obeikandl.com

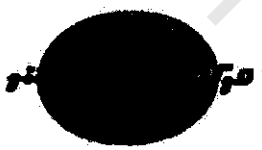
د. عبد الغفار مكاوي

إنسانًا وفيلسوفًا وأديبًا

فهرسة أثناء النشر/ إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية، إدارة الشئون الفنية

النشار، مصطفى
د. عبد الغفار مكاوي: إنسانًا وفيلسوفًا وأديبًا/ إشراف وتحرير وتقديم: د. مصطفى النشار/ ط ١/
القاهرة: مركز الكتاب للنشر، ٢٠١٤م.
٢٤٨ص؛ ١٧×٢٤سم
تدمـــــك: ٤-٥٣٤-٢٩٤-٩٧٧-٩٨٧
رقم الإيداع: ٢٠١٣/٢٢٣٠٥
١- الفلاسفة المصريون
أ- العنوان
٩٢١،١

دار النشـــــر: مركز الكتاب للنشر
عنـــوان الكتـــاب: د. عبد الغفار مكاوي: إنسانًا وفيلسوفًا وأديبًا
إشراف وتحرير وتقديم: د. مصطفى النشار
رقـــم الطبعـــة: الأولى
تاريـــخ الطبـــع: ٢٠١٤



مركز الكتاب للنشر

شارع الهداية - قطعة ١ - بلوك ١٨ - (برج نور ١) حى السفارات - مدينة نصر - القاهرة
ت: ٢٢٧٠٤٠٩٥ - ٢٢٧١٣٠٣٧ فاكس: ٢٩٠٦٢٥٠ - ٢٦٧٠٦١٥٤
www.markazelkitab.com E-mail: markazelkitab@hotmail.com
mkgaafar@hotmail.com

obeikandi.com

الجمعية الفلسفية المصرية (١٢)

د. عبد الغفار مكاوي

إنسانًا وفيلسوفًا وأديبًا

كتاب تذكاري

إشراف وتحرير وتقديم

د. مصطفى النشار

مركز الكتاب للنشر

٢٠١٤

obeikandl.com

obeikandl.com

obeikandl.com

obeikandl.com

إهداء

إلى المعلم والأديب والفنان والفيلسوف

إلى الأستاذ الذي اختلط لديه العلم بالإنسانية

والجدية بالابتسامة، والكرامة الإنسانية

بالحب وغزارة العطاء

من أحب كل الفلاسفة والأدباء والشعراء

فأحبوه وأعطوه روحهم ليخرج منها عطره الآخاذ وفكره الخالد

إلى/ عبدالغفار مكاوي

أنشودة الأدب والفلسفة في مصر عبر العصور

obeikandl.com

obeikandl.com

مقدمة

لما كان اليوم الحادي والعشرين من نوفمبر ٢٠١٢م، احتفل قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة في ذكرى اليوم العالمي للفلسفة بالمفكر والأديب والمعلم أ.د/ عبد الغفار مكاوي، وكان موضوع الندوة التي أقيمت على شرفه عن «الفلسفة والأدب» وكم كان ممتعًا أن تشرف الكلية وقسم الفلسفة بها بحضوره ومشاركته في هذه الندوة في الجلستين الافتتاحية والختامية، وما بينهما كانت الجلسات التي عرض فيها الزملاء من مختلف أقسام الفلسفة بجمهورية مصر العربية أوراقهم البحثية حول جهود د./ مكاوي ورؤاه الفكرية وإسهاماته في مجالي الفلسفة والأدب.

أما حديثه في ذاك اليوم فقد كان حديثا عذبا من القلب والعقل معا وكأنه كان يودع الزملاء والأصدقاء والتلاميذ؛ ففي الجلسة الصباحية حدثنا عن رؤيته للعلاقة بين الفلسفة والأدب، وأنه قد اتخذ من البداية طريقه بينهما فمزج الفلسفة بالأدب، ومزج الأدب بالفلسفة وجاءت أعماله معبرة عن ذلك فلا يكاد يكتب أو يترجم كتابًا في الأدب إلا ويعقبه كتابًا في الفلسفة سواء كان مؤلفا أو مترجما. وكم كان حديثه شيقا عن أساتذته وزملائه. وكم كان مشتاقًا لأن يرى الجميع الذين لم يتمكنوا من حضور هذه الاحتفالية التي جرت لتكريمه وتكريم الفلسفة في يومها العالمي.

وأذكر أنه في ذلك اليوم سواء في الجلسة الصباحية التي حدثنا فيها حوالي نصف ساعة، أو في الجلسة المسائية التي حدثنا فيها ساعة كاملة رغم ظروفه الصحية غير المواتية، أنه أكد على عدة مبادئ حكمت وتحكمت في مسيرته الفكرية وأهم جملة رددها وأصر عليها هي «أن الإخلاص في العمل قرين الجدية فيه، وأن كلمة تكتب لا تعبر عن الحرية أو تدعو إليها لا تستحق ثمن المداد الذي كتبت به، وأن حياة الإنسان إنما هي تحدي للموت، وأن الخلود ممكن للإنسان الذي نجح في أن يترك بصمته الفكرية في الوجود» وضرب أمثلة كثيرة من تاريخ الفلسفة والفلاسفة الذين استمتع بصحبتهم في حياته وقرأ وترجم أعمالهم.

لقد تنبأ في هذا اليوم بالمصير الذي سيلقاه حينما قال أنه منذ أيام مضت رأى فيما يرى النائم أنه شاهد أساتذته وزملائه الراحلين وهم يلتقون في العالم الآخر بالفلاسفة الذين ارتبطوا بهم وانصبت معظم دراساتهم حولهم؛ فقد رأى د./ زكي نجيب محمود ود./ محمد مهران وهم يلتقون معًا ببرتراند رسل وجورج مور، كما شاهد د./ عاطف العراقي وهو يلتقي بابن رشد وكلاهما يلتقي بأرسطو، إن الخلود الحقيقي هو خلود الفكر وأن الأنفس التي لم تلتق في هذه الحياة ربما تلتقي في العالم الآخر، وكل نفس ستبحث بلا شك عمن أحبتهم في حياتهم الأولى لتتعرف عليهم وتواصل الحوار معهم، فما شكل هذا الحوار وما شكل الحقيقة التي سيرونها في هذا العالم الآخر؛ كل ذلك في علم الغيب اليوم، لكنه سيكون الحقيقة غدًا...

رحم الله أستاذي الفاضل د./ عبدالغفار مكاوي فقد وافته المنية بعد ذلك التاريخ الذي احتفلنا به فيه بشهر تقريبا، فلقد توفي صباح يوم الرابع والعشرين من ديسمبر ٢٠١٢م. لقد اتصل بي بعد يومين من احتفالنا به وجاء صوته ضعيفا واهنا يشكو من أنه لم يعد قادرا منذ فترة على القراءة، وأنه شديد الامتنان للقسم الذي كرمه بما يليق وأن هذا التكريم قد أزال الغصة التي كانت بينه وبين القسم والكلية منذ تركهما في الثمانينيات من القرن الماضي وكم كنت سعيدا أننا قد نجحنا بهذا الاحتفال البسيط أن نزيل هذه الغصة التي ترتب عليها قطيعة دامت بين د./ مكاوي وقسم الفلسفة وكلية الآداب هذه الفترة الطويلة من الزمن. إن رقة د./ مكاوي ودماثة خلقه وحساسيته المفرطة لم تجعله يتحمل أن يذهب لجهات التحقيق في الجامعة في موضوع لا ناقة له فيه ولا جمل واعتبر أن هذه إهانة لأستاذيته وتاريخه بالجامعة التي تعلم فيها وشهدت قاعات الدرس فيها بقسمي اللغة الألمانية والفلسفة على أستاذيته المتفردة ومحاضراته المميزة التي كان التلاميذ فيها يتعلقون بها لدرجة العشق؛ فقد كان عاشق الفلسفة والأدب يسقي تلاميذه هذا العشق ولا يتركهم إلا وقد عاشوا تجربة هذا الأديب أو ذلك الفيلسوف حياة وفكرًا. لقد عانى ما عاناه في سنوات الغربة عن مصر وعاد إليها وهو لا يزال يعتصر نفسه ألما من تلك الواقعة التي من الواضح أنها لم تغب عن ذاكرته طوال هذه السنوات وشاء الله أن يكون هذا الاحتفال البسيط به هو ما يزيل هذه الغصة ويرفع بيننا وبينه ذلك الحجاب الضبابي ويعيده إلينا صافي النفس، طاهر القلب، ناسيا ما قد كان، آملا في مستقبل أفضل من المودة والحب، لكن القدر كان أسرع إليه منا وأخذه من بيننا كجسد

حي كان يعيش متألما يعاني المرض و ينعي على مصر ما تشهده من أحداث جسام ترتبت على ثورة شبابها الطاهر التي آلت إلى مصير غامض ومستقبل موحش لا يعلمه إلا الله! إلا أن هذا الجسد المريض وتلك النفس المتألمة ألهمتنا بنصائحها الأخيرة الأمل في المستقبل وأعطتنا الزاد العقلي الذي نتعامل به مع قضايانا المعاصرة رغم ما بها من تعقيدات ومشكلات أهمها عودة الاستبداد بأشكال مختلفة وغياب الشفافية والعدالة، وخطر العودة إلى الوراء بدلًا من التقدم إلى الأمام!!

لقد غاب د./ مكاوي عنا بجسده، وبقى معنا بهذه الكلمات وتلك الرؤى الرائعة التي قدمها لنا في آخر لقاء لنا به في هذا اليوم، وبقت معنا مؤلفاته ومترجماته البديعة التي تمثل الزاد الذي لن ينقطع والمعين الذي لا ينضب من الفكر الفلسفي التنويري الجاد والروح الأدبية الرومانسية شديدة التعلق بالحياة وبالخلود في آن معًا.

وها نحن ننفذ وصيته الأخيرة التي أوصاني بها في تلك المحادثة التليفونية الأخيرة بأنه يريد أن يرى هذه الأبحاث التي ألقيت في تلك الندوة التي أقيمت تكريما له ولليوم العالمي للفلسفة. إن الموجود بين دفتي هذا الكتاب ما هو إلا قطرات من بحر هادر مثله فكر أستاذنا الراحل. لقد تبارى الزملاء والأصدقاء في المشاركة سواء بالكلمات والأبحاث التي ألقيت في تلك الندوة، أو بالمشاركة ببعض الشهادات والأبحاث التي لم تجد سبيلا للاشتراك فيها إما لضيق الوقت الذي فصل بين تفكيرنا فيها وبين إقامتها، أو لعدم العلم بها أصلا لدى بعض الزملاء. وكم كان جميلا أن يشاركنا الأديب الكبير الأستاذ يوسف الشاروني أحد رفقاء درب د./ مكاوي بمقالين مهمين عن الراحل العظيم.

الشكر كل الشكر للزملاء الأعزاء الذين شاركوا بأوراقهم البحثية حول فكر د./ مكاوي والشكر كل الشكر لأسرة أستاذنا الراحل ممثلة في أ.د/ عطيات أبو السعود التي وافتنا ببعض الصور التي تضمنها هذا الكتاب والشكر موصول للصديق العزيز أ.د/ محمد عثمان مدير مركز اللغات والترجمة الذي ساهم في عقد الندوة وها هى الجمعية الفلسفية المصرية تبادر ممثلة فى رئيسها أستاذنا الفاضل أ.د محمود حمدى زقزوق وأمينها العام أستاذنا ومفكرنا الكبير أ.د حسن حنفى بالمساهمة بنشرهذا العمل المتواضع عن مفكرنا الراحل العظيم، والله أسأل أن ينتفع القارئ الكريم بهذه الوجبة الدسمة حول أحد أعلام الفكر الفلسفي المصري المعاصر أ.د./ عبدالغفار مكاوي الذي سيظل حيًا بيننا طالما وجدت كتاباته معنا وطالما أعدنا

قراءتها بين الحين والآخر لنستزيد من عالمه الفكري الرحب ونتعلم أن الفكرة الفلسفية لا تموت وأن الجهد الجاد لا يضيع هباء أبدا.

رحم الله أستاذنا الجليل وجعل جهدنا هذا في ميزان حسناته إن شاء الله.

د. مصطفى النشار

مدينة نصر – القاهرة – في٢٠١٣/٢/٦م

obeikandl.com

القسم الأول

د. عبد الغفار مكاوي

الإنسان والعالم

obeikandl.com

obeikandl.com

لمحات من سيرته الذاتية

لوحة رقمية بقلمه

- ١١ يناير ١٩٣٠- الميلاد (مع شقيقين فضلا الرجوع إلى حضن الأرض بعد أسابيع قليلة) في بلقاس/ دقهلية لأب شديد التقوى والصرامة وأم شديدة الطيبة والحساسية.
- المدرسة الابتدائية في بلقاس ثم الثانوية في طنطا - بدايات نظم الشعر والاهتمام بالأدب (الزيات - الرافعي - المنفلوطي - جبران - توفيق الحكيم) والتطلع للأدب العالمي الغامض للتعرف على الأدب والفكر الألماني وبالأخص على «جوته».
- الثقافة من طنطا الثانوية، والتوجيهية من الإبراهيمية الثانوية بالقاهرة من١٩٤٧ -١٩٥١ دراسة الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة.
- مواصلة كتابة الشعر ثم التوقف عنه تماما والاتجاه بقوة نحو القصة القصيرة والمسرح والتعرف على صديق العمر صلاح عبدالصبور، وعلى فاروق خورشيد وعبدالرحمن فهمي، ورعاية كريمة من بدر إلين ويوسف الشاروني ومحمود أمين العالم. بجانب احتضان بعض أساتذتي لي. وعلى رأسهم عثمان أمين وزكي نجيب محمود ويوسف مراد وعبدالرحمن بدوي../ يوسف الشاروني ينشر لي قصة في الأدب ١٩٥٢.
- نوفمبر ١٩٥١ التعيين بقسم الفهارس الأجنبية بدار الكتب المصرية وتأدية الامتحان أمام توفيق الحكيم الذي نعمت بعد تعييني بتشجيعه وتوجيهه ونصحه لي بالتفرغ للأدب (بعد أن قرأ قصتين قصيرتين لي وبعد أن ترجمت مقالا عن مسرحه الفلسفي نشر في مجلة الآداب البيروتية: الانتساب لمدرسة الألسن المسائية - وذلك بعد التمكن إلى حد لا بأس به أثناء الدراسة الجامعية من اللغتين الإنجليزية والفرنسية.
- نشر عدد من قصصي القصيرة ومقالاتي في الأدب الغربي وبعض ترجماتي لأشعار من إليوت وغيره في مجلات الثقافة والأدب والمجلة والأديب والآداب.

- السفر في منحة لمدة ثلاثة شهور إلى إيطاليا (١٩٥٤) لتعلم اللغة الإيطالية، التي كنت قد بدأت تعلمها في معهد دانتي الليجيري بالقاهرة في جامعة بيروجيا.
- أداء الخدمة العسكرية في سلاح المشاة من ١٩٥٤-١٩٥٥.
- السفر إلى ألمانيا في أكتوبر ١٩٥٧ في منحة الدراسة بجامعتي فرايبورج وبرلين الحرة - الغرق في بحوث الأدب الألماني وتاريخ الفلسفة، لاسيما الفلسفة المثالية الألمانية.
- يوليو ١٩٦٢ الحصول على الدكتوراه في الفلسفة والأدب الألماني الحديث برسالة عن مفهوم المحال والتمرد عند ألبير كامي (الذي اخترته بإرادتي لأنه يجسد في نظري نموذج الأديب والفيلسوف في وقت واحد..).
- نوفمبر ١٩٦٢ العودة للوطن وللعمل بدار الكتب المصرية. مواصلة الكتابة في المجلات الثقافية المختلفة - ظهور أول كتبي عن ألبير كامي (دار المعارف ١٩٦٤) والانتداب للتدريس بقسم اللغة الألمانية بعد تأسيسه في سنة ١٩٦٥ ثم التعيين في نفس القسم في شهر مارس ١٩٦٧ مدرسا للأدب الألماني الحديث والفلسفة والترجمة.
- الانتقال للتدريس بقسم الفلسفة - بعد سنة انتداب بجامعة القاهرة فرع الخرطوم ١٩٧١ - ١٩٧٢ - مراعاة للتخصص الأصلي في الفلسفة.
- عقد الستينيات يتوهج بالنشاط الأدبي والفلسفي على صورة مقالات ودراسات - نشرت بعد ذلك في كتابين هما مدرسة الحكمة والبلد البعيد - وترجمات شعرية ومسرحية عن الأدب الألماني بوجه خاص (بشنر وبرشت وجوتة ومعظم الشعراء الأوربيين المعاصرين).
- الانضمام لهيئة تحرير مجلة «المجلة» مع أستاذنا المرحوم يحيى حقي، ثم إلى مجلة الفكر المعاصر مع الصديق الكبير فؤاد زكريا..
- ١٩٧٠-١٩٧٢ ظهور كتابي - الذي ارتبط باسمي!- عن ثورة الشعر الحديث من بودلير إلى العصر الحاضر، بجانب ظهور ترجمات عديدة عن برت وجوتة وبشنر، ومجموعتين قصصتين (١٩٦٧) هما ابن السلطان (سلسلة اقرأ) والست الطاهرة (لدار الكتاب العربي) مع بعض مسرحيات من ذوات الفصل الواحد.
- ١٩٧٣ الترقية لدرجة الأستاذ المساعد بقسم الفلسفة.

- ١٩٧٥-١٩٦٧ مهمة علمية لمدة عام في ألمانيا منها ستة شهور في برلين مع أستاذي وأخي يوسف الشاروني ضيفين على برنامج الفنانين الأجانب بدعوة من بلدية برلين.
- ١٩٧٨-١٩٨٢ انتداب لجامعة صنعاء - أطيب سنوات عمري وأغناها بالرضى والطمأنينة والإنتاج الأدبي وبالأخص البكائية إلى صلاح عبدالصبور ١٩٨١ وبعض المسرحيات اليمنية التي أكملتها بعد رجوعي للقاهرة سنة ١٩٨٢.
- ١٩٧٩ الترقية لدرجة الأستاذية.
- ١٩٨٥ محنة أليمة مررت بها نتيجة صراع في القسم لم أكن طرفا فيه ولكني كنت ضحيته، الاستقالة من عملي بآداب القاهرة والاتجاه إلى الكويت بدعوة من الصديق الكبير فؤاد زكريا للعمل بها.
- ١٩٨٥-١٩٩٥ تسع سنوات بجامعة الكويت، زاخرة بالنشاط العلمي والبحث والكتابي (بكائيات - دموع أوديب - قصيدة وصورة - جذور الاستبداد - بجانب مراجعات لكتب عديدة ظهر بعضها في سلسلة عالم المعرفة الكويتية).
- ١٩٩٥ الاستقالة من جامعة الكويت والعودة للوطن وبداية تحقيق الحلم القديم، التفرغ للكتابة الحرة. والانشغال بإعادة طبع بعض كتبي القديمة وببعض الترجمات المختلفة (جوتة: الديوان الشرقي، ثيوفرا سطوس، كتاب الطباع، وأيخارتي: يا إخوتي وغيرها).
- كتب قصص قليلة، وبدأت مشروعات مسرحية لم أكملها، ومازلت أرجو أن أحقق بعض مشروعاتي القصصية والمسرحية القديمة والمتجددة، على الرغم من التقدم في السن والتأخر في الصحة.
- ومازلت أتشبث براية الأمل وسط خراب العمر وأنقاضه..

مؤلفاته:

١- في الأدب:

أ- مسرحيات:

- من قتل الطفل/ (مع مسرحية المرحوم) - القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة مختارات فصول، ١٩٨٤.

- الليل والجبل (ثلاث مسرحيات: الليل والجبل/ البطل/ الحلم) – القاهرة، دار الهلال، وروايات الهلال، أغسطس ١٩٨٥.
- زائر من الجنة (سبع مسرحيات: زائر من الجنة/ الانتهازيون لا يدخلون الجنة/ الجراد/ الموت والمدينة/ ثوب الإمبراطور/ المرأة/ الكنز) القاهرة، هيئة الكتب، سلسلة الإبداع العربي (المسرح) ١٩٨٥.
- بشر الحافي يخرج من الجحيم (مع مسرحية الكلاب تنبح القمر)، القاهرة، هيئة الكتاب، سلسلة المسرح العربي ١٩٨٦.
- دموع أوديب (بكائية مسرحية، ضمن كتاب بكائيات – ست دمعات على نفس عربية) القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٨٧.
- القيصر الأصغر ومسرحيات أخرى شرقية (القيصر الأصغر/ الطفل والفراشة/ السيد والعبد/ أبدا لن تسقط أور) – القاهرة، دار الهلال، كتاب الهلال، عدد يونيه ١٩٨٩.
- هو الذي طغى – محاكمة جلجاميش: القاهرة، كتاب الهلال، العدد ٤٩٤ فبراير ١٩٩٢.

ب- مجموعة قصصية:

- ابن السلطان – القاهرة، دار المعارف، سلسلة اقرأ، ١٩٦٧.
- الست الطاهرة – القاهرة، هيئة الكتاب ١٩٦٧.
- الحصان الأخضر يموت على شوارع الأسفلت – القاهرة، دار المعارف، ١٩٨١.

ج- دراسات أدبية:

- سافو – شاعرة الحب والجمال عند اليونان – القاهرة، دار المعارف ١٩٦٦.
- البلد البعيد (١٥ دراسة في الأدب الأوروبي الحديث المعاصر) القاهرة، دار الكتاب العربي، ١٩٦٧.
- التعبيرية، صرخة احتجاج في الشعر والقصة والمسرح (في جزأين) القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٧٢-١٩٧٤، الطبعة الثانية، أبوللو، ١٩٩٨.
- هلدرلين – القاهرة، دار المعارف، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، ١٩٧٤.

obeikandl.com

- المسرح الملحمي – القاهرة، دار المعارف، سلسلة كتابك، ١٩٧٧.
- لحن الحرية والصمت (الشعر الألماني بعد الحرب العالمية الثانية) – القاهرة، هيئة الكتاب، سلسلة المكتبة الثقافية، ١٩٧٤.
- النور والفراشة (زهرات من بستان الديوان الشرقي لجوتة، مع رؤيته للأدب العربي وأدب الفرس). القاهرة، دار المعارف، سلسلة اقرأ، فبراير ١٩٧٩، الطبعة الثانية، أبوللو، ١٩٩٧.
- المسرح التعبيري – القاهرة، هيئة الكتاب، سلسلة الدراسات الأدبية، ١٩٨٤.
- قصيدة وصورة – الشعر والتصوير عبر العصور – الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد نوفمبر ١٩٨٧.
- شعر وفكر – دراسات في الأدب والفلسفة – القاهرة، هيئة الكتاب ١٩٩٧.
- جذور الاستبداد – قراءة في أدب قديم، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ديسمبر ١٩٩٤.

د- ترجمات:

- جوته – توركواتو تاسو (مسرحية) – القاهرة، دار الكتاب العربي، المسرح العالمي ١٩٦٦.
- جوته – الأقصوصة والحكاية – القاهرة دار المعارف، لسلسلة اقرأ، ١٩٦٦.
- بشنر الأعمال المسرحية الكاملة لجورج بشنر – القاهرة هيئة الكتاب، سلسلة مسرحيات مختارة ١٩٧٩ (الطبعة الثانية ١٩٩٢).
- برشت (برتولد) – الاستثناء والقاعدة، محاكمة لو كوالوس، القاهرة مسرحيات عالمية، ١٩٦٨.
- برشت (برتولد) – السيد بونتيلا وتابعه ماتي – القاهرة، دار الكتاب العربي، سلسلة مسرحيات عالمية، ١٩٦٨.
- برشت (برتولد) – أوبرا ماهاجوني (ترجمة شعرية) – تحت الطبع المجلس الأعلى للثقافة.
- برست (برتولد) – (ضمن كتاب: المسرح التعبيري).
- ملحمة جلجاميش: (عن الترجمة الألمانية مع مقدمة وتعليقات وشروح) مراجعة على

obeikandl.com

الاكدية للدكتور عوني عبدالرؤوف، الكويت، مطبوعات جامعة الكويت - ١٩٩٤ الطبعة الثانية، أبوللو، ١٩٩٧.

- قصائد من برشت - القاهرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧.
- هذا هو كل شيء قصائد من برشت - ط٢ (مزيدة ومنقحة) القاهرة، دار الشرقيات، ١٩٩٩.

هـ- مراجعات:

- جورج لوكاتش، دراسات في الواقعية الأوروبية - ترجمة أمير إسكندر - القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٧٥.
- ماكسفريش، سور الصين - الكويت، سلسلة المسرح العالمي (ترجمة سمير التنداوي) ١٩٧٣.
- بيتر فايس، مارا صاد - ترجمة يسرى خميس، القاهرة - سلسلة مسرحيات عالمية، ١٩٧٣.
- جوتة، نزوة العاشق والشركاء، ترجمة مصطفى ماهر - القاهرة، سلسلة المسرح العالمي، ١٩٦٩.
- بول كلوديل، اقتسام الظهيرة - ترجمة ومراجعة بالاشتراك مع محمود قاسم - سلسلة المسرح العالمي، الكويت ١٩٩٦.
- جوتة والعالم العربي - تأليف كاتارينا مومزن، ترجمة عدنان عباس علي - الكويت سلسلة عالم المعرفة، ١٩٩٥.
- العبقرية، تاريخ الفكرة - تحرير جماعة من العلماء - ترجمة محمد عبدالواحد محمد، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، ١٩٩٦.

٢- في الفلسفة:

أ- دراسات فلسفية:

- ألبير كامي. محاولة لدراسة فكره الفلسفي- القاهرة، دار المعارف، سلسلة الدراسات الفلسفية، ١٩٦٤.

obeikandl.com

- مدرسة الحكمة (١٥ دراسة في الفلسفة اليونانية والحديثة والمعاصرة) – القاهرة، دار الكتاب العربي، ١٩٧٧.
- نداء الحقيقة (نصوص ودراسة عن الفيلسوف الألماني هيجر) القاهرة، دار الثقافة ١٩٧٧.
- لم الفلسفة؟ (مع لوحة زمنية بمعالم تاريخ الفلسفة) – الإسكندرية، منشأة المعارف (جلال حزي وشركاه) ١٩٨١.
- الحكماء السبعة – القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٩٠.
- المنقذ – قراءة لقب أفلاطون – القاهرة، كتاب الهلال، أغسطس ١٩٨٧.
- الأزمة أم الإبداع – محاولة لتفسير الإبداع الفلسفي – بحث نشر في مجلة فصول – القاهرة، يناير ١٩٩٢.
- النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت – تمهيد وتعقيب نقدي، الكويت، حوليات كلية الآداب، ١٩٩٤.
- جلجاميش وجذور الطغيان (بحث منشور بالمجلة العربية للعلوم الإنسانية)، الكويت ١٩٩٣.

ب- ترجمات:

- ليبنتز، المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي – القاهرة، دار الثقافة، ١٩٧٤.
- كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق – القاهرة، دار الكتاب العربي، سلسلة المكتبة العربية، ١٩٦٥، (مراجعة الدكتور عبدالرحمن بدوي).
- لاو – تزو – تاو، - تي – كنج (كتاب الطريق والفضيلة) القاهرة، مؤسسة سجل العرب، سلسلة الألف كتاب، ١٩٦٦.
- شتروفة (فولفجانج)، فلسفة العلو (الترانستدنس) القاهرة، مكتبة الشباب، ١٩٧٥.
- أفلاطون، الرسالة السابعة (ضمن كتاب: المنقذ: قراءة لقلب أفلاطون – القاهرة، كتاب الهلال)، أغسطس ١٩٨٧.

obeikandl.com

- أرسطو، دعوة للفلسفة (بروتريبتيقوس) القاهرة، هيئة الكتاب، سلسلة النصوص الفلسفية، ١٩٨٧ (ترجمة عن الأصل اليوناني القديم والترجمة الألمانية للأستاذ إنجمار ديرنج لهذا النص الذي كان مفقودا ثم عثر عليه قبل عقود قليلة).
- كارل ياسيرز، تاريخ الفلسفة من وجهة نظر عالمية - (مع دراسات طويلة) - القاهرة، مجلة فصول، ١٩٨٩.
- مارتن هيدجر، نظرية أفلاطون عن الحقيقة، ماهية الحقيقة، إليثيا - ثلاثة نصوص ضمن الكتاب السابق الذكر: نداء الحقيقة - القاهرة، دار الثقافة، ١٩٧٧.

ج- مراجعات:

- لودفيج فيتجنشتين، بحوث فلسفية، ترجمة عن الإنجليزية للمرحوم الدكتور عزمي إسلام، مراجعة على الأصل الألماني مع مقدمة طويلة - الكويت، مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٩٠.
- ديانات العالم - تحرير جوفري باريندر، ترجمة الدكتور إمام عبدالفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٣.
- جوتة والعالم العربي - تأليف كاتارينا مومسن - ترجمة د. عدنان عباس علي - مراجعة وتعليق سلسلة عالم المعرفة، ديسمبر ١٩٩٤.
- رحلة مع اليوتوبيا (المدينة الفاضلة عبر التاريخ) - ترجمة د./ عطيات محمد أبو السعود، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٧.

obeikandl.com

الشاعر الفيلسوف عبد الغفار مكاوى

بقلم: أ. د./ حسن حنفى(*)

هو روح الشاعر والفنان وعقل الفيلسوف المتأمل. والشاعر يسبق الفيلسوف مثل هيدجر. فالإنسان يعيش فى هذا العالم شاعرا قبل أن يكون فيلسوفا. فالشعر هو أصل الفلسفة. لذلك أحال كثير من الشعراء أبطالهم إلى هوميروس. الشعر يدرك ماهية الوجود، والفلسفة تخضعه للتحليل والتصورات. وإذا تأمل الفيلسوف فإنه يتأمل فى تجربته الشعرية. وكلاهما، الشعر والفلسفة إحساس مرهف بالعالم. التجربة واحدة ثم تختلف الصياغات، الخطاب الفلسفى فى الفلسفة والبيت الشعرى فى الشعر. وهو تقليد ألمانى عند هيلدرلن ولسنج وجوته وهاينى والرومانسيين الألمان.

وبعد عودتى من فرنسا عام ١٩٦٦ تعرفت على مجموعة عزاب كلية الآداب الذين يبحثون عن زوجات فى أشخاص المعيدات الجدد. وكانت أجملهن فى قسم الصحافة قبل أن يستقل ككلية للإعلام. وكنا نجتمع فى شقة عبد الغفار مكاوى فى المنيل أو شقة عبد المنعم تليمة فى الروضة أو فى شقة النعمان القاضى فى بين السرايات حتى الصباح. وكان شعارنا «عندما يأتى المساء» أى عندما يحل الليل يبدأ الشراب حتى الفجر. فننزل للبحث عن وجبات الإفطار، الفول والطعمية فى المحلات التى تفتح أبوابها منذ الفجر للعمال قبل الذهاب إلى أعمالهم.

وكنا جميعا ننتظر التعيين سواء حاملى الدكتوراه من الداخل مثل تليمة والقاضى أو حامليها من الخارج مثلى. ومصر كانت فى محنة الهزيمة فى ١٩٦٧. وكان يعز علينا المطالبة بأمور شخصية وسط محنة الوطن الأم. وسهير القلماوى تريد أن تعين تلميذها تليمة قبل أن تسعى فى تعيين الآخرين وهى عضو بارز فى مجلس الكلية. وأخيرا لقط فؤاد زكريا مكاوى

(*) أستاذ الفلسفة بكلية الآداب – جامعة القاهرة، ومقرر لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة والأمين العام للجمعية الفلسفية المصرية.

ليعينه فى عين شمس، وبعدها إعارة إلى الكويت حيث أُعير بعد ثلاث سنوات من التعيين. ولما أراد عبد الرحمن بدوى أن يقوم بنفس الشيء معى. فقبلت التعيين فى عين شمس ولكن لم تكن لى ذكريات هناك. وأخبرته أن الحوائط لا تكلمنى. فاتهمنى بأنى «عيّل» وأن الحوائط لا تتكلم. فسحبت تعيينى وعيّن بدلا عنى عزمى إسلام. وفضلت الانتظار عاما بأكمله حتى يتم تدبير نقل درجة من قسم إلى قسم وموافقة رئيسى القسمين ثم مجلس الكلية ثم مجلس الجامعة ثم وزير التعليم العالى. واقترح الأهوانى رئيس القسم وقتئذ أن يتم تعيينى مباشرة بلا إعلان. يكفى حصولى على الدكتوراه من فرنسا، جامعة السربون، دون ما حاجة إلى تزكية أخرى.

ولما كان العمر يتقدم وحياة العازب ينقصها القرين. سألنى عبد الغفار يوما: ما رأيك فى صاحبة العيون الخضراء؟ قلت: لا تتردد. وسألتنى صاحبة العيون الخضراء ما رأيك فى صديقك الشاعر الفيلسوف، لقد طلبنى؟ قلت: لا تترددى. والحمد لله قران موفق وذرية صالحة.

ولما كان الحسد أمرا شائعا بين الزملاء كان عبد الغفار موطنا للحسد، ترجمة، وتأليف من الصين وألمانيا. وأصيب فى عينيه من كثرة الانكباب على القراءة والكتابة فى عصر لم تكن الحاسبات الآلية فيه قد شاعت. وقد أغراه رئيس القسم حينئذ فى عين شمس بالسفر إلى الكويت إعارة. فذهب وزرع الحكمة هناك لفترة مؤقتة حتى طالت المدة وتحولت الإعارة من وسيلة لتحسين الدخل إلى غاية فى ذاتها. ففصل من عين شمس هو وزملاؤه الذين ساروا على نفس نهج رئيس القسم. وبعد غزو الكويت عادوا إلى مصر، الوطن الأم، يبحثون عن وظائفهم الضائعة. فوجدها البعض ولم يجدها البعض الآخر. وفضّل الشاعر الفيلسوف المكوث فى المنزل والتحول إلى كاتب من منازلهم. فماذا ستعطيه الوظيفة وهو الذى كان يعطيها الاسم والمضمون. وظل صامدا على اختياره. لا يشكو عزلة أو ابتعادا اختياريا من الجامعة. لا يمارس أى نشاط فلسفى إلا نادرا وبعد ضغط عليه فى إعطاء محاضرة فى الجمعية الفلسفة المصرية أو ندوة بالقسم كان آخرها يوم تكريمنا له من قسم الفلسفة بآداب القاهرة ولمسة وفاء له. وحضر وأعطى الكلمة الأخيرة وهو لا يدرى أنها كلمة الوداع. وبدأ بصره يضعف. ويخشى من التدخل الجراحى خشية أن يفقد البصر كلية.

ويظل اسمه رمزا للجمع بين الشعر والفلسفة، بين الكتابة والتأمل، بين الانعكاف على الداخل والخروج إلى العالم لرؤية ما فيه. هو العاشق للحكمة وشهيدها العصرى مثل سقراط.

د. مكاوي فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة

بقلم: أ. د./ مصطفى لبيب(*)

من ذخيرة حب لا ينفد
بعض مالك عندي
يا معلمي وصديقي
كلمات هي على اللسان يسيرة
وفي الميزان ثقيلة

ففي لحظات نادرة يجود الزمان على من يصطفيه من الرواد فيمنحه عن جدارة لقب «فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة» وأشهد أن زماننا كان على موعد حين سطع في حياتنا نجم يشع نورا يضيء العقل ويمتع الوجدان في لغة عذبة فيها سحر البيان.

فيلسوفنا شاعر ومسرحي وقصاص وكاتب مقال: يرسم بالكلمات؛ فتتعانق عنده الفكرة مع الصورة الشعرية؛ فالفلسفة هي روح الشعر.

وأديبنا وهو ينادي الحقيقة يسمو بأدبه إلى ذرى عالية من الاستنارة إذ ينهل من ينابيع الفلسفة الخالدة.

ومن الطبيعي أن يعتز المرء بصديق وفي ودود شعت فضائله على عارفيه وقد توثقت معه العري؛ لكن النادر والمثير والمنحة الكبرى أن تتحقق لامرئ ألفة روحية قبل العيان فيصدق في البدء يقين بصداقة نبيلة تدوم مع الأيام.

ذلكم هو حالي مع معلمي وصديقي، فقد قرأت في أوائل الستينيات مقالة في مجلة المجلة -

(*) أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

obeikandl.com

سجل الثقافة الرفيعة في مصر آنذاك – عنوانها: الدهشة أصل الفلسفة دفعتني إلى السؤال الملح عن كاتبها وشوقي إلى لقائه وسرعان ما حقق رجائي أبي وأستاذي الأعز الفيلسوف الصادق عثمان أمين فأرشدني إلى مكان عمل الدكتور عبدالغفار بدار الكتب المصرية. بادرت بالسعي إليه فرحب بي ترحيبا كريما في أريحية ودماثة طبع بزغت معها منذ أكثر من خمسة وأربعين عاما – مودة صافية هي عندي عزيزة.

تكررت بيننا اللقاءات الحميمة وشرفت أن أكون في رحابه بكليتنا العريقة، وتوالت عطاياه القيمة لي من قبيل: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ومدرسة الحكمة وفلسفة العلو، والطريق للأوتسي، وسافر شاعرة الحب والجمال، وهيلدرلن، والبلد البعيد، وبنت السلطان، وتاسو، والنور والفراشة، وثورة الشعر الحديث، والمونادولوجيا، ونداء الحقيقة، ولر الفلسفة وملحمة جلجامش والمنقذ، ودعوة إلى الفلسفة، إلى غيرها من روائعه المنيرة التي هي درر غالية في عقد فريد تزدان به ثقافتنا المصرية.

أطال الله عمرك يا معلمي وصديقي، موفور الصحة زاخر العطاء.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته،

obeikandl.com

عبد الغفار مكاوي ويوسف الشاروني
لمحات من سيرته الذاتية
وصداقة أكثر من ستين عاما

بقلم: يوسف الشاروني(*)

لن تسمعوا الليلة صوتي كما تتوقعون، بل ستستمعون إلى صوت عبد الغفار مكاوي، أحد أصدقاء العمر، وهو يتحدث عن صداقتنا التي امتدت أكثر من ستة عقود، وفيها تشهدون تواضع الكبار الذي هو صفة أصيلة من صفات نبل عبد الغفار. وهي كلمات مستوحاة معظمها مما ألقاه في اللقاء الذي أقامه المجلس الأعلى للثقافة احتفالًا بعيدي الماسي عام ١٩٩٩. وهو يستهل كلمته بالاعتذار أنه لم يخلق رسامًا أو نحاتًا أو موسيقيًا لاستعادة ما يطلق عليه «آلاف النظرات الحنونة، واللمسات الدافئة والابتسامات الطيبة والأسئلة الملهوفة عن الصحة والأحوال والأعمال. وليس أمامي في هذه العُجالة إلا أن أرصد بعض ما يحضرني منها من الأحداث والمواقف والخواطر والذكريات.

كانت أول مرة رأيت فيها عبد الغفار مكاوي في مكتبة جامعة القاهرة عند صديقنا المشترك بدر الدين الديب الذي كنا نتردد عليه في ذلك الزمن عام ١٩٥٠ أو قبلها أو بعدها بقليل أثناء دراسة عبد الغفار الجامعية ولصداقتي المميزة مع بدر الديب بعد تخرجي عام ١٩٤٥ وتخرجه في السنة التالية عام ١٩٤٦، وربما كان من الحاضرين في هذه اللقاءات محمود أمين العالم الذي كان عبد الغفار قد تعرف عليه قبل ذلك في مكتبة قسم الجغرافيا حيث كان يعمل أمينا لها. ويعلق عبد الغفار على اسم أمين العالم بقوله: ومن عجب أن الأمانة جزء لا يتجزأ من اسمه وسيرة حياته. ثم يتحدث عن نفسه - كشأنه - بتواضع معلنا حاجة التائه الحائر (هكذا

(*) الأديب والروائي المصري الشهير.

يصف نفسه في هذه المرحلة العمرية) لليد الطيبة التي تدله على الطريق وتظل ممسكة بيد حتى لا يقع أو ينكص أو يتوقف.

وهو مشكورًا يعرّف السامعين بي: ريادة لقصيدة النثر «المساء الأخير». وكتابة القص القصيرة ونشرها في مجلة الأديب اللبنانية وهو أحد قرائها ويخجلني حين أسمعه وأقرؤه يقول لعلي كنت قد قرأت قصصه الأولى كدفاع منتصف الليل والوباء وغيرهما في تلك المجلة وتأثرت بهما تأثرًا لا يقل عما فعله بي في ذلك الوقت كل من كافكا وألبير كامو.

ثم يعلن حلقة من حلقات تواصلنا الأولى كنت قد نسيتها تمامًا وذلك حين يقول: الأه أن الراعي الطيب – هكذا يلقبني مشكورًا – طلب مني في ذلك الوقت إحدى قصصي وأرسلا بنفسه إلى مجلة الأديب اللبنانية لكي أفاجأ بنشرها وأتشجع على مواصلة النشر فيها .. أعلا الآن أنها كانت قصة ساذجة وشديدة الارتباك والتواضع – ربما أكثر من كل قصصي التي تخلو من هذه الصفات - نبرة تواضع يتسم بها معظم ما كتبه عن نفسه -، والتي كنت واقعًا تلك المرحلة تحت تأثير خليط مضطرب من أدباء الغرب وأدباء العرب. ثم يستطرد مشكورً لكنني أعتقد الآن أن تأثير القصة التي كان يكتبها الشاروني ظل متصلًا وفعالًا.

ثم يواصل عبد الغفار سيرته الذاتية المبكرة قائلًا في نبرته المتواضعة - يسكن بدر الديب القديم – أعلى عمارة في شارع مراد بالجيزة - في أواخر الأربعينيات أو أوائل الخمسينيات تكرر اللقاء المؤثر مع يوسف الشاروني وعدد آخر من الأصدقاء الكبار في المقام والس والمعرفة والخبرة في الكتابة والتجريب الذي شغل جيلهم وجيلنا كله بتغيير العالم بالكلد التي تصوروا أنها نفسها فعل ثوري. ما أكثر ما عرفت في هذه اللقاءات وما أعظم ما تعلمه واستمتعت وتعذبت أيضًا.. كان معظم الحاضرين – مع استثناءات قليلة – من خريجي أقس الفلسفة ومجربي الكتابة الطليعية واللامعقول، ثم يتساءل: هل نبتت منذ ذلك الحين فكر الكتاب الرائع ليوسف الشاروني عن أدب اللامعقول في مصر؟ هنا ترددت أسماء كثيرة سر بعضها سنوات من عمري مثل كافكا وكامي اللذين سبق ذكرهما بجانب هيدجر وسارر ورلكه وميترلنك والرومانسيين الألمان الذين كان لاستأذنا عبد الرحمن بدوي فضل تقديمهم تلك السنوات إلى العربية. وهنا أيضًا شرح لي بدر الديب فلسفة سارتر بدقة وإيجاز شديدير وأسمعنا بعض أقاصيصه الغريبة – من كتاب حرف الحاء الذي لن ينشره إلا بعدها بعقود ثلاثة وبعض مسرحياته القصيرة، وكان يدرّس المسرح اليوناني منتدبا في معهد الفنون المسرحية

أغراني بعشق اليونان عمومًا وبمسرحهم بوجه خاص - وهنا أيضًا سمعنا بعض قصائد الشاروني التي نشرت بعد ذلك في «المساء الأخير» وربما سمعناه يقرأ بعض قصصه أو على الأقل يكلمنا عنها - وكم كان النقاش يحتدم حتى لتتحول الحجرة المحدودة إلى ميدان تتظاهر فيه وتتعارك شتى الاتجاهات التي تغلي بها ساحة الحياة العقلية والسياسية تتجاذبها الماركسية والوجودية والحماسة الملتهبة للحرية والوطنية والأدب والفن الجديد .. وهنا أخيرًا لن أنسى أن المرحوم فتحي غانم - الذي لم يتصل بعد ذلك أي خيط بيني وبينه - كان يلعب الشطرنج بعد أن يعصبوا عينيه برباط سميك فيهزم كل من يتجرأ باللعب معه دون مجهود يذكر.

اتصلت اللقاءات بعد انتقال الشاروني .. إلى المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب وبعد تعييني - بفضل توفيق الحكيم رحمه الله وفي أيام إدارته - بدار الكتب المصرية. وكان أن دعاني يوسف لزيارته وعرفت الطريق إلى بيته العامر بالحب والدفء والنظام والجمال والانسجام وأشهى ألوان الطعام - بفضل رفيقة العمر التي ظللت وجوده ودعمته وحمته من رياح القلق والتوتر وهواجس الغبن والجحود. في هذا البيت العامر بالمعادي عرفت في تلك الفترة وبعدها بسنوات طويلة عددًا ممن أعتز بصداقتهم وألهج بفضلهم تحت سقف البيت المعطر بالحب والرضا والأنس والألفة. تعرفت إلى الشاعر والروائي والعالم والمهندس والمترجم الكبير محمد الحديدي الذي استحق بإنسانيته ووفائه ونبله أن يكون من أقرب الناس إلى قلب الشاروني إن لم يكن أقربهم إليه. كما أسعدني الحظ - على غير عادته معي! - أن أتعرف أيضًا على نهاد شريف ذلك الطائر الرقيق المحلق على آفاق المستقبل وريادة أدب الخيال العلمي.

في هذا البيت العامر أيضًا لقيت راعينا الأكبر يحيي حقي وكان في صحبة زوجته الفرنسية - لا أذكر الآن متى كان ذلك، ولا إن كان هذا اللقاء قد سبق انضمامي إلى أسرة تحرير المجلة تحت رئاسة صاحب العصا والقنديل رحمه الله أو لحقه - لكنني أذكر تمامًا كيف أن التأثر باللقاء لم يكن أقل من التأثر بأعمال هذا الأب العظيم والمعلم الكبير.

وأقفز على صهوة خيول الزمن لأصل إلى صيف سنة ألف وتسعمائة وستة وسبعين عندما تزاملنا في منحة للأدباء الأجانب من بلدية برلين بفضل أستاذي العظيم المستعرب فريتس شتيبات وتلميذه الصديق الرائع والناقد اللامع ناجي نجيب رحمه الله وعطر سيرته (من يتذكر الآن هذا المترجم القدير إلى اللغة الألمانية لعدد من روائع أدبنا القصصي؟!) أقمنا معًا في مسكن واحد حوالي ستة شهور بضاحية (فانزيه) في برلين الغربية آنذاك بفضل دليلنا الطيب

ناجي نجيب واتصلت زيارتنا لبيت أستاذي وصديقي شتيبات شفاه الله وعافاه من مرضه الأخير، وتعرفنا بفضله إلى عدد من أدباء المدينة وأديباتها ودارسي الأدب العربي فيها سواء في بيته في حي فريديناو أو في حلقة البحث التي أقامها عن تطور القصة العربية منذ ألف ليلة والمقامات إلى عصرنا الحاضر في معهد الدراسات الإسلامية الذي كان رئيسه وعميده. ثم يستأنف متواضعًا: نهض يوسف الشاروني بالعبء الأكبر في حلقة البحث هذه ولم أكن سوى «سنيد» يكتفي بالتعليق أو المشاركة في الشرح والترجمة - ولم يفت يوسف الشاروني - بحاسة التنظيم والترتيب المذهلة لديه - أن يحضر إلى برلين وهو على أتم استعداد لهذه الحلقة الدراسية ولغيرها من اللقاءات والندوات (التي كان من حظنا أن يشارك فيها عزيزنا المرحوم عبد الحكيم قاسم الذي كان يعيش أيامها في برلين قبل أن يقتنع أخيرًا وبعد عشر سنوات من إقامته فيها ثم عودته النهائية إلى مصر أنه أديب مبدع قبل أن يكون دارسًا أو ناقدًا).

إن أنس فلن أنسى من ذكريات حياتنا و إقامتنا المشتركة في برلين أمرين تجدر الإشارة إليهما. فقد خطر لنا أن نترك وراءنا أثرًا يدل علينا وربما ينجح في تقديم لمحة خاطفة عن ملامح أدبنا وذهبت للقاء أستاذ جامعي وشاعر مجدد - وهو فالتر هولرر - أسندت إليه الهيئة التي أعطتنا المنحة السابقة الذكر مهمة الإشراف على سلسلة كتيبات بعنوان «كوللوكيوم» (حديث أو حوار مشترك) تنشر فيها نماذج مختارة من مؤلفات الأدباء الأجانب الذين تستضيفهم مدينة برلين عامًا بعد عام. حدثت الرجل عن فكرتنا، وسلمته ترجمات بالألمانية لثلاث قصص هي رائعة يوسف الشاروني «الزحام» مع قصتين متواضعتين لي كان قد ترجم إحداهما صديقنا الحبيب ناجي نجيب. تعلل الرجل - في شبه اعتذار فوري ونهائي - عن صعوبة النشر وضيق الميزانية وضرورة انتظار رأي المحكمين .. إلى غير ذلك من التعليلات التي توهمت آنذاك أنها تشي بالاستعلاء الغربي أو المركزية الأوروبية المقيتة .. تركت له القصص وسلمت وشكرت وانصرفت وليس عندي أدنى أمل .. وما هو إلا أن أيقظني صوت الهاتف في الصباح المبكر لليوم التالي مباشرة .. و إذا به صوت الأستاذ والشاعر الذي يلح على حضورنا إليه في أسرع وقت ممكن لتوقيع العقد وأخذ صورة الغلاف التي كانت تلتقطها زوجته، مع عتاب ضاحك لأن القصص حرمته النوم وشدته إليها من أول سطر فلم يتركها من يده إلا بعد أن انتهي من قراءة أخر سطر .. وما أسرع ما التقطت عدة صور ظهرت إحداها بعد ذلك على الغلاف.

كما تم نشر الكتيب نفسه مع التعقيب البديع بقلم أستاذنا وراعينا فريتس شتيبات، في وقت قياسي.

وهكذا امتدت علاقتنا حتى آخر لحظات حياته حيث كنا نلتقي أسبوعيًا والسيدة الفاضلة قرينة الدكتور عبد الغفار الدكتورة عطيات أبو السعود (كما اقترنت ترجمتها لكتاب «رحلة مع اليوتوبيا» أو «المدينة الفاصلة عبر التاريخ» المنشور في سلسلة عالم المعرفة بالكويت عام ١٩٩٩ بمراجعة الدكتور عبد الغفار مكاوي) أقول كنا نلتقي أسبوعيًا في مقهى بشارع جامعة الدول العربية بالمهندسين مع أصدقاء مبدعين مثل الأستاذ فؤاد قنديل والدكتور أحمد إبراهيم الفقيه والشاعر عبد القادر حميده والروائي محمد جبريل وزوجته الدكتورة زينب العسّال، لنشارك مؤخرًا في وداع جسده، لكنه باقٍ معنا بإبداعه ومودته.

obeikandl.com

obeikandl.com

عبد الغفار مكاوي
موسوعية الرؤية/ رحابة الفكر

بقلم: د./ عبدالله التطاوي(*)

يظل نجما ساطعا في سماء جامعة القاهرة، ونموذج إشعاع فكري راق في كلية الآداب على مختلف تخصصاتها اللغوية والإنسانية حتى ليحار الإنسان في تصنيفه مبدعا وأديبا وفيلسوفا وناقدا ومؤرخا، هو كل هذا في آن، مع تواضع جم، وحياد أعم يفيض أدبا وعلما من واقع خبرات عميقة، وأدوات أدق، وقراءات أعمق.

عرفناه في السبعينيات حين كان يتحرك بين ردهات كليته وقاعاته وساحاتها أستاذًا خلوقا وقورا ورزينا هادئ الطباع طيب القلب نقي السريرة، يطمئن إليه الكبار من الأساتذة والصغار من الطلاب في حوارات شفافة تجلى فيها الصفاء والنقاء والصدق والإخلاص والموضوعية والأمانة، وحولها من قيم الأستاذية الرفيعة وأخلاق العلماء الأفذاذ الكثير مما يتوق له أستاذ الجامعة في ضوء مواثيق الشرف والأعراف الجامعية في أفضل صورها وأرقى مشاهدها.

وحتى حين غاب عن كليته لسنوات عديدة في الإعارة كنا نتساءل: لماذا الغياب لهذه القيمة الرفيعة، وربما كانت الإجابة المطروحة على الساحة دائما في شأن الأساتذة الكبار حين استقطبتهم بعض الجامعات العربية فتركوا فيها بصمات لا تنسى، وعلاقات يصعب تجاهلها في فترات إعارتهم، ومع هذا ظل تواصله مع زملائه ومريديه وطلاب تخصصه علامة دالة على عمق تأثيره الفاعل في التكوين والتثقيف الراقي من خلال مشاركاته وكتاباته الفلسفية المتأنية والمتأنقة في معظم المجلات الثقافية بمصر والوطن العربي كله.

(*) أستاذ الأدب العربي بكلية الآداب – جامعة القاهرة.

امتدت عطاءاته البناءة في ذلك الرابط البيني رفيع المستوى بين أقسام اللغات وأقسام الإنسانيات منذ عمل بقسم اللغة الألمانية في بواكير التحاقه بالسلك الجامعي إلى أن انتقل للعمل بقسم الفلسفة الذي آثره بمؤلفاته في مجال التخصص بعد أن أضاف إليها بينيه أخرى في ميوله الأدبية والنقدية فدخل بكل ما كتبه في عمق ثقافتنا العربية بجذورها العميقة وقسماتها الرفيعة بين الإنسانية والرحابة والعمق والموسوعية في آن.

تبدت الإنسانية في كتاباته عن الحكمة، والحقيقة، والحكماء السبعة، فكان فيها سائرا على منهج المفكرين العرب الكبار حين استدعاهم الرشيد لجمع علوم الأوائل تصنيفا وجمعا وتحقيقا وشرحا وتحليلا، إلى جانب موهبة التأليف التي برع فيها، ومعها كانت براعته ونبوغه في حركة الترجمة التي تعد النافذة الحضارية للتفاعل مع ثقافات الآخر وفكره و إبداعه، وكأنما أعاد منا الذاكرة إلى دور قلم الترجمة في دار الحكمة بما أفرزه من انفتاح على اللاتينية واليونانية والسريانية والأوردية والفارسية، فكان التفاعل الحضاري وتداعياته من العمق والثراء على منهج العلماء الأفذاذ من كوكبة أعلام الفكر العربي في عصر النهضة حين تكلم العلم بالعربية لثمانية قرون من عمر الزمان.

على هذا المنهاج كانت ترجمات مكاوي بما نقله إلى العربية من نصوص فلسفية أثرت العقل العربي من خلال ما نقله من نصوص لأفلاطون وأرسطو ولاؤتس وليبنتز وكانط وهيدجر وياسبرز، وإلى جوارها جاء ما نقله من نصوص أدبية لكل من بشنر وبرشت وتانكريد دورست، ومن الطريف لديه أن ينقل نصوصا شعرية إلى العربية لكبار الشعراء الغربيين من سافو في العصر اليوناني إلى جوته وهلدرين من المعاصرين.

ومعنى هذا أن الدكتور مكاوي قد تمكن من لغة الترجمة نقلا منها و إليها بقدر إجادته للغة الأم التي يشهد له أهلها بنبوغه فيها حتى ارتقى إلى حد ترجمة الشعر وهي منزلة صعبة لا يرتقي بها إلا نفر قليل من الأدباء والمفكرين والنقاد الذين تصدرهم بهذه الترجمات في الحقول المعرفية بين الفلسفة والأدب، ثم التفوق والتميز في ترجمة بعض نصوص الشعر إلى العربية.

ولأن الإنسان كل لا يتجزأ فقد اكتمل المشهد بين التأليف والترجمة لدى الدكتور المؤلف والمترجم من واقع ما ألفه في حقل الدراسات الأدبية من ثورة الشعر الحديث من بودلير إلى العصر الحاضر، إلى جانب ما كتبه من البلد البعيد – التعبيرية – لحن الحرية والصمت – النور والفراشة – هلدرين – ملحمة جلجامش ..وغيرها.

هكذا تراءت موسوعية الفكر والإبداع لدى الدكتور مكاوي من خلال أربعة محاور كبرى يمكن تركيزها فيما يلي:

١- عمله أستاذًا جامعيًا ومعلمًا وقورًا أصبح قدوة وصار أنموذجا لطلابه في مدرسة الفكر الفلسفي وقد اتسعت آفاق عمله بجامعة القاهرة بين قسميها للغة الألمانية والفلسفة ليمتد الانتفاع بعلمه وخبراته وتجاربه حين عمل معارًا بجامعة صنعاء ومالي وجامعة الكويت لتتسع دوائر تأثيره ويزداد عدد طلابه ومريديه في أرجاء الوطن العربي كله.

٢- دراساته ومؤلفاته التي دلت - بطبيعتها - على منهجية ثاقبة ورؤى وأفكار استقرائية واستقصائية ظلت دالة على دوره عالما في سياق تخصصه الفلسفي الذي أضاف إليه انشغاله بحقوق الدراسة الأدبية محققًا مفهوم التداخل البيني بين الأدب والفكر الفلسفي بخاصة.

٣- مشاركاته في صناعة النسق الثقافي العام لأبناء الوطن منذ عمل بدار الكتب المصرية تحت رئاسة توفيق الحكيم قبل التحاقه بسلك التدريس بالجامعة، إلى مشاركاته في هيئة تحرير مجلة «المجلة» مع الأستاذ يحيى حقي ومجلة الفكر المعاصر مع د./ فؤاد زكريا فكانت الزمالة والصحبة مع كبار الفلاسفة وكبار المبدعين مما ترك أثرًا جليا - بالتأكيد - في إبداع الدكتور مكاوي ومؤلفاته فكان امتدادًا طيبًا لهؤلاء الشوامخ إلى جانب ما أضافه إلى عطائهم من اجتهاداته الخصبة.

٤- دوره البارز في حركة التعبير عن الرأي من منظور علمي وأطياف واسعة عبر مقالاته في كبرى المجلات الثقافية المصرية والعربية، إلى جانب دوره الأعمق من خلال نافذة حركة الترجمة التي أطل من خلالها على فكر الآخر وإبداعه، وكان له فضل النقل إلى العربية بما يمثل نمطا من التلاقي والتفاعل في صورته الحضارية الراقية التي تظل -بدورها- علامة مؤكدة على أصالته الفاعلة في الجمع بين تحديث الموروث وتأصيل المعاصر.

هكذا كان الأستاذ الجليل بكل ما عرف عنه عالما وإنسانا تمتع بأخلاقيات العلماء وموسوعية الرؤى، فكان خلوقا وقورا بقدر هدوئه وحكمته ورزانته وما عرف عنه من الهدوء والأناة والروية والتمهل ورسوخ المنهج، وأصالة المعرفة بما يظل من خلاله علما هاديا على طريق النجاح، وبما يستحق أن ندعو له بدوام العطاء وموصول التوفيق وكل السداد وتمام الصحة والعمر المديد بإذنه تعالى.

obeikandl.com

أن يكون المرء أستاذاً
إلى عبدالغفار مكاوي

بقلم: د./ أنور مغيث(*)

كنا نعرفه قبل أن نراه. كنا نحن الطلاب اليساريون في الجامعة في سنوات السبعينات. فقد كنا نحفظ ترجماته لقصائد بريخت التي تلهبنا حماسا. وكان كتابه ثورة الشعر الحديث انجيلا لذوي الموهبة الأدبية الذين يعدون أنفسهم كي يكونوا أدباء طليعيين.

شكّلنا له في خيالنا صورة نمطية لأستاذ متمرد، طويل الشعر، مكفهر الوجه عالي الصوت. ولكن حين التقينا بالدكتور عبد الغفار مكاوي أستاذًا لمادة الفلسفة الحديثة وجدنا رجلا أنيقا مهذبا خفيض الصوت. ورغم هذه الرقة البادية، كان شديد الاقتضاء من طلابه، فقد حدثنا عما سندرسه من موضوعات ولكنه لم يقرر علينا كتابا. وكانت هذه هي المرة الأولى التي ندرس فيها مادة بغير كتاب مقرر. حدثنا عن كتب كثيرة كنا نقرؤها فنجد القليل من محتوياتها يتعرض بصورة مباشرة لما سنمتحن فيه، والكثير كان، من وجهة نظرنا، بعيدًا عن الموضوع. والآن حين ننظر في تأمل لسنواتنا التي مرت نجد أن تكويننا الفكري يدين بشكل أكبر لتلك الموضوعات التي قرأناها عرضا، والتي وضعها الأستاذ في طريقنا حينما لم يقرر علينا كتابا. كان الأستاذ كثيرا ما يطلب منا الحوار والمشاركة، ولكن جهلنا كان يعوقنا حتى عن طرح أسئلة تكون ذات صلة بالموضوع ويكون لها معنى.

كان الأستاذ يحاضر لنا في المدرج عن هيجل. وكان يحدثنا بصورة تحمل تقديرا لهيجل ودوره المهم في تاريخ الفلسفة. وطلبت الكلام من موقعي وأذن لي الأستاذ، فألقيت بعض انتقادات لهيجل كنت قد قرأتها في كتب التبسيط الماركسية. فقال لي الأستاذ: واضح أنك

(*) أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة حلوان.

مهتم بهيجل. الأسبوع القادم سوف أترك لك موقعي هذا لمدة نصف ساعة كي تلقي على زملائك محاضرة عن هيجل. وجدت نفسي في ورطة كبرى، فلم يكن لي رصيد في معرفة فلسفة هيجل سوى تلك السطور التي نطقت بها، فمن أين لي أن ألقى محاضرة عن هيجل. لازمت المكتبة طيلة هذا الأسبوع لأقرأ ما ترجم من أعمال هيجل وما كتب عنه. وصار الأمر تقليدا بعد ذلك، واتيح لطلاب آخرين أن يحاضروننا عن فلاسفة آخرين.

كان صوت الأستاذ هادئا، يبدو متأملا أكثر منه محاضرًا، ولكن خلف هذا الهدوء كان يعرضنا لأشد أنواع القلق والحيرة. لم يكن الأستاذ يميل إلى أن يلقي في وجوهنا بأراء صادمة، ولكنه كان يدفعنا دائما إلى مراجعة كل ما استقرت عليه عقولنا و إلى وضعه موضع المساءلة. ولم يكن في ذهننا ما هو أكثر استقرارا من موضوع الشك المنهجي عند ديكارت والذي حفظناه عن ظهر قلب منذ الثانوية العامة. ويتساءل الأستاذ، كيف يمكن للشك أن يكون منهجيًا أو مؤقتًا. إن الشك أزمة وجودية تفرض نفسها على الإنسان ولاتتم باختياره، لا يخضع الشك لسيطرة الإرادة ولا يكون مجرد مرحلة في برنامج ذهني. ثم ألا نطلق على ديكارت مؤسس العقلانية الحديثة بعبارته المشهورة «أنا أفكر إذن أنا موجود».ولكن كيف جاءه الحدس بهذه الحقيقة؟ ألم يكن أمام مدفأته بين النوم واليقظة؟ أكان لابد للوعي أن يغفو حتى نكتشف أهمية العقل؟ هكذا كان علينا إعادة قراءة ديكارت، و إذا بنفس الكلمات ونفس السطور التي كنا قد قرأناها من قبل تكتسب معنى جديدا، ويتحول كتاب المقال عن المنهج إلى عمل أدبي درامي يشارك القارئ فيه ديكارت في أزمته الوجودية.

هنا يعمل الأستاذ على زعزعة كل صور اليقين الزائف التي تملأ عقولنا، وتلك الأحكام اليقينة التي نطمئن إليها فتعفينا من التفكير. باختصار يعمل على إرباكنا. ويعتبر الدكتور مكاوي في كتابه الصادر فيما بعد «لم الفلسفة؟» أن الإرباك هو الدور الأساسي للفلسفة. وهو دور عظيم لأنه هو السبيل لتخليص العقل من التعصب العقائدي والوصول إلى الحكمة الحقيقية.

لم يكن لدى الدكتور مكاوي مذهبا فلسفيا معينا يدعونا إليه. وكنا قد درسنا بالفعل على أساتذة كبار يدعون لمذاهب وجودية أو برجماتية أو وضعية منطقية أو ماركسية. أما مع الدكتور مكاوي كان الأمر يختلف، فهو يصعب تصنيفه داخل مذهب معين، ولم يكن لديه أحكاما يروجها لنا، ولا مذاهب ينفر منها ويوصينا بالابتعاد عنها. لقد كانت غايته الأساسية

هو أن يوفر لنا الشروط التي تجعلنا نفكر بأنفسنا؛ أن نصبح أفرادا مستقلي العقل والإرادة، أي أن نكون أحرارا وبالتالي نكون مسئولين، لا نلقى بتبعة أفكارنا على هذا الشيخ أو ذاك الإمام. وبذلك كان يقوم ببراعة بدوره التنويري بالمعني الكانطي، حيث أن كانط في مقاله ما هو التنوير انتهى إلى اعتبار أن هدف التنوير هو أن يكون الفرد قادرًا على أن يفكر بنفسه.

كنا في سعينا الحثيث للحصول على أعلى الدرجات بحسب النظام التعليمي الذي كنا أسرى له، نحاول أن نسوق في أوراق الإجابة من الأراء ما يرضي الأساتذة المصححين، حتى وإن لم نكن مقتنعين بها. أما مع الدكتور مكاوي فلم نستطع التوصل لأراء معينة كفيلة بأن تجعله يرضى عنا ويمنحنا أعلى الدرجات، ولهذا كان كل منا يكتب الرأي الذي يراه صحيحا ويدافع عنه بحجج عقلية، أي باختصار كنا نجاوب ونحن نشعر أننا أحرار ولدينا الجرأة والقدرة على أن تكون لنا رؤيتنا الشخصية. وبدا لنا بعد التجربة أن هذا بالضبط هو ما كان يرضيه.

تعلمنا مع الأستاذ في كتبه ومحاضراته أن نتعامل مع الفلسفة بطريقة جديدة. فقد كنا قد تعودنا، حينما يتعلق الأمر بعرض مذهب فلسفي معين، أن نعرض أولًا الفلاسفة السابقين عليه والذي تأثر بهم الفيلسوف أو مهدوا له الأرض. وبعد ذلك نعرض لمذهب الفيلسوف ثم نتحدث عن الفلاسفة الذين جاءوا بعده وتأثروا به. وهي طريقة تتبع النموذج الخطي حيث يسير الفكر في خط مرسوم متسلسل زمنيًا، ويكون فيه الفلاسفة السابقون سجناء في مستقبلهم والفلاسفة اللاحقون أسرى لماضيهم. أما مع الدكتور مكاوي فقد كنا نلاحظ أن الفلاسفة يردون في تناوله دون مراعاة للتسلسل الزمني ودون صلة مباشرة بالموضوع، وتتجاور أسماء فلاسفة لا توجد بينها صلات قرابة واضحة لأن الصلة يقيمها الباحث نفسه. تتحول الفلسفة مع الأستاذ من ممر ضيق نسير فيه مجبرين إلى حديقة غناء ندخل إليها ثم نتجه فيها يمينا أو يسارا كما يروق لنا. وهكذا، من فكرة لدي فيلسوف معين، يمكننا أن ننطلق في جميع الاتجاهات. وهنا يتبع العرض نموذج الشبكة وليس الخط، كما هو الحال أمام شاشة الحاسوب، يمكنك من خلال مجموعة من الروابط أن تواصل الخروج من فكر الفيلسوف وتعود إليه. بهذه الطريقة تعلمنا الفلسفة من أستاذنا. ثم قام بالتنظير لها بعد ذلك الفيلسوف الفرنسي جيل ديلوز. فهذه الطريقة هي الأنسب، من وجهة نظر جيل ديلوز، للحفاظ على حيوية الفلسفة. فالطريقة التقليدية تحول مذهب الفيلسوف إلى جثة هامدة ويتحول الشرح إلى تشريح لها. إن مذاهب الفلاسفة العظام هي في نظر ديلوز بمثابة مدافع ثقيلة يصعب تحريكها، ومهمة

مؤرخ الفلسفة عبر منهجية الشبكة هو صهرها وتحويلها إلى أسلحة صغيرة تصلح لحرب الشوارع.

وكان أهم مايميز الفلسفة عند الأستاذ هو هذا المزج البديع والمبدع بين الفلسفة والأدب، سواء في استدعاء الأعمال الأدبية الكبرى للمساهمة في توضيح الموضوع الفلسفي، أو في أسلوب التعبير الأدبي في الكتابة الفلسفية.

وفي منتصف السبعينيات كان الدكتور فؤاد زكريا قد وجه على صفحات الجرائد نقدا لعصر عبد الناصر، وانبرى للرد عليه كثير من المثقفين اليساريين والناصريين. فذكروه بالرثاء الذي كتبه في أعقاب الموت المفاجئ للرئيس عبد الناصر في افتتاحية مجلة الفكر المعاصر التي كان يرأس تحريرها. وهو ما يعني اتهامه ضمنا إما بالجبن أو بالنفاق أو بالتناقض. ورد الدكتور فؤاد زكريا مستغربا كيف لم يستطع هؤلاء المثقفون التمييز بين لغته الجافة واللغة الشاعرية للدكتور عبد الغفار مكاوي كاتب الرثاء. وحينها سألت الدكتور مكاوي إذا كان هو كاتب الافتتاحية، فقال: نعم، ولكنني ماذا قلت؟ لقد قلت أن هؤلاء الملايين من الفقراء الذين خرجوا وراءك ليبكونك هم من زرعت في نفوسهم الأمل ولكنهم لم يحصلوا على شيء. درس جديد نتعلمه من أستاذنا في أن رقة العبارة لا تتعارض مع راديكالية النقد، وأن النقد لا يحتاج بالضرورة إلى العبارات الغليظة.

لقد أتاحت لي الظروف أن اقترب أكثر من الأستاذ عندما أصبحت طالبا في قسم الامتياز المخصص للطلاب المتفوقين، وكنا اثنين. ذهبت إليه أنا وزميلتي لنطلب منه أن يدرس لنا مادة الفكر الشرقي، فوافق ودرسنا معه ترجمته الرائعة لكتاب الطريق والفضيلة للحكيم الصيني القديم لاو تسو. وهوكتاب مكون من قصائد صغيرة، تقول إحداها:

هذا الذي ترونه يمر من تحت أقواس النصر

وتهتف له الجماهير ليس هو البطل

لقد أنجز البطل عمله وذهب تحت جنح الظلام إلى النهر

وأخذ قاربا وعبر إلى الضفة الأخرى... واختفى في الغابة.

هذه القصيدة تجسد لنا في آن عقيدة الدكتور مكاوي وشخصيته، فهو ينفر من الضجيج، ويرى كما يرى نيتشه أن العمل يصبح أكثر ابتذالا وأقل تأثيرا حينما يشيع بين العامة. وهذا الاقتضاء من الذات والترفع عن الشهرة الزائفة هو تحقيق لفكرة هيدجر التي طالما حدثنا عنها الأستاذ بشغف وهي فكرة الوجود الأصيل، الذي يكون عبئا على المرء فيسعى إلى الهرب منه في الثرثرة والغرق في تفاهات الحياة اليومية.

كان الدكتور عبد الغفار أستاذًا بحق لأنه، وكما كان هيجل يقول عن سقراط، هو الفيلسوف الذي عاش فلسفته في حياته. لقد كان لدى الدكتور مكاوي، الإنسان والفكر كيان واحد.

obeikandl.com

obeikandl.com

إلـــى زوجـــــــــي

بقلم: د./ عطيات أبو السعود(*)

عرفته أستاذًا جامعيًا وعرفني طالبة بكلية الآداب جامعة القاهرة بقسم الفلسفة، لم أكن أعرف لحظتها أن حياتي سترتبط به ارتباطًا حميمًا. كنت أستمتع - مثلي مثل الكثير من الطلبة والطالبات - بمحاضراته الطويلة ومعلوماته الغزيرة التي كانت تذهب بنا بعيدا تحلق في آفاق الفلسفات الشرقية والغربية وتغوص في رحاب الأدب والفن ويسبح بنا عبر الزمن في عالم الأساطير، هذا العالم الأثير المشحون بالخيال والشعر. جذبني هذا النوع من المحاضرات، وعندما فاتحني في أمر ارتباطنا لم أتردد وافقت على الفور مدفوعة بالخصال الكثيرة التي لمستها في شخصيته: العلم، الصدق، الحب، التواضع، عطاء بلا حدود، الخلق الرفيع الذي يتحلى به والمثل العليا التي لا يقبل بغيرها بديلًا.

واجهت عاصفة من الدهشة والرفض من كل من حولي عندما علموا بقرار ارتباطي به، وكانت حجتهم في هذا الرفض هو فارق العمر بيننا، لم أنظر للموضوع من وجهة النظر هذه، هناك أشياء كثيرة ترتفع فوق حاجز الزمن وتتحداه، وتوقع الكثيرون فشل هذا الزواج سريعًا ولكن الله خيب ظنونهم جميعًا ولم تفعل الأيام والسنون الطويلة التي عشتها معه سوى زيادة ارتباطي به، فلو عاد الزمن مرة أخرى ووقفت نفس موقف الاختيار السابق فلن أفعل شيئًا سوى أن أختاره مرة أخرى بشكل أكثر شدة وإصرارًا عما مضى. فعبدالغفار مكاوي شخصية تزداد حبا لها وارتباطا بها بعد أن تعرفه عن قرب وتعرف أنه من القلة التي تعيش مبادئها في حياتها العامة والخاصة. سمعت ورأيت شخصيات كبيرة تتشدق بمبادئ ومثل عليا في قاعات المحاضرات والمجالس العامة ولكنها تعيش على غير

(*) أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة حلوان.

هذه المثل في حياتها الخاصة. ويكفي عبدالغفار مكاوي أن ما يؤمن به من مبادئ ومثل وأخلاق يعيشها ويمارسها عمليًا في حياته العامة والخاصة، فتحية خالصة له مفعومة بالحب والمودة والاحترام، وتحية ليست من زوجة فقط ولكن من تلميذة له شرفها وأسعدها أن تشاركه حياته.

obeikandl.com

القسم الثاني

د. عبدالغفار مكاوي فيلسوفاً

obeikandl.com

obeikandl.com

د. عبدالغفار مكاوي والفلسفة القديمة

بقلم: أ. د./ مصطفى النشار(*)

تمهيد: مكانته الفكرية:

يعد د./ عبدالغفار مكاوي واحدًا من جيل أعطى نفسه للفكر والتأمل والإبداع، ففضل البعد عن الأضواء والانشغال فقط بكتبه ومؤلفاته و إبداعاته حتى يخرج لنا رحيقًا يمتزج فيه الفكر بالأدب، والفلسفة بالإبداع، هو نسيج وحده عاشق للحقيقة وساعيًا في الوصول إليها، وحيدًا و إن كان قرنائه هم الفلاسفة الذين أحبهم من كل عصور الفلسفة؛ فهو عاشق لفكر الشرق ولفكر اليونان بنفس قدر عشقه لفكر الفلاسفة الألمان وخاصة نيتشه وليبنتز وهيدجر ومعهم وقبلهم لكانط وياسبرز. إنهم مدرسة الحكمة التي تربى فيها فعشقها وزهد في كل ما عداها، بينهم يحس بالسعادة والصحبة الخيرة، ومعهم يشعر بأنه اقترب من الحقيقة و إن أدرك أنها بعيدة المنال، وبعيدا عنهم يشعر بالتعاسة واليأس. إنهم من يعطونه الأمل في الحياة والصبر على المكاره والآلام. إنه أصبح واحدا منهم رغم تواضعه الجم؛ فمنه شربنا الحكمة في مقاعد الدرس وعنه تعلمنا معايشة الفلاسفة والتعاطف مع مذاهبهم قبل الحكم عليهم والتجرؤ على نقدهم، و إليه وأصبحنا ننتسب في المدرسة التي افتتحها للحكمة فهو ابن السلطان الذي نزور جنته كلما نبحت الكلاب واشتد سعارها. و إليه نلجأ لينقذنا ويضعنا على طريق الفضيلة ونداء الحقيقة ويبعدنا عن جذور الاستبداد وعن الذي طغى إننا معه نعيش ثورة الشعر وفي عالم الحب والجمال ننهل من النبع القديم وندرك لم الفلسفة وننضم لزمرة الحكماء السبعة، ونعيش ميتافيزيقا الأخلاق. إنه القصيدة وهو الصورة التي أحببناها كما أحبتنا إنه د./ مكاوي أديب الفلاسفة وفيلسوف أدباء عصرنا الحاضر بحق، فهو الذي دعانا للفلسفة مع

(*) أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

أرسطو، و إلى المسرح التعبيري وعصور الأدب الألماني في آن واحد، إنه ابن البلد البعيد وهو أقرب إلى القلوب والعقول من حبل الوريد.

أولًا: لمحة عن حياته ومؤلفاته[1]:

(أ) حياته:

- ولد د./ عبدالغفار مكاوي في الحادي عشر من يناير ١٩٣٠م في مدينة بلقاس بمحافظة الدقهلية.
- تدرج في المراحل التعليمية حتى التحق بكلية الآداب – جامعة القاهرة وحصل منها على ليسانس الفلسفة عام ١٩٥١م.
- حصل على دكتوراه الفلسفة في الفلسفة والأدب الألماني من جامعة فرايبورج عام ١٩٦٢م وكان موضوعها المحال والتمرد عند البيركامي.
- عمل بقسم الفهارس الأجنبية بدار الكتب المصرية وقت أن كان رئيسها توفيق الحكيم قبل أن يلتحق بالعمل بالسلك الجامعي للتدريس بقسم اللغة الألمانية عام ١٩٦٥م بكلية الآداب – جامعة القاهرة.
- انتقل إلى قسم الفلسفة ليعمل مدرسًا للفلسفة بنفس الكلية عام ١٩٧٢م.
- رقي إلى درجة أستاذ مساعد بقسم الفلسفة عام ١٩٧٣م، ثم إلى درجة أستاذ بنفس القسم والكلية.
- أعير للعمل بجامعة صنعاء باليمن في الفترة من ١٩٧٨م حتى عام ١٩٨٢م وعاد ليستقر بالقاهرة ثلاث سنوات ثم استقال وسافر إلى الكويت ليعمل بجامعة الكويت لمدة عشر سنوات من عام ١٩٨٥م حتى عام ١٩٩٥م.
- شارك في الحياة الثقافية في مصر وعرف بغزارة إنتاجه وأصالته سواء في مجال الأدب أو

(١) انظر موسوعة ويكيبيديا العربية الإلكترونية Wikipedia.
وكذلك: جرجس شكري: عبدالغفار مكاوي – الثقافة عطش حقيقي للحرية والعدل، مجلة نزوي سلطنة عمان، العدد السادس والثلاثون، ٢٠٠٩/٧/٢٧م.

في مجال الفلسفة وكانت أهم المجلات الفكرية التي عمل بها واستقبلت مقالاته مجلات عديدة كالثقافة والأدب والأديب والآداب التي عمل، شارك في مجلس تحرير مجلة «المجلة» مع أ./ يحيى حقي، ومجلة الفكر المعاصر مع د./ فؤاد زكريا. وكثر إنتاجه في مجال الترجمة من العربية وإليها؛ حيث ترجم مقالات عن توفيق الحكيم وبعض المقالات من الأدب الغربي، كما نقل إلى العربية أشعار إليوت ونقل عيون الأدب الألماني وخاصة من أعمال جوته وبرشت ويوشنر.

(ب) مؤلفاته:

أما إبداعاته في مجال الأدب فهي كثيرة ولعل من أهمها في مجال القصة:

- مجموعة قصصية بعنوان «ابن السلطان» نشرت في سلسلة «أقرأ».
- الست الطاهرة، مجموعة قصصية.
- الحصان الأخضر يموت على شوارع الأسفلت عام ١٩٨١م.
- القبلة الأخيرة.

وفي مجال الإبداع المسرحي كتب:

- من قتل الطفل عام ١٩٨٤م.
- زائر من الجنة عام ١٩٨٥م.
- دموع أوديب عام ١٩٨٧م.
- القيصر الأصغر ومسرحيات أخرى شرقية عام ١٩٨١م.
- هو الذي طفى عام ١٩٩٢م.
- بشر الحافي يخرج من الجحيم.
- محاكمة جلجاش.
- الكلاب تنبح القمر.

أما في مجال الدراسات الأدبية فقد كتب عدة مؤلفات منها:

- سافو: شاعرة الحب والجمال عند اليونان، عام ١٩٦٦م.

- البلد البعيد، ١٩٦٧م.
- ثورة الشعر الحديث من بودلير إلى العصر الحاضر ١٩٧٠م.
- المسرح التعبيري ١٩٨٤م.

دراسات في الأدب والفلسفة:

- شعر وفكر، عام ١٩٩٥م.
- عصور الأدب الألماني، ٢٠٠٢م.
- النبع القديم، ٢٠٠٦م.

أما في مجال الفلسفة فكتب مؤلفات عديدة منها:

- المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي مع دراسة لفلسفة ليبنتز ١٩٧٤م.
- المنقذ - قراءة لقلب أفلاطون، ١٩٨٧م.
- لر الفلسفة، طبعة منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٨١م.
- الحكماء السبعة، ١٩٩٠م.
- الطريق والفضيلة للمفكر الصيني القديم لأوتسي، مؤسسة سجل العرب ١٩٩٦م.
- النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت عام ١٩٩٤م.
- تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق للفيلسوف الألماني كانط، ١٩٦٥م.
- مارتن هيدجر، نظرية أفلاطون عن الحقيقة – ماهية الحقيقة – نداء الحقيقة وقد نشر عدة نشرات أعوام ١٩٩٧-١٩٩٨م – ٢٠٠٢م.
- ثيوفراسط، كتاب الطباع، هيئة قصور الثقافة ١٩٩٨م.
- تاريخ الفلسفة، بنظرة عالمية لكارل ياسبرز، دار الثقافة ١٩٩٦م.
- البير كامي، محاولة لدراسة فكره الفلسفي، دار المعارف ١٩٦٤م.
- قصيدة وصورة، ضمن سلسلة عالم المعرفة بالكويت، العدد ١١٩.

obeikandl.com

- دعوة للفلسفة لأرسطو، نشرته الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧م.
- تجارب فلسفية، دار شرقيات بالقاهرة، ٢٠٠٨م.

وقد توجت هذه الرحلة الخصبة من الإبداع في التأليف والترجمة، بحصول د./ عبدالغفار مكاوي على جائزة الدولة التقديرية في مجال الأدب من المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة عام ٢٠٠٣م.

والناظر في تلك القائمة المختصرة من إبداعاته ومؤلفاته يدرك كم هو متنوع الاهتمامات وغزير الإنتاج في مختلف مجالات الأدب وكذلك في معظم عصور الفلسفة واتجاهاتها ولذلك سنقتصر هنا على الوقوف عند جانب واحد من اهتماماته الفلسفية، وهو الاهتمام بالفلسفة القديمة بوجهيها الشرقي والغربي، إذ لم يمنعه عشقه لفلاسفة اليونان من أن يهتم بقراءة جوانب عديدة من الفكر الشرقي القديم وخاصة في الحضارتين الكبيرتين حضارة وادي الرافدين والحضارة الصينية القديمة ولنبدأ من معرفة رؤيته لمعنى الفلسفة وعصورها.

ثانيًا: مفهومه للفلسفة ودور الفيلسوف:

إن الفلسفة عند د. مكاوي هي التفلسف؛ وها هو يبدأ كتابه «مدرسة الحكمة» بقوله ليس هناك فلسفة بغير تفلسف، أعني بغير مشاركة في مسائلها وتجربة حية لمشكلاتها.. إنها مجموعة من المشكلات والأسئلة التي لا تكاد تختلف من عصر إلى عصر إلا في أسلوبها وطريقة صياغتها والإجابات التي يحاول أبناء كل جيل أن يقدموها لها ويعكسوا على مرآتها أفكارهم وهمومهم وضعفهم وقوتهم وأحلامهم وأشواقهم وتخريفهم وسخفهم أيضًا.. إنها رسالة دائمة لا يستطيع الإنسان أن يتخلى عن حمل أمانتها ومسئوليتها إلا إذا أراد التخلي عن حقيقته كإنسان[١].

إن الفلسفة في نظر د./ مكاوي هي ما يفتح عيوننا على معنى وجود العالم ووجودنا وتضع أيدينا على ما فيهما من إشكال في ذاته إلى الحد الذي نكف معه إلى الأبد عن التماس الحلول النهائية أو وضعها في صيغة مريحة أو قالب ثابت من تلك الصيغ التي يزخر بها تاريخ الفلسفة[٢]. ولذلك فالفيلسوف يعيش على الدوام في حالة من الارتباك، والارتباك هو نقطة

(١) د. عبدالغفار مكاوي: مدرسة الحكمة، دار الثقافة للطباعة والنشر، بدون تاريخ، ص١١، ١٢.
(٢) نفسه، ص١٢.

ضعف الفيلسوف وهو كذلك فضيلته فهو يعلم أن بحثه الدائم عن الوجود الشامل أو المعنى أو الحقيقة ...إلخ لا يجيز له أن يبعده عن تيار التاريخ ولا عن عالم الظواهر من حوله، كما يعلم أن انشغاله الضروري بعالم الطبيعة والبشر لا يصح أن يشغله عن الكل والمطلق والمعنى، إنه لا يتعالى فوق تناقضات العالم والعصر ولكنه كذلك لا يريد أن يغرق نفسه فيها[١].

ولقد عاش د./ مكاوي هذا المفهوم الذي يراه للفلسفة والفيلسوف حيث عاش طوال حياته حالة القلق والارتباك هذه، وظل يعيش هذه الحركة المعذبة المتصلة بين السؤال والجواب، وقبل هذا القدر القاسي النبيل في شجاعة وثقة وتحمل مسئوليته في أمانة وكبرياء.

ثالثًا: موقفه من الفلسفة الشرقية:

ولعل من القضايا التي حيرته وأرقته فيما يخص موقفه من الفلسفة القديمة هي قضية هل ثمة فلسفة في الشرق القديم؟!

وقد عبر هو عن هذه الحيرة حينما تساءل في مطلع كتابه عن الحكمة البابلية الذي عنوانه «جذور الاستبداد - قراءة في أدب قديم» هل حكمة بابل فلسفة أم حكمة: وقد قصد بهذا التساؤل التشكيك في الرأي الشائع بين معظم مؤرخي الفلسفة الغربيين وأتباعهم من الشرقيين الذين يقولون بأن «الفلسفة بمعناها العقلي والمنهجي الذي اتخذته منذ نشأتها مع العلم، ومحاولاتها للانفصال عن الدين والأسطورة في مجتمع دولة المدينة اليونانية الحرة شيء غربي محض، وأن حكمة الشرق الدينية والأخلاقية المتجهة في جملتها إلى الخلاص والتطهر والتوافق مع الطبيعة الخارجية أو الداخلية لا السيطرة عليها والتحكم فيها، كانت في أفضل الأحوال مجرد تمهيد لها أو طرقات على بابها أو بشائر من نور فجرها[٢].

وقد خرج د. مكاوي من هذه الحيرة برأي سديد وقاطع حينما أكد على أنه انتهى كما انتهى قبله صفوة من الباحثين الغربيين والشرقيين إلى استحالة إنكار فلسفة شرقية بالمعنى العام الذي يفهم من مجموعة الرؤى الكلية والمواقف التأملية في مغزى الحياة والموت والخلق

(١) نفسه، ص١٤.
وراجع في كل ذلك د. عبدالغفار مكاوي، لم الفلسفة، منشأة المعارف بالإسكندرية.
(٢) د./ عبدالغفار مكاوي، جذور الاستبداد – قراءة في أدب قديم، الكويت، سلسلة عالم المعرفة (١٩٢)، ديسمبر ١٩٩٤م، ص١٤.

والمصير والخير والشر والعدل والظلم والاختيار والجبر ...إلخ مهما جاءت هذه التأملات في الإطار الديني والأخلاقي الموروث وفي لغة المجاز الشعرية والأسطورية[١].

إنه يرى إطلاق لفظة فلسفته إذن على ما اعتبروه حكمة شرقية سابقة على الفلسفة اليونانية، وهو يطلق على حكمة الشرق فلسفة إذا ما وسعنا من إطار الفلسفة وخرجنا به عن معناها الضيق الذي ألزم به أرسطو أول من أرخ للفلسفة الغربية اليونانية معظم المؤرخين الغربيين المتعصبين للروح الفلسفية الغربية القائمة على التأمل النظري الذي يتفرغ لدراسة الوجود والتعبير عن ذلك بلغة عقلية مجردة تستخدم الحجاج العقلي ولا تقبل غيره.

إن د./ مكاوي يرى بوضوح أنه «لو أطلقت كلمة الفلسفة بمعناها الأعم على أية حكمة أو رؤية متسقة وشاملة يكونها الإنسان عن نفسه وعن العالم والمجتمع، وقضايا الأصل والمصير والوجود والقيم وسائر القضايا التي يتساءل عنها بما هو إنسان يحيا في العالم ومع الناس ويقلقه الموت وما بعد الموت أو على الصورة التي حصلها في وعيه ثم عبر عنها بمختلف وسائل التعبير عن تجربته بالواقع في مجموعه، لو فعلنا ذلك لكان من حقنا القول إن الفلسفة كانت حاضرة في وعي الإنسان منذ أن فرغ من مطالب الحياة المادية ومستلزمات الصراع الطبيعي وبدأ يعقل وجوده ويحدد علاقته بالعالم والآخرين حتى لو تم تعرف مستوى هذا التعقل عن طريق تحليل القول الأسطوري أو الشعري واستخلاص بنية علاقاته الكامنة في صوره واستعاراته ورموزه وصيغه المجازية المختلفة»[٢].

إن د. مكاوي يعتبر أن هذه الرؤى الفلسفية الشرقية رؤى جديرة باستحضارها وفهمها والتعايش معها، ويرى أنه من الخطأ «أن نأخذ على الحضارات الشرقية القديمة أنها لم تصب تجربتها بالوجود في قالب اللوجوس اليوناني الغربي وأن نبذل الجهد في تلمس البذور الفلسفية التي أينعت فيما بعد لدى اليونان بحيث يصبح التفكير الأسطوري والشعري والعلمي «العملي» مجرد تمهيد أثر تأثيرًا لن يستطيع أحد اليوم أن ينكره لهذا اللوجوس وكأنما كان أشبه بتباشير الضوء المرتجفة المتعثرة التي سبقت إشراقة شمس العقل الإغريقي المنتصر»[٣].

---

(١) نفسه.

(٢) نفس المرجع السابق، ص٣٢-٣٣.

(٣) نفسه، ص٣٣.

ومع أننا نوافق د. مكاوي على هذا التحذير من الوقوع في خطأ هذا الخطاب إلا أننا نرى أن التناول الأمثل للفلسفة الشرقية هو اعتبارها أولى مراحل الفلسفة والحقبة التاريخية الأولى في تاريخها الممتد من الألف الثانية قبل الميلاد ومنذ «مخطوط الحكمة» لبتاح حيث أول مفكر مصري قديم وحتى الآن فلقد أكدنا في كتابات سابقة أن لفظة Sophia أي حكمة هي لفظة تعود في أصلها إلى مصر القديمة[١] وأن التأملات الفلسفية لفلاسفة الشرق سواء كانوا في مصر أو في الهند أو في فارس أو في بابل أو في الصين القديمة ذات طابع وخصائص قد تختلف أو قد تتلاقى مع خصائص الفلسفة في اليونان لكنها تمثل في ذاتها مرحلة من مراحل تاريخ الفكر الفلسفي سابقة على تلك التي وجدت عند اليونان، وأن التمايز بينهما موجود والتأثير المتبادل موجود مع مراعاة الأسبقية التاريخية لفلسفات الشرق القديم.

رابعًا: موقفه من الفلسفة اليونانية:

ولا شك أن د. مكاوي مع هذا التمايز بين مرحلتي الفكر القديم؛ الفلسفة الشرقية والفلسفة اليونانية، لكن إنتاجه بالطبع يغلب عليه الاهتمام بالفكر اليوناني تأليفا وترجمة، فقد نقل لأفلاطون الرسالة السابعة، كما نقل لأرسطو كتابه المهم الذي كان مفقودا وأعاده المؤرخون إلى الحياة، كتاب «بروتر يبتيقوس» أو كما أسماه في ترجمته له «دعوة للفلسفة» وقد كان ينقل هذه النصوص بدافع الحب الشديد لهذين الفيلسوفين العظيمين أفلاطون وأرسطو، أنظر إليه يقول في مقدمة ترجمته لكتاب الأخير «لقد قرأت النص فأذهلتني الكنوز التي ينطوي عليها، وأعدت قراءاته مرات قبل أن يتحرك في نفسي الدافع الملح لنقله إلى العربية.. ولكن حبي للعمل وإعجابي بعظمة صاحبه لم يتركا لي فرصة للتردد[٢]. وغني عن العقول أنه في هذه

(١) انظر/ مؤلفاتنا:
- نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة، وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة ١٩٩٢.
- نحو تأريخ عربي للفلسفة، ط٢، دار قباء بالقاهرة، ٢٠٠١.
- الفكر الفلسفي في مصر القديمة، الدار المصرية السعودية بالقاهرة، ٢٠٠٤م.
- تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، عدة طبعات بدار قباء بالقاهرة.
- المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء بالقاهرة ١٩٩٧م، ٢٠٠٧م.
- الفلسفة الشرقية القديمة، دار المسيرة بعمان – الأردن، ٢٠١٢م.

(٢) مقدمة د. مكاوي لترجمته العربية لكتاب أرسطو: دعوة للفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٧م، ص٢٨.

الترجمات يعرب النص في صورة تكاد تحس معها أنه مكتوب باللغة العربية، وعلى الرغم من أنه ينقله عن لغته الأصلية اللغة اليونانية مقارنًا بترجماته الأخرى خاصة الألمانية والإنجليزية، إلا أن براعة د. مكاوي في هذه اللغات جعلته يطوعها جميعا للغته الأم، اللغة العربية.

ويمكننا القول إن إسهام د. مكاوي في الفلسفة اليونانية ترجمة وتأليفا لايقل عن إنتاج أهم المتخصصين فيها وإن زاد على الكثير منهم في دقته ومعايشته لنصوص هؤلاء الفلاسفة وتلقيه الحكمة عنهم، والناظر في كتابه «مدرسة الحكمة» يدرك كم هو شغوف بفلاسفة اليونان وكم هو حبه لهم ولرؤاهم الفلسفية وعن مكانتهم لديه يقول د. مكاوي «أن هيراقليطس هو الأقرب إلى قلبي وأكاد أقول أنه هو نيتشه القرن التاسع عشر وأسميه الفيلسوف الباكي، ثم أفلاطون صاحب الشخصيات المتعددة فهناك أفلاطون في محاورات سقراط وهي مرحلة الشباب ثم أفلاطون الوسطى والكهولة والشيخوخة فهو نفسه تطور جدلي إذا صح كلام هيدجر عنه إذ تمت على يديه النقلة الصعبة من التفكير في حقيقة الوجود إلى الفعل الإنساني الذي أصبح المحك في التمييز بين الصواب والخطأ على أساس قياس كل شيء ناقص في عالمنا على الأصل وهو المثل، وقد عشقت أفلاطون لأنه يمثل الصراع بين الفلسفة والفن، فالفلسفة عنده طريق وليست هدفًا نهائيًا»[١].

ولا يكتفي د. مكاوي في اهتمامه وعشقه بفلاسفة اليونان بالفلاسفة الخلص بل يضيف إليهم الحكماء السبعة، أولئك الحكماء الذين اهتم بهم وكتب عنهم كتابا يحمل نفس الاسم، وهو يتساءل في تقديمه لهذا الكتاب لماذا اهتم بالحكماء السبعة وخاصة أننا في زمن غابت فيه، الحكمة وصارت ضعفًا واستسلامًا أو يأسًا وركودًا وظلامًا، وتحولت عند عدد كبير ممن جعلوهم مهنتهم، كتب ميتة ومذكرات ركيكة وإملاء وتلقين واجترار تجني كلها على النشء جناية لا تغتفر؟! ويجيب قائلا: «إذا كانت الحكمة والحكماء قد غابوا عن المسرح العالمي والمحلي فإن ورثة الحكماء وهم المثقفون وسليلة الحكمة وهي الثقافة يستحقان أن نقف معهما قليلا ونذكرهما بالماضي العريق والأجداد المنسيين لعلنا نستطيع أن نستوحي الحكمة والحكماء ونقيم لأنفسنا محكمة نقف فيها أمام أنفسنا ونراجعها ونحاسبها فمراجعة النفس ومحاسبتها بالمعنى الكوني الشامل كانت على الدوام جزءًا لا يتجزأ من الحكمة»[٢].

---

(١) جرجس شكري، نفس المرجع السابق، نفس العدد.

(٢) د. عبدالغفار مكاوي، الحكماء السبعة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٠م، ص٨.

إنه يقدم لنا في هذا الكتاب نصا يجمع بين التأريخ لهم والحوار معهم في شكل مسرحي جذاب يأخذ الألباب ويجمع بين الشعر والنثر ويزاوج بين الفلسفة والمسرح، بين حكماء الماضي وحكيم اليوم. فيحاسب نفسه من خلالهم ويحكم على جيله من خلال حكمتهم وضآلتنا بالنسبة لهم، إذ يقول تعقيبا على أحدهم: «حق ما قلنا ويبقى القول هو القول.. أعداء الحكمة لن ينفع معهم قول أو فعل فيرد عليه الحكماء «جرب» فيضيف في نبرة يائسة «جربت وألقيت البذر لم أحصد غير الحسرة والثمر المر» فإذا بالحكماء يقولون له «قد يقع المطر على أرض صالحة خصبة، ويمر الصدق على الكاذب فيحرك قلبه» لكنه يؤكد لهم «أن أعداء الحكمة في هذا العصر هم كالصخر شبوا في حضن الغدر، ماذا تنتظر من الأوغاد الكذبة، القوالين الوراقين الكتبة وشهود الزور ونهازي الفرص، لصوص الموتى والأحياء النهبة، هل ينبت زرع في أرض خربة؟ اغتالوا الحق وراحوا يبكون الميت وأقاموا المآتم وانطلقوا بأعلى صوت: الكاذب ينعي الصدق وينشد أروع مرثية والمتسلط يبكي الحرية، والمتسلق يندب حظ الشرف الضائع وعبيد السلطة يفتون عن الثورة، والساجد للدولار يحض الناس على الزهد ويسهب في مدح الفقر وإخلاص النية، والكل يصيح ويصرخ ويثير من اللاشيء قضية.. ويرد الحكماء: الكل ألا تستثني أحدًا؟ فيقول: استثنى القلة وأقل من القلة.. من بالطبع أو العزة والأنفة عاشوا في كنف الغربة.. فيقول الحكماء: أتعيش الحكمة في تلك الغربة؛ فيرد عليهم وتعزي النفس بذكرى الحكماء السبعة»[1].

ولا يتوقف اهتمام د. مكاوي بفلاسفة اليونان وحكمائها فقط، بل يتعداه إلى الاهتمام بإنتاجهم الأدبي وخاصة في مجال الشعر، وقد اختار تلك الشاعرة المبدعة التي لم يكتب عنها في العربية شيء، سافر ليكتب عنها كتابا ضمنه دراسة مستفيضة حول نشأتها وسيرة حياتها، ودقق الشواهد المختلفة حول تاريخ مولدها ورجح أنها ربما ولدت على حدود القرنين السابع والسادس قبل الميلاد كما استعرض في هذا الكتاب نمط الحياة السائد في عصرها الذي آثر البعض أن يسميه العصر الغنائي وتناول د. مكاوي أيضا في هذا الكتاب علاقتها بأفراد أسرتها وخاصة بابنتها الوحيدة وبأشقائها الثلاثة وبخاصة شقيقها الأكبر خاراكوس[2].

(١) نفس المرجع السابق، ص١٢٠-١٢٢.

(٢) انظر: عبدالغفار مكاوي، سافو - شاعرة الحب والجمال، دار المعارف بالقاهرة، ١٩٦٦م.

خامسا: رؤيته لأفلوطين:

ولعل من أهم الفلاسفة القدامى الذين أثروا في د. مكاوي وشكلوا فكره ورؤيته للحياة -رغم أنه لم يكتب عنه كثيرا- أفلوطين، فقد اكتفى بأن يكتب عنه فصلا في «مدرسة الحكمة» تحت عنوان وحيدا مع الواحد وتحت هذا العنوان كتب «كلمات صغيرة عن مفكر كبير» وفي هذا العنوان الثاني لخص د. مكاوي مكانة أفلوطين واصفا إياه بأنه مفكر كبير وأن ما سيكتبه عنه ليس إلا مجرد كلمات صغيرة. والحقيقة أنها لم تكن أبدا كلمات صغيرة لأنه في هذا الفصل قد قرأ جوانية أفلوطين ورد على كثير من التفسيرات الخاطئة حوله وإن لم يسلم هو من بعضها؛ حيث قرأه للأسف في ضوء الفلسفة والآداب اليونانية فقرنه بأفلاطون وفسره مستعينا بسافو شاعرة الحب والجمال عند اليونان. وأجدني هنا اختلف معه لأنني أعتقد أن القراءة الصحيحة لأفلوطين لا تكون إلا عبر التراث الأصيل الذي ينتمي إليه نشأة ومولدا وفكرا وتعليمًا، إنه التراث المصري القديم[١] الذي شكل الجانب الأكبر من فكر أفلوطين وأكسبه الأصالة والتميز الذي أشار إليه د. مكاوي نفسه واعترف به معظم المؤرخين الغربيين حينما اعتبروه ثالث الثلاثة الكبار في الفلسفة القديمة (أفلاطون – أرسطو – أفلوطين).

إن أفلوطين يعد في نظر د. مكاوي هو الجسر العظيم الذي انتقلت عليه الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة المسيحية والإسلامية في العصور الوسطى وكان اتجاهه إلى الباطن هو الخطوة الحاسمة الأولى على طريق التصوف الطويل[٢]. ولعله في اعتقادي الشخصي لم يمثل هذا الجسر إلا بقدر ما كان معبرًا في فكره عن هذا الاتجاه الروحي الباطني العميق الذي ورثه من بيئته المصرية الشرقية في الإسكندرية التي تربى وتعلم فيها حتى وصل إلى سن الأربعين. وقد أدرك د. مكاوي تميز أفلوطين بحق حينما قال إن ما يميزه عن أفلاطون، بل ويتفوق عليه فيه هو أن «الصعود» عنده هو نفس الوقت «رجوع» فالصورة إلى الأصل هو ما أسميناه من قبل الاتجاه إلى الباطن، وهذا هو سر أصالة أفلوطين، وتفرده في تاريخ الفكر الغربي كله[٣]، وان

(١) راجع بحثنا: أفلوطين فيلسوفاً مصريا أو الأصول المصرية لفلسفة أفلوطين، نشر عدة مرات وبخاصة في كتابنا: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة، سبق الإشارة إليه، وكتابنا: الفكر الفلسفي في مصر القديمة، سبق الإشارة إليه.

(٢) د. عبدالغفار مكاوي. مدرسة الحكمة، ص٥٣.

(٣) نفسه، ص٥٤.

وافقت أستاذنا د. مكاوي في أصالة أفلوطين الفلسفية إلا أنني لا أوافقه على قوله «في تاريخ الفكر الغربي كله» لأن أفلوطين في اعتقادي لا ينتمي إلى الفكر الغربي اليوناني بقدر انتمائه إلى الفكر المصري القديم، فهو الشيخ الإسكندراني كما كان يلقبه المؤرخ العربي القديم، وهو الفيلسوف المصري الأصيل الذي يمثل قمة التطور الفلسفي في مدرسة الإسكندرية الفلسفية كما أرخت له في كتاب يحمل نفس العنوان «مدرسة الإسكندرية الفلسفية»[١].

ولعل من اللافت للنظر كذلك في فهم د. مكاوي لأفلوطين أنه نجح في الرد على أولئك الذين اتهموا أفلوطين بأنه عدو للجسد ويحتقر العالم المحسوس؛ حيث اعتبر أن تلميذه فرفريوس ربما يكون هو المسئول عن هذه الخرافات التي رواها عنه حينما قال في تأريخه له أن معلمه كان يخجل من جسده ويرفض أن يرسمه مصور ويضن بسر حياته فلا يبوح لأحد عن وطنه وآبائه[٢].

وقد رد بقوله: «إن أفلوطين كان يعرف قدر هذا العالم الحسي، ويتذوق مباهج الجمال والحسن فيه[٣]، ودلل على ذلك بالرسالة الثانية المتأخرة التي وقف فيها موقفًا حاسما من الغنوصيين محتقرى الجسد والعالم، تلك التي يقول فيها: «وكذلك فإن احتقار العالم والآلهة الذين فيه.. والأشياء الجميلة الأخرى ليس هو الطريق إلى الخير.. فكيف لا مرئ أن يكون على هذا الكسل في التفكير وألا يؤثر فيه شيء.. حين يرى كل هذا الجمال في العالم المحسوس.. وكل هذا التجانس والتوافق المذهل.. والمنظر المتألق الذي تتيحه الكواكب على الرغم من بعدها.. ألا يحس بشيء يختلج في فؤاده»[٤]..

حقًا إن أفلوطين لم يكن يحتقر العالم الحسي ولا الجمال الكائن في أشيائه، وما ذلك إلا لأنه كان يعتبره ببساط فيض من المطلق؛ إذ لم يكن أفلوطين يميز بين العالم المعقول والعالم المحسوس تمييزا صارما كما كان الشأن عند أفلاطون، وإنما كان يعتبر العالم المحسوس الامتداد الطبيعي للعالم المعقول وهو نتيجة «تأمل» الطبيعة لمبادئ وأقانيم العالم المعقول ومن

(١) انظر كتابنا: مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، دار المعارف بالقاهرة عام ١٩٩٥م.
(٢) د. مكاوي، نفس المرجع السابق، ص٥٤.
(٣) نفسه.
(٤) نفسه، ص٥٥.

ثم فلا يمكن أن يحتقره لأنه في نظره يعد أكمل عالم ممكن صدر عن الكامل كمالا مطلقًا غير محدود، كمال المطلق! فمن لا يدرك الجمال في المحسوسات لا يستطيع بلوغ رؤية الإله أو المطلق، فهو أصل الجمال الحسي وإليه يرتد!

إن أفلوطين – كما يقول د. مكاوي بحق – قد استطاع ربما لأول مرة في تاريخ الفكر البشري أن يخرج من هذا العالم، وتجربته التي توصف بالوجد أو الإنجذاب هي بمعناها الحرفي الخروج من ek-stais ولكنه لم يخرج من هذا العالم إلا لأن الواحد كان يجذبه بكليته إليه، لم يخرج منه إلا ليعود إليه وبهذا وحده استطاع أن يحب العالم ويقترب من سره ويرى مواطن الجمال فيه بعين جديدة لا تغيب عنها الدهشة[1].

لقد وجد د. مكاوي الحق مع أفلوطين وأصبح واحدا من مريديه حينما قال في نهاية حديثة عنه لقد ارتفع أفلوطين فوق ذاته وفوق العالم، واعتقد أنه سيجد في الواحد عزاءه الأخير، ولكنه ظل مع ذلك وحيدا حتى مع الواحد. هنالك لم يبق أمامه إلا الصمت والسكون. ومع ذلك فسوف يجد الإنسان دائما ما يعزيه عن وحدته أو ما يبعده عنها في العمل أو الحب أو الطموح أو الكفاح اليومي من أجل لقمة العيش، أما من لا يجد العزاء في شيء فماذا تكون حاله؟ وكم يا ترى تكون قسوة وحدته»[2].

لقد كان أفلوطين بلا شك يجد العزاء في إدراك الحقيقة القصوى للوحدة والاتحاد معها ولا شك أيضا أن مريده د. مكاوي وجد نفس العزاء وإن بقى في عالمنا دون أن يتجاوزه فالمتصوفة الخلص ليتحد مع الواحد! لقد وجد العزاء في التعبير عن هموم المواطن وآلام الوطن وفي التعايش مع كل مظاهر الوجود الفارغة وإن نجح في تجاوزها بصحبة الفلاسفة الذين عشقهم وأدرك معهم جوانب من الحقيقة المطلقة للوجود. وهيهات لبشر أن يدرك بالطبع كل الحقيقة.

(١) نفسه، ص٦٣.
(٢) نفسه.

obeikandl.com

الحاضر السرمدي عند د. عبد الغفار مكاوي

بقلم: د./ إبراهيم صقر(*)

بادئ ذي بدء أود أن أقول: إنه لا ينبغي أن ينظر إلى أ.د./ عبدالغفار مكاوي باعتباره أستاذًا جامعيًا له مكانته الأكاديمية والعلمية المرموقة في مجال الفلسفة فحسب بل ينبغي النظر إليه كأديب وقاص يمزج الحس بالعقل والأدب بالفلسفة ليخرج من ذلك ثقافة حرة يرتاح لها المتأدب ولا ينفر منها المتفلسف.

ولعل هذا هو السبب في أننا نجد كتاباته حارة دافئة تمتزج فيها الفكرة بالعاطفة ويختلط فيها التصور العقلي بالتأثر الوجداني وليس القالب الأدبي الذي صاغ فيه تأملاته الفكرية الفلسفية سوى تأكيد لهذه الحقيقة المهمة وهي أن الروح الفلسفية لا تعني القضاء على شتى العواطف والانفعالات والانتصار على كافة الأهواء والشهوات وإنما يدرك الفيلسوف ما هو ميسر له من خلال الدموع والابتسامات.

أضف إلى ذلك أنه لم يستطع في أسلوبه أيضا أن يعبر عن المعاني تعبيرا موضوعيا خالصا ولعل هذا هو السبب في أننا كثيرا ما نبحث عن أ.د./ عبدالغفار مكاوي الفيلسوف فلا نكاد نلتقي إلا بالإنسان فنحن لانستطيع الفصل بين الفيلسوف والإنسان فإن خبراته الروحية وتجاربه الوجودية في الأصل في مشكلاته الفلسفية وتأملاته الفكرية نجد ذلك واضحا في معالجته لمشكلة الحاضر السرمدي والبداية هي التساؤل عن لغز الحاضر الذي حير عقل الإنسان وقلبه منذ أن عاش بين الطقوس والأساطير إلى أن أطلق مركبات الفضاء؟

كلنا يحس سر الزمن، قد لا نتمكن من التعبير عنه ولكننا نحس بزمنيتنا في كل قول وكل تجربة وكل موقف نمر به فالزمن قدرنا والزمن أملنا وبأسنا وتجربة الإنسان بزمانيته هي تجربتنا

(*) أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الفيوم.

الحزينة بزواله وانقضاءه وتناهيه فالزمان نهر متدفق أبدا يجرف كل أبنائه معه وشكوى الإنسان من الزمان شكوى أزلية وأغلب الظن أنها ستبقى شكوى أبدية.

فهل هناك أشد إيلاما من اليقين بأن كل ما حولنا ونحن أيضا سنغوص ذات لحظة في الماضي لنصبح خبر كان، أي شيء أبعث على الحزن من العلم بأن الميت في هذا العالم يزيد ملايين المرات على الحي وأن وجودنا الذي يمتد الآن بجذوره في الماضي يسرع دون توقف نحو اللحظة التي سيتلاشى فيها. فالزمان يلتهم كل ما فيه ويلقي في قبره الذي لا يشبع ولذا ارتبط الزوال والانقضاء فالماضي لم يعد له وجود والمستقبل لم يكن بعد فإذا أقبل فسرعان ما يتحول إلى ماض والماضي والمستقبل كلاهما لا وجود لهما في وجدان الإنسان إلا من حيث هما حاضران في تذكر الماضي وتوقع المستقبل.

أما الحاضر فلا وجود له في تجربتنا اليومية وكلما مددنا أيدينا للتثبت به تسربت منها حبات رمال الزمن أو أناته وكلما حاولنا أن نمد هذه اللحظة الغالية من الامتداد في لحظات الصفاء والحب والأنس أو حاولنا أن نقصر منها في لحظات الرعب واليأس روعتنا الحقيقة المحتومة: إن كل مستقبل يصبح فيها ماضيا وأن حاضرها حد وهمي أرق ملمسا من نسمة الريح.

ويتساءل أ.د/ عبدالغفار مكاوي أنعيش بلا حاضر إذًا؟ أتكون حياتنا حلما أم نخطو على طريق بلا أرضية نقف عليها؟ أتكون حياتنا حياة الأسرى المغلوبين الذين يتعثرون في الهاوية باستمرار؟ حتى لا يبقى أمامنا إلا الاستسلام للبكاء واليأس أو الوثوب فوق جدار الزمن إلى حظيرة الأبدية لنلتمس فيها الخلود والبقاء ويخفف على أيديهما دموع السفر والشقاء ونتعلل بالسعادة والهناء.

نحن زمانيون لا نملك الهروب من الزمان وفي الوقت نفسه لا زمانيون بمعنى أن الزمن هو المرآة التي نرى عليها السرمدية فنحن قادرون على المشاركة فيها هو فوق الزمان أي في السرمدية ولو للحظات كالبرق الخاطف فما دام الإنسان بطبعه كائنًا زمانيًا فإنه سيكون كذلك قادرًا على المشاركة في الآن أو السرمد بل ربما كان من واجبه أن يسعى إلى هذه المشاركة حتى يكون إنسانا بحق.

ولهذا يذهب أ.د/ عبدالغفار مكاوي إلى القول: إن شوكة فنائنا هي خلودنا لأن الشيء الفاني لن يؤلمه فناؤه ولأن ما يمكنه أن يحيا فقط سيمكنه أن يموت فقط أما من يشعر أن كل شيء لابد أن

يفنى ذات يوم فإن شعوره هذا يرفعه فوق ذاته وفوق الكل، كل شيء ينقضي ويزول أنا وأنت وكل ما يحيط بنا ولكن فيك وفي شيئا يزيد على الكل ويختلف عنه وإلا ما عرفنا عنه شيئا.

ويرى أستاذنا أننا لانحيا في مجرى الزمان بل فوق الزمن لأن السرمدية تنفذ للزمن وتضفي عليه الحضور كما أن الإنسان يمكنه بل يجب عليه أن يستحضرها فيه فالسرمدية حاضرة دائما وهي سبب إحساسنا بالحاضر على الإطلاق إذ لولاها ما أمكننا أن نقول الآن.

فهي لحظة خالدة لحظة نفاذ السرمدية في الزمانية اللحظة التي يتعانقان فيها حتى لو كان عناق في اللمسة أشبه بوميض من الشمعة أو لمح البرق - فتؤكد وجودنا وحاضرنا في الآن ونعي ذاتنا ونتشبث بصخرة اللحظة ونقاوم طوفان الزمن الصاخب ونثبت أننا جديرون به وبالنعمة السرمدية حين نكون أوفياء للحظة مستعدين لتحمل مشاقها وقسوتها استعدادنا لترقب نورها وبرقها.

وإذا أراد الإنسان أن يجرب الحضور الحق - فيما يرى أ.د/ عبدالغفار مكاوي فلابد أن تنبهه الأشياء وتوقظه بقوة ولابد أن يملك القدرة على رؤية الأعماق الكامنة وراء السطح والكشف عن الأقنعة التي خلفتها العادة هنالك يكشف الواقع عن وجهه الملكي أو وجهه الإلهي.

ولهذا لن يدهشنا أن نجد المتصوفة من أصحاب الرؤية والكشف في الشرق والغرب على مر العصور هم أول من يحدوثننا عن تجربة الحضور الكامل أو عن اللحظة الخالدة أو تجربة الآن الخارج على الزمان.

فالطبيعة كتاب مفتوح لكل من له عين وكلما ازدادت العين حدة والنظرة نفاذا تفتحت لنا الطبيعة وأعطتنا كل كنوزها غير أن الإدراك الحسي لا يكفي وأعضاء الحس لاتمكنا من إدراك اللب والجوهر ولاغنى لنا عن رؤية الروح كي نتأمل ونشاهد مالا نراه بعين الجسم ولابد أن يرتفع وجودنا نحن كي نلمس حقيقته وكلما ازداد حظنا من العظمة كشف لنا العالم عن عظمته فاللحظة التي تنكشف فيها روعة الواقع هي نفس اللحظة التي ترفع وجودها إلى الحسي هنالك نتطلع برعشة السعادة المجهولة إلى المجهول الرائع وجها لوجه.

ويعلن اللانهائي عن نفسه في كل شكل من أشكال الطبيعة أو في حادث عادي مما يجري في حياة العالم أو حياة الناس فسيعلن اللانهائي عن نفسه في كل مرة سندرك الكل بنظرة واحدة سيتجلى الآله في كل ما هو أرضي سيطل علينا في اللحظة السرمدية اللحظة التي يتوقف عندها

الزمن أو أوقفت هي الزمن حتى يتم اللقاء بأنفسنا والآخر عندها نجرب الحضور الكامل الحضور السرمدي عندها لا يعود الحاضر شكلا من أشكال الزمان ولا بعدا من أبعاده بل الخلود اللازمني الذي أتيح لنا أن نقبس لمحات من برقة ونلمس ومضات ناره.

ويستشهد أ.د/ عبدالغفار مكاوي بما كتبه جوته في إحدى قصائده الفلسفية المتأخرة بعنوان «وصية»: النعمة بين يديك فمتع نفسك بالقسطاس.

وليكن العقل أنيقا لا يتخلى عنك

حيث تسر حياة بحياة

عندئذ يبقى الماضي ويدوم

والمستقبل يصبح حيا قبل أوانه

واللحظة تصبح الأبدية

في تجربة اللحظة الخالدة يكتمل وجود الإنسان كما يكتمل الوجود نفسه تبقى نظرة عين واحدة كالشمس تحاول أعيننا أن تتجلى فيها حيث نشارك في الآن الخالدة أو نصبح نحن الآن الخالد وليس أقدر من الحب على التعبير عما نعجز عن التعبير عنه فلننظر إلى ما يقوله الشاعر جوته على لسان الحبيبة في قصيدته.

الحبيبة مرة أخرى

هكذا وقفت أمامك كي أتطلع إليك

ولم أقل شيئا وماذا كان لي أن أقول

كان كياني كله قد اكتمل قد اكتمل في ذاته

لقد اعتاد الناس أن يمروا ببعضهم البعض مرور العابرين دون أن يرى أحدهم الآخر رؤية حقة ويظل الحال كذلك حتى تصيبهم النظرة الخالدة ويسطع الحاضر سطوع البرق.

وقل في نفس الشيء عن لقائنا المعتاد والسماء والأرض وبأشكال الوجود المختلفة بالأحداث الكبرى والصغرى فكلها يمر بنا ويعبرنا ونحن تائهون عنها في حلم أو كابوس لا نفيق منه فجأة يتم اللقاء تشرق الحقيقة يتفتح الوجود تدخل تجربة الحضور.

يقول الشاعر شيلر في حكمه على لسان كونفوشيوس ثلاثية هي خطوة الزمان:

مترددا يأتي المستقبل على مهل

وفي سرعة السهم طار الآن

والماضي ساكن سكون الأبد

فالخطوات الزمانية - الماضي والحاضر والمستقبل - ثلاثة وجوه للخلود والسرمدية أنها لتفقد أشكالها الزمنية التي طالما اختلفت حولها العقول وطالما حاولت قياسها كما يقاس المكان أو مدت لها حبال الديمومة في التذكر أو الانتظار ولو التقى الإنسان بها كما ينبغي أن يكون اللقاء لأصبحت كلها حاضرا ممتدا في وعيه ولأصبح وعيه الباطن هو وعاء الحاضر السرمدي عندئذ يعي الوجود نفسه كما يتم وعيه بالآخر وبوجوده هو نفسه وكيانه عندئذ تتكشف له معاني كلمات تسمعها كل يوم يثرثر بها معظمنا ويسعى أقلنا إلى فهمها والعمل بها كالحرية والتفتح والشخصية والواجب والمسئولية والخلق والإبداع والقلق والشجاعة والحب والتفاني والصدق والأصالة... إلخ.

عندئذ ترجع النقطة إلى البحر الذي أنبثقت منه أو قل تصبح هي البحر عندئذ يصبح ما في العالم والإنسانية ومستقبلها حاضرا يحيا بحياة اللحظة الأبدية التي تصبح جنينا نحمله في أحشائنا ونحتوي عليه حتى تلده اللحظة عندئذ تصبح هذه الأمانة التي عرضت على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وحملها الإنسان فعندئذ نلمس السرمدية أو نكون نحن جزءا من السرمدية في لحظة وعي فوق الزمن اللحظة - في أحضان السرمدية - فأبعاد الزمان الثلاثة يمكن أن تصبح كلها حضورا سرمديا في أزلية الماضي وأبدية المستقبل وخلود اللحظة الحاضرة.

obeikandl.com

لم الفلسفة

إعادة قراءة لكتاب الدكتور عبد الغفار مكاوي

بقلم: أ. د. حسين علي(*)

الكتاب الجيد هو الذي تشعر بعد أن تقرأه بأن ثمة تغييرًا إلى الأفضل قد طرأ على عقلك ووجدانك، وتشعر أيضًا بعد قراءته أنك أصبحت إنسانًا جديدًا مختلفًا عما كنته قبل قراءته. وإذا صدق هذا المعيار على بعض الكتب مرةً، فإنه يصدق على كتاب «لِمَ الفلسفة؟» للدكتور عبد الغفار مكاوي مرات ومرات.

في ختام تقديمه للكتاب يقول الدكتور عيد الغفار مكاوي محددًا هدفه من وضع هذا الكتاب:

«لقد كان في الحقيقة هدفًا متواضعًا، لا يخرج عن تحديد ماهية التفلسف ووظيفته، خصوصًا في عالمنا العربي المتخلف الذي ظهرت عليه مظاهر الانقراض والانهيار، وأصبح في حاجة إلى فكر علمي حر ينقذه ويثبته في وجه الأخطار» (لِمَ الفلسفة؟ ص ١٣)، ولهذا كان يأمل الدكتور عبد الغفار مكاوي - حين أصدر هذا الكتاب عام ١٩٧٨ - «أن يجد القارىء نفسه بعد الانتهاء من قراءاته وهو أكثر قدرة على التساؤل غير المحدود، فهذا التساؤل هو الضمان الوحيد لحريته وشجاعته ومسؤليته عن صنع عالم مشترك لا يشكو الفقر من الخير والعقل، والحرية والعدل..» (لِمَ الفلسفة؟ ص ١٣).

«إن الفلسفة هي وحدها التي تميزنا عن الأقوام المتوحشين والهمجيين، وإنما تقاس حضارة الأمة وثقافتها بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها، ولذلك فإن أجل نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هي أن يمنحه فلاسفة حقيقيين». (ص ٧)

(*) أستاذ المنطق وفلسفة العلوم بكلية الآداب - جامعة عين شمس.

هكذا يصدر الدكتور عبد الغفار مكاوي كتابه: «لِمَ الفلسفة؟» بسطور للفيلسوف الفرنسي ديكارت – مبادئ الفلسفة ترجمة المرحوم الدكتور عثمان أمين.

إن إعادة قراءتي لكتاب «لِمَ الفلسفة؟» الصادر عام ١٩٧٨ أشعرتني بأن الدكتور عبد الغفار مكاوي إنما يرصد المشهد الثقافي والسياسي والاجتماعي لمصر اليوم ٢٠١٢ فإذا كان ديكارت يقول بوصفه فرنسيًا إن الفلسفة هي وحدها التي تميزنا عن الأقوام المتوحشين والهمجيين، فإن ديكارت لو عاد مرة أخرى للحياة لقال إنني أعني بالأقوام المتوحشين والهمجيين أقطار منطقة الشرق الأوسط خاصةً القطر المصري الذي تعلو أرجائه أصوات تنادي بهدم الأهرامات والآثار الفرعونية المصرية القديمة وفي مقدمتها تمثال أبو الهول، وكذلك تقييد حرية المرأة، وختان الإناث، و إباحة الزواج من القاصرات... إلخ.

إذا كان ديكارت قد قال – كما أشار الدكتور عبد الغفار مكاوي في صدر كتابه - «إن أجل نعمة ينعم الله بها علي بلد من البلاد هي أن يمنحه فلاسفة حقيقيين».. فإن علينا أن نقول من واقع المشهد الحالي في بلادنا:

«إن أشد نقمة يبتلي الله بها بلد من البلاد هي أن يسلط عليهم فئة من غلاة المتشددين المتعصبين المتاجرين باسم الدين من أجل تحقيق مآرب سياسية».

اختار الدكتور عبد الغفار مكاوي أن يقدم لنا «تعريف» الفلسفة كما تعلمناه من تاريخها القديم والوسيط، وشاء أن يجعله مدار الفصل الأول الذي يتناول هذا السؤال «ما الفلسفة؟» وخلاصة هذا التعريف مستمدة من كلمة الفلسفة نفسها بوصفها سعيًا إلى الحكمة، أى تأمل عقلي حر وشامل في «الكل». ولا يزال هذا التعريف في رأى الدكتور عبد الغفار مكاوي صالحًا في إجماله، وإن كانت ضرورات العصر والتطور العلمي والاجتماعي تحتم تطبيقه تطبيقًا مختلفًا عما كان عليه عند الأقدمين، فمن العسير إن لم يكن من المستحيل اليوم أن نقبل المثل الأعلى الذي ينطوي عليه، وهو المعرفة الخالصة من كل علاقة بالحياة اليومية والسياق الاجتماعي.

ولهذا نجد الفصل الثاني من كتاب «لِمَ الفلسفة؟» أشبه «بنقيض الموضوع» بالقياس إلى الفصل الأول الذي قدم «الموضوع» فهو يحاول الإجابة على السؤال المطروح «لِمَ الفلسفة؟» مستعينا بتعريف هيجل الذى حدد معنى الفلسفة في مقدمته لأصول فلسفة الحق بأنها «عصرها

معبرًا عنه بالأفكار» وقد أخذ الدكتور عبد الغفار مكاوى بهذا التعريف لأنه ينطوى على النظر الكلى الشامل، كما يتضمن النقد والتحليل، وكلاهما ضرورى في عصر يهيب بالفلسفة أن تقترب من الواقع، وتغادر أبراجها الجامعية من حين إلى حين.

إننا نعيش اليوم في واقع متغير، هذا الواقع «حدث جدلي» شامل نتحرك فيه مع أخوتنا في الإنسانية. نحن جميعًا مسؤولون عنه وأمامه، مشاركون في حركته واتجاهه، ملتزمون بتطويره والتقليل من شروره وآلامه. فما الذي ينتظره الناس من الفيلسوف، إن كان هناك من كان ينتظر منه شيئًا؟ هذا هو الذي تتصدى له الكلمة الأخيرة التي ستكون بمثابة «التأليف» بين الموضوع ونقيضه السابقين، وحاول الدكتور عبد الغفار مكاوي الإشارة إلى معالم فلسفة قريبة من العمل والواقع ومشكلاته اليومية التي نحيا فيها ونتعذب بها، واستكشاف الدور الذي يمكن أن ينهض به الفيلسوف لإيجاد حل لهذه المشكلات بالتعاون مع زملاءه من العلماء المتخصصين، وذلك إذا تمكن من اكتشاف سقراط القديم الجديد وتبني دوره. (ص ١٢)

ويقول الدكتور عبد الغفار مكاوي: ولهذا فلن نستطيع أن نعد القارىء أو نعد أنفسنا بتعريف محدد للفلسفة، ولا بجواب أخير يحيط بموضوعها إحاطة القشرة بالنواة. وكل ما سنحاوله هو أن نغوص معًا في فعل التفلسف نفسه ونجرب معه قدرتنا على الحرية ومعرفة النفس وبالتالي معرفة الآخرين والعالم المشترك بيننا. (لِمَ الفلسفة؟ ص ٢١)

لنبدأ محاولة الاقتراب من التفلسف بأن نقول أنه فعل نتجاوز فيه عالم العمل اليومي. ولابد بطبيعة الحال أن نحدد ما نقصده «بعالم العمل» ثم بالتجاوز (أو الارتفاع والعلو والتخطي). وعالم العمل هو العالم الذي نضطرب فيه كل يوم لنكسب قوت يومنا.

وعالم العمل هو العالم الذي نضطرب فيه كل يوم لنكسب قوت يومنا. ونؤدي (واجبنا) و(وظيفتنا)، هو عالم (الجهد) و(النفع) و(الإنجاز). (لِمَ الفلسفة؟ ص ٢١)

و«لهذا ليس عجيبًا – كما يقول الدكتور عبد الغفار مكاوي - أن ينظر الناس إلى الفلسفة بوصفها شيئًا غريبًا، وأن تغترب الفلسفة ذاتها أيضًا عن نفسها فتصبح ترفًا عقليًا أو جدلًا عقيمًا غير مسؤول أو محاولة يائسة لتقليد العلوم الدقيقة، تكشف في النهاية أنها تسير في طريق مسدود. وكلما تراكمت ضرورات الحياة اليومية وجثمت أعباء العمل على صدور

الناس انطوت الفلسفة على نفسها في قاعات الدرس – التي يمولها دافع الضرائب دون علمه أو على رغمه! – وانزوى أصحابها في زوايا الكتمان أشبه برواد الجمعيات السرية أو جماعات الهواة!» (لِمَ الفلسفة؟ ص ٢٢)

إن الوجه الآخر لفعل التفلسف هو الحرية. فالفلسفة لا «تستخدم» بالمعنى المباشر من كلمة الاستخدام. وهى كذلك لا تسمح بأن تستخدم في سبيل هدف غريب عنها، لأنها هى نفسها هدف في ذاتها. إنها معرفة «حرة» لا معرفة «نافعة». وليس معنى هذا أن العلوم الجزئية تخلو من الحرية، بل معناه أنها تكون حرة بقدر ما يزاولها العالم بطريقة فلسفية ويحرص على ألا يضيع طابعها الفلسفي والنظري الحر، أي عندما يلمس حدود علمه ويسأل عن معناه وغايته، وقيمته ومنهجه، وأسسه وشروطه، وعلاقته بالعلوم الأخرى وبوحدة المعرفة الشاملة. وأوضح مثل لهذا هو ما يحدث للعلوم الجزئية فيما يسمى بأوقات «الأزمات» التي تراجع فيها مناهجها، وتعيد النظر في مبادئها ومسلماتها. (لِمَ الفلسفة؟ ص ٢٤).

الفلسفة تحمل هدفها وتنطوي على غايتها وكل ما يحمل معناه وهدفه في ذاته لا يمكن أن يكون وسيلة لتحقيق هدف آخر. وكما أننا نحب إنسانًا لذاته لا لكي نحقق هذا الهدف أو ذاك من وراء الحب. فنحن لا نستطيع أن نتفلسف لهدف خارجي عن الفلسفة وإلا قضينا عليها وسلبناها حرية النظر والنقد والمقاومة.

هذه الحرية التي يقوم عليها التفلسف مرتبطة ارتباطًا حميمًا بالطابع «النظري للفلسفة». فالفلسفة هى أنقى صور التأمل. وحينما ينظر الإنسان إلى أى شيء أو أى موجود نظرة فلسفية، فهو في الحقيقة يسأل عنه سؤالًا نظريًا خالصًا من كل غرض نفعي أو عملي. وتحقيق هذا النظر الخالص مرتبط بدوره بوجود علاقة بين الإنسان والعالم، علاقة خالية من كل غرض، اللهم إلا الرغبة في معرفة ماهيته وواقعه. ولن تتيسر له هذه النظرة حتى يكون العالم أو الواقع أو الوجود أكثر من مجرد مجال أو مادة خام لنشاطه وفاعليته. ولن تكون هذه النظرة فلسفية بحق حتى تحيط بالوجود كله وتحاول أن تجربه في مجموعه، وبذلك تحقق تلك العلاقة الأصيلة التي نبعت من حرية التفلسف وجعلت الفلسفة ممكنة. (لِمَ الفلسفة؟ ص٢٥).

في فعل التفلسف يرتفع الإنسان فوق عالم كل يوم ليتجه إلى «العالم»، يعلو فوق البيئة التي يحتاج إليها ويتكيف معها ليندفع إلى مجموع الموجودات. ولكن هل نريد أن نرسم للفيلسوف

صورة رومانسية بقدر ما هي مضحكة؟ أيوافق أحد منا على أن يظل غريبًا عن العالم ومثارًا للسخرية والإشفاق؟ هل يفهم من هذا العلو أنه يغادر مكانًا ليدخل مكانًا آخر، أو أنه يترك أشياء في عالم كل يوم ليستقبل أشياء أخرى في «العالم»؟ (لِمَ الفلسفة؟ ص ٢٨).

إن المتفلسف لا يحول وجهه عن عالم العمل اليومي عندما يرتفع فوقه، ولا يشيح ببصره عن أشيائه الواقعية والعملية الملموسة عندما يسأل عن معناه وحقيقته، ولا يوجه عينيه من مجال إلى مجال آخر يرى فيه عالم «الحقائق» و«الماهيات»، فليس الأمر هنا أمر مجالين للواقع بحيث يترك أحدهما لينفذ في الآخر. ليس الأمر كذلك مهما تبادر للظن من كلمات «العلو» و«الارتفاع» و«التجاوز» التي ترددت من قبل. (لِمَ الفلسفة؟ ص ٢٨).

عالم العمل اليومي، هذا العالم بأشيائه وكائناته، بموضوعاته التي نلمسها بأيدينا نتعرف عليها بحواسنا وعقولنا، هو موضوع التأمل الفلسفي. السؤال الفلسفي ينصب على هذا الشيء أو ذاك مما يقع أمام بصرنا إنه لا يتجه إلى شيء يقع «خارج العالم» أو في «عالم آخر وراء عالم التجربة اليومية». لكنه يسأل عنه بطريقة تمس جذوره وتفتح فيه أعماق الدهشة المتجددة. (لِمَ الفلسفة؟ ص ٢٨).

السؤال الفلسفي إذن الذي يتجه إلى الأشياء التي تقع أمام أعيننا كل يوم، ولكن هذه الأشياء تشف أمام السائل، تفقد كثافتها وبداهتها المعهودة، تكشف عن وجهها العميق الذي لم تألفه من قبل.

كان سقراط يشبه نفسه «بالسمكة الرعاشة»، فأسئلته تجمد المسؤول وتخلع عن وجه الأشياء قناعها العادي. في كل يوم نقول: هذا صديقي، هذا بيتي، هذه زوجتي، وكأنما «نملك» هذا كله. وفجأة يرن السؤال فنتوقف: هل نملك هذا كله؟ هل يمكن حقًا أن نملك؟ ما معنى «الملك» على الإطلاق؟ عندئذ نتفلسف، فنبتعد ونغترب، لا عن الأشياء المعتادة في حياتنا اليومية، بل عن تفسيراتها وقيمتها المألوفة. ونحن لا نفعل هذا لكي نشذ عن الآخرين، أو لكي يقال أننا نفكر بخلاف بقية الناس، بل لأن وجهًا جديدًا للأشياء قد ظهر أمامنا فجأة، وجهًا مختلفًا عن ذلك الذي تعودنا عليه وسلمنا به في لقائنا معه كل يوم. هذه التجربة الباطنة هي التي اتفق على أنها أصل التفلسف. إنها تجربة الدهشة. (لِمَ الفلسفة؟ ص ٢٩).

نسأل الآن: لِمَ الفلسفة؟

السؤال يتعلق بهدف الفلسفة وغاياتها ولما كانت الفلسفة فعلًا إنسانيًا يختص به البشر دون غيرهم من الكائنات، فلابد أن ينصب على دورها أو وظيفتها في المجتمع. ربما يتبادر إلى الظن أن السؤال نفسه غير مشروع وذلك بعد كل ما قلناه عن علو الفلسفة فوق عالم الحياة اليومية والمنافع العملية المباشرة. (لِمَ الفلسفة؟ ص ٤١)

إن الموقف فيما يتعلق بالفلسفة يختلف عن غيرها من أنواع النشاط العقلي، فالمشتغلون بالعلوم متفقون بوجه عام على موضوع علمهم ومنهجهم ومفاهيمه الأساسية. أما المدارس الفلسفية فقد كانت ولا تزال متضاربة حول موضوع الفلسفة ومنهجها وغاياتها. (لِمَ الفلسفة؟ ص ص ٤٣ – ٤٤).

إذا كانت الفلسفة تعاني هذا الارتباك والاضطراب – اللذين تستلزمهما طبيعتها المفتوحة المتسائلة على الدوام فإن العلوم قد نجت منهما إلى حد كبير بفضل اتجاهها لحل مشكلات محددة تقتضيها حياة المجتمع. (لِمَ الفلسفة؟ ص ٤٤)

إن الفلسفة مهما اختلفت تعريفاتها هي في النهاية وعي عصرها معبرًا عنه بالأفكار كما يقول هيجل وهي دائمًا في قلب الواقع والواقع دائمًا في قلبها. وإذا كانت علاقة التوتر بينها وبين الواقع لا تبلغ دائمًا حد الثورة السافرة عليه. (لِمَ الفلسفة؟ ص ٧٤)

نعود إلى سؤالنا الأول: لِمَ الفلسفة؟

والجواب: إن وظيفتها الحقة هي نقد الواقع وتحليله، ولا يعني نقد الواقع القائم أن تعمد الفلسفة إلى الصراخ والضجيج أو تندفع وراء الرغبة في الهدم والتجريح، وإلا أصبح الفيلسوف مهرجًا يتلذذ بالنظر في مرآة نفسه أو نجمًا يسعى إلى الشهرة الرخيصة والزعامة الكاذبة التي لم يكترث بها فيلسوف حقيقي، فضلًا عن أن انشغاله بنفسه لابد أن يصرفه عن النظر الموضوعي حتى إلى نفسه، ناهيك عن النظر إلى الواقع والآخرين (لِمَ الفلسفة؟ ص ٥٥)

والنقد في الفلسفة لا يعني أبدًا إدانة شيء أو صب اللعنات على هذا الوضع أو ذاك، النقد ليس مجرد الرفض والنفي، ولا يصح أن يتحول من «نقد» إلى «نقض». وليس هو الاتهام والتطاول، ولا الصياح والصراخ. إنما هو الجهد العقلي والعملي لعدم تقبل الأفكار وأساليب

الفعل والسلوك والظروف الاجتماعية والتاريخية تقبلًا أعمى. وهو جهد يبذل للتوفيق بين جوانب الحياة الاجتماعية وبين الأفكار والأهداف العامة للعصر، وتمييز المظهر فيها من الجوهر والبحث في أصول الأشياء والظواهر وجذورها وارتباطها بحقائق الواقع من حولها، أي معرفتها معرفة حقة. (لِمَ الفلسفة؟ ص ٦١)

إن عودة الفلسفة إلى مزاولة دورها النقدي هي عودة إلى مهمتها التقليدية التي نمت وتطورت عبر العصور، إذا كان الفلاسفة الحقيقيون قد قاموا دائمًا بهذا الدور الذي تفرضه أفكارهم نفسها فإنهم لم يتوقفوا عن نقد الواقع المحيط بهم حسب طاقاتهم وقدرتهم على الرؤية وبصورة مباشرة أو غير مباشرة. (ص ٦١)

كلمة أخيرة

«لنكتشف سقراط من جديد»

هل ماتت الفلسفة حقًا وانتهى دورها على مسرح الحياة العقلية؟

هل زادت فضيحتها التي رماها بها «كانط» عندما احتضرت بعيدًا عن العيون؟

أم إنها تظاهرت بالموت - كما تفعل بعض الحيوانات الماكرة - كي تنهض أكثر قوة وحيوية؟ (لِمَ الفلسفة؟ ص ص ٦٧-٦٨)

لقد تحملت الفلسفة اللعنات التي انهالت على رأسها (ملعون هو المطلق ! هكذا صاح وليم جيمس زعيم البرجماتيين) وصبرت على شماتة أبنائها الجاحدين (من أقطاب العلوم المتخصصة المنتشية بالنصر!). وتمددت برضاها على مشرحة النقد اللغوي والتحليل المنطقي كالطبيب الذي أجرى على نفسه عملية جراحية تشفيه نهائيًا من مرضه، فلم يلبث الجمهور المتحمس من حوله أن صاح مهللًا:

نجحت العملية ومات المريض !. (لِمَ الفلسفة؟ ص ٦٨)

فوجئ الجميع بالفلسفة ترفرف بجناحيها العنقاء التي نفضت عنها بقايا الصدأ والرماد برزت الحاجة إلى فلسفة اجتماعية جديدة. لم يأت هذا الإحساس في الغالب من قاعات الدرس (المشغولة بتحنيط الجثمان الموقر وتدليك أعضائه وإعلان موته النهائي) بل جاء من قلب

المجتمع المتغير الذي يبحث عن قيم ومعايير جديدة: من الشباب الثائر على النظم الجامدة من رجال السياسة والتخطيط الاجتماعي والاقتصادي والبيئي من العلماء والمهندسين والمشرعين ومستقبل عصر العلم والتقنية ونموذج المجتمع العالمي. (لِمَ الفلسفة؟ ص ٦٨)

اتجاه الفلسفة إلى مشكلات الواقع يفرض عليها أخيرًا أن تتجه إلى الرأي العام وهذا يحتم عليها أن تتنازل قليلًا عن لغتها التقليدية لتتكلم بلغة مفهومة تفيد الحوار المشترك بينها وبين أبنائها. إن الوضوح لا يتنافى مع العمق واللغة البسيطة لا تعني السطحية، ومن أراد أن يتجه إلى الشارع والسوق فلابد أن تكون لديه القدرة على مخاطبة الشعب، إن شعور الفيلسوف بالمسؤولية يدفعه إلى هذا وتواضعه يجعله يتعفف عن اعتباره تنازلًا أو نزولًا إلى الشعب. كان سقراط متواضعًا بلا غرور، والتفلسف على طريقة سقراط مستحيل من غير التخلي عن الغرور. (لِمَ الفلسفة؟ ص ٧٣)

إن مهمة الفيلسوف في أيامنا هى أن يتبين أن الأفكار والمفاهيم الرئيسية في الفلسفة تتصل بالمشكلات الواقعية التي يواجهها الإنسان في حياته لأنه إذا انصرف عن الواقع انصرف الواقع عنه، كل هذا يقتضي منه الاقتصاد في إغراق الناس في التحليلات والتفصيلات والتفريعات والمناقشات، كما يفرض عليه الاختيار فيما يتناوله: فمشكلات الإنسان، والحرية، والديمقراطية، وعلاقة الفرد بالدولة، والحياة والموت والتاريخ والتعريف بتيارات الفكر والعلم المعاصرين قد تكون - في لحظتنا الزمنية الراهنة، وموقفنا السياسي والاجتماعي والثقافي الحاضر وسط أشواك التخلف الرهيب في كل شيء - أولى من مشكلات متخصصة أخرى أشد بعدًا وتجريدًا. (لِمَ الفلسفة؟ ص٧٣)

وليس هذا تنازلًا من الفيلسوف، وإنما هو ضرورة تحتمها طبيعة الفلسفة ذاتها، فليس لـ «مقال» الفيلسوف من سبب يبرره إلا إذا اتجه إلى غير الفيلسوف، ولن يحقق وظيفته حتى يكون مقالًا واضحًا، وتكون لديه القدرة على توضيح تصور الإنسان عن ذاته والذوات الأخرى التي يشاركها الحياة ويتحمل المسؤولية تجاهها. (لِمَ الفلسفة؟ ص ص ٧٣ - ٧٤)

يختتم المفكر المصري الكبير الدكتور عبد الغفار مكاوي كتابه القيم «لِمَ الفلسفة؟» بعبارة رائعة يقول فيها:

«إن التفلسف أشبه بالرقص المستمر على حبل. ولكنه ليس حبلًا منصوبًا في سيرك (يعرض مأساة مضحكة مبكية!) وليس معلقًا في الفراغ والخلاء. إنه حبل ممدود على جسم الواقع، ينفذ فيه بقدر ما يرتفع فوقه (وتلك هى المفارقة الجدلية التي أشرنا إليها). وقد أصبح لزامًا على اللاعب الأبدي أن يهبط من عزلته الخطرة في الأعالي ليشارك غيره من اللاعبين على أرض الواقع، ويدخل معهم في الحوار المشترك بين الآراء المتعارضة والمشروعات المتباينة ليناقش ويحكم ويقيم ويوجه. إنه يتميز عنهم بالتزامه التقليدي بالعقل ودوره الحر المسؤول. ونحن اليوم أحوج ما نكون إلى العقل. وتزداد هذه الحاجة الملحة في مجتمعاتنا المختلفة». (لِمَ الفلسفة؟ ص ٨٧)

بقى أن أقول أن بلدًا تريد أن ترقى وتواكب حضارة العصر لابد أن تقرر مثل هذا الكتاب «لِمَ الفلسفة؟» للأستاذ الدكتور عبد الغفار مكاوي على طلاب الثانوية العامة بقسميها العلمي والأدبي، وكذلك طلاب الفرقة الأولى في كل كليات الجامعات المصرية.

obeikandl.com

obeikandl.com

قراءة لكتاب «تجارب فلسفية»

بقلم: أ. د. يمنى الخولي(*)

لست أدري كيف أنفذ من جدلية الموضوعية والذاتية، العام والخاص. فمن الزاوية الموضوعية العامة كم هو رائع هذا الالتقاء من أجلِ تكريمِ أستاذٍ من أنبل أساتذة هذا الجيل وأكثرهم رهافة وإرهافا وترهيفا.. أستاذ الرهف حقا.. أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء.. حيث الكلمة رسالة ووديعة وأمانة.. حيث الكلمة ترتيلا..

فليس الترتيلُ هو فقط التلاوة بصوت رخيم كما يفيد المعنى الإشاري المباشر للكلمة. فمن قبله هناك الأصل الإيتمولوجي أي الاشتقاقي الذي يحمل دلالة للمعنى الأعمق. وفي هذا غالبا ما يعود أصل جذر الكلمة في اللغة العربية إلى مسمى حسي ملموس. مثلما يعود أصل الجذر «علم» مثلًا إلى العُلام أي «الحناء» الصابغة وما تتركه من علامة هي أثر باللون، ومنه «علمت» الشيء أي عرفت علامته وما يميزه، ثم بقية المعاني المشتقة من الجذر «علم». ومثل هذا نجد أصل الفعل «رتل» يعود إلى دويبة، دابة صغيرة عرفها العرب باسم «رتيلاء» تبنى بيتها فوق جذور الأشجار على مدى سنوات، ليكون الترتيل بناء متأنيا دؤوبا لموطن، يناقض الإلقاء السريع المتعجل، وهكذا يكون القرآن الكريم ترتيلا وليس إلقاءً، ونتفق معا على أن «الكلمة» كيان حظي في رحاب عبد الغفار مكاوي «بالترتيل» الشجي الرخيم، فيكون هذا الملتقى انعكاسا لما هو موضوعي عام.

ولكن أيضا على المستوى الذاتي الخاص، تبدو هذه اللحظة، حيث مقاربة عالم مكاوي من خلال «تجارب فلسفية»، تجليًا رائعًا لتجربة ذاتية وخبرة خاصة، عقلية ووجدانية، لازمتني طوال عمري الواعي، فلم يفارقني عالم عبد الغفار مكاوي منذ أن كنت فتاة نضرة في المدرسة

(*) أستاذ فلسفة العلم بكلية الآداب – جامعة القاهرة.

الثانوية أتيه زهوا أمام نفسي وأمام الجميع بمعايشتي لكتابه «مدرسة الحكمة». ودفعني لتلمس أعمال أخرى لمكاوي عن «جوته» و«سافو»، وأنا في هذه المرحلة الباكرة المتوهجة بالصبا والطموح، وفي النهاية كانت «مدرسة الحكمة» من العوامل التي جعلت دراسة الفلسفة قرارا حاسما بالنسبة لي. وفي رحاب هذه الكلية العريقة الأثيرة تعلمت على يديه المزيد من أصول معايشة عوالم التفلسف، درّس لي مادة الامتياز ومشكلة فلسفية والفلسفة المعاصرة حيث «نداء الحقيقة» لهيدجر والميتافيزيقا حيث فلسفة العلو لشتروفه، وحصلت فيها جميعا على تقدير «ممتاز».

أجل.. شققت الطريق الفلسفي بعد ذلك في مسار فلسفة العلم ومنهجيته والإبستمولوجيا والمنطق، المختلف عن مسار «الفلسفة والأدب». ولكن على مدى ما يزيد على ثلاثين عاما وعشرين كتابا وعشرات الأبحاث مثلت مراحل متتالية ومتمايزة لم يفارقني أفق أستاذي الجليل لحظة واحدة. ويحمل «تجارب فلسفية» تمثيلا وتبيانا لهذا.

ذلك أن فاتحة الكتاب، تبدأ بانبثاقة وتنامي فلسفة الحياة لمواجهة عقدة التنوير، وفي فصله الأول «الفلسفة ومستقبل قريتنا الأرضية» تنبض الحياة في أعطاف هذا الفرع النامي حديثا المسمى بالفلسفة العلاجية، بل تنبض الحياة بإيقاعها الحميم في رؤية للتناقض فيتحول منبعا لإبداع فلاسفة عظام أمثال ديكارت وكانط وهوسرل في أهم فصول الكتاب، وحياة النقد والرفض لمثالب العصر الصناعي في مدرسة فرانكفورت. ويعلو إيقاع نبض الحياة ويزداد عذوبة ورهافة حين لقاء الوضعية المنطقية في رحاب أستاذنا الأكبر زكي نجيب محمود، بل حتى حين الوقوف على زلات وانكسارات جلجاميش وطغيانه المترسب في لاوعينا وبحثه اليائس عن الخلود. وتغدو الحياة هي الفضيلة وهي القوة عبر الطريق في «كتاب الطاو» أحب الكتب. هذا فضلا عن قوة الحياة وجها لوجه كما تتجلى في فلسفة ماكس شيلر الفينومينولوجية التي جعلت العقل متربعا على عرشه، وفي شذرة مسرحية لجوته عن بروميثيوس تجعله ثورة إلى الأبد، وفي انفتاح الصغيرة صوفي على عالم الفلسفة. وينتهي كتاب «تجارب فلسفية» بسيرة ذاتية وحوارية هي الحياة عينها وأعمق التجارب الفلسفية فيه.

هكذا عبر صفحات الكتاب تظل الحياة قوة دافعة وكامنة بين السطور جميعها تجسد رؤية مكاوي الفلسفية، وهي أن الحياة .. الحياة.. جوهر التجربة الفلسفية الحقة حيث المكابدة والمعاناة والفعل والانفعال.

فهل أقصد بأفق أستاذي الذي لا يفارقني أني أرى فلسفة العلم تفوق الفلسفات جميعا في تعبيرها عن الحياة، من حيث أنها فلسفة الهَمّ المعرفي العميق للإنسان، وأن العلم أكثر حيوية ورهافة من أي جانب آخر من جوانب الحضارة الإنسانية.. قضاياه قابلة دوما للتعديل والتطوير والتكذيب، ليكون تجسيدا ماثلا لواحد من أجلّ معاني الحياة الإنسانية.. أي التقدم المستمر والصيرورة المتنامية والخبرة الإنسانية المتصاعدة دوما.. كل يوم أفضل من أمسه، وكل خطوة أنجح من سابقتها.. يلعب الخيال الخلاق والعبقرية المبدعة دور البطولة في ملحمة العلم العظمى التي هي أنجح ملحمة خاضها الإنسان.. على مستوى الفكر وإشباع رغبة العقل الإنساني في الفهم والتفسير، على مستوى الواقع وتفاصيل الحياة الإنسانية، انتهاء بالتنظيم الطبقي للمجتمع وشكل العلاقات الدولية. فكان تاريخ العلم وليس تاريخ العروش والتيجان والحروب والمؤمرات هو التاريخ الحقيقي للإنسان وصلب قصة الحضارة في تطورها الصاعد.

الخلاصة أن الدكتور مكاوي هو فيلسوف الحياة، وأيضًا العلم وفلسفته أروع تجليات الحياة والتجربة الحية المعيشة.

لكن ليس هذا هو موطن الالتقاء الدائم، بل على العكس، إني أسائل أستاذي: لماذا يضع العلم وفلسفته كمقابل ونقيض أو على الأقل كآخر للحياة وفلسفة الحياة؟ هل لأن فلسفة العلم ولدت نتاج تزاوج العقلانية والتجريبية، وهما دعامتا عصر التنوير بما حمله من صلابة وحدّية؟

إن الدرس العميق الجميل الذي نتلقاه من فاتحة كتاب «تجارب فلسفية»، هو أن رد الفعل السلبي للحركة الرومانتيكية لم يكن يكفي، وانبثقت فلسفة الحياة من دلتاي إلى برجسون وماقبلهما وما بعدهما، لمواجهة عقدة فلسفة عصر التنوير بعقلانيته المتطرفة أو بالأحرى الجامدة، حيث النظرة القاصمة للحياة وللروح الإنسانية عن طريق الواحدية المادية والحتمية الميكانيكية والوضعية الصارمة. كانت نظرة قاصمة على مستوى الفرد أو الذات المتشخصة.. وأيضا على مستوى الجماعات والشعوب وتفاعلات الحضارة الإنسانية ككل متكامل، حيث كان التنوير تجسيدا لقيم الحداثة وخلاصتها بكل إيجابياتها وجمالياتها، وفي الآن نفسه تسويغا لجريمة الاستعمارية بكل سلبياتها وويلاتها!

التنوير يتلخص في أن «طريق التقدم هو طريق العقل والعلم والحرية». وهذا حق، أريد به باطل حين تبعته القضية القائلة إن هذا الطريق قطعه الرجل الأوروبي باقتدار وامتياز، ومن

حقه ومن واجبه أن يفرضه على الشعوب الأخرى المتخلفة طوعًا أو كرهًا، ليغدو الاستعمار والهيمنة على العالمين حقا للرجل الأبيض، وواجبا عليه.

وهذا هو الأساس الأيديولوجي للحركة الاستعمارية ووريثتها الإمبريالية، ووجهه الآخر هو المركزية الغربية. وكانت فلسفة العلم الوضعية في مرحلتها السابقة هي من جانبها، بشكل أو بآخر، تأكيدا لهذا.

لكن تجاوزت فلسفة العلم مرحلة الميلاد التنويري والنشأة الوضعية والأداتية، استوعبت هذا تماما وتجاوزته، تتسع رؤاها وآفاقها يوما بعد يوم. والمهم حقا أنها ألقت مقولات الحتمية الميكانيكية والواحدية المادية وراء ظهرها. وهذا منذ أن تفجرت ثورة الكوانتم والنسبية مع مطالع القرن العشرين وتوالت انقلاباتها الثورية قدما عبر عقوده الثلاثة الأولي، فانقلبت مثاليات العقل العلمي ومنهجه مئة وثمانين درجة، وباتت المادة كيانا أكثر شفافية من كل ما تحدث عنه الروحانيون. وفي النصف الثاني من القرن العشرين توالت الثورات العاتية في فلسفة العلم ذاتها. و منذ كتاب توماس كون اللافت «بنية الثورات العلمية - ١٩٦٢» باتت فلسفة العلم تأخذ في اعتبارها أن العلم لا يهبط من السماء ولا يسبح في الفراغ، بل يفلح أرضا مهدتها الثقافة التي نشأ في إطارها والمحيط الاجتماعي الذي رعاه ونماه، ليكون العلم محملًا بالقيم والأهداف الاجتماعية، بل وتبحث عن التعدد الثقافي بما يقتضيه من تفهم للاختلافات وقبول للآخر وديمقراطية المعرفة، نشدانا لعالم أكثر توازنا وثراء. إنه مزيد من التوجه في فلسفات العلم الراهنة الآن، نحو التجربة الإنسانية الحية. التي ترعاها وتنميها كتابات عبد الغفار مكاوي جميعها.

ألا إن الفلسفة هي الكل في واحد، بؤرة مركزية تتلاقي فيها خطوط شتى. شكرا أستاذنا الجليل على هذه البؤرة المتوهجة بألق الحياة وثرائها وأشجانها في رحابكم الرحيب الهادئ. ودمتم.

عبد الغفار مكاوي

محاولة لقراءة فكره

بقلم: د. حمدي بشير محمد علي(*)

يعتبر عبد الغفار مكاوي من صفوة المثقفين وخيرة المبدعين وطليعة المترجمين والباحثين، يمكن تصنيفه من الجيل الفلسفي الجديد الداعي لعقلانية عربية متنورة ذات طابع تحرري ديمقراطي وتجديدي، وكان سفره إلى ألمانيا فرصة للغوص في مكنونات الأدب والفلسفة الألمانية مما فتح له أبوابًا على الفسلفة المثالية الألمانية وفلسفة هيدغر توصله لنيل شهادة الدكتوراه في العام ١٩٦٢م، ولذلك كان فكره همزة الوصل والاتصال والحوار التاريخية الضرورية بين ثقافتين وعالمين: العربي والغربي، وجسر عبور وانفتاح نحو الآخر عبر ترجماته وكتاباته واختياراته في الشعر والفلسفة والفكر، مما يشكل إعادة نظر في الأسئلة المطروحة منذ ما ندعوه بعصر الإحياء أو النهضة العربية في القرنين المنصرمين وتقديم إشكالياتها وحقلها العام في ضوء جديد يجلو أبعادها و يعيدنا إلى جذورها، أي إلى نواتها الأولى. ورغم رحيله (عن عمر يناهز ثلاثة وثمانين عامًا فى ٢٤ ديسمبر ٢٠١٢) فسيظل حاضرًا في المشهد الثقافي والفكري المصري بآثاره الفكرية والأدبية، وأهمها مدرسة الحكمة، المنقذ، الحكماء السبعة، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، نظرية أفلاطون عن الحقيقة، جذور الاستبداد، بالإضافة إلى ترجمته لأعمال كانط وهيدجر وأعمال أدبية ونقدية كثيرة.

ورغم تخصصه فى الفلسفة الغربية على كثرة تياراتها ومذاهبها، فقد اهتم أيضا بالفلسفة الشرقية لمصر القديمة ووادى الرافدين والسومريين والبابليين والآشوريين، حيث يتضح من القراءة التحليلية لفكره مدى إنجذابه لأدب العصورالقديمة، الأمر الذى دفعه لتأليف كتابه (جذورالاستبداد) الذى عرض فيه كيف أن أزمة الحكم الفردى وجبروت التسلط المطلق لم

(*) باحث ومحلل سياسى – عضو المكتب الفنى لوزير التجارة والصناعة.

تكن فى أحد جوانبها إلا انعكاسًا لأزمة الحكم الإلهى نفسه، وكان هدفه من هذا الكتاب قراءة نصوص أدب الحكمة البابلية قراءة تقربها للقارىء المعاصر وتكشف له عن أعماقها الدفينة بعد تاريخ طويل من نظم الحكم والقيم والمعرفة والوعي على مدى ثلاثة آلاف سنة أو يزيد، والنظر في جذور اللاحرية والظلم والقهر الذي عاناه أبناء حضاراتنا القديمة ولم تزل ظلاله و أصداؤه المعتمة تتردد حتى اليوم في صرخات الشكوى والشك.

ولعل إيمانه بالحرية هو ما جعله يكتب هذا الكتاب الذى ربط فيه بين الإنتاج الأدبى فى العصورالقديمة، وأنظمة الحكم الاستبدادية، حيث يقدم قراءة وافية لأشهر النصوص البابلية في إطار سياقاتها المختلفة، قراءة تاريخية-ذاتية ونقدية في آن واحد، و قراءة تهتدي بفلسفة التفسير أو التأويل المعاصرة، بحيث يتحول فعل القراءة إلى تجربة حية يتعانق فيها الحاضر والماضي، وينصهر أفق القارىء المعاصر بقدر الطاقة مع أفق الكاتب، فليست حضاراتنا القديمة هي «حضارات الموت والظلام» التي انقضت وإنما هي تراث عريق وثقيل لا تزال جوانبه السلبية فعالة في تكويننا وسلوكنا الحاضر، ويتوجب علينا نحن أن نستوعبه وننقده لكي نتجاوزه بإبداع تراث جديد أكثر حرية وعدلًا وأملًا وأقل بؤسًا وظلمًا واستبدادًا.

ويكشف كتاب جذور الاستبداد أيضًا عن شخصية الرجل الذى يمتلك الجرأة لقول ما يعتقده حقًا ويدافع عنه بقوة الفيلسوف وبلاغة الكاتب المتمكن دون أى اعتبار، فقدم دراساته فى نقد الاستبداد بكل صوره، وكان هذا جانب أصيل فى تجربته الفلسفية والسياسية، ويكشف عن تأثره بشدة لما يحدث فى الواقع العربى، ومحاولته التغيير عن طريق الفكر والإبداع و ليس عن طريق العمل السياسى .

وفى رأيه أن التاريخ لا يعيد نفسه أبدا وأن لكل حادثة من الحوادث التاريخية التي تبدو متشابهة أو متقاربة طبيعتها الخاصة وسياقها المحدد بظروفها وأسبابها ونتائجها المختلفة، وأن علم التاريخ الذي يبحث عن الحقيقة الموضوعية الخالصة لا يجوز له أن يصبح فرعًا لعلم الوراثة أو علم النفس والطباع، و إذا كان الطغيان الذي تعددت أشكاله ودوافعه وآثاره على مر العصور هو الذي يوحي بذلك التشابه فإن هذا لا يعفي المؤرخ من دراسة كل حالة على حدة و كل حادث في سياقه الخاص حتى لا يقع في مخاطر الإسقاط والهوى والتعميم.

وقد انتقد نظرية صدام الحضارات لهنتجتون، وأكد أن مصطلح صراع الحضارات مفهوم استعماري خاطئ، قصد به مصلحة أمريكا والصهيونية، واستثمر في العراق في أسوأ صورة على حساب الشعب العراقي، وربما يجرب في بلاد عربية أخرى، وان هذا المفهوم من صنع أجهزة الاستخبارات الغربية، ويعتبر هنتنجتون عالمًا مزيفًا لأنه يغالط في الحقائق، وفي معلوماته عن الفكر الشرقي سواء كان عربيًا إسلاميًا، أو شرقيًا صينيًا.

ولذلك فهو يرى أن المهمة المنتظرة من الشرقي المشتغل «بعلوم الحكمة» هو بلورة نسق فكري محكم مترابط من المفاهيم، لمواجهة جدل الصراع الحتمي الذي كتب على أبناء هذا الجيل والأجيال التالية أن يخوضوه في سبيل تأسيس الحرية، وفي هذا النسق تلتئم معاني التقدم والتحرر والنهضة والوعي والتحضر والتغيير والتنوير.

ويرى أن التغلغل في أزمات الإنسان العادي وآلامه الجسدية والروحية وفي أحشاء واقعنا الذي يغص بالأحزان والآمال الفردية والجماعية المحبطة وتحليلها وردها إلى عناصرها و«ثوابتها وبناها اللازمنية وسط خضم التحولات والضغوط التي تنهال عليه وتجرفه بعيدًا عما نسميه الأصالة والهوية وتحقيق الذات والإبداع والحرية... الخ كل ذلك هو الضمان الوحيد.

ومن هنا يغترب «التفلسف» عن حقيقته وواقعه أو تغترب الحقيقة والواقع عنه سواء عند الإطلال عليها من برج منطقي وجدلي متعال عليها أو من ناحية أخرى في السقوط في حمأة التشوش الغوغائي والخطابي وحمياه والغرق في دوي الطبول والأبواق التي تدق عليها وتنفخ فيها الأنا النرجسية المتضخمة المتصارعة على الشهرة الرخيصة والمجد الزائف.

وهز يرى أن البداية «الاستقرائية» تساعد الفيلسوف على وضع قدميه على الطريق الطويل نحو فكر عربي مستقل وناج من واقعه ومتحرر من القوالب الجاهزة التي طالما حشر فيها رغم أنفه، والبداية الحقيقية-أو إحدى البدايات على أقل تقدير-للتأسيس النظري والمنهجي لـ «فلسفة عربية» مستقلة وحميمة، كثر التساؤل عنها، وطال افتقادها، وانتظار فجرها الذي بدأت خيوطه الأولى في الفترة الأخيرة في اختراق ظلمات الليل العربي على استحياء...، إن الرجل العادي أو الإنسان الصغيركما يسمى في بعض اللغات ينتظر «سقراط الجديد» يتوقع منه أن يلتفت إلى معاناته التي يكاد تاريخ الفلسفة أن يخلو منها وذلك قبل أن يبلورها في نسق فكري

مترابط، وليس معنى هذا أن نطالب «المتفلسف» العربي بأن يكون شاعرًا وفنانًا ولا حتى بأن يكون باحثًا ميدانيًا بل معناه أن نطالبه بالبدء من التجربة الحية ومشاركة «الناس» الذين طالما تجاهلهم الفلاسفة مواقفهم وتجاربهم واختياراتهم... إلخ، قبل تحليلها وتفسيرها وردها إلى شروطها وأسسها الأولى، فالفلسفات الكبرى تؤكد أنها لم تخل أبدًا من قدر من المشاركة في «الواقع» والتعاطف معه أو الاندهاش منه ومحاولة تجاوزه ونقده والشك في أوضاعه وأنها لم تنفصل عنه ولا قصرت في القيام بدورها النقدي له بأساليبها الصورية والتعميمية المجردة وغيرالمباشرة، وأن تكون مشاركة الناس حياتهم وتبصيرهم بحقيقتهم وحقائق واقعهم وتقديم دليل عقلي وعملي يوجه تفكيرهم واعتقادهم وسلوكهم ويساعدهم على «صنع» حاضرهم وتشكيل مستقبلهم إلى غير ذلك من مهام معرفية وأخلاقية وجمالية، وان تكون هذه وغيرها هي بعض الواجبات الملقاة على كتفي «سقراط العربي».

ثم يعرض كيف طبق هذا المنهج فى كتابه جذور الاستبداد فى الصفحات الأولى تحت عنوان: «حكمة بابل فلسفة هي أم حكمة؟»، بهدف تفنيد الرأي الشائع-صراحة أو ضمنا- لمعظم مؤرخي الفلسفة الغربية وأتباعهم من الشرق وهو أن الفلسفة-معناها العقلي والمنهجي الذي اتخذته منذ نشأتها مع العلم ومحاولاتها للانفصال عن الدين والأسطورة في مجتمع دولة المدينة اليونانية الحرة -شيء غربي- محض، وأن «حكمة» الشرق-الدينية والأخلاقية المتجهة في جملتها إلى الخلاص والتطهر والتوافق مع الطبيعة الخارجية أو الداخلية لا السيطرة عليها والتحكم فيها- كانت في أفضل الأحوال مجرد طرقات على بابها أو بشائر من نور فجرها بحيث يستطيع المؤرخ الغربي أن يغفلها من حسابه دون أن يشعر بالخسارة أو بتأنيب الضمير.

ولذلك نجده يناقش بشيء من التفصيل هذا التمركز الغربي حول الأنا المتسلطة والمسيطرة حتى اليوم على الباطن والظاهر والإنسان والطبيعة، ويخلص إلى استحالة إنكار وجود «فلسفة» شرقية بالمعنى العام الذي يفهم من مجموعة الرؤى الكلية والمواقف التأملية في مغزى الحياة والموت والخلق والمصير والخير والشر، والعدل والظلم، والاختيار والجبر... إلخ، مهما جاءت هذه التأملات في الإطار الديني والأخلاقي الموروث، وفي لغة المجاز الشعرية والأسطورية، وان هذه القضية تكاد اليوم أن تكون محسومة إذ ترسخ الاقتناع لدى المنصفين الغربيين أنفسهم بأن للحكمة الشرقية حقها المشروع في الوجود داخل الإطار النوعي الخاص بها، لكن الأهم من ذلك-في تقديره -هو المهمة الملقاة على أبناء الشرق أنفسهم- والعرب بوجه خاص في تشييد

أبنيتهم النظرية وأنساقهم الفكرية والمعرفية التي تنبع - كما ذكر - من تجارب واقعهم المأزوم، وتتمتع بقدر معقول من الاستقلال والخصوصية التي لا تنزلق إلى مهاوي التعصب ولا تندفع إلى التطاول على «الآخر» بدلًا من نقده نقدا حرًا أمينًا أو التحدي الفج الذي تتردد صيحاته المتشنجة كثيرا في هذه الأيام.

ويستطرد قائلًا: «أن مواجهة المعاناة المتجددة من الطغيان على اختلاف صوره تأتي في مقدمة هذه التجارب كما أن محاولة بلورتها» فكريًا كما سبق القول أن تكون إضافة أساسية إلى الفلسفة أو «الحكمة العالمية» كما سماها «كانط» وخطوة مهمة على طريق الأصالة المنشودة من جانب الشرقي الذي يواجه في الوقت نفسه محاولات ضارية مستميتة على كافة المستويات لتكريس تبعيته لنموذج الآخر المستغل المهيمن، الأمر الذى يساعده على الخروج من مأزق الحكم عليه بالانتحار الحضاري.

ويقول: أن الفكر المعاصر يضع الإنسان في موضع القلب من اهتمامه، فهل آن الأوان لكي نهتم بالإنسان بكيانه العيني الحي الدافئ بدلًا من الاختناق في قبضة المجردات الهابطة علينا من أعلى؟ كيف نوفق بين السر الذي ورثناه في دمنا من الحضارة القديمة وبين اللوجوس؟ كيف نناغم بين التراث والتقنية التي لا غنى عنها؟ كيف نتجنب آفات الروح الغربية من ضياع الروح والانغماس في روتين الآلة والعمل وانكماش الضمير مع تضخم العضل، ونظل مع ذلك معاصرين ومستعدين لتحدي العصر؟ كيف نجانس بين قيمنا وآمالنا؟.

ويجيب د.مكاوي بوضوح مؤكدًا: ما زلت أذكر هذا البيت النادر من «فاوست الثانية»: «لا يستحق الحرية والحياة إلا من يغزوهما كل يوم .. في كل لحظة .. في كل فعل ..» لكن كيف؟ بالمشاركة .. فالحرية الحقيقية ليست حرية من أجل.. بل حرية لأجل .. لأجل ماذا؟ ويكمل مشددًا: الحرية تؤكد التحرر من الباطن .. والمسؤولية هي صميم التحرر.. والاتجاه إلى مشكلات أمتنا هو لب المسؤولية .. والشخص الحي المشارك الواعي بتفرد لحظته التاريخية هو حامل هذا كله، الفيلسوف يمكن أن يكون في صميمه فنانًا وأديبًا انتزع الفكرة المجردة من إطارها المحسوس وقنع بالنواة الجافة دون الثمرة الحية، وأن الفنان والأديب في حقيقتيهما فيلسوف كسا الفكرة بالصورة الحسية وأحياها بالعاطفة الجياشة. ولن يرضى الفيلسوف أن نجعله شاعرًا أو أديبًا، كما لن يسعد الأديب والشاعر أن نحشرهما مع الفلاسفة في نظام أو نسق فلسفي محدد .. ولكن المقصود أن التفاعل بينهما عميق وأكيد وإن يكن غير مباشر

وشديد التعقيد، وأنه قد آن الأوان لرفع الحواجز السميكة و إزالة الأسلاك الشائكة التي طالما فصلت بينهما.

وحاصل القول، أن ما يمكن تحصيله وتلخيصه عن الدكتور عبدالغفار مكاوي هو انه عاش عمره المديد باحثا دؤوبًا ودارسًا مدققًا وناقدًا رفيعًا متفلسفًا وفيلسوفًا شاعرًا، مترهبنًا في محاريب الفن والأدب والفلسفة، انتهج منهج الحدس العاطفي والوجداني مع النصوص الأدبية والفلسفية، وكان حريصًا كل الحرص كله على ألا ينأى بنفسه عن واقعه وألا يكون محايدًا تجاه الإنسان وقضاياه، بل إنه سعى إلى بلورة نظرة فلسفية تتيح له التأمل الهادئ والتقليب المستمر في بنيات عالمه، وظل في كل ميدان ومضمار متملكًا أدواته، باحثا عن الحقيقة أينما كانت. ولذلك تنوع إسهامه الفكرى المتشعب فقدم خدمات عديدة للأدب الحديث والفكر المعاصر، لم يحظ بالاهتمام البالغ، والتقدير الأدبي، من رجالات الفلسفة والأدب والثقافة والصحافة والإعلام.

obeikandl.com

عبد الغفار مكاوي
فيلسوف الحرية وأديبها
(قصة حياة فيلسوف)

بقلم: د. غيضان السيد علي(*)

عن عمر يناهز ٨٢ عاما، قضاها مكاوي مهموما بالعلم والمعرفة، بالفلسفة والشعر والقصة والرواية، بمعرفة اللغات الأجنبية وتدريسها وترجمة روائعها و إبداعاتها إلى العربية من أجل إثراء الثقافة العربية وزيادة واتساع أفق المثقف العربي، رحل في صمت وبعيدًا عن الأضواء كما كان ينشد طوال حياته؛ حيث أعلن كثيرًا أن كل ما يريده هو أن يعيش في هدوء وأن يعمل في هدوء وأن يموت في هدوء ! ومن ثم فلم يكلف نفسه عناء السعي المحموم وراء الشهرة وجذب الأنظار، و إنما يبقى التعفف عن الشهرة مسألة مبدأ وطبع وأسلوب حياة لهذا الفيلسوف والأديب العربي الأصيل.

ولد عبدالغفار مكاوي بمدينة بلقاس بمحافظة الدقهلية عام ١٩٣٠م وتخرج في قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة عام١٩٥١م، ودرس بجامعة بريجا وبرلين الحرة وفرايبورج بألمانيا، وحصل من الأخيرة على درجة الدكتوراه في الفلسفة والأدب الألماني عام ١٩٦٢، وعمل بدار الكتب المصرية تحت رئاسة توفيق الحكيم قبل أن يلتحق بسلك التدريس الجامعي عام ١٩٦٥، ثم عمل مدرسا بقسم اللغة الألمانية بآداب القاهرة بين عامي ١٩٦٥-١٩٧٢، ثم انتقل للتدريس بقسم الفلسفة ورقي إلى أستاذ مساعد ثم أستاذ بنفس القسم، أعير للعمل ببعض الجامعات العربية والإفريقية فعمل بجامعة صنعاء وجامعة مالي، وتبقى الفترة الأطول والأكثر إبداعا في حياته تلك التي قضاها في جامعة الكويت والتي بلغت سنوات عشر، شارك خلالها بالكتابة

(*) مدرس الفلسفة الحديثة بكلية الآداب – جامعة بني سويف.

الأدبية والفلسفية بمعظم المجلات الثقافية في مصر والوطن العربي، كما شارك في هيئة تحرير مجلة «المجلة» مع الأديب الكبير يحيى حقي، و« مجلة الفكر المعاصر » مع الراحل العظيم فؤاد زكريا. وترك لنا مكاوي روائع خالدة في الفلسفة والأدب، منها على سبيل المثال لا الحصر، في مجال الأدب: ثورة الشعر الحديث من بودلير إلى العصر الحاضر - البلد البعيد - التعبيرية - النور والفراشة- هيلدرين- لحن الحرية والصمت- ملحمة جلجامش – قصيدة وصورة. و من أبرز مؤلفاته في مجال الفلسفة: مدرسة الحكمة – نداء الحقيقة – المنقذ.. قراءة لقلب أفلاطون- لِمَ الفلسفة؟- النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت- الحكماء السبعة. وحصل مكاوي على جائزة الدولة التقديرية في الآداب عام ٢٠٠٣م؛ نتيجة اهتمامه بكثير من القضايا الثقافية والأدبية و إن بَعُد – كما سبق أن قلنا - عن ضوضاء الشهرة وآثر الحياة الهادئة، فبدا كفيلسوف كانطي يهتم بالفعل ولا ينظر إلى النتائج أو المكاسب التي تُجنى من ورائه.

ولما لم يكن في لغات البشر كلمة تخفق لها القلوب قدر ما تخفق لكلمة الحرية، كان هو الباحث عن الحرية في رؤيته الفلسفية وفي أدبه المبدع وترجماته العديدة، وكانت الحرية هي الخيط الوحيد الذي يربط كل أعماله سواء الفلسفية أو الأدبية أو حتى المترجمة منها، فكانت الحرية عند مكاوي «بداية البدايات» و«القضية الأولى والأخيرة»، و«أن كل كلمة لا تنصب بصورة مباشرة أو غير مباشرة في الحرية، لا تستحق المداد الذي كُتبت به ولا الوقت الذي يُنفق في قراءتها». ومع الرحيل يظل مكاوي في الثقافة العربية قامة فلسفية وأدبية تحفظ ماء وجه هذا الزمان الذي كثر فيه الأشباه وزعم الكثيرون أنه زمن «الرويبضة»، ليعلن بعبقريته الفلسفية و إطلالاته الأدبية المتعددة زيف هذا الزعم، فيداخلك فور قراءته شعور بأنك تحاور «نيتشه» فيلسوفه الأثير الذي لم يستطع مكاوي أن يخفي فرط إعجابه به، أو تقرأ «هيدجر» في ثياب عربية، أو أنك تتناول وجبة فلسفية دسمة تأخذك إلى عالم « كانط» النقدي.

يمثل عبد الغفار مكاوي في الحقيقة عودة -على استحياء- إلى الفلاسفة الموسوعيين في ثقافتنا العربية في عصرها الذهبي من أمثال: الكندي والفارابي وابن سينا وأبي حيان التوحيدي وابن رشد والإدريسي وابن خلدون وابن الهيثم... إلخ، حيث ألم هؤلاء بعلوم الطب والفلك والكيمياء والأدب والفقه والتنجيم والجغرافيا إلى جانب الفلسفة واللغات والألسن وغيرها من العلوم المختلفة، في حين برز مكاوي أديبا رفيع المقام بين أدباء جيله، وفيلسوفا من طراز خاص يحلق في عالم الفلسفة بأجنحة شتى، عليما بلغات متعددة. فهو كما يقول أحد معاصريه: «هو أستاذ

فلسفة، قاص، كاتب مسرحي، شاعر، ناقد، خرج من معطف سقراط، وأفلاطون، والفارابي، ونيتشه وهيدجر، كما خرج من معطف سوفوكليس، وسافو، والمتنبي، والمعري، وهيلدرلين، وبريخت، وشوقي، وطه حسين، وناجي، وصلاح عبدالصبور، إنه.... عبدالغفار مكاوي»[١].

أتقن الألمانية والفرنسية واللاتينية مع إلمام بأطراف الأسبانية والايطالية، وقد انصبت هذه اللغات كلها في بوتقة عشقه للعربية و إطلاعه على تراثها الأدبي والفلسفي على السواء.

فهو يجيد الفرنسية فيسمعنا دقات قلب وعقل فيلسوف التمرد الفرنسي «ألبير كامي» ويضع يده على مفتاح شخصيته حين يصفه بأنه واحد من أنبل الكتاب وأشدهم أمانة وأبلغهم دفاعًا عن حرية الإنسان وكرامته. تتجلى هذه الصفات في ثنايا حديثه عن حياة كامي ومعنى المحال والتمرد والتضامن عنده، ومن كامي أيضا تشرب مكاوي وتشبع بتلك الروح التراجيدية المأساوية التي طغت عليه في «البكائيات» أو في بعض أعماله الأدبية، وخاصة المسرحيات كالبطل ودموع أوديب، وبشر الحافي يخرج من الجحيم، والقيصر الأصفر، فيقول: «من كامي تشربت النزعة التراجيدية أو المأسوية والعطش المتجدد للطبيعة وللنور والحياة، ثم لازمتني عاطفة الحب له والارتباط بتشاؤمه وبراءته وأمانته وتمرده حتى إعداد رسالتي عن فكره الفلسفي بعد ذلك بأكثر من عشر سنوات»[٢].

ومنه أيضا تنفس بعض نسمات الحرية كما تبدت من خلال كتاباته، فالحرية عند كامي - كما عند غيره من الوجوديين- هي صميم الوجود الإنساني، وهي أمل إنساني ومشكلة إنسانية، وهكذا كانت عند مكاوي.

ومن خلال ترجماته من الألمانية نستطيع أن نسمع صدى المسرح الألماني الذي يفيض بالمأساة والتراجيديا، وهو رافد آخر من روافد البحث عن الحرية من خلال المأساة، وهذا ما نلمحه جليا في ترجمات مكاوي لمسرحيات «جورج بوشنر» الثلاث (موت دانتون، ليونس ولينا، فويسك). كما ترجم مكاوي فيما بعد أوبرا «ماهاجوني» وصدرت في المشروع القومي للترجمة١٩٩٩، و إذا ما عدنا إلى الفلسفة الألمانية وقد بدأت علاقة مكاوي بالألمانية في وقت مبكر من عمره، إذ بدأ تعلمها وهو في سن العشرين، إيمانا منه بأن تعلم اللغات الأجنبية

(١) د. عبد العزيز المقالح: ملحق « بكائية إلى صلاح عبدالصبور» تأليف: عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٢، ١٢٨.

(٢) د.عبد الغفار مكاوي: سنوات التكوين، مجلة أوراق فلسفية، العدد السادس، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ١٧٤.

هو السبيل الوحيد للخروج من واقع الطبقة المأزوم[١]. فإننا نجد ترجماته الفلسفية تعبيرا صادقا عن التزامه الفكري تجاه مشكلات واقعه وحال أمته العربية، فترجم عن كانط كتاب «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» معلقا في آخر سطور مقدمته لترجمته العربية – التي صدرت عن الدار القومية للنشر بالقاهرة- قائلا: «فإذا أفلح هذا الكتاب – في زمن نحن أحوج ما نكون فيه إلى الأخلاق – في أن يعيد للأمر الأخلاقي شيئا من جلاله ورهبته، فحسب مؤلفه العظيم أن يكون جزاؤه من قراء العربية هذا الجزء»[٢]. الأمر نفسه نجده في سائر الترجمات كما يبدو في ترجمته لـ«فلسفة العلو» التي ترجمها عن أستاذه الذي عمل تحت إشرافه «فولوجانج شتروفه» في عام ١٩٧٤. أو في ترجمته لنداء الحقيقة لهيدجر عام ١٩٧٧ وهو نفس العام الذي صدر له فيه ترجمة لنصين مهمين للفيلسوف الألماني ليبنتس وهما: «المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة»، و«الفضل الإلهي» وقد راجع هذين النصين على النص الألماني لما كانت الترجمة عن الفرنسية، ونشر عام ١٩٩٥ نصين في غاية الأهمية الأول لكانط بعنوان «ما التنوير»وهو من خلال ترجمته لهذا النص يبعث برسالة شديدة اللهجة إلى أمته العربية التي أصرت على الرجوع إلى الوراء والصعود إلى الهاوية رافعة شعار التنوير، فأراد أن يجيب عن سؤال التنوير من خلال كانط الذي يقول في السطور الأولى لهذا النص: «التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذي اقترفه في حق نفسه، وهذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر، ويجلب الإنسان على نفسه ذنب هذا القصور عندما لا يكون السبب فيه هو الافتقار إلى العقل، بل إلى العزم والشجاعة اللذين يحفزانه على استخدام العقل بغير توجيه من إنسان آخر، لتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك ! ذلك هو شعار التنوير»[٣]. أما النص الثاني فيبدو فيه مكاوي حريصا على نقل صورة أستاذه شتروفه عن مصر، أو مصر في عيون شتروفه من خلال ترجمة مقاله «خواطر عن مصر». ثم قدم مكاوي دراسات متعددة عن نيتشه الذي قال عنه «إنه فيلسوفي المفضل» وقال أيضا: أميل أحيانا إلى تشبيه نفسي بنيتشه، كما اعتنى أيضا بدراسة «النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت».

---

(١) جمال سليمان: عبد الغفار مكاوي والفلسفة الألمانية، مجلة أوراق فلسفية، العدد السادس، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ١٧٩.

(٢) عبد الغفار مكاوي: مقدمة تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥، ص (ز).

(٣) كانط، ما التنوير، ترجمة :عبد الغفار مكاوي: مجلة أوراق فلسفية، العدد السادس، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٨٢.

والجدير بالذكر أن عبدالغفار مكاوي حينما يعالج موضوعات الفلسفة الألمانية نجد أن الحدود الفاصلة بين فكر المؤلف الأصلي وبين فكر مكاوي تتماهى حتى تكاد أن تختفي لتؤكد تمثل مكاوي وتعاطفه الشديد مع ما يكتب. فهو مهموم بالبحث عن واقع أفضل لأمته، فينتقد بشدة فكرة انعزال وتعالي الفيلسوف في البرج العاجي فيرى: «أن الفلسفات الكبرى تؤكد أنها لم تخلو أبدًا من قدر من المشاركة في الواقع والتعاطف معه أو الاندهاش منه ومحاولة تجاوزه ونقده والشك في أوضاعه، وأنها لم تنفصل عنه تماما ولا قصرت في القيام بدورها النقدي له بأساليبها الصورية والتعميمية المجردة وغير المباشرة، وربما تكون مشاركة الناس حياتهم، وتبصيرهم بحقيقتهم وحقائق واقعهم وتقديم دليل عقلي وعملي يوجه تفكيرهم واعتقادهم وسلوكهم ويساعدهم على صنع حاضرهم وتشكيل مستقبلهم، إلى غير ذلك من مهام معرفية، أخلاقية وجمالية. هذه وغيرها هي بعض الواجبات الملقاة على كتفي «سقراط العرب» الذي صهرته نيران المحنة»[1]. و مع ذلك تبقى الحرية هي قضيته الأولى والأخيرة سواء في الفلسفة أو في الأدب. فهو ما برح يحلم بمجتمع سوي يسترد فيه الإنسان وجهه الأصيل ممن شوهوه، وينتشل قيمه من مستنقع اللا- قيم الذي فرض عليه التردي فيه و يستقر به المقام في عالم الحرية وعدم الاستعباد.

الحرية والفلسفة:

الحرية مفهوم فلسفي أصيل، شغل الفلاسفة والمفكرين في جميع العصور، فمشكلة الحرية بلا ريب من أقدم المشكلات الفلسفية وأعقدها، فقد واجهت الباحثين من قديم الزمان، وما برحت تؤرق مفكري اليوم كما أرقت من قبل فلاسفة اليونان، فلا أحد يستطيع أن يتجاهل مسألة الحرية في الفكر الإسلامي أو ذلك الاختلاف والتنوع في الرؤى بين الفرق الإسلامية الجهمية والمعتزلة والأشعرية والماتريدية... إلخ في تناولهم لمشكلة الحرية، حقا إن هذه المشكلة كما قال الفيلسوف الإنجليزي «بين»، هي (قفل) الميتافيزيقا الذي علاه الصدأ من كل جانب، ويعرفها أهل الاصطلاح بأنها «الإرادة الفردية التي تختار الفعل وتميزه عن روية وتدبير مع إمكان عدم اختيار الفعل أو القدرة على اختيار نقيضه». وقد اكتسبت مشكلة الحرية أهمية جديدة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة وفي الفكر العربي المعاصر، بحيث قد يكون من الممكن أن نعدها مفتاح المشكلات الفلسفية جميعا.

(١) عبد الغفار مكاوي: جذور الاستبداد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٤، ص١٠.

والفلسفة عند عبد الغفار مكاوي هي في صميمها دعوة للحرية، حيث لم تعد الفلسفة عنده «محبة الحكمة» وإنما أصبحت ممارسة للحكمة وتعميقا للواقع وكشفا عن أصوله الدفينة، وموقفا فلسفيا شاملا من الوجود والحياة والسياسة، أصبحت تضحية بالمؤقت من أجل الدائم، وبالعرض من أجل الجوهر، وعلى ذلك يكون جوهر الحرية عند مكاوي هو الإنصات للواقع لكن مع عدم الاستسلام له، ومن ثم تكون الحرية هي محاولة تغييره وتجاوز محنه ومشكلاته. فهو يحلم بمجتمع سوي يسترد الإنسان فيه وجهه الأصيل ممن شوهوه وينتشل قيمه من مستنقع اللاقيم الذي فرض عليه التردي فيه، مجتمع يحيا فيه ويعمل ويأمل ويبدع إنسان سوي يجد القدر المعقول من الحرية والعدل، ويؤمن بأن القانون هو السيد - كما قال أرسطو - وليس هو الغدر والتسلط والفوضى والجهل والهوان[١]. ولذلك يمكننا القول بأن مهمة الفلاسفة عند مكاوي ليست تفسير العالم فحسب ولكن العمل على تغييره وقيادته نحو الأفضل.

وهو في تفلسفه لم يقع أسيرًا لفكر ما رغم إعجابه الجم بهذا الفيلسوف أو ذاك، لم يقع في أسر المذاهب الفلسفية الكبرى مهما بلغت قدرتها على جذب الأنظار، إذ يقول: «أحاول أن استفيد من كل المذاهب بقدر جهدي لكي لا أسمح لواحد منها أن يستعبدني»[٢]. وفي الفكاك من أسر الآخرين رغم الحرص على التعلم منهم لهو دعوة جوهرية بالقول وبالفعل إلى الحرية الفكرية المستنيرة غير المنغلقة على ذاتها، دعوة أيضا إلى الحوار مع الآخر من أجل إكمال النقص، لكنه الحوار الخلاق الذي تكون فيها الأنا موجودة ومحورية، لكي تصبح الفلسفة لديه هي التفلسف، وليست الاقتصار على ترديد أقوال الآخرين ؛ لأن هذا الأخير من شأنه أن يحيل الإنسان إلى ببغاء عقله في أذنيه، مهمته هي الترديد ليس إلا، ليستجلب انتباه الآخرين وهو في الوقت ذاته يروج لبضاعة لا ناقة له فيها ولا جمل.

وبما أن الفلسفة لديه أصبحت هي التفلسف وليست اجترارا للنظريات الفلسفية الوافدة من الغرب أو الشرق، وبما هي أيضا وضع كل شيء موضع السؤال، فإن هذا يتطلب أن تكون الفلسفة تحررًا دائما بل ومحاولة لمساعدة غيري على التحرر[٣]. ويتجاوز هذا الفهم العام للفلسفة، الفلسفة بما هي كذلك ليشمل أمانة الكلمة أيًا كان المجال الذي تأخذ على عاتقه

(١) عبد الغفار مكاوي: سنوات التكوين، ص ١٧٨.
(٢) عبد الغفار مكاوي: شعر وفكر. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة، ١٩٩٥، ص٤٠٥.
(٣) عبد الغفار مكاوي: شعر وفكر، ص٤١٤.

تناوله، وبناء على ذلك يقول مقولته التي تشبه مقولات هوميروس في الإلياذة مع الفارق أن مكاوي يتطلع لمغازلة معشوقته الأولى والأخيرة وهي الحرية فيقول «إن كل كلمة لا تنصب بصورة مباشرة أو غير مباشرة في الحرية، لا تستحق المداد الذي كُتبت به ولا الوقت الذي ينفق في قراءتها»[١].

وإذا كانت مهمة الفلسفة هي تحرر النفس وتحرير الآخر فإن هذا التحرير لا يتم بانفصال المفكر أو الفيلسوف عن واقعه والحياة في الأبراج العالية وإنما يكون مكان الفيلسوف مع الناس يحس بواقعهم المأساوي ويشعر بالآمهم ويسمع آهاتهم وأنينهم، وفي هذا يقول :» وليس معنى هذا أن نطالب المتفلسف العربي بأن يكون شاعرًا وفنانًا، ولا حتى بأن يكون باحثًا ميدانيًا، بل معناه أن نطالبه بالبدء من التجربة الحية، ومشاركة الناس، (الذين طالما تجاهله الفلاسفة) مواقفهم وتجاربهم واختياراتهم ...الخ. بما هو مواطن وشريك قبل تحليلها وتفسيرها وردها إلى شروطها وأسسها الأولى[٢].

فتحرر النفس هدف الفلسفة الأول عند مكاوي وتحرير الآخر أو مساعدته على التحرر هو الهدف الثاني، ومن ثم تتماشى هذه المهمة المزدوجة للفيلسوف والفلسفة مع فهم ماهية التغيير الذي يتراوح بين «تنوير» الباطن أو الخارج والبدء في الحالتين من جديد ومن الصفر، بل يتماشى مع فهم عمل الفلسفة بوصفها فلسفة العمل التي تكمن وراء كل تطور وانجاز. كما يرى ضرورة مناهضة تلك الأنا المتسلطة والمسيطرة حتى اليوم على الباطن والظاهر، الإنسان والطبيعة[٣]. حتى يمكننا تفادي الانتحار الحضاري والانقراض المعنوي بفضل الطغاة المتخلفين وأنظمتهم المتخلفة.

في البدء كانت الحرية وفي الختام كانت الحرية أيضا، وبين البدء وبين الختام من الممكن للقارئ أن يصنف تفلسف وفلسفة عبدالغفار مكاوي.وهذا ما يصرح به مكاوي في صدر كتابه «جذور الاستبداد»، حيث يقول: «فإن الحكمة التي لا أشك فيها أنه سيخرج بها من قراءة نصوص الحكمة البابلية على ضوء الأهوال التي جرت في الماضي والحاضر هي أن تراث الطغيان وما يلازمه من العسف والظلم، والقهر والفقر، واليأس والبؤس... إلخ، أقدم بكثير

(١) عبد الغفار مكاوي: شعر وفكر، ص٤٠١.
(٢) عبد الغفار مكاوي: جذور الاستبداد، ص ١٠.
(٣) عبد الغفار مكاوي: جذور الاستبداد، ص ١١.

مما نتخيل عادة، وأن تجاوزه بتراث آخر يبدأ من بداية البدايات، وأقصد بها الحرية، قد بات أمرًا لا يحتمل التهاون أو التأجيل»[١].... ويرى في الطغيان رأس المشكلات والأزمات، وأن كوابيس الاستبداد الخانق أو كوابيسه المتنوعة الأشكال والظلال هي الجرح الدامي الذي ينزف دماء هذه الأمة، ومن ثم فلابد أن يسعى هذا الجيل إلى تأسيس وبناء الحرية، ففي نسق الحرية يمكن أن تلتئم معاني التقدم والتحرر والنهضة والوعي والتحضر والتغيير والتنوير والتطور، تلك المعاني التي لم تزل مشتتة على أقلام المخلصين من دعاتها والمضحين في سبيلها منذ مطالع النهضة العربية الحديثة وحتى الآن عند روادها الكبار... إن الضد لا يعرف إلا بضده، وقد أوضحت المحن الأخيرة بما فيه الكفاية أن إزاحة الطغيان وتناقضاته الدامية المنافية لكل أنظمة الحياة والعقل والعمل هي البداية الحقيقة على الطريق[٢].

الحرية والأدب:

يحتل الأدب قلب عبدالغفار مكاوي في حين تسكن الفلسفة في عقله، فهو حين يكتب أدبا فمن السهل على القارئ أن يرى تجاعيد الفلسفة فيه، أو على حد قول أحد الباحثين، معلقا على أحد روايات مكاوي: «إنني كنت أرى مفاصل الفلسفة وفقراتها بارزة في جسم الرواية الطويل»[٣]. ولا غرابة في ذلك لأن الكاتب حين يكتب يكتب بدمه الذي يضخه قلبه إلى عقله فتأتي الكلمات مختلطة بمكنونات القلوب موزونة بميزان العقل.ومن ثم نجده يقول عن امتزاج الفلسفة بالأدب عنده: «هو امتزاج لا حيلة لي فيه، لم أتعمده علم الله ولم أحتل له، وإنما هي طبيعتي العاطفية التي أدمنت قراءة الشعر والحياة به ومعه، تنعكس دون قصد على عباراتي، مع حرصي الدائم ألا تكون على حساب ما يسمى بالحقيقة أو الحقائق الموضوعية»[٤].

فإذا ما نظرنا إلى إبداعاته الأدبية سنجد أن الدعوة إلى الحرية هي محور كل إبداع على حده سواء بصورة واضحة جلية أو بصورة رمزية. وقد بدأ مكاوي حياته الأدبية بكتابة

(١) عبد الغفار مكاوي: جذور الاستبداد، ص ٨.
(٢) عبد الغفار مكاوي: جذور الاستبداد، ، ص ٩.
(٣) عبد السلام الشاذلي: د.عبدالغفار مكاوي الأديب الحائر بين الفلسفة والفن، مجلة الثقافة الجديدة، القاهرة، عدد٢٥٦، يناير ٢٠١٢، ص ٥٣.
(٤) عبد الغفار مكاوي: شعر وفكر، ص ٤١٧.

الشعر ثم تخلى عنه، ولكن هذا الحب القديم لا يفتأ يعاود الإطلال برأسه بين حين وآخر في أعماله المتعددة والمختلفة، فعلى تخوم الشعر والنثر نجد له بكائية: «ست دمعات على نفس مصرية» وفيها بكائية إلى صلاح عبدالصبور، التي سوف تمثل أنموذجا من أدبه في هذه المقالة، ذلك الأدب الذي يبحث دائما وأبدا عن الحرية.

ولمكاوي في مجال القصة القصيرة ثلاث مجموعات «ابن السلطان» و«الست الطاهرة» و«الحصان الأخضر يموت على شوارع الإسفلت». وله من المسرحيات ما ينم عن إبداع ومبدع حقيقي، يريد أن يسخر المسرح ليكون منبرًا يمكن من خلاله توصيل دعوته إلى الحرية إلى جانب قيم أخلاقية أخرى، ومن أشهر مسرحياته التي تختلف طولا وقصرا وتختلف أيضا في المهاد والتقنية والجو الغالب: «من قتل الطفل - الليل والجبل - زائر من الجنة - بشر الحافي يخرج من الجحيم - دموع أوديب - القيصر الأصفر ومسرحيات أخرى شرقية - هو الذي طغى - محاكمة جلجامش - المرحوم»..والعديد والعديد من الأعمال الأدبية النقدية أو الشعرية أو في مختلف مجالات الأدب. ولما كان الدكتور مكاوي الفيلسوف والأديب غزير الإنتاج فلا يمكننا أن نرصد للحرية في كل هذه الأعمال فكان لابد أن نتوقف عند عمل نتخذه أنموذجا لهذه الأعمال كلها. وهي «بكائية إلى صلاح عبدالصبور».

والبكائية - وهي رثاء - لا تقف عند حدود التفجع التقليدي و إطلاق الأوصاف التي كان شعراء الفواجع الأقدمون يطلقونها على الموتى ولا تمت بأي نوع من الصلات إلى ذلك النوع من المراثي العربية التي تستخدم نوعا شائعا وجاهزا من التعابير والألفاظ، ولا مكان فيها للحكمة والعظة الساذجة، إنها سيرة قلب وصورة إنسان فنان مبدع يلتقط الشاعر من بين صور حياته و إبداعاته خيطًا خيطا و يسوي من هذه الخيوط جدارية شعرية - إذا جاز الوصف - و يعلقها في جدران حياتنا المهترئة الخربة. وهي حصيلة نصف عام من الحزن والتذكر الأليم لما يقرب من ثلث قرن من الزمالة الفكرية والعشرة الروحية واسترجاع صدى الأفراح والأتراح لمئات الذكريات.وهي أسلوب فني توافرت له كل عناصر الشعر الجيد كالصورة والإيقاع - باستثناء بعض المداخلات النثرية التي لا تخلو من الشعر - وكالتركيب اللغوي الخاص الذي تضيق به الفلسفة و يضيق به النثر عموما و يتسع له و به صدر الشعر[1].

(١) د. عبد العزيز المقالح: ملحق «بكائية إلى صلاح عبدالصبور»، ١٣٢.

والحرية في هذه البكائية - كما هي في سائر الأعمال - عند أديبنا تشغل قلبه وعقله وروحه وتملك عليه كل جوارحه، يجعلها البداية وأيضا مسك الختام، هي المراد والغاية التي ينشدها من الدنيا بأسرها. فيقول في هذه البكائية :

«ماذا كنت أريد من الدنيا

كنت أريد:

أن أُلبس هذا الكون الأعمى ثوب المعنى

وأُنغِّم هذا الزمن الموحش موسيقى

كنت أريد:

أن أجعل من نثر الأيام المتشابه شعرا يبقى

أن يحلو الإنسان بعين الله ويكبر حرا»[١].

بل يجعل مكاوي الحرية هي الهدف الأسمى الذي يعيش من أجله كل إنسان يؤمن بالمستقبل، فليست الحرية «واقعة» نتقبلها على الرغم منا، بل هي «عملية روحية» تعبر عن مقدرتنا على تحرير ذواتنا، نسعى إلى تحقيقها حتى لو داخلنا شعور بأننا لن نتوصل إليها يوم ما، وعن هذا المعنى يقول:

«والحرية

هل عشت لشئ غير الحرية

هل جدت بدمعي إلا لكي أسقي شجرتها الذهبية؟

هل فُجر فيك الغضب فبحت بما أمليت عليك

سوى إيماني بالمستقبل والحرية؟

لكن المستقبل حلمٌ قد لا أشهده

والحريةُ شط قد لا أرسو عليه»[٢].

(١) عبد الغفار مكاوي: بكائية إلى صلاح عبدالصبور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٣١

(٢) عبد الغفار مكاوي: بكائية إلى صلاح عبدالصبور، ص ٨٦.

obeikandl.com

فينادي مكاوي المحبوبة، مليكة القلب، التي قد سلم لها، ويرجوها أن تعود إلى قصر الورد، كي تكون حصنا منيعا له يحميه من الموت ومن القهر، ويهنأ بطلعتها النورانية، وبعودتها يستنشق رعيتها عبير الحرية، فيقول:

«آه قد سلمت

عودي أنت

عودي لحياتك في قصر الورد قبيل آذان الديك

يا سيدتي وأميرة أحلام العمر

أن يقهرني الموت فكوني أقوى منه ومن القهر

عودي للقصر

كي يستجلي أتباعك طلعتك النورانية

ويشم رعيتك عبير الحرية»[١].

ويعكس لنا مكاوي هاجس قوي يهجس في خاطره دوما عندما يبحر بنا في العمق متحدثا عن قضيته الأولى والأخيرة في الفلسفة والأدب ألا وهي قضية الحرية، وهو أن معنى الحرية الحقيقي الجامع والمانع يضيع منه فلا يستطيع أن يدركه، يتفلت منه فلا يستطيع القبض عليه، فيلتزم أحيانا الصمت، فالحرية مشكلة حيوية لا تكاد تنفصل عن وجودنا نفسه، من حيث أن الوجود الإنساني إن هو إلا وجود حرية تضع نفسها موضع التساؤل، فالحرية وحدها هي التي تستطيع أن تتساءل عن الحرية ؛ ونحن لا نستطيع أن نكشف عن الحرية إلا في صميم ذلك التساؤل نفسه[٢]. وعن هذا المعنى يقول مكاوي:

«وانهمرت أسئلة الشعراء الموتى والأحياء عليّ:

سألوا عن معنى الحرية والحق

عن معنى العزة والصدق

(١) عبد الغفار مكاوي: بكائية إلى صلاح عبدالصبور، ص٦٠.

(٢) زكريا إبراهيم: مشكلة الحرية، مكتبة مصر، الطبعة الثالثة، ص ١٢

نادى الجرح السكين فصحت:

آه يا وطني

ولزمت الصمت»[١].

وهكذا كان عبد الغفار مكاوي الفيلسوف والأديب باحثا عن الحرية، جاعلا منها «بداية البدايات» لكل شيء، فهي قضيته الأولى والأخيرة وهي همه الأول وشغله الشاغل، فلم يحلق في معالجته لها في دنيا الميتافيزيقا، قابعا في أبراج الفلاسفة العاجية المنعزلة عن الناس، لكن بين الناس يحيا حياتهم ويشاركهم أفراحهم وأتراحهم وإن كان يفضل الحياة والعمل بعيد عن ضوضاء الشهرة، فكانت حياة الرجل مثالًا صادقًا لفكره وإن انتهج طريق مطبوع بطابعه الخاص بعيد عن الشعارات الرنانة والطموحات العريضة التي سرعان ما تتساقط، فأعلن أن كل ما يريده هو أن يعيش في هدوء وأن يعمل في هدوء وأن يموت في هدوء، ومن ثم فلم يكلف نفسه عناء السعي المحموم وراء الشهرة وجذب الأنظار، وإنما يبقى التعفف عن الشهرة مسألة مبدأ وطبع وأسلوب حياة[٢].

(١) عبد الغفار مكاوي: بكائية إلى صلاح عبدالصبور، ص٧٧-٧٨.

(٢) عبد الغفار مكاوي: شعر وفكر، ص٤١١.

القسم الثالث

د. عبدالغفار مكاوي
أديباً وشاعراً

obeikandl.com

obeikandl.com

خواطر من زمن بعيد
د. عبدالغفار مكاوي بين الفلسفة والشعر

بقلم: أ. د. وفاء إبراهيم(*)

مقدمة

من دواعي الفخر لجيلنا، أن تعلمنا على يد أساتذة هم من رواد تدريس الفلسفة في مصر؛ ورغم اختلاف التخصصات وتنوع مناهج التناول حتى في التخصص الواحد، فقد أودعوا فينا ذاتية الوعي في قدرته على اختيار زاوية النظر لمشكلة أو قضية فلسفية ما، ومن ثم رسخوا فينا جرأة اختيار التخصص، والسعي الدؤوب نحو السؤال؛ألم يقل هيدجر: «أن السؤال طريق المعرفة»؛ وقال علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «العلم خزائن بابها السؤال».

وفي اليوم العالمي للفلسفة الذي أقره اليونسكو عام ٢٠٠٤، وقد حَضَرتُ الاحتفال به بالمجلس الأعلى للثقافة في حضور مندوبة اليونسكو، وأساتذة الفلسفة، وكتبتُ مقالة عن ذلك في جريدة الأهرام، أقول: «أن في هذا اليوم الذي يأتي ووطننا يعاني ما يعانيه من أخطار، وتعاني فيه الفلسفة من اغتراب واستبعاد يهدد وجودها كأداة فاعلة في تشكيل مستقبل الوطن». ولا أخفي دهشتي - في هذا الصدد - من تجاهل دعوة مفكرينا من أساتذة الفلسفة للمشاركة في كتابة مقدمة الدستور التي تمثل رؤية ثقافية شاملة للوطن، لأنهم الأقدر والأعمق في رسم حدودها وطموحها.

ومما يُعزّي النفس هو هذه الدعوة الكريمة للمشاركة في هذه الاحتفالية التي تأتي «كقطرة ندى تسقي في الفجر زهرة حزينة» كي تعيد لها بعض الألق، فضلًا عن التحدث عن أحد الأساتذة الأجلاء وهو الأستاذ القديرأ. د.عبد الغفار مكاوي، الذي علمنا كيف نبتعد عن الضجيج ونصمت ونتأمل حتى نتعرف على ذاتنا، وهو نفسه الذي حذرنا من الطموح المتجاوز

(*) أستاذ الفلسفة وعلم الجمال بكلية البنات - جامعة عين شمس.

مع ضرورة العيش مع الممكن والتزام الحدود والاعتدال، حتى لا نصل إلى الشمس بأجنحة إيكاروس المصنوعة من الشمع، فتكون لحظة الصعود هي نفسها لحظة السقوط.

وقد احتار الطلبة الجادين حوله، وسألوا أنفسهم حينًا أو زملائهم حينًا آخر من هو د.عبد الغفار مكاوي؟

هل هو الفيلسوف العميق المتأمل، أم هو الشاعر المعذّب المتألم من شعوره بالإحباط أو الاضطهاد؛ وحتى تتبين معالم الصورة التي رسمتها له عبر زمن طويل، سأتحدث عن ثلاث جوانب:

١- الأستاذ «حيث درسنا علي يديه مادة الفلسفة الحديثة».

٢- ازدواجية الفكر والفن لديه.

٣- الإنسان فيه.

أولًا: الأستاذ

في أول محاضرة للفلسفة الحديثة، لفت نظرنا المظهر الرومانتيكي الذي أتسم به أستاذ مادة الفلسفة الحديثة، حيث تري في عينه دموع لا تسيل ولا تجف، كما تسمع صوتًا هادئًا رزينًا، وتلمح شبح ابتسامة لا تكتمل، كلاسيكي الملبس، وحين بدأ الدرس الفلسفي وتتابعت المحاضرات وجدنا عالمًا أكاديميًّا عميقًا في فكره، له خطه الخاص لا يعتمد على الإبهارالأولي للطلبة، و إنما كان متحليًا بالصدق الفلسفي الذي يسعى من أجل الحقيقة، وبه يصل إلى من يريد أن يشاركه تناول الطعام على مائدة الحوار الفلسفي.

ولذا هو بالفعل عَلمنا من خلال تدريسه لنا أن نتفرج على التركيبة الفكرية للفيلسوف حتى نستطيع فك طلاسم شبكتها ؛بهدف العثور على منهجه أي طريقته التي فهم بها الأشياء حين استقبلها، ثم كيف رتبها ونظمها وأقامها نسقًا فلسفيًا، وعندما نعثر على منهج الفيلسوف، سنحدد مصطلحاته التي هي عبارة عن تركيبة لغوية دقيقة، وعند تحليلها سينفتح أمامنا طريق الحوار التاريخي الذي أداره الفيلسوف مع ما قبله، وبمتابعة الدراسة والقراءة فهمنا أن الفيلسوف عندما يحاور أي فيلسوف هو لا يحاوره «ذاته» و إنما يحاور موديلًا معينًا فهمه لحسابه «ومن هنا تأتي القراءات المختلفة للفيلسوف الواحد بحسب زاوية النظر والمنهج».

وقد كانت أول خطوة لنا في فهم ذلك مع شرح أستاذنا الجليل لكانط، لقد شعرنا إن كانط فيلسوف له مكانة خاصة لدى الأستاذ، حيث وصفه في البداية بأنه أخصب وأثرى المحطات الفلسفية الحديثة، ثم قام بفرد الخيوط المتعددة والمتنوعة التي أمسك بها كانط، ونسج منها مذهبه، حيث جمع فيه بين الجانب العقلي والتجريبي، وقد نبهنا الأستاذ أن من أراد أن يفهم الفلسفة وأن يمارسها فعليه-بداية- أن يفهم كانط، وبذلك وضع الصخرة أو العقبة الكؤود التي لا بد لكل من أراد السير في الطريق أن يتجاوزها- فانتبهنا- وكان أول خيط نسجه أستاذنا هو خيطًا بسيطًا من حياة كانط الشخصية، حيث وجد فيها رافدًا يضاف إلى الروافد الفكرية الأخرى، فقد ولد في كونسبرج في روسيا ١٧٢٤، ولم يغادرها إلا فترة قصيرة للتدريس في قرية قريبة، كان نحيفًا، هزيلًا، فقيرًا، وكانت أمه من جماعة دينية تسمى «التقوية»، ترى أن الدين «مكانه القلب» أي الإرادة، وأن الإيمان يسكن في الداخل ويتجلى في أعمال الإنسان من محبة وتسامح.

المدهش أن هذه التربية أدت إلى شيئين:

أنه لم يذهب إلى الكنيسة عندما أصبح رجلًا لأنه كان يذهب مجبرًا وهو صغير.

أن الإيمان قد تعمق في داخله بحيث لا يقبل أي موجة إلحاد.

ثم عاش كانط في مرحلة أخرى هى مرحلة الشك في الدين؛ لأنه يخدم الكبار من خلال النقد الذي قدمه «فولتير» وبه شق الطريق إلى الثورة الفرنسية، بالإضافة إلى ما أثاره هيوم من شك معرفي.

كذلك أشار أستاذنا -وهو يرسم لنا صورة كانط - إلى دقة تنظيم حياة كانط إلى الدرجة التي كان جيرانه يضبطون الساعة على الرابعة والنصف، وهو ميعاد نزهته اليومية، ولم تنكسر هذه العادة إلا مرة واحدة عندما قرأ «إميل» لروسو. وقد عاش أعزبًا، لأنه كان دائم التردد في الارتباط، وفكر مرتين في الزواج ولكن طال به التفكير فخُطبت الأولى على أخر، وانتقلت الثانية إلى بلد أخرى، وعاش محبًا للبحث والمعرفة، ثم قدم ثالوثه النقدي الذي «فجر من خلاله أراء خطيرة عمت أوربا، ووصف أستاذنا مذهب كانط بالمذهب الشهي ولكنه عسير الهضم.وعندما انتقل إلى مرحلة لم الخيوط وجمعها، وجدنا كانط يقف في مواجهة غلاة المنادين بتمجيد العقل كفولتير، وفي مواجهة غلاة التجريبيين مثل لوك وهيوم الذي أيقظ كانط، كما يقول- من نعاسه الدوجماطيقي».

وبدأ كانط يرفع صيحة الرفض في وجه العقل وحدوده في نقد العقل النظري الخالص، ولعل هذا يعود إلى نشأته الدينية، وقد علق الأستاذ بعبارة أتذكرها جيدًا، لقد فُزع كانط وشعر أن لا معني لأي شيء ولا للإنسان ولا للحياة، فعمل على إنقاذ الإنسان، وقد استدعت هذه العبارة إلى ذهني ما قاله.أستاذنا عن ديكارت حين كان يشرح لنا كيف تأكدت الثنائية على نحو شامل على يديه، وإنه بذلك - في نظر الكثيرون - وراء التقدم التقني من حيث كونه نشاطًا عقلانيًا، وعليه فإن هذا كان أفظع كارثة حدثت للفكر الإنساني، وأشار إلى البعض الذي يسعى إلى استعادة وحدة الإنسان بالبدء بالسلوك العملي لا النظري، وبذلك تتضح [طريقته الدرامية في الشرح التي أدت بنا إلى فهم تركيبة أستاذنا القدير].

ومن ثم نجده وهو يشرح لنا اهتم بخيطًا أخر مهم نسج منه كانط مذهبه هو «روسو» الفيلسوف الفرنسي الذي عاش فترة إعلاء شأن العقل والهبوط بالشعور والعاطفة إلى أسفل الدرجات، حيث رأى كانط في رسالته التي تقدم بها روسو في مسابقة أجرتها أكاديمية ديجون الفرنسية بين الكتاب وكان موضوعها «هل أدى تقدم العلوم والفنون إلى إفساد الأخلاق أم إصلاحها؟»، وقد فاز روسو بالجائزة. حيث رأى أن الثقافة أقرب إلى الشر منها إلى الخير، وانها سبب الانحطاط الأخلاقي، وأن الرجل المفكر حيوان سافل، وأن التعليم ينمي ذكاء الإنسان فيستخدمه في الشر فأجدر بنا أن نعتمد على الشعور بالغريزة الإنسانية الخيرة لأنها أولي بالثقة من العقل.

بعد هذا الاستعراض الثري والعميق لكانط، قال لنا الأستاذ:رأيتم كيف تحددت الخيوط أمام كانط - هكذا كان يشد انتباهنا «لفعل الفرجة» على التركيبة العقلية للفيلسوف مستطردا وشارحا المشهد: مثاليون يؤكدون على العقل، وتجريبيون يشيدون بالتجربة، وشكاك يرفضون الاثنين، ثم تساءل الأستاذ: لمَّ الاقتصار على بعد واحد، لمَّ لاتتضافر في الإنسان أبعاده جميعها؟ ثم أجاب هذا ما حاول أن يفعله كانط، فهل استطاع أن يؤلف قوى الإنسان ويجعله كلًا واحدًا، أم أنه أبقي الإنسان متشظيًا يَعرف بعقله الرياضيات والعلم الطبيعي، ويَسلك بإرادته الواجب الذي يترتب عليه خلود النفس ووجود الله؟

ومن الواجب أن أعترف أنني أدين بفهم كانط على عسره لأستاذنا الجليل، الذي علمنا كيف نفهم وننقد من خلال شبكة مركبة شديدة التعقيد، وعلى من يطمح الوصول إلى الحقيقة أن يَقوم بتفكيكها بصبر وتأمل وتعاطف؛ ويبدو أن طريقته في الشرح والنقد والتعليقات الدرامية من لحظة إلى أخرى جعلت منه هدفًا للحوار، للتعرف والاقتراب منه أكثر من المدرج.

ثانيًا: ازدواجية الفكر والفن:

قلت لزميلة صديقة: لدى بعض الأسئلة لأستاذنا (د.عبد الغفار) قالت لي ناصحة، لا داعي إن كثيرا من الطلبة يقولون أنه بيعقد المواضيع وينصح بقراءة عدد كبير من المراجع الفلسفية والنصوص الأدبية يعني تعب قلب، كفاية علينا د.حسن حنفي وإلى عمله فينا؛ ولكن قررت الصعود إلى القسم ووجدته منكبًا على حقيبته يبحث عن شيء ما، استأذنته ممكن أسأل حضرتك سؤالا؟رفع رأسه وقال: «أتفضلي»، بسرعة سألته: «أستاذنا إن كانط صعب جدًا لكن حضرتك أوضحته لنا»، قال: «شكرًا»، قلت: «لكن اعتقد أن لوك هو الذي أيقظ كانط، وليس هيوم، لأن لوك هو الذي جعل من العقل صفحة بيضاء Tabula rasa (.L) تنطبع عليها الإحساسات، أى أن العقل عقل فارغ»، نظر لي بعينه الدامعة وقال: «يجوز»، قلت له: «نحاول يا دكتور نطبق طريقة شرحك لنا حتي نفهم الفيلسوف لحسابنا»، هنا ارتفع صوته قليلًا، ورأيت «نظرة» فيها شيئًا من التحذير، وبعض من عدم الثقة في جيلنا، لأنه بالفعل جيل لم يُتح له ما أُتيح لجيل د.مكاوي أو من سبقوه من روادنا من سفر طويل إلى الغرب استكملوا به أدوات مهمة كاللغة والتعرف على ثقافات مختلفة على نحو مباشر، وكذلك المشاركة في حوار عالمي، على أية حال هذا استدراج كان له ضرورة للجيل الجديد، قال الأستاذ لي: «أن تكوني جادة خير، لكن لا تكوني، طموحة بما يتجاوز إمكانياتك»، أجبت عليه في أدب «إن الطموح ليس عيبًا»، وانصرفت ودار حوار مع نفسي ؛هل هذا موقف من المرأة في مجال الفلسفة الصعب، أم هو موقف عام من المرأة التي تتميز بالمبادرة وهي تشير -عنده- إلى الطموح والقوة والثقة بالنفس، حاولت أن ابتعد عن هذه المشاعر السلبية فهو أستاذ قدير وهذه وجهة نظره، ومن ثم دفعني هذا الموقف إلى شيئين إيجابيين:

١- البحث عن مؤلفات الأستاذ لأفهم تركيبته العقلية.

٢- السعي الحثيث والجدية سواء في الدراسة أو التخصص الدقيق وهو «علم الجمال» حتى نثبت أن الأساتذة العمالقة لا يقدمون إلى مجال الفلسفة أقزاما.

بعد رحلة قراءة ممتعة في كثير من مؤلفات الأستاذ بدأت «بمدرسة الحكمة»، ثم «البلد البعيد»، وقد أفادني دراسته في هذا الكتاب عن «الشاعر العاطفي والشاعر الساذج» في رسالتي للماجستير عن «مفهوم النفس الجميلة عند فريدريش شيللر» الفيلسوف والشاعر

الألماني صديق جوته شاعر ألمانيا الكبير، وشيللر هو الشاعر العاطفي، شاعر الفكرة : ولكنه فيلسوف أديب استطاع أن يتجاوز كانط ويسد فجوات نظريته الجمالية وهو ما أوضحته في دراسة عنوانها «دور الحدس في المعرفة الجمالية»، فقد أنتبه شيللر إلى أن الخاصية الرابعة للحكم الجمالي، وهي خاصية الجهة Modality (E.) «وهي جهة الضرورة بطبيعة الحال» التي تعتمد على الحس المشترك، وكأن الذات تشرع للبشر أجمعين وهذا فرض ميتافيزيقي استخدمه كانط حتى يتجنب القول بحدس هو مفهوم عقلي من شأنه أن يحقق للحكم الجمالي صفتي الضرورة والتعميم بسهولة، فجعل شيللر من الذات الجمالية سلطة تشريع جمالي موجودا وجودًا موضوعيًا في الإنسان من خلال التربية الجمالية، وحاول أن يتواصل مع كانط بالرسائل والحوار إلا أن الفيلسوف «المتجهم» أبى أن يعترف بدعوة شيللر أن يكون للعاطفة دورًا في الحكم الجمالي وربما شعر أن ذلك سيدمر هذا الحكم الذي أراده كانط قبلي تتوافق فيه «المخيلة مع الذهن» والقول بحدس عقلي يجعله أولي تركيبي، ساعطي مثالا: «هذه وردة (موضوع) جميلة(محمول)»؛ سنجد أن صفة جميلة (المحمول) يضيف شعورا باللذة إلى الحكم الجمالي ويصبح أوليا تركيبيا.

لكن على أية حال هكذا علمنا أستاذنا الجليل الانتقال من الفرجة على تركيبية عقل الفيلسوف إلى نقده ثم إلى تجاوزه.ولكن أعتقد أن مفهوم التجاوز ذاته يضرب بجذوره في وعي أستاذنا الفيلسوف ويُدق على شيء ما حاول به أن يجنب الإنسان عمومًا من خيبة الفشل، فقد ركز وهو يشرح لنا عصر النهضة كمقدمة للفلسفة الحديثة على مسرحية «فاوست» لجوته من حيث إنها تمثل روح هذا العصر، عصر الذاتية والوعي الذي رفض سلطة الكنيسة، وتقبل روح العلم بديلا عنها، كما عاد مفكري هذا العصر إلى التراجيديا اليونانية يبحثون فيها عن أدوات التعبير الذاتي وفتح آفاق الحرية الفكرية.

وكان فاوست جوته المعبر عن هذه الروح الطموحة التي أخطأت الطريق ولم تعد إلى الله إلا عن طريق الشيطان؛ ولكن هل تعلم الإنسان؟ أنه إلى الآن يجد العذاب والسعادة في مواصلة السعي في كل لحظة لا يرضيه شيء، كما قال فاوست عن نفسه - وقد تتخذ للأسف الخطايا الدين قناعا كما يحدث الآن - ولعل هذا التصارع أو الازدواجية بين الروح الشعرية والفكر لدى أستاذنا جعلني استمر في قراءة مؤلفاته التي تشع بنوع من الجدلية الروحانية، فليس كل جدلي لا بد أن يكون روحانيًا، فالجدلية الروحانية تجنب الإنسان التحيز

أو العداوة، وتحرض في داخله الفينومينولوجية الأصيلة، فتضفي على كتابته سمة السهل الممتنع أو السلاسة والمتعة وهي خصائص كتابة أستاذنا منذ «ثورة الشعر»، «النور والفراشة»، «قصيدة وصورة»، «المنقذ»، «لمَّ الفلسفة»، «نداء الحقيقة»، «دراساته عن كانط»، غير الترجمات المسرحية والشعرية، واعتقد أن هذه الجدلية بين الشعر والفكر يمارسها أستاذنا على نحو تلقائي لأنه نظم الشعر وكتب القصة، وهو يؤلف بينهما في تفاعل - كما يقول في كتابه «شعر وفكر» - لتحقيق التزاوج العسير بين الفكر والفن، بحيث يلتف الفكر في غلالة الفن وينهل الفن من نبع الفكر.

ثالثًا: الإنسان:

إذا أردت أن أتحدث عن إنسانية الأستاذ الجليل، أقول بأمانة أنها سمة قد لا يعرفها إلا من تعامل معه من خلال مواقف ؛فهو كريم لا يبخل بالعلم أو الإمداد بالكتب لطلابه المجتهدين. وقد سمعت من أصدقاء له إنه أيضًا كريم ماديًا، حيث مر أحد أصدقائه بضائقة مالية، فأعطاه كل ما يملك دون تحديد سقف زمني لرد المبلغ، كذلك هو حييي كما يتسم بالتواضع، وأن كنت أرى غلالة من الإحساس بالاضطهاد الذى قد يكون ناتجا عن شعوره بانه لم يقدر حق قدره، واطمئنه بأن حجم التقدير لشخصه وإنتاجه معا كبيرا جدًا في الأوساط الفلسفية والأدبية.

ولعلي اكتشفت هذه الخاصية من خلال تركيزه على المفاهيم الدرامية لدي الفلاسفة الكبار، والمفاهيم الفلسفية لدى الأدباء الكبار حيث أن الدراما عنصر رئيسى يحيا فيه كإنسان على المستوى الخاص، أو عند اهتمامه بالإنسان بصفة عامة وذلك من خلال القضايا التي يهتم بها، ولذا هو يختار مثلًا فلاسفة أدباء مثل أفلاطون، كانط، هيدجر، شيللر، ونماذج أدبية تتسم بالنزعة الفلسفية مثل جوته، وكامي، وشيلر.حيث أن الدراما تفرغ عقولنا من التفاهة وتخصبها بنوع من الطاقة الروحية من خلال العلاقة بين الإنسان والواقع والسياسة والقدر.

ولعلى أجتهد أخيرًا في تفسير علاقة أستاذنا القدير بالشاعر الألماني الكبير جوته، وأتساءل هل كان جوته المعادل الموضوعي أو القناع الذي استخدمه في التعبير عن علاقته بالواقع ولاسيما وأن جوته له نفس التركيبة الشعرية الوجودية المؤمنة، حيث عبر عن طموح الإنسان في فاوست حين يتجاوز الحدود والاعتدال، إلا أن جوته نفسه كتب مسرحيته عن الشاعّر «تاسو»، شاعر بلاط الأمير الفونسى الثاني (الإيطالي)، وترجمها أستاذنا وهي مسرحية رائعة

صورت بدقة علاقة الصراع بين الشاعر والسياسة التي كان يمثلها «أنطونيو» وحبه اليائس للأميرة «ليونورا شقيقة الأمير»، والقارئ عندما يقرأ المقدمة، والتوثيق يستشعر أن «تاسو» يقترب من حيث الروح الشعرية وهي الأصل والمنبع الصافي للإبداع -أقول يقترب بذلك من شخصية أستاذنا الإنسانية، ونظرة بسيطة ستجد أن هذا الأصل الشعري هو النور الذي تسعى له الفراشة، وتنتقل به من القصيدة إلى الصورة ولا تعرف هل هو بداية الانكشاف، أم بداية الإظلام والنهاية؟

لذا كل من يتحلى بهذه التركيبة هو ككل متمرد حاول أن يلقي بالنور في ظلام الواقع منذ بروميثيوس، و إيكاروس والحلاج، وأبو العلاء المعري أو أنت أو أنا أو غيرنا فهذا المتمرد يكمن في تركيبته الشخصية شيء خاطئ يُزيد من حيرته، ومن أحساسه بالألم والعذاب الوجداني، ولكن في رحلة الحياة البائسة لا بد أن نواجه اليأس بالبأس، وننظر أين نضع أقدامنا ونحلق بخيالنا ونحلم من أجل عالم أفضل بشرط واحد هو ألا نكسب العالم، ونخسر أنفسنا، بمعنى أن نحتفظ بالنبل والكبرياء اللذين احتفظا بهما تاسو في أزمته، واحتفظت بهما الأميرة حين قالت لتاسو:

- الجمال الذي يبدو أنكم لا تجلون سواه يفني و يزول ما يبقي منه لا يجذب أحدًا، وما لا يجذب فلا أثر فيه للحياة.
- لو أن الرجال عرفوا كيف يقدرون قلب المرأة لو تبينوا أي كنز نقي من الحب والوفاء يمكن أن يضمه صدر امرأة.
- لو أن ذكرى الساعات الجميلة النادرة بقيت حية في نفوسكم، إذن لأشرق علينا يوم جميل.

عبد الغفار مكاوي
فيلسوف من بلد الشعراء

د. أنور مغيث(*)

في مقدمة لكتابه بكائيات.. ست دمعات على نفس عربية، وفي صيغة المونولوج يقدم الدكتور عبدالغفار مكاوي لنفسه تصويرا مليئا بالشجن والعذوبة، ولكنه يخفي في داخله ألوانا من الصخب والعنف. نعرف منها أنه لم يكن راضيا عن نفسه. ومع عمله المهم والحاسم والوفير في ثقافتنا العربية المعاصرة كان كثيرا ما ينظر وراءه إلى ما أنتجه في غضب، وينظر أمامه إلى ما عليه أن يؤديه في قلق وحيرة. لقد عاش حياته حائرا بين عشيقاته الثلاث، لو استعرنا تعبير كلود ليفي شتراوس، الفلسفة والترجمة والأدب، لم يكن يسعى إلى أن يعدل بينها، ولكن شعوره بالمرارة كان نابعا من أنه قد ظلمها جميعا. هكذا كان يناجي نفسه: أخشى ما أخشاه الآن: وأنا أحتضر وألفظ آخر أنفاسي، أن تتقدم مني العذارء وتهمس: هل تذكرني؟ وأذكر عندئذ أنني نسيت إني لم أكن أنا نفسي. يقول قائل يعزيك: ومن الذي حقق نفسه؟ أين الذي رضي عنها؟ وربما قلت لنفسك: حقا لم تتم عملا كبيرا، ولكن آلاف الصفحات التي كتبتها - يا للذنوب الثقيلة - لا تخلو من أنفاسك. ترجمت كثيرا وأنكرت نفسك؟ أليس هذا عطاء؟ ألم تعش وتجرب كل سطر.

أنه قلق مفكر وفنان في آن، يجمع بين الرغبة في إرضاء الذات ونفع الآخرين والتطلع إلى المثل العليا التي تعلو عن الذات وعن الآخرين ومرحبا بهذا القلق حينما يتحول إلى نار متوهجة فتخرج لنا أعمالا مضيئة وجميلة. نعم كانت هناك نفحة من الإبداع والجمال في كل ما كتب وترجم. يقولون لك: أنت تكتب الفلسفة بقلب شاعر، هل يعزونك أم يجرونك من أنفك كما جر فاوست تلاميذه عشر سنين. قد لا يهم في هذا المقام أن يرضى الإنسان نفسه

(*) أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة حلوان.

ولكن المهم هو أن نرضي نحن. ونحن لسنا راضين فقط بل سعداء وممتنين، وشاكرين لهذا القلق الخلاق الذي ربما عانى منه كاتبنا الكبير.

التوتر بين الفلسفة والأدب، وضرورتهما لإنقاذ البشرية من مصير مأساوي كان هو من دفع الدكتور مكاوي للاهتمام بألبير كامي. لأنه الكاتب الذي اتحد في أعماله الفلسفة والأدب. وقدم في هذا الشأن لونا جديدا يختلف عما تعودنا عليه من فلاسفة فرنسا الذين قدموا أعمالا أدبية مثل فولتير وروسو وسارتر. فليست أعماله الأدبية كتابات شارحة لفلسفة ميتافيزيقية مصاغة بصورة مستقلة، وليست شخصياته مفاهيم متجسدة في صورة أفراد. كان أدبه هو فلسفته دافع آخر للاهتمام هو السيرة المأساوية لكامي: حيث مات أبوه الموظف وهو صغير وعملت أمه خادمة، ودافع عن حقوق العرب الجزائريين وهو طالب بالجزائر، وأصيب بمرض السل، وحين انتقل لفرنسا كان محررا لصحيفة كومبا السرية، لسان حال المقاومة الفرنسية ضد الاحتلال النازي. ثم مات وهو في قمة عطائه في حادث سيارة. ويقول الدكتور مكاوي عن كامي: وعاش في ألوان الصراع التي كابدها جيله إلى حد التوتر والتمزق، أقول لا يمكن للمرء أن يفصل هذا الإنسان عن شخصيات مثل سيزيف وميرسو وريو، ممن ساروا في طريق الأمانة والعذاب إلى أقصى مداه.

ويعتذر الدكتور مكاوي للقراء الذين يتوقعون منه تقديم نقدا أدبيا لأعمال كامي، ويصف تناوله لهذه الأعمال بأنها دراسة فلسفية تستخرج اللحظات الفلسفية في فكر كامي من خلال دراسة العمل ككل تجمع بين الأطراف المتقابلة بل والتي يشاع عنها أنها متناقضة في وحدة ديالكتيكية متشابكة. وهنا يقدم لنا الدكتور مقاربة جديدة لقضايا الفلسفة تعتمد على قراءة وتحليل النصوص الأدبية. فالكثير من الفلاسفة المعاصرين ينحون هذا النحو، فنجد بول ريكور يطرح مفهوم الذاكرة من خلال قراءته لرواية بروست، البحث عن الزمن المفقود، وديلوز يحدد منطق المعنى من خلال تحليله لرواية أليس في بلاد العجائب، ودريدا يطرح مفهوم المكمل من قراءته لكتاب الاعترافات لجان جاك روسو، وهنا يصيغ لنا الدكتور مكاوي تصورا جديدا عن فلسفة ألبير كامي من خلال أعماله الأدبية.

لقد عرف عن كامي تحديده لجوهر الوجود في العبث أو المحال بحسب ترجمة عبدالغفار مكاوي هذا المحال هو الذي حكم على سيزيف بأن يمضي عمره في أن يدفع صخرة إلى أعلى ثم لا تلبث أن تنحدر ليعاود عمله الشاق من جديد. وميرسو في رواية الغريب الذي يقتل

بصورة مجانية شخصا لا يعرفه، ومارتا الفتاة التي تتعاون مع أمها في قتل أخيها الغائب بعد عمر طويل نتيجة سوء تفاهم، وكاليجولا الامبراطور الروماني الذي دفعته محالية العالم إلى محاولة امتلاك الناس عن طريق قتلهم، لقد خانوا جميعا تجربة المحال التي تدعوهم للتشبث بالحياة بالرغم من خلوها من المعنى فكانت مصائرهم مأساوية. وتبدو هذه الشخصيات متعارضة مع شخصية ريو الطبيب الذي يقاوم الوباء في مدينة وهران، ولكنه كان يشعر في نفس الوقت أنها مقاومة لا طائل من ورائها، ولكن هذا المحال هو الذي يدفع كامي إلى القول بأن الحياة تعاش بصورة أفضل كلما كان لا معنى لها ولذا ينتهي كامي إلى ضرورة التمرد بمعنى وضع العالم موضع السؤال. بل يصبح هو روح الحياة ويجعل الفرد يخرج من الأنا إلى النحن، بل ويتحول إلى مقام وجودي يعارض الكوجيتو الديكارتي، أنا أفكر إذن أنا موجود والقائم على الذاتية وعلى الفكر، فيتحول هذا الكوجيتو مع كامي إلى أنا أتمرد إذن نحن موجودون.

قراءة بديعة يقدمها الدكتور مكاوي يتجاور فيها أسماء الفلاسفة مع أسماء شخصيات الروايات والمسرحيات. ويخلق الدكتور مكاوي بين هذه الشخصيات شبكة خفية من العلاقات تمتد عبر مجمل الأعمال الأدبية لكامي. وتتحول الشخصيات إلى مواقف فلسفية ووشائج تربط بين قطبي فكر كامي: المحال والتمرد.

كان الدكتور مكاوي يبحث عن الفلسفة لدى الشعراء وعن الشعر لدى الفلاسفة وكان يجب دائما أن يكون في صحبة الشعراء: في بيتهم، كما هو الحال في كتابه ثورة الشعر الحديث حيث نعيش في معية بودلير ورامبو وريلكه وغيرهم. ولقد كان لانتشار الثقافة الفرانكفونية بين أدبائنا وكتابنا أن عرفنا كبار شعراء الفرنسية في وقت مبكر، وأراد الدكتور مكاوي بتمكنه من لغات عدة بينها الألمانية أن يفتح أمام القارئ العربي باب التعرف على الشعراء الألمان مثل جوته وهولدرلين وبريخت. وحتى حينما كان يجول في أرض الفلاسفة نجده يبحث عن ذرائع ليصطحب هؤلاء الشعراء معه. ويكفي أن ننظر إلى كتابه جذور الاستبداد الذي يوحي عنوانه أنه بحث وضعي في الفلسفة السياسية، فنجده يحوي بين دفتيه ملاحم وأساطير وقصائد وحكم وأمثال.

وحينما أراد الدكتور مكاوي أن يكتب عن الفلسفة بوصفها هما وانشغالا كتب كتابا هو في حقيقة الأمر قصيدة طويلة في مديحها بعنوان لم الفلسفة؟ والعنوان هنا يحيلنا إلى بيت الشعر الذي قاله هولدرلين: لم الشعراء في الزمن الضنين؟ أن يكون العنوان سؤالا هذا أنسب

إلى الفلسفة، وقد يكون الغرض من السؤال الاستفهام أو الاستغراب أو حتى الإنكار، المهم مجرد طرح السؤال يعني أن وجود الفلسفة هش ومهدد. وهي اللحظة التي ينبغي على الفيلسوف فيها أن يبين ضرورتهاولزومها. ومن هنا فالكتاب ليس عرضا لأعلام الفلسفة ومذاهبهم مثل باقي كتب المداخل الفلسفية، بل إنه ليس كتابا عن الفلسفة ولكن عن التفلسف. وهو النشاط الذي يفرضه على الإنسان الشعور بالاندهاش أو التعجب الذي يحمل في طياته ملمحا من الألم وملمحا من الفرح. ولكن لا تفرطوا في التفاؤل، فليس لدى الفيلسوف حقائق مطلقة يقدمها لكم، بل ربما كان جوهر عمله هو زعزعة ما تطمئنون إليه من حقائق، وهذا ما يسميه الدكتور مكاوي بآلية الإرباك. وليس الهدف من الإرباك هو التلاعب بالعقول بل هو دفعنا إلى وضع معارفنا واعتقاداتنا موضع المراجعة والتساؤل هي دعوة لتجنب ضيق الأفق والتعصب وهو بهذا المعنى يعد مقاومة التلاعب بالعقول.

الفلسفة إذن ليست لها مجال بعينه وليست نشاطا يتوقف عند غاية معينة بل كما يقول مكاوي: «الفلسفة طريق» يسير فيه الفيلسوف. الفيلسوف إذن عابر سبيل وكثيرا ما تواجه الفلسفة تهما ولكنها ليست بريئة منها. مثل تهمة التعالي عن الواقع. نعم هو ضرورة فلسفية إذ كيف لفيلسوف أن يقدم نظرة عامة وكلية وهو غارق في تفاصيل الحياة اليومية. إن الخروج من الكهف، كما في أسطورة أفلاطون، ضرورة لإدراك الشمس الحقيقية. ولكن الفيلسوف ليس هو الشخص المحلق المتأمل المحلق في السماء والذي يتعثر في سيره فتضحك منه الفتيات. فلا مجال للوصول لأي حقيقة بعيدا عن أرض الواقع وروح العصر أليست الفلسفة بحسب تعريف هيجل هي عصرها معبرا عنه في الفكر. نقد الواقع إذن هو أساس الفلسفة، وبدون نقد الواقع تكون الفلسفة في نظر الدكتور مكاوي كالعين التي لاتبصر والقلب الذي لا ينبض. الفلسفة إذن طريق محفوف بتوترات لا تهدأ ولا تستكين: الإفلات من الواقع أو الانغماس فيه، التعبير عن الذات أو عن الآخرين، الهدوء أو الثورة لقد عاش سقراط ومات في هدوء لكنه يظل مثالا للثورة الفلسفية المتجددة. الفلسفة ليست طريقا رحبا مريحا ولكن صرامتها ودقتها تجعله يبدو كالصراط في مشاهد يوم القيامة أو كما يقول الدكتور مكاوي الفلسفة أشبه بالرقص المستمر على حبل.

وقد يتهم الفلاسفة بالانحياز والمجاملة، فلقد أخذ علي هيجل أنه جعل من النظام السياسي البروسي في عصره أعلى مرحلة يصل إليها الروح المطلق في التاريخ. ولكن محنة هيجل أنه كان

عليه في ثنايا هذا الكلام أن يعلم تلاميذه تجنب ضيق الأفق. وأن يعرفوا أن ماهية التاريخ هي في التقدم في الحرية، وأن تطور البشرية مرهون بهذا الوعي، وأن الشعوب تندثر إذا ثبت أن مبادئها لم تعد تلائم روح العصر. توتر آخر تعيش فيه الفلسفة فهي تنبت داخل ثقافة معينة ولكن خطابها ينبغي أن يكون إنسانيا عاما موجها لثقافات الآخرين. ولكم نادينا نحن في ثقافتنا بالقومية العربية ثم بالاشتراكية العربية. ولكن الأمر لم يكن سوى طنينا لأننا نسينا الحرية. إذ كيف توقعنا أن تخضر الجنة تحت أقدام الجراد وتتفتح الزهور في كف الجلاد.

الفلسفة هي التعبير عن عصرها على مستوى الفكر. ولهذا طرح كل عصر على الفلسفة إشكاليات جديدة ولكن بواكير عصرنا الذي نعيش فيه حملت للفلسفة تهديدا بالفناء والموت. فهي في نظر الوضعية مرحلة قد انتهت وعليها أن تخلي مكانها للعلم، وفي نظر الماركسية تأمل مجرد ينبغي أن يحل محله الدراسة العلمية للمجتمع للتعرف على مشكلات البشر الواقعيين، وفي نظر فلسفة التحليل هي ركام من العبارات التي ينبغي أن تخضع لمبضع التحليل اللغوي. ولكن ها هي الفلسفة تغضب حراس القبول وتنهض من رمادها الدليل على ذلك عند الدكتور مكاوي هو ثورات الشباب وما صاحبها من نظريات نقدية وبنيوية وماركسية جديدة.

إن الواقع هو الذي ضخ الدماء الجديدة في الفلسفة وليس قاعات الدرس. وعندما يرصد الدكتور مكاوي صورة لواقعنا العربي فإنها في الغالب تكون سلبية مليئة بألوان من التسلط والزيف وعدم الجدية. ولكنه كان يرى أن الأمر لا يمكنه أن يدوم على هذا الحال وكان يعول على الشباب لكي ينقل بلادنا إلى واقع أجمل وأنبل كنا ونحن طلاب نشعر بضآلتنا أمام علمه الواسع وعمقه وحكمته، ولكنه كان شديد الإعجاب بحماسنا وطموحاتنا غير الواقعية. ولهذا نراه يختم مناجاته بنداء للشباب مستوحى من قصيدة ترجمها لبريخت بعنوان إلى الأجيال المقبلة: «أنتم يا من ستظهرون بعد الطوفان الذي غرقنا فيه، فكروا عندما تتحدثون عن ضعفنا، في الزمن الأسود الذي نجوتم منه. و إذا رأيتمونا نبكي، فاذكرونا وسامحونا».

obeikandl.com

عبد الغفار مكاوي رباعي الأضلاع

بقلم: يوسف الشاروني(*)

ضلعه الأول إبداعي، وضلعه الثاني دراساته، والثالث ترجماته لأبناء وطنه لاسيما من الألمانية، أما ضلعه الرابع فعلاقاته الحميمة بأصدقائه ومحبيه وعارفيه وتلامذته، وأزعم أنني كنت من أسبقهم على مدى أكثر من ستة عقود.

أما الضلع الإبداعي فيتضمن أساسا شكلين أدبيين هما المسرح الذي يحتوى ثماني مسرحيات أولها مسرحيتا «من قتل الطفل» و«المرحوم» نشرهما في «مختارات فصول» بالهيئة العامة للكتاب عام ١٩٨٤ حتى المسرحية الثامنة «هو الذي طغي - محاكمة جلجامش» كتاب الهلال، العدد، ٩٢ فبراير ١٩٩٢.

أما مجموعاته القصصية فهي خمس أولها «ابن السلطان» نشرتها دار المعارف في سلسلة اقرأ عام ١٩٩٧، وآخرها «النبع القديم» التي يسميها لوحات قصصية في كتاب الهلال، أكتوبر ٢٠٠٦.

ثم الدراسات الأدبية أولها «سافو شاعرة الحب والجمال عند اليونان» نشرته دار المعارف ١٩٦٦، ثم طبعة ثانية نشرتها الهيئة العامة لقصور الثقافة عام ٢٠٠٦ وآخرها «الإسلام شريكا»، عرض وتقديم المستشرق الألماني فريتس شتيبات، عالم المعرفة، ٢٠٠٤.

ثم دراساته الفلسفية وعددها تسع أولها عن «ألبير كامو، محاولة لدراسة فكره الفلسفي» نشرته دار المعارف عام ١٩٦٤، وهو مضمون رسالته التى حصل بها على درجة الدكتوراه في الفلسفة في نوفمبر ١٩٦٢ من جامعة فرايبورج عاصمة الغابة السوداء في جنوب ألمانيا. وأخرها «النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت - تمهيد وتعقيب نقدي»، نشرته حوليات كلية الآداب بالكويت عام ١٩٩٤م.

(*) الأديب المصري والروائي المعروف.

أما ترجماته الأدبية فثلاثة عشر أولها جوته «الديوان الشرقي للشاعر الغربي»، نشرته الهيئة المصرية العامة للكتاب في سلسلة الألف كتاب الثانية عام ٢٠٠٧ وأخرها «حكايات شاعرية من الأدب الألماني الحديث» نشرته هيئة قصور الثقافة عام ٢٠٠٤.

ثم ترجمات فلسفية وعددها تسع، أولها «ليبنتز»، المونادولوجيا المبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي»، نشرته دار الثقافة، ١٩٧٤ وآخرها ثيوقراط كتاب انطباع»، نشرته الهيئة العامة لقصور الثقافة عام ١٩٩٨.

ويلاحظ أنه لا يترجم مراجع ألمانية فقط، بل أحيانا صينية أو إغريقية أو فرنسية، هذا إلى جانب مراجعته لعدد من الكتب المترجمة، لعل أجدرها بالإشارة كتاب «رحلة مع اليوتوبيا» (المدينة الفاضلة عبر التاريخ) ترجمة زوجته الدكتورة عطيات أبو السعود، والمنشور في عالم المعرفة بالكويت عام ١٩٩٧.

ولأن عبد الغفار مكاوي إنسان منظم فإنه ترك لنا ملخصا لسيرته الذاتية تحت عنوان «معالم وخطوط أساسية»، يذكر فيه أنه وُلد في مدينة بلقاس إلى الشمال من دلتا النيل من أعمال محافظة الدقهلية، وأنه كان ثالث توأمين توفيا بعد ولادتهما بشهور قليلة، وأنه كان أصغر الأبناء السبعة لأسرة رقيقة الحال لكنها مستورة. الأب تاجر غلال يملك بضعة فدادين زراعية، شديد التقوى والاستقامة والصرامة إلى حد القسوة على نفسه وغيره مما يعرّضه للانطواء والاكتئاب.

وينقسم كتابه «النبع القديم» الذي يصفه بأنه «لوحات قصصية» والذي صدر في سلسلة كتاب الهلال في أكتوبر ٢٠٠٦، ينقسم إلى منبعين: من نبع الشعر ومن نبع الطفولة والصبا. من المنبع الأول يستلهم أو ينطلق من بعض قصائد الشعر الغربي التي أحبها وهزت أوتار قلبه ليصوغ منها صورًا قصصية تبتعد قليلًا أو كثيرًا عن الأصل، لكنها تتصل بصورة مباشرة أو غير مباشرة بحياته الشعورية والفكرية.

أما من «نبع الشعر» فهو يرسم من ومضات الذاكرة لقطات ومشاهد من الطفولة والصبا إلى الشباب الكهولة معبرا عن أحلامه وأشواقه الوجدانية والعقلية، تعبيرها عن أحزانه وأزماته وخيباته على حد تعبيره. وهي في مجموعها كما يصفها على الغلاف الخلفي لكتابه: شظايا من مرآة وجوده، وشذرات قصيرة من سيرة حياة تمزقت بين نداء القلب المهموم بالإبداع الأدبي،

وحاجات العقل المتطلع للمعرفة والدراسة والبحث. فهي إذن سيرة ذاتية مقدمة بطريقة مبتكرة.

في الجزء الأول من كتابه يقدم لنا بيئة طفولته في فصل عنوانه «إلى أمي الحبيبة» يكتب فيه رسالة إليها من عاشق للثقافة، حيث يقول: سلمى على كل شئ في البيت يا أمي، على الباب والسلم والساعة القديمة في المندرة، والبوريه العجوز في الحجرة المطلة على الشارع الرئيسي، ولا تنسي أن تلمسي كتبي» (ص٧٩). ثم يذكر الجانب السلبي حين يقول لها «أعلم أنك لا تعرفين الفرق بين شعر ونثر، إنك كنت تأخذين مسودات أشعاري ومحاولاتي الأولى وتشعلين بها نار الفرن والكانون. كيف أشرح لك أو لأبي أو حتى لإخوتي وأخواتي المتعلمين أنني وهبت حياتي للشعر ووهبته كذلك موتي»(ص٨٠) ثم يقول ساخرًا «لم يتبق إلا القرار من جحيم البيت إلى جحيم العالم الذي أعيش فيه»(ص٨٠). ثم يعلن في حسم «اخترت أن أكون أنا نفسي ولو خسرت العالم كله» (ص٨٠). ثم يفاجئنا في الهامش بأن ما قاله كان مستوحي من قصيدة: رسالة إلى الأم للشاعر الإيطالي الحاصل على جائزة نوبل: سلفادور كواريمودو (١٩٠١ – ١٩٩١) ولعل فكرة كتابته رسالة إلى أم لا تقرأ هي المستوحاة، أما المضمون فمن الواضح أنه من السيرة الذاتية لكاتبها.

وواضح أن عبد الغفار كان يتأرجح بين علاقته الوثيقة بأبويه وعلاقته الأكثر وثوقًا بدوره الثقافي الذي يتطلع إليه. فأمه تحرق محاولاته الإبداعية الأولى، وهي نفسها التى تهديه «الغويشتين اللتين بقيتا من صيغتك القديمة تحملان عن كاهلي الكثير من الهموم» (ص٨١). واضح أن الأم بقدر ما تتفهم حاجاته المادية، فإنها في غيبوبة عن حاجاته النفسية. ثم يعلن لنا عبد الغفار مكاوي في نهاية رسالته إلى أمه قائلًا: ما الفرق إذا اعترف ناقد واحد بأنني عشت حقًا وصدقًا للشعر وبالشعر، وأن ديواني أو دواويني المقبلة وجدت عينا واحدة تطلع عليها وتسعد أو تشقى بها» (ص٨٣) وكأنما يعلن لأمه ولنفسه ولنا أن الكل باطل وقبض الريح.

ثم يختتم رسالته بما لم يفعله «مزقت الرسالة بالفعل يا حبيبتي»، بينما الواقع أنه نشرها لقرائه.

بعدها يقودنا عبد الغفار إلى زمن أسبق Flash back ليقص علينا قصة ولادته لأنها قصة نصفها نحن البشر بأنها قدرية، إذ وُلد مع توأمين آخرين سبقاه في الهبوط من رحم أمه كما

سبقاه في الولوج إلى رحم الموت ولم يتجاوز عمراهما شهرين ليعيش بعدهما كما خرج بعدهما، فهو ليس في عجلة من أمره لا عند استقبال الحياة ولا عند مغادرة الحياة. ولأن عبد الغفار لم يكن شخصية عادية، فإنه يعلن لنا عن تأنيب ضميره كأنما - وأنا الذي أقول كأنما - هو المسئول عن وفاة شقيقيه. ولكي يكفِّر عن هذا الإحساس بالذنب - وربما بالجريمة - فإنه في عمر يحدده «بعد حصولي على الشهادة الابتدائية بقليل»، يقصد الجبانة الكبيرة التى تغمرها الوحشة والسكون بحثًا عن شقيقيه «اختنقت بالإحساس بالذنب والندم الممض على فقدهما في كل لحظة من لحظات حياتي التى صوّر لي الذنب والندم أنها جاءت واستمرت على حساب حياتهما أو بفضل تضحيتهما» ويسألهما الصفح والغفران على بقائي حيا دونهما» (ص٦٢٨). ثم يختتم هذه المحاولة للتكفير عن ذنب متوهم أن القبرين مثل الصغيرين لا وجود لهما. يقول له حفار القبور «مع الزمن يا ابني تدوسهم الأقدام ويُسوَّى بالأرض التل الترابي الصغير الذي وضعا تحته» (ص١٠٣) وعندما عاد إلى البيت أبلغ أمه أنه كان في زيارة في الجنينة الكبيرة والأخيرة، فعلقت أمه «بنفس النبرة اليائسة والحائرة: ربنا يريح قلبك يا ابني ويشفى لك عقلك» (ص١٣٣) إن عبد الغفار يقدم لنا جدلًا رائعًا بين القصص والواقع، فهو يحكي سيرة حياته بريشة فنان وليس بمجرد قلم مؤرخ.

أما علاقته بأبيه فكانت على الطرف الآخر «كنت أتذكر كلماتك لي ذات يوم، لو نجحت في الفلفسة - كما كنت تسميها متعمدًا ساخرًا - فسوف آكل مع الكلاب في وعاء واحد» (ص١٣٦) فيعلنه فيما بعد «ابنك أصبح دكتورًا في الفلسفة ولست مضطرًا للأكل مع الكلاب. أعّرفك أيضًا أنه تم تعييني بالجامعة وسأبدأ التدريس فيها عن قرب ... هل سامحتني يا أبي؟(ص١٣٦) .. ترى هل يتساءل عبد الغفار إذا كان أبوه قد سامحه لأنه أخلف توقعاته وأصبح دكتورًا في الفلسفة التى كان أبوه يهزأ بها وبه! واضح أنها كانت علاقة ملتبسة بين جيلين يختلفان ثقافة وميولًا. فنحن نسمع عبد الغفار يدمدم محتجًا «مازلت يا أبي صامتًا وبعيدًا، كأنك صممت ألا تسمعني أو تنظر إليّ نظرة واحدة .. متى تجيب على أسئلتي أو تنطق بكلمة تدل على أنك عرفتني؟ (ص١٣٧). ثم يخصص لأبيه فصلًا بعنوان «أبي» يختتمه بقوله «وبعد أن ننتهي من الصلاة أمد يدي فأتناول يده وأقبلها، بينما أتلهف على المستحيل الذي تمنيته واكتفيت بأن أحلم به: بقبلة من شفتيه أو ضمة إلى صدره، أو نظرة حنان إلى الغراب الصغير آخر العنقود الذي جاء على غير انتظار .. وظل طول عمره يحاول أن يعبر مسافة البعد الهائلة بينه وبين أبيه الشيخ الطاعن في السن وفي الصمت» (ص١٦٢).

ثم يخصص عبد الغفار فصلًا عن العجوز التى يطلق عليها ستي ستيتة والتى لا يستطيع أن ينساها لأنها التى أوصلته إلى المدرسة في أول يوم دخلها فيها «أقول أوصلتني وفي الحقيقة حملتني حملًا فوق كتفها» (ص١٤٦) ورغم شخصيتها البسيطة فإن عبد الغفار ما يزال يتذكر حكمتها المتفائلة بالحياة، فبينما كانت تخوض به الوحل والمطر يتساقط على رأسها «ظلت طول الطريق تشجعني وتدفع الابتسام إلى وجهي برغم الجو والمطر والسماء المكفهرة والبرد الذي يرجف البدن. إيه يعني شوية مطر؟ بكره تصفو السماء وتطلع الشمس وترجع العصافير للشجر. اضحك، ياراجل، اضحك للدنيا ولا يهمك من المطر والبرد، حتى المصائب قابلها بالضحك تخف عنك. اضحك وأنت بتلعب، اضحك وأنت بتذاكر دروسك، اضحك في المدرسة والبيت والشارع والجامع». ثم تختتم كلماتها - أو يختتمها عبد الغفار - بهذه الكلمات «كلنا ماشين يا حبيبي .. وفي الآخر يرمونا في قلب العتمة وينثروا فوقنا حفنة تراب» (ص١٥٧) ويختتم عبد الغفار كلماته عن هذه السيدة التى لعبت دورًا مؤثرًا في طفولته جعلته لا ينساها في سيرته الشخصية بقوله «الغريب أن ضحكها كان سبب موتها. كانت في زيارة جيراننا الأقباط مع الطيبة الحنون أم الأستاذ جورج الموظف بالبلدية وكانت منهمكة في رواية قصتها مع المتعوس خايب الرجا الذي عمل فيها عملة وتركها مع ابنها ليأكلا ويطعما البرد والجوع، ضحكت في ذلك اليوم على سيرة رجلها كما لم تضحك أبدًا في حياتها. وفجأة طالت الضحكة فشهقت شهقة طويلة خرج معها السر الإلهي» (ص١٥٢). هل عبد الغفار يروى واقعًا أم قصة من إبداعه؟

وبالمنهج نفسه يروى عبد الغفار قصته مع أستاذه في اللغة العربية في طفولته «الشيخ عبد الغفار». منظره الضخم كالجمل الهائل (ص١٥٤) وهو «يكتب بالطباشير وسط الجزء الأعلى من السبورة كلمة إنشاء» (ص١٧٥) وحاول عبد الغفار عبثًا أن يركز فيما يقوله أستاذه «يبدو أن منظري لم يش بتركيز ولا انتباه، وأن عينيّ كانتا رغمًا عنى تحلقان في السقف أو تتطلعان من النافذة العريضة المجاورة لمكتبه إلى السماء التي تغطيها الغيوم والأفق المترامي وراء حدود المدرسة (صفحات ١٥٥ - ١٥٦)، مما نبه أستاذه ليلطمه على صدغه «لطمة لسعتني كالسوط وزلزلت دماغي وكبست الطربوش على عينيّ فغطى جبهتي» (ص١٥٦) وأمره بالذهاب إلى الحنفية في الحوش ليغسل وجهه وعينيه. ثم يعلق عبد الغفار ساخرًا من هذا اللون من التربية المضاد للتربية قائلًا «هل استطعت منذ ذلك اليوم الأول حتى بلوغي سن المعاش ودخولي في

الشيخوخة أن أفيق تمامًا من السرحان والتوهان والسقوط في الغيبوبة مع كل عمل أقدم عليه أو كل كتابة أشرع فيها؟ لا أظن ذلك. ربما عزيت نفسي أحيانًا أن معظم أعمالي هي أبناء وبنات الصمت والسرحان والتوهان وأن غيبوبة الكاتب في ملكوته لا يخرجه منها أن يغسل وجهه وعينيه بكل مياه البحار» (ص١٥٧).

وتحت عنوان «النبوءة» يكتب عبد الغفار عن الوفاة المفاجئة لمن أحبها «أول حب أذوق حلاوته ومرارته .. ليتني ما حلمت بحبها حب الكافر بالجنة» (ص١٧٥) معلنا «أفكر طول الوقت في معاقبة نفسي على ذنب لا حيلة لي فيه» (ص١٧٦).

وينقلنا عبد الغفار من لحظة عاطفية عصفت به في باكورة حياته إلى صدمة من نوع آخر. فقد عهد إليه الأستاذ علام مدرس اللغة العربية ببطولة مسرحية بطلها أحمس بطل الاستقلال ومحرر شمال الوادي من الهكسوس (ص١٨٠) لكن عند نقل الأستاذ علام إلى الصعيد حل محله الأستاذ حسن مدرس التاريخ الذي رأي أن عبد الغفار لا يصلح لتمثيل أحمس لأنه «قصير القامة وخجول ونحيل وشاحب الوجه، وأحمس البطل لابد وأن يكون طويلا عريضًا قوى البنية جريئًا كالأسد مرتفع الصوت كالرعد» (ص١٨٢) ويكفيه أن يؤدى دورًا في الكومبارس. وفي نهاية هذا الفصل يعلق عبد الغفار تعليقًا ساخرًا ربطه بما عرف عنه من تواضع الكبار حين يقول «وعلمتني الأيام صدق كلمات المعلم رغم قسوتها، وعشت منذ ذلك اللقاء وتلك التجربة الصغيرة عيشة الكومبارس بين المهمشين ومجاميع البسطاء والفقراء والمجهولين واستطعت أن أقتل في نفسي أي نزوع إلى البطولة أو الزعامة أو القيادة أو السلطة والتسلط على اختلاف أشكالها». ثم يعقب تعقيبًا له دلالته «والذي أذهلني وفاجأني في ذلك اليوم البعيد الذي عرضت فيه المسرحية أن الجمهور صفق طويلًا لمجاميع الكومبارس وربما صفق لي أنا أيضًا، وعبّر عن حبه وإعجابه بالعاملين الصامتين» (١٨٤).

يخصص عبد الغفار بعد ذلك فصلًا عن سحر وأسرار العتبة التي يمر عليها الإنسان آلاف المرات ولا نعيرها اهتمامًا، فيذكر ويذكّرنا بمصيرنا جميعًا، فهي المدخل إلى البيت والملاذ والوطن الصغير، تمر عليها أقدامنا طول العمر في الدخول والخروج ثم تطأها أقدام أخرى تحمل نعشنا وتعبر بنا للمرة الأخيرة فوقها إلى المقر الأبدى والمصير المهول (ص١٩١).

«وعلى العتبة كان يطيب لي الجلوس في العصاري بعد أن كبرت وبدأت أتردد على المدرسة الابتدائية ..من موقعي أتطلع إلى جيراننا الأعزاء وأتابع حركتهم فأسعد برؤية وجوههم

المحبوبة: عم حنا المقعد وصاحب مناحل العسل، أم عزيز أفندي الموظف بالمجلس البلدي. كم كانت سعادة أمي بزيارتها في المناسبات والأعياد .. زميلاي في المدرسة صديقاي اللذان يسكنان البيت المجاور فرنيسس ومنير، نتكلم في كل شيء ونحكي عن كل شيء، قصص ألف ليلة وليلة نقرأها سرًا أو روايات الجيب التي نتناولها سرًا، سيرة محمد وحياة المسيح من أحد الأناجيل، أغنيات أم كلثوم وعبد الوهاب الجديدة التى نترنم بها» (ص١٩٤). مما يكشف عن ثقافته المصرية التى يتلقاها في ذلك العمر المبكر، معلنا حلم حياته حين يشير إلى المطبعة القديمة التى تقع في الدور الأرضي للبيت الذي يسكن فيه صديقاه معلنًا «سأطبع كتبي هنا وأنشر أشعاري وقصصي» (ص١٩٥) رغم إدراكه المخاطرة المتوقعة حين نسمعه يبلغنا «ويستغرق الاثنان في الضحك على مؤلف المستقبل ويحذرانه من بؤس جميع المؤلفين وحياتهم وموتهم جوعي محرومين» (ص١٩٥).

إن بروز هذه الموهبة في وسط تلك البيئة – وهو أمر متكرر على مدى التاريخ يستدعى علماء النفس لتفسير هذه الظاهرة. فكيف لمراهق في مثل هذه البيئة – حتى صديقاه – كان أحب شئ له في الوجود «الذهاب إلى المطبعة ورؤية الآلات الضخمة وهي تسحب الورق المبلل بالحبر الطازج، والعمال يصفّون الحروف بأيديهم بمهارة عجيبة. كم كانت شهية ومسكرة رائحة الحبر الأسود التى تفوح من الصفحات التى لا تزال دافئة كأرغفة الخبز الخارجة من الفرن» (ص١٩٦).

يتحدث عبد الغفار مكاوي بعد ذلك عن صداقته بصلاح عبد الصبور وتعمق هذه الصداقة مع تأسيس «الجمعية الأدبية المصرية»، وكيف أدرك تواضع موهبته الشعرية أمام قصائد عبد الصبور فغادر هواية إبداع الشعر معلنا أن الشعر نفسه «قرر التخلي عنى للأبد» لكنه لم يغادر الكتابة عن الشعراء لاسيما الشعراء الألمان وكتب عنهم، بل معزيا نفسه حين نقرأه يقول «هل سيعزيني أن كنز الشعر المحترق المفقود إلى الأبد كان يشع في كثير مما كتبت من قصص أو مسرحيات أو مقالات» برغم أنه يعقب قائلًا «حتى لو صح هذه فياله من عزاء هش ومخادع كالسراب الغدار» (ص٢١١).

ثم نقرأ فصلين عن انفعاله بموت صديقين من أعز أصدقائه هما فاروق خورشيد وعبد الرحمن فهمي، وهو يرثى فاروق خورشيد بقوله: كنت أؤكد لك أنني سأسبقك وها هو ذا أنت تسبقني، مما يذكّرني بقصتي «السباق» وفيها يروى الراوي عن صديق أصيب بمرض

اللوكيميا (سرطان الدم) لكن حين زاره الراوي وجده على غير توقعه متفائلًا لأن طبيبه الشاب مات فجأة قبله مما جعله يؤمن أن الأعمار أقدار. وقد عشت التجربة نفسها حين زرت الصديق فاروق خورشيد وهو ينازع الموت أو ينازعه الموت ورأيته كما رآه عبد الغفار «الأجهزة الكثيرة اللامعة حوله ووراءه وفوقه كوحوش آلية ساكنة، جهاز كمبيوتر تتحرك شاشته بموجات متتالية من الخطوط المتعرجة والمستقيمة، دورق كبير يتدلى منه خرطوم أحمر طويل مغروس في فمه، جهاز التنفس كالكمامة الفضية موضوع على شفتيه» (ص٢٢٧).

الصديق الآخر هو عبد الرحمن فهمي يقدمه لنا عبد الغفار بأنه «الصديق الذي كان منذ منتصف الستينيات إلى منتصف الثمانينيات أشهر كاتب إذاعي، ثم لزم الصمت أكثر من عشر سنوات ليتفرغ لكتاباته الإبداعية الحرة، «فنسيته الأجهزة كما نسيه النقاد تمامًا وحكم عليه الجميع بالموت وهو حي» (ص٢٣٧).

ويختتم عبد الغفار هذا الفصل بتلك الكلمات: أصحيح أن الإنسان عندنا لا يوجد إلا حين يدّعي ويعلن عن نفسه في كل بوق وبكل وسيلة (ص٢٣٨).

ويوحي ذلك الفصل لعبد الغفار بفصله التالي المعون «بالجسور» ليستوحي منه معنى التواصل، الانتقال من أرض إلى أخرى، من شاطئ إلى آخر، ومن حال إلى حال. المؤمن بالله يعلم أن الدنيا جسر إلى الآخرة، والمؤمن بهذا العالم يعرف أن العالم الذي يعيش فيه والمدينة التي يسكنها ويعمل بها ليست إلا جسرا يحاول عبوره إلى مجتمع أفضل وأعدل (ص٢٤٠) «وأعظم ما في الإنسان أنه جسر وليس هدفًا ولا غايه» وأنه على الدوام أمل لم يتحقق وواقع لم يكتمل بعد(ص٢٢٣). ثم يتساءل «وعندما نتهاوى - كما تساقط الكثيرون من أعزائنا ورفاق طريقنا - فهل سيذكرنا أحد ممن تحملنا وطء أقدامهم على أجسادنا وأعمارنا (ص٢٤٤) مختتمًا هذا الفصل بتوسله «أنتم يا من تعبرون فوقنا إن هدمتمونا يومًا وشيدتم غيرنا فاذكرونا وسامحونا» (ص٢٤٥).

ويثير عبد الغفار تساؤلًا «كل إنسان حين يهتف ياربي لِمَ وُلدت في هذا المكان، لِمَ وُجدت في هذا الزمان»؟ معترفا أنه تساؤل عقيم لا جواب عليه «ولكنك تتحسر على عمر يضيع، وطاقة تتبدد، ومرارة تتراكم في قلب القلب كجبل الملح، موهبة تُطفأ شمعتها يومًا بعد يوم كلما حاولت أن تسرجها» (ص٢١٦) ثم يعلننا أنه وُلد أواخر الثلث الأول من القرن العشرين

وأنه يعرف يقينا أنه يتنفس عصر القلق والتعذيب والمذابح والمقابر الجماعية والرعب النووي «وعانيت من الهزائم وخيبات الأمل في العمل والحب ما لا تقاس به النجاحات النادرة الضحكات القليلة المغتصبة. لكنه في النهاية هو عصري وليس لي اختيار في أن أكون فيه أو لا أكون» (٢٥٠).

ثم يختتم عبد الغفار وقفاته التى وقع اختياره عليها من سيرته الذاتية بما يسميه الرجل الصغير الذي بني الحضارات ورفع اسم الملوك والأبطال «الذي حمل أحجار تاريخنا على ظهره... الأهرامات والمعابد قديمًا والإنشاءات والعمارات الشاهقة حديثًا» (ص٢٦٠).

واضح أن عبد الغفار مكاوي لم يمت ولن يموت.

obeikandl.com

obeikandl.com

علاقة النصوص الأدبية بالسياسة في فكر عبد الغفار مكاوي

د. سامية صادق سليمان(*)

مقدمة

للأدب دور سياسي، فهو يساهم في التشكيل الثقافي و صياغة العناصر الجوهرية للدول، وتكوين هويتها الحضارية ٠ وللأدب وظيفة دائمة فهو يحاكي الحقيقة، وهو تعبير بالكلمة عن موقف الأديب من الواقع، ومن المفاهيم السائدة..

ويدرس د.عبدالغفار مكاوي، النصوص الأدبية ويوضح فيها أهم الأفكار السياسية، ومن أهم الأدب الذي درسه: الأدب القديم في التاريخ البابلي، في سعي لتحديد معاني المصطلح وإلقاء الضوء عليه، لأن الأدب أدق صيغة لغوية وأسلوبية تكشف وتعبر عن الخصائص السياسية، والاجتماعية والحضارية للعصر الذي ينتجه، ومن خلال الطرح الأدبي تتضح المشكلات المختلفة التي حلت بالمجتمعات، وأثرت على ثقافاتها.

فكرة الطغيان والاستبداد في الأدب البابلي

يطرح الدكتورعبد الغفار مكاوي مفهوم الاستبداد من خلال دراسته للأدب البابلي، فالأدب يعكس قضايا المجتمع ومشكلاته، والشعوب تتعرض كثيرا للقهر والاستبداد، والأديب دائما نتاج عصره، وهو وسيلة ضرورية ؛ لبعث الروح القومية وتوجيه نظر المجتمع إلى القضايا غير البارزة، ويتحمل الأديب مسؤليته تجاه المجتمع، ويكتب نصه الأدبي، وهو محمل بهموم سياسية، تتضح من خلال مضمون النص...

(*) مدرس الفلسفة بكلية الآداب – جامعة بني سويف.

وقد اتخذ عبد الغفار مكاوي فكرة الاستبداد مدخلًا لدراسة الأدب من منظور سياسي؟ وإبراز الواقع الذي تفرضه السياسة في العصر البابلي..

ويرتبط مفهوم الاستبداد في أذهاننا دائما بالمفهوم السياسي أكثر من أي مفهوم آخر، وهو يعني الانفراد بالسلطة الحاكمة، دون بقية المواطنين.

والاستبداد هو الحكم المطلق الذي تدعمه القوة والمراوغة السياسية من خلال لجوء هذا النوع من الحكم إلى العديد من الممارسات، لعل أبرزها محاربة أصحاب الرأي والفكر الحر، وتعمد تجاهل نشر الثقافة السياسية، بل وتفريغ الثقافة من محتواها وافقار الشعوب، وتسليط الأضواء على قضايا فارغة المحتوى.

ولا يمكننا الوقوف على أسباب الاستبداد إلا من خلال دراسة هذه الظاهره وبحثها من جميع جوانبها واعطائها حقها من البحث العلمي الجاد؛ فعلى الرغم من الكم الهائل من الكتابات والتحليلات والتفسيرات التي خرجت إلى النور حول هذه القضية إلا أن عالمنا لازال غارقا في بحور الطغيان والاستبداد...

ولا يقتصر مفهوم الطغيان على حاكم أو نظام بعينه، إنما يمتد بجبروته في حياتنا، وتفكيرنا، وسلوكنا، وتعليمنا، وإرادتنا إلى العديد من الأنظمة الحاكمة عبر العصور.. وينتج هذا المفهوم ألوانا من التعصب، والتطرف، وادعاء امتلاك الحقائق...

ويهدف أستاذنا الدكتور/ عبد الغفار مكاوي من خلال قراءة نصوص أدب الحكمة البابلية قراءة معاصرة كشف القيم والمعارف المختلفة التي ربما لم تكتشف بعد النصوص الكاملة لما يعرف بأدب الحكمة البابلية.

وكتاب جذور الاستبداد للدكتور عبد الغفار مكاوي هو محاولة لاستعادة التراث وطرح قضية الطاغية، ومأساة هذه الفكرة في تاريخنا القديم والحديث والمعاصر..

ويهدف أيضا إلى النظر في جذور القهروالاستبداد، وفكرة الطاغية التي عانت منها الشعوب في حضارتنا القديمة والحديثة والمعاصرة، والنظر في جذور اللاحرية والقهر، ولا تزال هذه الفكرة مطروحة إلى الآن لكنها لم تأخذ حقها من البحث والدراسة، فمعرفة التراث معرفة دقيقة، ومحاولة استحضاره ضرورة لا مفر منها لمواجهة الاستبداد ومحاصرة الطغيان.

ورأى د.مكاوي أن الفكر والشعر مرتبطان، ويقول فى كتابه: ثورة الشعر الحديث ..أن الشعر، يجعل الناس يشعرون بعظمتهم وتعاستهم، ويجعلهم يسيرون على الأرض كالنيام الذين يحلمون بعالم أبهى وأكمل وأعدل وأفضل عالم ممكن التحقق على هذه الأرض نفسها...

والروح الشاعرة هى الجديرة بأن تجعلنا نتحمل المصاعب، ونتجمل بالصبر، وننتظر فجر الأمل، ونراه يبزغ من بين خبايا الظلام، والشعر وليد ظروفه، يدين لصاحبه بالوجود كما يدين للعصر الذى عاش فيه، وللجو الفكرى والحضارى الذى تنفس هواءه..

إن الشعر، كما يرى مكاوى، تمجيد للتغيير السياسى والاجتماعى، لقد أطلق بعض الشعراء صيحات احتجاج ضد الفساد والظلم، وقد أشار مكاوى أن الشعر يقوم بالنقد والمعارضة والثورة.. والشعر لا ينهض إلا فى جو من الحرية تمكننا من أن نسمع نبض الإنسان الحر..... فطن أستاذنا إلى أننا لم نسيطر بعد على مشكلة الطاغية ومأساة الطغيان في تاريخنا القديم والحديث والمعاصر .. فنحن لم نستطع بعد التمكن من الفكرة، ولم يسلط عليها أضواء البحث العلمي الجاد في كل أبعادها...، فلابد أن يشارك الباحث الناس في مشكلاتهم وتجاربهم ومن هذه التجارب التي تمر بها المجتمعات تجربة الاستبداد المستمرة عبر التاريخ، وهي تعرض الشعوب للطغيان والقهر وما لهذه المشكلة من تبعات، وما يمكن أن يطرح لها من حلول..

وفي الحقيقة أن مشكلة الاستبداد لن تنتهي أبدا، لكن من الممكن تحجيمها عن طريق نشر الوعي، ومقاومة هذا الطغيان، فالإنسان بطبعه يميل أحيانا إلى الهيمنة، وربما تغري السلطة صاحبها في كثير من الأحيان إلى الاتجاه إلى الاستبداد والقهر، والتاريخ خير شاهد على ذلك.. من خلال الأدب البابلي.

الحرية مفهوم:

وضد فكرة الاستبداد نجد فكرة الحرية بارزة في فكر الدكتور عبد الغفار مكاوي فهي بداية البدايات، والقضية الأولى والأخيره عنده، وهي في ظننا ما دفعته إلى العناية بتتبع فكرة الطغيان، ودعوته إلى اهتمام الباحثين بها، فمتي وجد الاستبداد وجدت دائما الدعوة إلى الحرية والتحرر.

وليست المشكلات الخاصة بالحرية إلا انعكاسا لمشكلة السلطة، وكما أن السلطة تعد قيدا للحرية في كثير من الأحيان، فإن الحرية تعد قيدًا على السلطة أيضا..

والحكمة التي يريد الدكتور عبد الغفار مكاوي أن يخرج بها من قراءة نصوص الحكمة البابلية على ضوء الأهوال التي جرت في الماضي والحاضر هي أن تراث الطغيان وما يلازمه من العسف والظلم، والقهر والفقر، واليأس والبؤس ....الخ، أقدم بكثير مما نتخيل عادة، وأن تجاوزه بتراث آخر يبدأ من بداية البدايات، ويقصد بها الحرية، قد بات أمرا لا يحتمل التهاون...

ومن ثم يبحث د مكاوي عن معني آخر يضاد الاستبداد ألا وهو معني الحرية، وهذا المعني هو ما يريد أن يستبدل به معني القهر والاستبداد الذي تأصل في أعماق الشعوب التي عانت منه ..

وفي الكتابات الأدبية عند عبد الغفار مكاوي نجد اهتمامه بالحرية وهي -كما يراها - محور كل إبداع سواء بصورة واضحة جلية أو بصورة رمزية.

ويعرض الدكتور عبد الغفار مكاوي ثلاثة نصوص من الأدب البابلي:

- لامتدحن رب الحكمة.
- المعذب والصديق.
- حوار السيد والعبد.

ويحاول الكاتب أن يفهم هذه النصوص فهما بعيدا عن التسرع في الأحكام والتعسف بفرض الآراء.. لذلك نحاول أن نستشعر روح النص ودلالته ورسالته من داخله مع وضعه في سياقه التاريخي والاجتماعي المحدد وتوخي الدقة والحذر...

لقد تجاهلت الكتب التي وضعت عن تاريخ الفلسفة، الفلسفة الشرقية تماما، وقد اكتفت بعرض بعض الاتجاهات في الفلسفة الهندية والصينية، وإغفال الحكمة عند المصريين، وأرض الرافدين بحجة أنها لا تسمو إلى التفكير المنهجي والبرهاني الذي تميز به اليونان، وحاولوا أن يؤكدوا استقلاله عن الاعتقاد الديني، والخيال الاسطوري والتعبير الشعري والوجداني ...

وبالرغم من هذا التجاهل نجد أن هناك من أنصف الفكر الشرقي القديم، ومنهم على سبيل المثال: إميل بريهيه، فقد رأى أن لا أحد يستطيع الاعتقاد بأن اليونان وروما وشعوب

أوربا في العصور الوسطي والحديثة هم دون سواهم أرباب التفكير الفلسفي، ورأى أن هناك أماكن أخرى سطعت فيها شمس التفكير الفلسفي، وان تفسيره التاريخي يتطلب إعادة وضعه في وسط إنساني واسع النطاق، لان التاريخ الصحيح هو وحده .. التاريخ العالمي .. وعلى ذلك يمكننا القول أن هناك من المؤرخين من انصفوا الفكر الشرقي القديم..

إن دعوة ابتداء الفلسفة عند اليونان هي دعوة فارغة، ولم تكن لتظهر الفلسفة اليونانية للوجود دون أن يستمدوا مواد بنائهم من السابقين ومن المعاصرين لهم ..

ويدخل ضمن تفسير النصوص أيضا ترجمتها من لغة قديمة إلى لغة حديثة، وعملية النقل من أفق إلى أفق آخر، ولاسيما إذا كانت ترجمة مبدعة بقدر الإمكان للنصوص الأدبية والشعرية، تحقق عملية التواصل وتثير العديد من الأسئلة والقضايا بما لا يقل عن فكرة الاندماج التي انتقدها جادامر - فيما يرى دكتور عبد الغفار مكاوي.

ثم يتجه بنا الدكتور عبد الغفار مكاوي إلى الحكمة البابلية التي كتبت قبل ثلاثة آلاف عام على أقل تقدير ..

ويبدأ بشرح كلمة حكمة وأن معناها يختلف من بلاد الرافدين عن معانيها الدينية والأخلاقية، أو في التراث العقلي والمنهجي واليوناني.

والمقصود بكلمة حكمة في الأدب البابلي ..... هو البراعة في طقوس السحر والعبادة، والحكيم .... هو الخبير بالمعارف والشعائر المتصلة بها، فمفهوم الحكمة في النصوص البابلية يتسع لمعاني أخلاقية وتأملات كونية، ومشكلات عقلية تنطوي عليها رؤية الإنسان في حضارة وادي الرافدين للوجود، والإنسان، والمجتمع، وللخير والشر والعدل والمصير.

ويتابع أستاذنا معضلة قراءة النص ولكنه يرى أن غاية ما نريده هو معرفة العالم العقلي الذي نشأت فيه هذه النصوص القديمة، وقراءتها بأكبر قدر ممكن من التفهم والتعاطف لمعايشة التجارب الأصلية، والظروف والأحوال الاجتماعية والنفسية التي دفعت أصحابها إلى تدوين شكواهم، وطرح أفكارهم لانفسهم ولقيم عصرهم، ومحاولة تحسس الجذور الدفينة للظلم والاضطهاد والتسلط التي تدور حولها هذه النصوص ...

وأولى الحضارات العظيمة في أرض الرافدين هي حضارة السومريين، فلقد ساد نظام حياتهم نظام حكم دولة المدينة شبيه رغم الفوارق ببلاد اليونان أخذ عنهم البابليون والأشوريون نظام

الكتابة بالخط المسماري، كما نقلوا كنوزا ثمينة من أدبهم وديانـاتهم وأساطيرهم وتشريعاتهم وأشكالهم الفنية وأجناسهم الأدبية ..

ومعظم الأدب السومري عبارة عن ألواح تم نسخها في عهد الدولة أو السلالة البابلية الأولى، ومن الصعب وضع حواجز وفواصل بين الثقافتين السومرية والبابلية فلقد ثبت تداخلهما وتأثيرهما المتبادل.

لقد كان السومريون والبابليون يعتقدون أن الكون يسكنه صنفان هما: البشر والآلهة.. والمكانة العليا بالطبع للآلهة، والآلهة تتفاوت درجاتهم ومستوياتهم .. وتصور السومريون والبابليون أن الآلهة وحدهم هم الذين كانوا في البدء يسكنون الكون، ثم خلق الإنسان في مرحلة الخلق والتكوين .. وعلى الإنسان أن يؤدي فروض الطاعة والعبادة الإلهية المقدسة، فإن أغضبهم وقع في الذنب وارتكب الخطيئة، والعقاب يتمثل في مرض، أو محنة تصيب المذنب.

ومعاناة الإنسان البابلي تأتي من القهر السائد وغياب المساواة، من خلال استبداد وطغيان الآلهة، الذي لا مبرر له ولا تفسير، وهذه الآلهة، كما يقول النص «لا يمكن أن تفهم/ وطريق الآلهة لا يمكن أن يعرف/ وأي شيء عن الآلهة يستعصي على الكشف».

كان للآلهة دورا في تسيير شؤون الكون لكن هذه الصورة تغيرت في الألف الثاني والألف الأول ق.م، فقد اتخذت الآلهة ملامح إنسانية واضحة وبدأت تتعاون أو تتصارع بالحيلة والمكر التي برع فيها البشر، وبذلك أسقط الإنسان تصوراته وقيمه وقوانينه الأخلاقية على الكون في مجموعة يتجلي هذا في الأدب الملحمي ..

عرض الدكتور عبد الغفار مكاوي لبعض النصوص البابلية والتي كانت في أغلبها لها أهداف سياسية وهي:

لامتدحن رب الحكمة:

وهي قصيدة بابلية شهيرة عبارة عن حديث فردي طويل يروي فيه رجل نبيل بابلي مثقف عن ابتلائه بكل المحن والأمراض، ثم عودته إلى الصحة والثروة، والفكرة التي تقوم عليها الألواح المكتوبة في هذه القصيدة تتكون من عناصرأهمها: تخلي الآلهة عن الراوية، وانقلاب

ذويه ومواطنيه عليه من الملك إلى العبيد، ويوضح الأمراض الجسدية والنفسية التي أصابته، والأحلام التي رأها وحملت إليه الوعد بالشفاء، ثم خلاصه من كل الأوجاع والأمراض.

ويحكي أيضا عن أحد رجال السلطة الحاكمة .. كيف تشائم، وفقد مكانته، وإهانه العبيد، وتنكر له أفراد عائلته، وجردوه من كرامته وممتلكاته، وصادروا أملاكه وحرموه من مناصبه..

واللوح الثاني ... توحي سطوره بأن الآلام التي يقاسيها بفعل قوى خارجة هي المسئولة عن ما أصابه من مرض وبلاء ... ويتجه الكاتب إلى مشكلة المعاناه التي يعانيها الإنسان الصالح، ومعاناته من الاغتراب الميتافزيقي أو الديني وما هي الطريقة التي تعيد ربطه بالمطلق ...

وينتقل الكاتب من الكلام عن وضع الإنسان، وتعرضه لتقلبات الظروف والأحوال، وما قد يقاسية نتيجة لذلك، وأنه لا يملك إلاالتسليم، فلا حيلة له، لأن المرض تمكن منه، ويؤكد عجز الكهنة الذين لجأ إليهم، والآلهة الذين تضرع لهم .. ويلوم على الذين استغلوا سقوطه، ويدين سلوكهم، ويأمل في شفائه وكأنه أيوب يشكو ويصرخ ..

وربما يطرح لنا هذا النص نوعا آخر من الاستبداد، وهو استبداد الظروف التي يعيشها الإنسان عندما تتغير أحواله فيطغى عليه كل شيء، ويتخلى عنه الجميع ...

أما اللوح الثالث، فقد أسهب الكاتب في هذا اللوح بطريقة مملة قللت من المصداقية والعمق الوجداني ... ومع أن البطل المبتلي لا يذكر اسم الإله الأكبر إلا أنه كان على يقين أنه أصل في بلواه، وسببا لها، وأن الذنب في المصائب التي امتحن بها لا يقع في المقام الأول على الملك ورجال البلاط، وأفراد عائلته وعبيده، ولا على الأرواح والشياطين الشريرة، وإنما يقع علي كبير الآلهة ... الحقيقة أن المعذب قد ابتلي ببلاء أيوب وأن مشكلته في صميمها هي مشكلة أيوب، فمردوخ هو الإله الذي ينتظر منه عبيده العدل، وهو نفسه الذي يسمح بأن يعذب أخلص عبيده، ولا يوجد جوابا للسر الغامض الذي يتعالي على الفهم البشري والمفارقة هي: كيف يكون الإله الذي يجرح هو القادر على أن يشفي ..

وهل لا يوجد مخرج من استبداد الآلهة، أو الحكام إلا بهم لا غيرهم.. أنها مفارقة غريبة..

المعذب والصديق:

أما هذا النص، فهو عبارة عن قصيدة، أو حوار شعري بين معذب جني عليه الظلم المستشري في عصره، وصديق عالم متزن يعبر عن التقاليد والسلطة الدينية والأخلاق السائدة، ويحاول أن يبرر الجرائم والتجاوزات التي يسردها المعذب المضطهد .. وذلك على ضوء الأفكار والقيم والمعتقدات الموروثة عن عدالة التنظيم الالهي للعالم، والتنظيم الاجتماعي الذي أقامته الآلهة، وأنزلوه على البشر في صورة مؤسسات وتشريعات مقدسة ...

وأحد المتحاورين هو المثقف الثوري القلق، والأخر يمثل النظام السائد والناطق بلسان هذا النظام، والصراع بينهما لم يوجد له حلا إلى الآن .. وفي النهاية يستسلم الثوري انتظارا للرحمة الإلهية، وهذه القصيدة لها قيمة كبيرة في تعرف رؤية المثقفين القدماء في وادي الرافدين، وتتبع جذور التسلط والظلم في ثقافتنا، التي عرفت صراع الاستبداد والحرية ..

حوار السيد والعبد:

ومضمون هذا النص ... ماذا يفعل الإنسان عندما يجد أن القيم قد فقدت قيمتها بعد أن كانت مؤثرة وحية في عهد الأجداد والأسلاف .. فلا عجب أن يصل اليأس إلى أعماق الإنسان مما يراه من سلب ونهب وقهر..

بعد أن استولى الملل على السيد، وخيم عليه الصمت يتخذ قراره المفاجئ، فيأمر عبده أن يجهز مركبته ويصل إلى القصر، فيوافق علي قراره بالذهاب، ثم يتراجع السيد عن عزمه الذهاب إلى القصر ...وينتقل السيد إلى رأي آخر وهو أن يريد أن يتناول الطعام، فيوافقه العبد، ثم يتراجع السيد فيوافقه العبد أيضا .. ثم يقرر السيد المضي إلى الخلاء ويتراجع، وفي كل مرة يشيد العبد بما يقرره السيد .... ويقرر بعد ذلك تكوين أسرة، ثم يلغي الفكرة، فيرحب العبد بالفكرتين في كل مرة..

ويقرر بعد ذلك السيد أن يلتزم الصمت، فيوافقه العبد، وعندما يقول: لا لن أصمت يوافقه أيضا العبد....

وبعد هذا يقرر السيد أن يقوم بثورة فيوافقه العبد، ثم يتراجع كالعادة، فيسلم برأيه ويرى أنه الأصوب، فالثائر يمكن أن يتعرض للقتل والتعذيب -كما يقول العبد- داعما لرأي سيده ..

ويقرر السيد عشق امرأة، فيؤيده العبد، فالعاشق ينسى الحزن، ثم يتراجع السيد، فيلتزم العبد بأقوال سيده ويقول: أن المرأة هاوية ومصيدة ..

وهكذا ضاع الأمل في العشق والحب..

بعدها يقرر السيد أن يقدم قربانا للأله، فيوافقه العبد ويشيد بتوجهه .. ثم يتراجع السيد، فيصدق العبد على كلامه مبررا ذلك بقوله: على إلاهك أن يسير وراءك ويسعي سواء سألك أن تقدم له الطقوس أو طلب منك أن تؤدي له الفريضة أو أي شئ آخر ...

ويظل السيد على هذا الحال.... متقلب المزاج، والعبد يذهب معه في كل اتجاه...ويوافقه في كل رأي.

يقرر السيد، ثم يتراجع في كل مرة، وفي حالة أخذ القرار يوافقه العبد ويبرر الموافقة، وعندما يلغي قراره يوافقه أيضا، ويضع مبررات مخالفة للتي وضعها حال الموافقة ...

وبهذا وصل العبد إلى اليأس في أن يصل السيد إلى قرار لا تراجع فيه، لكن السؤال هو، هل أراد العبد أن يرضي سيده... أم أنه يسخر منه، ومن حضارة فقدت القدرة على الاختيار والإقدام، وهوت إلى العدمية ...هذا التساؤل في غاية الأهمية ... فلقد صور لنا حال المواطن عندما لا يكون لديه قدرة على اتخاذ القرار، بل الأحرى السيد أو المسئول، فيتابعه العبد فيما يرنو إليه، وهي حالة اللاإثبات واللا وعي ...

السيد يمثل النخبة المثقفة أو الحاكمة ...استوت لديه كل الأشياء في قيمتها وتفاهتها يتحمس لكل فكرة جديدة، ثم يلحق بغيرها من الرفض واللامبالاة... ويقفز السيد من انفعال إلى انفعال دون أن يصمم على فعل واحد، والعبد يتابعه لمجرد التبعية التي لا يملك غيرها ..

أيا كان الأمر فإن النهاية المحتومة لانعدام حرية الإرداة أمام انعدام كل القيم لابد أن تكون حتمية النهاية ولا يبقي مفر من اختيار الموت بعد أن عجز السيد عن الاختيار .وقد أظهر هذا النص نبضات حضارة يظهر فيها القهر والاضطهاد وظلم المواطنين مما يدفعهم إلى اليأس والتسليم وهذا النص الأدبي حمل روح عصره، والاستبداد القائم فيه من خلال الحوار..

وما بين سيد ضجر، متردد، متقلب، وعبده الذي تتركز عبوديته في الطاعة العمياء لنزوات سيده وتقلباته ... يبدو هنا معنى الاستبداد في أبلغ صوره من جانب السيد، والتبعية المطلقة من جانب العبد الذي لا حيلة له غير الخضوع، فهو السياسة التي اتبعها العبد دائما..

وفي المقطوعة الأخيرة يرى السيد أن الخير أن يدق عنقه، وعنق العبد وأن يلقي في البحر هو وعبده ... فيجيب العبد أنه لا أحد يدوم، لكن السيد يقرر قتل العبد أولا، فيجيب العبد في هدوء :(لن يحتمل سيدي العيش بعدي ثلاثة أيام).

هناك طابع درامي في هذا النص ... فهو يطرح مشكلة التشاؤم والاكتئاب في عصره .. ولكن كيف نوفق بين هذه التشائم، وبين روح المرح والسخرية .. هل يمكن أن يجتمع الحزن والدعابة ويمتزج اليأس بالسخرية، فالنسيج والاطار واحد .. أمر غريب ...

وإذا صح أن المضمون الأساسي للحوار هو بطلان القيم، وانتفاء الشروط اللازمة للحياة الخيرة الفاضلة، وشعور الإنسان بأن كل الأشياء، والأفعال لم تعد تستحق اهتمامه ... فإن هذا يبرر نغمة السخرية العالية، والسخرية جزء لا يتجزء من روح التشاؤم ...

أن المشكلة الكبري في الأدب العربي، والفكر البابلي: هي مشكلة العدل، وإذا كانت الآلهة التي تدير شئون الدولة تحكم بالعدل، فلماذا يتعذب الصالحون والأبرار؟... وإذا كان الفرد يمكنه استرداد حقه من المحكمة، فلماذا لا ينال من الآلهة جزاء تقواه وفضيلته وإخلاصه في أداء الشعائر وتقديم الأضاحي؟

لكن هل هذا النص فيه بارقة أمل على الرغم من تشاؤم المؤلف، أو السيد البابلي.... يفقد السيد الأمل في النهاية، فقد طرح أفكاره وقراراته مثل: تكوين أسرة - إنجاب الأطفال - التصدق على الفقراء -الخدمات العامة -الثورة، وغيرها من أفكار .....لكنه لم يجد في نفسه رغبة إلى ذلك ...

وفي الإشاره الأخيرة التي جاءت على لسان العبد من أن السيد لن يتمكن من العيش ثلاثة أيام بعد موت عبده تدعونا إلى التفكير العميق ...فهل لا يستطيع المستبد الحياة دون وجود المقهورين الذين يخضعون لأوامره ورغباته ..وقد رفض السيد من قبل ذلك فكرة التصديق علي الانتحار ربما بها بصيص من الأمل... قد يعاوده مرة أخرى، فربما ترك لنفسه الوقت لتجدد الآمال... ويطرح الدكتور عبد الغفار مكاوي:

إرشادات شوروباك:

شوروباك شخصية يكتنفها الغموض ويظهر في أحد الألواح التي نقشت عليها قائمة الملوك السومريين ... وكان شوروباك معلما وضع إرشادات لولده بها حكمة وموعظة للبشر.

على أن هذا النص كما وضح لنا الدكتور عبد الغفار مكاوي ملئ بالفجوات مما لا يعطي لنا المعني كاملا ..

نصائح حكيمة:

وهي مجموعه من المواعظ الأخلاقية، وهذا النوع من أدب الحكمة كان معروفًا ومنتشرًا الدليل على ذلك أن عددا من هذه النصائح يتردد في بعض شواهده التي تنتمي لعصور مختلفة، مثل إرشادات خاصة بتجنب رفاق السوء، وتجنب المشاجرات، ومهادنة الأعداء....

ويرجح أن يكون هذا النص قد تم تأليفه إلى عصر متأخر عن الدولة البابلية القديمة، حيث ساد في هذا العصر التدين العميق ...

نصائح متشائم:

وهي عبارة عن مقتطفات من عمل أدبي..... خطاب موجه لشخص معين أو للقارئ .. ومن العسير تحديد تاريخ هذه النصائح .. ويرى الدكتور عبد الغفار مكاوي: أن هذا النص لا يعني أن مؤلفه متشائم، لأن فكرة اللامتناهي أو الفناء التي طرحها لا تدل على التشاؤم، ولكنها تبصير الحكيم البابلي القديم بمأساة الوضع البشري بوجه عام، ويوصي الحكيم في النهاية إلى أن يعيش الإنسان حياة هادئة خالية من الهموم والقلق، ومن هذه النصائح:

اطرد الشقاء والعناد من جانبك

- اعتن بماشيتك، وتذكر زرعتك

نصح ونذير لأمير:

هذه نصائح كتبت على لوح وحيد وجد في مكتبات الملك أشور.... تصحح تلك الصورة التي لم تسلم من المبالغة، والتي أشاعت عن مؤرخين ملوك وادي لرافدين القدماء في صورة المستبد الشرقي الذي يرتب أهواءه، وينشط في طغيانه دون قيود .. وهذه النصائح تحذر ملكا، أو أمير بالكف عن ظلم رعاياه، وهذا تجسيد لفكرة الطغيان، وتنذره بالعقاب الإلهي وتحذر أيضا ضباطه، وعساكره حتي لا يرتكبوا الإثم في حق السكان الآمنين في المدن البابلية، وهي نصوص تهدف إلى حماية حقوق الإنسان وتنبيه الطاغية إلى فكرة سوء عاقبة الحكام الذين يستبدون في حكمهم، ويوظفون الحكم تبعا لأهوائهم.

أن هذا النص يعد إنذارا قويا للحكام الطغاه الذين يستبدون بالحكم، فعليهم بإنهاء ذلك الاستبداد وإلا تعرضوا لثورة الشعب، ومن قبلها غضب الآلهة، كما أن هذا النص ينبه أيضا العساكر، أو الأمن من الخضوع للحاكم في الجور على الشعب، لأنهم سينالون نفس العقاب....

ومن هذه النصائح:

- إذا تراخي ملك من إقامة العدل فسوف يلقي شعبه في الفوضي وتخرب بلده..
- إذا فرض غرامة على أهالي نيبور (نفر) أو بابل أو إذا وضعهم في السجن فسوف تدمر المدينة التي فرضت عليها الحراسة تدميرًا تامًا..
- تراتيل للآلهة..ترتيلة لنينورتا.

نقشت هذه الترتيلة للإله (نينورت) إله الري والسدود والقنوات باللغتين البابلية والأشورية ... النص به بعض الأوامر والتعليمات الأخلاقية ومن هذه التعليمات:

من ينشر الشائعات الحقيرة عن نظيره يرتكب ذنبا....

من يقتحم بشراسة حقل جاره يرتكب ذنبا .....

وهذه دعوة إلى احترام الحريات، والحرص على احترام الآخر ..

- ترتيلة للإله شمس.

هي ترتيلة موجهه إلى شمس الإله الذي كانت له مكانة كبيرة في وادي الرافدين تسبح هذه الترتيلة بحمد الإله شمس، والثناء عليه ثم تتحول إلى قضية العدل ومشكلاته .. فتدخل في صميم السياسة، فالظلم من صفات الطغاة، وكذلك عندما تتحدث عن أحوال الفقراء.. وتنتهي هذه الترتيلة بالدعاء للإله أن لا يصب لعنته على هؤلاء البائسين الفقراء (عامة الشعب)..

وهنا نعود إلى فكرة الاستبداد مرة أخرى والتي لم تبرح أي نص من هذه النصوص البابلية بشكل مباشر أو غير مباشر ...

أما في الجزء الأخير فيضع أستاذنا الدكتور عبد الغفار مكاوي مناظرات ...

وهي عبارة عن مناظرات وحكايات خرافية على لسان الحيوان والنبات

وهناك كثير من النصوص مفقودة ..

ومن هذه الحكايات:

حكاية نيسابا والغلة:

هي أعجب الحكايات البابلية على لسان النبات والحيوان.... يدور النص المتبقي منها حول نزاع غير مفهوم بين آلهة الغلة نيسابا، وبين نوع معين من الحبوب.. حديث القمح والحنطة التي تخاطب نيسابا بوصفها آلهة العالم السفلي، وتوجه إليها تهمة نشر الكراهية في كل ركن من أركان العالم، ولا يوضح النص سبب هذا الاتهام، وأن كانت علاقة آلهة الغلة، والعالم السفلي أوضح إذ أن النبات يستمد غذاؤه من أعماق الأرض.

ويستطيع القارئ أن يجد شاهدا على هذا من واحد من أهم نصوص الأدب البابلي (لامتدحن رب الحكمة)..

ومن أهم الحكايات التي طرحت:

حكاية الثعلب

تبدأ الحكاية بشكوى الثعلب للإله من الجفاف والقحط في الأرض، ويوجه الأسد عبارات التهديد، والأسد يمثل غضب الإله من التعدي على الحقوق خصوصا حقوق الملكية يشكو الثعلب للذئب من أنه قد ضلل به، وأكره على المشاركة في مهمة معينة ...

ويتضح هنا هدف الكاتب الرامي إلى إبراز المواقف السياسية المختلفة ودحض الاعتداء على حرية الآخرين، وعلى حقوق الإنسان ..

حكم وأقوال مأثورة:

هي عبارة عن أقوال تفوق أي إنتاج أدبي، وتكشف طبيعة البشر، وتلخص تجارب الشعوب، وتوضح رؤيتهم، واتجاهاتهم الفكرية والخلقية .. وهي خلاصة التجارب ومحصول الخبرة في سياق معين ومكان معين ...

ينطوي المثل على حقائق واقعية، ويبتعد عن الوهم والخيال .. ويتميز بالإيجاز وجمال البلاغة، ويحتوي المثل... على فلسفة ليست بالعميقة مصوغة بأسلوب شعبي يدركها الشعب بأسره ويرددها ... وشعوب سومر وبابل وآشور يمتلكون رصيدا من الحكم، والأمثال، والطرائف، والأقوال القيمة ..

ومن هذه الأقوال:

- لما أقترب من أبواب المدينة طاردته الكلاب.

ومن هذه الأمثال والحكم ما يتوفر فيها الإيجاز، والأمثال شديدة التنوع وبها بلاغة، وفيها حكايات وطرائف قصيرة ومقتطفات من نصوص أدبية وخرافات موجزة على لسان الحيوان..

وفي النهاية ألا يقتضي هذا منا أن نبحث في هذا الأدب البابلي عن معاني جديدة ربما لم يتعرض لها الآخرون من قبل ....

خاتمة

إن إرادتنا الرامية إلى صنع مستقبل أفضل مما عاشته البشرية من قبل يدعونا إلى دراسة هذه الفكرة المثيرة، والتي كانت سببا قويا لدحض الحريات وإقامة صروحا عالية من الطغيان والاستبداد .. فلنتجه إلى جذورها ونمر بتحولاتها عبر التاريخ لنصل إلى عصرنا الحالي، لنجد مادة خصبة جديرة بالدراسة، وقراءة الواقع ....

وكما يرى الدكتور عبد الغفار مكاوي ... أن الحرية والتغيير والتنوير لم تخل في بعض الأحيان من التشنج والعدوانية وإدانة الآخر ...

لقد تصارعت الحرية عبر التاريخ مع السلطة وبالتالي مع الاستبداد والقهر، وسوء الحكام يقوض تلك الفكرة الرائعة التي نحيا لها وبها ألا وهي الحرية ....

وهكذا درس عبد الغفار مكاوي الأدب الغربي، وألقى الأضواء على التيارات والمذاهب الأساسية في الأدب الغربي الحديث، وعلى أهم الأفكار السياسية التي عرضتها النصوص الأدبية. فالعمل الأدبي يمس السياسة حين يرصد الصراع الاجتماعي، ويعد هذا الصراع نافذة مفتوحة على مصراعيها بين النص الأدبي والفعل السياسي..

ومن خلال كتابات عبد الغفار مكاوي تعرفنا على كتابات كانط وهَيدجر، وعلى الديوان الشرقي لجوته، وشعر بودلير وهولدرلين، وأفكار نيتشه الفلسفية، وعلى مسرح برتولت بريخت، والمسرح التعبيري. وقد كان كتابه شديدُ الأهمية «ثورة الشعر الحديث»، الذي ظهرت طبعته الأولى عام ١٩٧٠، واحدا من المراجع الأساسية للتعرف على الشعر الحديث في الغرب.

عبد الغفار مكاوي
أستاذ الفلسفة الذي جذبه الأدب

بقلم: علاء الدين وحيد(*)

قلة من القصاصين المصريين الكبار، من هي منقوعة في الروح المصرية، يقدم أصحابها الفن العظيم والعمق الأخاذ مثل عبد الغفار مكاوي. ومع ذلك لا يجد ما هو جدير به من تقدير يستأهله.. ومع مجموعته المختارة «يونس في بطن الحوت».. نعرض هذه اللوحات لإبداعه.

والروح المصرية تجد في التدين بمفهومها الشعبي ملاذها، وهي عاطفية تنتقص في أحيان كثيرة جوهر الإسلام بفعل الجهل والفهم المغلوط. ويمثل لها حب أهل البيت القصد والملجأ والعقيدة. وتصور «الست الطاهرة» بعض هذه السمات، من خلال معالجتها لهموم إنسان مصري بسيط. كشرت له الحياة عن أنيابها، وهو في أمس الحاجة إلى نظرة عطف منها. لقد طرده السيرك في شيخوخته، بعد أن أكله لحما ورماه عظما. بحجة انه لم يعد يستطيع أن يشارك في ألعابه، بعد أن وقع على ظهره، وأصيب وظل في الجبس أكثر من شهرين. ويحاول المسكين أن يجد عملا آخر.. ولكن من أين لقزم مثله أن يعثر على شغل مناسب.

ولما ضاقت به السبل وسدت في وجهه رحمة الناس، يتوجه إلى مقام السيدة زينب يشكو لها وقف الحال وظلم البشر. «كلمة منك تفتح الأبواب دعوة منك تحنن القلوب، لأجل الحبيب الشفيع تشفعي لي يا حبيبة» ولما كان درويش يعد نفسه من محاسيب السيدة المخلصين فهو يدرك أن ما تهمس به إليه ردا على أسئلته، هي بعض حقوقه التي يتميز بها عن غيره في هذا المجال وهو يؤمن تماما بحوارها معه، وما يسمع هو بالتحديد صوتها المميز الذي تعود سماعه وعندما يقترب من الضريح ويلمس شباكه.. وهو فوق الوهم.. إيمان لا يعتوره الشك.

(*) مثقف مصري.

وتعطي المفارقة بين صدق القزم مع نفسه وبين وهمه.. نبض المأساة التي ظللت القصة إلى النهاية. فكأنها الكوميديا السوداء. لقد اطمأن درويش إلى منزلته من الست الطاهرة، وأراد أن يثبت لها أنه لازال يستطيع أن يقوم بألعابه البهلوانية ويتشقلب كما كان.. لقد كذبه الآخرون فلتصدقه هي. وطلب منها أن تشاهده لحظة واحدة وهو في الضريح، ولما كان لم يبق له إلا حاميته فقد فعل وهاج من في المسجد وأوسعه ضربا وجاء البوليس ورماه في التخشيبة «على البرش الخشن في العتمة والرطوبة وسط الفئران والبراغيث».

وكان أشد ما آلمه من هذا كله أن حاميته لم تمد له يدا وهو في بيتها ألم ممزوج بالعجب أن تتفرج عليه والكل يضربه فلا تمنع عنه الأذى وهو في محرابها ولا ينسى لها ذلك حتى عندما حادثته في الزنزانة لم يسامحها .. ومات.

«والست الطاهرة» التي نشرها عبد الغفار مكاوي سنة ١٩٦٤ تذكر بأخرى نشرت قبل عام ١٩٥٢ ليوسف السباعي وهي قصة «أبو الريش» مجموعة بين أبو الريش و«جنينة ناميش» وقعت أحداثها هي الأخرى في ضريح ولي من أولياء الله وصاحبها أيضا فنان هو أبو السيد أو الشيخ علي لوز. وكان أكثر حظا من درويش، فقد ألقي فنه في داخل الضريح الأعجب ورغم الدهشة المصاحبة، وربما كان الفارق بين المصيرين .. هو الفارق بين أجواء الاستبداد وأجواء الحرية.

والإنسانية هي الهدف الأول عند الفن الأصيل، ففي رحابته تجد الفهم والتعايش والتعاطف والمواساة أيضا. وهي في تناول عبد الغفار مكاوي.. مرفوعة الرأس لا تعرف الهوان، شأن الأبي مهما حاصرته المشاكل. وهذه الخاصية عندما تكون غير مصنوعة، تقرب بين الناس كما تزيل الحواجز بين الجنسيات. في قصة «بكاء» الراوية عجوز ألمانية تخاطب مصريا شابا، جاء حديثا يطلب العلم في بلادها، ويستأجر في مسكنها حجرة. وبينما هي تنظف الحجرة تتحدث إليه ويتحدث إليها، ولكننا لا نسمع إلا صوتها وحده وإجاباته على لسانه. وإذا بهذا الحوار يحيط بالشخصيتين إحاطة جيدة تجسدهما، مفضية إلى ما تخفي كلارا من هم دفين. عندما كانت شابة خجولة لم تصارح صديقها بحبها، فضاعت الفرصة إلى الأبد.. وقد جند وسافر إلى جبهة القتال أثناء الحرب العالمية الثانية ولم يعد. وإذا المأساة تتجدد عندما تجد من ينصت إلى همها. إن الفرصة الحقيقية الكبرى التي يحتاجها الإنسان تسنح مرة واحدة.. فإذا فاتته سعادة العمر. وبراعة مكاوي جعلت قصته تنتفض حياة وألما.

والنبض الإنساني الصادق هو عصارة فكر الفنان ورؤيته وعمقه، التي تملك أن تجسد التنفس البشري في قضاياه وهمومه وأحلامه. وليس مثل قضية مصائر الأيام استيعابا للحاضر والماضي، في مواجهة هي غالبا ليست في صالح اليوم الكئيب إزاء الأمس.. والنفس فتية والأمل غير المثقل بمسؤوليات الحياة يزغرد. وهذا ما تعالجه بامتياز قصة «واحد من أهل الكهف»، مصورة كيف تدوس عجلة الزمان الوحشية على الآمال الغضة، فتجهضها وتترك حياتنا خواء نعيش على هامشها.. بلا حماس أو رغبة حقيقية في شيء بعد أن ضاع الحلم العزيز.

لحظة واحدة .. ثانية واحدة.. نقلته من حال إلى حال، إلى النقيض تماما. مرهقا مكدودا غارقا في عرقه في هذا اليوم القائظ، وهو يسير في شارع الموسكي يتسوق بضاعة لدكان بقالته الصغير.. عندما فوجئ بصوت أنثى ينادي عليه من داخل سيارة فاخرة.. باسمه كاملا.. داعية إياه للركوب. وكانت سامية أو بريسكا القديمة العزيزة، التي لم يرها منذ اثنتي عشرة سنة .. زميلته في فريق التمثيل ومسرحية « أهل الكهف» لتوفيق الحكيم، وابنة الحكمدار على سن ورمح.. وأول حب في حياته. والذي كان يقوم بمساعدتها في البروفات، متحدثا إليها عن أهمية الفن وعظمة الفنانين، والمستقبل الباهر لمن يسلك طريقه وأمله في أن يفعل.

أين هو من هذا كله.. توفى أبوه، فلم يكمل دراسته واضطر إلى أن يستمر في فتح دكان بقالة و يعول أسرته. ودارت الساقية التي لا تعرف إلا الكدح ليل نهار، وتزوج وأنجب ولم يعد يفكر في شيء خارج الدائرة الضيقة. وتدعوه إلى بيتها، ويفاجأ بالثراء الزائد والترف. ويعرف أنها أصبحت ممثلة مشهورة، ويكتم جهله عنها.. فمن أين له أن يعرف وهو منقطع عن قراءة الصحف والتردد على السينما وكل ما يكلف مالا.. تلتهمه أعباء الأسرة والغلاء وتعرفه بالمخرج الذي ينتظرها، وتطلب منه أن يمثل بعض المشاهد القديمة، ويشجعه المخرج على ذلك لعله يمتلك موهبة.

وتصور القصة وقع هذا كله على بطلنا، فيكاد ينسحق متمزقا إزاء العالم الجديد. ولا يملك في النهاية إلا أن يفر من المنزل متحسرا ضائقا بنفسه أشد الضيق.

وقصص عبد الغفار مكاوي كما تقدم تكوين صاحبها ومستواه الفكري، تعكس أيضا أصداء حياته في مختلف مراحلها. وتتسم هي الأخرى بقضاياها الإنسانية، التي تستوعب لصدقها ذات صاحبها وذوات الآخرين. كما في «البيت» التي تتخذ من القرية موطن كاتبنا

مسرحا لها. جاء الأخ الشقيق إلى القرية لأول مرة بعد عودته من الخارج والحصول على الدكتوراه. وكان في استقباله في المحطة أخوه وابن عمه. ومنذ الدقيقة الأولى أدرك كل من الطرفين أن الجانب الآخر قد تغير. فخمس سنوات كافية لتحدث هذا الأثر، الذي جسمه فناننا الكبير في إشارات سريعة مركزة ذات دلالة.

رغم الغربة غير القصيرة في بلاد بره، فلم ينس صاحبنا بلدته الريفية وكل ما فيها، وأيامه التي قضاها بين ربوعها وأشواقه إليها. يقول لأخيه سليمان وابن عمهما حامد بعد أن غادروا المحطة.. «وحشتموني .. هل تعرفان ما في نفسي الآن؟ أن أذهب إلى بيتنا وألبس الجلابية والطاقية وأتمدد على الكنبة في المنضرة»، ووجم الآخران ولم ينطقا بكلمة. ويسأل الدكتور عن صحة أبيه وهل وصلهم الدواء الأخير له وزاد وجومهما. وأخذ حامد يهمس في أذن سليمان أن يصارح شقيقه، ولكن الأخير أراد أن يؤجل قليلا إخبار أخيه الدكتور بالفجيعة. ولم يغب العائد ما يخالط حديث أخيه من احتراز في القول، يخفي شيئا، وصارحه .. فلم يملك سليمان إلا أن يجهر. لقد مات الأب منذ سنتين، وكتمت الأسرة الخبر عنه خوفا عليه. وكانت هناك صدمة أخرى تنتظره، ربما كانت أمر لأنها من صنع البشر.. زوال البيت.. أصبح أنقاضا. كان قديما آيلا للسقوط، وأهم من ذلك أراد كل من الورثة أن يأخذ نصيبه وأسرعوا بهدمه. وللارتباط الشديد للدكتور بالبيت كان الوقع أحد وأكثر إيلاما.

والعمق الإنساني الذي يجسد حتى الشهيق والزفير، انتظم الفكر والقلب. وقدم لوحات أخاذة تنبض بالآهة، بما يعرض للمرء في حياته وحياة من يحب. في مرض الأب. تاه عقله الذي أنساه أن له ابنا حبيبا يدرس في الخارج، ويضطر سليمان أن يذكره به ويريه صورته، فلا يعرفه. ولوحة ثانية تغرس شوكها في الفؤاد. والضياع يمزق صاحبنا ويغرقه في لجته وهو يشاهد أنقاض البيت.. الذي استحوذ على حب دفين للأرض وذكريات ماضية. وجعله أكثر من موت أبيه، يحس باليتم. واللوحة الثالثة مع أنها ليست شخصية، إلا أنها أيضا وان كانت على المستوى العام أشعرته بالخيبة.. مثل بقاء عمال التراحيل على حالهم البائس، ذكرته بشكل قاس أن الامتهان لا يزال باقيا، وأن حقوق فئات كثيرة لا تزال معطلة.. في الضيعة الدكتوراه التي حصل عليها.

ولعل ألصق الأشياء بالإنسانية هي الحرية.. التي تعد روحها الفطرة التي فطر عليها الإنسان. وهدوء عبد الغفار مكاوي وصوته المهموس ووداعته أبعدت الأنظار عن هذا

العنصر في تكوينه كعاشق للحرية.. وأحد المؤمنين بها المدافعين عنها.. من المتفانين في حمل لوائها. يتخذ موقفه في عنفوان الطغيان، والحاجة ماسة إلى نضال الشرفاء ضد فجر القهر، ومساندة الشعب في معاناته. يفعل ذلك في صمت وبلا علو صوت. وإن كانت مضامينه بمثابة المتفجرات التي تقوض أركان الطغيان. وتبدد الإحباط وتجدد الثقة في الحرية.. التي تظهرها مواقف الشخوص ويدفعون ثمنها الغالي في مواجهة الاستبداد.

في الضجيج الذي يسود حياتنا الثقافية.. منهجا وأسلوبا وصوتا، وفي عدم المتابعة التي أصبحت قاعدة .. يضيع الصوت العميق المهموس والفن العظيم، الذي يكتبه عبد الغفار مكاوي، ويخسر القارئ متعة وزادا وفكرا هو في أمس الحاجة إليها.. ومع ذلك لا يدله أحد عليها. ومن أروع ما يقدم فناننا الكبير، مشاركة الأصلاء في معركتهم ضد الظلم والقهر.

تصور قصة «ابن السلطان» كيف يحاصر الاستبداد الفطرة الإنسانية التي يتطلع صاحبها إلى الحرية، فلا يبلغ من ذلك شيئا. لأن الطغيان بالمرصاد لكل من تنبس شفتاه بكلمة، حتى لو كان ريفيا يضيق بالقيود. وتهفو روحه إلى الانعتاق من الأسر الذي يلقي بظله على الناس والأشياء، في البلد الواقع تحت سيطرة الطغاة. ويحلم سيد ـ اسم على مسمى ـ في صحوه ومنامه بالمحرر، الذي تقترب سماته من المهدي المنتظر أو ما يسميه هو «السلطان». ويحس ببنوته له وينياديه بـ أبي « إنه أبي .. وأب جميع الناس .. يحبهم ويحبونه.. وحين يرونه قادما على ظهر فرسه الأبيض الأصيل يجرون نحوه.. من البيوت والحقول والأسواق..» عندما هتف « يحيا العدل» ترك وشأنه فما الشرطة والمجاذيب. وعندما صرخ «يسقط الظلم» تداعبت ونشطت شأنها إزاء العقلاء. وألقي القبض عليه، ويسأله الضابط عن الكفرة الذي يحاربهم السلطان، فيجيب الرجل منتشيا: «العسكر واليهود»!

ومجذوب عبد الغفار مكاوي يختلف بالقطع عن مجاذيب محمود البدوي ويوسف السباعي.. الذي ظهرت شخصياتهم قبل يولية ١٩٥٢، مع انه يتشابه معهم في بعض السمات مثل فقدان العدالة الاجتماعية. ويختلف عنهم ـ كما يقدم سعد مكاوي ـ في انه وليد مناخ التضييق على العمل السياسي وخنق الحريات وضياع حقوق الإنسان.

ومن أروع أعمال عبد الغفار مكاوي عن التسلط قصة «القط» التي تصور ببراعة تحول الكائن الوديع الطيب إلى هائج شرير. وكيف انتظر ظهوره بشوق ولهفة، وانتهت حياته

بالتخلص منه وسط اللعنات؛ فتدليله والعناية به أفسدتاه. جاء على رغبة شديدة فيه، من الصغير الذي حلم بقط رومي. ولما علمت الأم أن القطة الرومية ستلد، أوصتها بواحدة من القطيطات. وهكذا جاء «مسرور» السياف قاطع الرقاب في قصص هارون الرشيد في ألف ليلة وليلة.. قوة القتل الظالم قبل أي شيء آخر. و يصبح صاحبنا واحدا من أهل البيت، له ألذ طعام وأدفئ فراش. ولكنه ما لبث على مر الأيام وفي غفلة من الأعين التي أحاطته بالحب أن تنمر، وسرق الطعام والتهم الأرانب الصغار، وكان لابد من وضع حد لجبروته وقتله.. بإغراقه في الترعة.

«أصبحنا أمام وحش حقيقي، ومن يدري؟ إذا تركناه في هذه المرة فهل يقف عند حد؟ لقد أصبحنا حبيبنا وأملنا ولعبتنا عدونا الأول. هذا المخلوق العزيز المغمض العينين..من كان يصدق انه سيصبح طاغية مخيفا؟! هل كان في وسعنا أن نفعل غير ما فعلناه؟»

لقد استشرف مكاوي بوعيه وحسه المرهف الآفاق.. وحدث ما استبصر سنة ١٩٥٤!

والتسلط زيادة إلى قبضته الحديدية الظاهرة التي لا يخفيها، يشيع في المجتمع بحكم القوة الغاشمة واستخذاء الموطن أو ضعفه.. نفس مفاهيمه عند بعض القطاعات، التي يتفق تكوينها مع تكوينه، وتجد فيها استجابة لعقدهم ونقصهم وتسلطهم .. وكأنها في النهاية مسايرة لخط نظام الحكم والتعبد في محرابه. في قصة «مولانا السلطان» التي تدور أحداثها داخل فرقة مسرحية شعبية صغيرة متجولة .. يظل احد أفرادها وهو الراوي عشرين سنة كاملة، يقوم في المسرحية المقدمة بدور الحاجب، الذي لا يقول إلا كلمتين اثنتين بالعدد معلنا دخول البطل الأول.. مولانا السلطان. وقد ساءه على مر الأعوام أن يكون هذا دوره في الحياة والمسرح على السواء. بفضل ديكتاتورية صاحب الفرقة القائم بالتمثيل والإخراج والإدارة وكل شيء فيها. والذي يرفض أن يمنحه حقه في فرصه يبدي فيها مواهبه. وطال به الصبر حتى بلغ العشرين سنة، و يقرر التمرد والثورة على الاستبداد والمستبد، وليكن ما يكون.

«ويظهر أن الإنسان مخلوق لا ييئس بطبعه ـ فمجرد أن يتنفس دليل على انه لم ييئس بعد تماما ـ وانه في بعض الأحيان يصل به الطيش إلى حد أن يخاطر بكل شيء في سبيل نزوة طارئة يخيل إليه أنها الشعرة التي تصل بين وجوده وعدمه».

وبالفعل يقدم على قراره ويخسر كل شيء .. ويضرب ويطرد ويلقى في الشارع كالنفاية.. جزاء وفاقا على تمرده. والوسيلة التي لجأ إليها المتمرد ليحقق بها حريته، تستأهل الوقوف عندها طويلا.. لأنها تعكس ما يبلغ القهر من تسميم النفوس وإزهاق الأرواح وإشاعة الخلط بين المفاهيم.. أن العبارة التي خرج بها بطلنا على النص، تتفق تماما مع ما يبثه الاستبداد طوال السنوات في الناس، من قيم ومعان فاسدة تتراكم على مر الزمن في اللاوعي تماما. كانت العبارة ويا للدهشة لا تختلف في مضمونها عن هتافات العبودية .. «مولاي السلطان! هل تسمحون لي أن اقبل قدميكم»!! ومع ذلك، لأنها غير متفق عليها مع الأوامر، وغير مسموح للفرد أن يخرج عن النظام المرسوم قيد أنملة مهما اتفقت مع روحه.. لأن ذلك معناه ممارسة الحرية، وهي جريمة يحق عليها العقاب!

ومع تنوع معالجة مكاوي لقضية الحرية والقهر، بين واقعية ورمزية أو هما معا، فإن ما يتقدم هذا كله هو الفكر والمعنى الفلسفي المتعايش مع نبض الواقع. لتتخذ القضية مسارا أكثر إيغالا في النفس وأبعد مدى في العمق، مما يضعها في الحجم الذي تستأهله. في قصة «أسوار المدينة» التي تتناول مقاومة الشعب للطغيان، يكون السور العظيم الذي يحيط المدينة من جميع الجهات، هو آخر حدود المواطنين .. الستار الحديدي الذي يقيد حركتهم ويحد من هامش حريتهم. بينما هو على السنة الحكام الطغاة والمرتزقة من السياسيين التابعين ورجال الدين.. الحصن الحصين للمدينة. وإذا كان السوط والسجن والسيف هي أدوات الظالم في بطشه، فإن المواطن الأعزل إلا من إيمانه .. يستطيع مع ضعفه أيضا أن يقاوم البطش المسلح، بما خلفه الله فيه من عقل وإرادة وتضحية .. فلا يفل الحديد المادي إلا الحديد المعنوي الأكثر نفاذا. ويقوم ثلاثة من المواطنين بإحداث فجوة في السور.. وتقوم قيامة الحاكم وييسر «اللصوص» كما تطلق عليهم الحكومة وهم أبطال عند الشعب، عملية القبض عليهم لغرض في نفس يعقوب. ودخلوا السجن وكانوا هانئين .. ففقدان الحرية هي هي في السجن الكبير والسجن الصغير. وغنموا الوجبات التي كان الحصول عليها عسيرا وشاقا في المدينة في ظل الحاكم المستبد الذي يتاجر بأقوات الشعب والوظائف وكل شيء.

والطعام الوفير بالنسبة إلى طعامهم في بيوتهم ـ والراحة والنوم الهنيء، جعلهم يزدادون وزنا. وضاق الحاكم وفكر في إعدامهم، ولكن مدير الديوان اعترض خوفا من أن يثور الشعب ويهدم السور.. ويكون الحل إطلاق سراحهم .. ولكن المسجونين رفضوا، ويشجع حالهم

الشعب المحاصر الفقير فيكرر محاولتهم وتمتلئ السجون وتضطر الدولة إلى بناء سجون جديدة. ويكاد الحاكم يجن من هذا اللون من المقاومة، ويستدعي قاضي القضاة.

احكموا عليهم بعقاب أشد

الحكم في يدك يا مولاي

في يدي!

نعم هناك حكم واحد يريحنا من هذا العذاب

بماذا أحكم؟

احكم عليهم بالحرية:

الحرية؟ كيف؟

اهدم السور العظيم

والذي لم يلتفت إليه قاضي القضاة أو تغابى عنه، أن معناه قطع رقبة المستبد والاستبداد ولكن هل يمكن لأي طاغية أن يفعل ويفتح بإرادته باب الحرية .. بالطبع لا « ولم تزل أسوار مدينتنا كما هي عالية، مرتفعة، تحجب عنا رياح الشمال، وتكاد تحجب النور. وما برح أهل مدينتنا يتسللوا إليها في ظلمات الليل يغافلون حراسها، ويحفرون فيها ثغرة جديدة. أدرك أهل المدينة أن مدينتهم قد باتت وهي سجن كبير يمكن أن يتسع ويتسع حتى يضم كل هذا العدد من الناس».

بقى أن نقول أن دكتور عبد الغفار مكاوي كتب قصته في عام ١٩٥٢.

والقهر في قصة فناننا وكما مر بنا .. يتلازم مع الجوع. والسبب أن الحاكم المستبد بنهبه وسلبه ومغامراته الطائشة في سبيل بناء مجد مزعوم، يضيع ميزانية الدولة، ويحيل ثرائها فقرا، ويعاني الشعب وحده. في قصة أخرى هي «قيصر» يتضاعف جوع الشعب ويرتفع سعر الطعام ولا يهنأ به إلا الأغنياء والتابعون للسلطة، إلى درجة لا يتمكن فيها الفقير من ملئ بطنه، إذا قدم طلبا! وكان هم بطلها مقابلة الحاكم في موكبه، والتقدم بشكواه التي دفع عنها الرسوم المقررة.. ومع كل الهوان الذي رآه والأحلام التي راودته.. لم يفز بطائل لأن قيصر لم يمر وظل هو يشكو المسغبة!

obeikandl.com

وإذا كان أنيس منصور قد تمكن في الصحافة من أن يستأنس بالفلسفة، فقد قام بنفس الدور في القصة عبد الغفار مكاوي. وهو ما أعطى لإبداعه الفني بعدا مميزا وقواما فكريا قويا، ساهما في بناء عالمه القصصي، الذي يناقش قضايا الإنسان المصري والعربي في مختلف وجوهها. والاندماج بين مشكلات الواقع والخطاب والحس الفلسفي، في منظور ابن البلد المثقف يفرز مذاقا فريدا وفكريا وحياتيا معا؛ لأنه يجمع بين مستويين وطبقتين مختلفتين.. كما تعرض قصة «يونس في بطن الحوت» التي أطلق اسمها على المجموعة.

فأول ما يطالع المتلقي العائلي الذي يفجر الخلاف بين الابن الشاب وأبيه الدائر على حل شعره، تاركا أسرته بلا رعاية جريا راء ملذاته. وتفكير الأول في الحجر على الثاني، وسفره إلى المركز لسؤال بلدياته وكيل محامي في إمكان رفع الدعوى القضائية. ولما وصل متأخرا اتخذ مبيته في أحد الفنادق في حجرة مشتركة. وهذا الهم الذي يشغل بطلنا ويشغلنا، يظل ماثلا أمامنا حتى والأحداث تنحو ناحية أخرى، تبعد صاحبنا مضطرا عن هدفه. ما كاد يعرف أن شريكه في الحجرة يعمل قاضيا، حتى عرض عليه مشكلته طالبا النصح. وبعد أن انتهى من سرد قصته سأله الثاني عن اسمه..

يونس عبد الفتاح

يونس .. هيه .. ماذا تريد؟

أريد العدالة.

يونس .. وتبحث عن العدالة.. نفس الحكاية القديمة.

ولم يعرف الفتى أية حكاية، وغضب القاضي من جهله وأنبه بقسوة.. ولم يدر المسكين مسئوليته. وأخذ دفق القاضي بالحديث والكلام عن يونس والحوت يصيبه بالدوار، فلا يفيق أبدا. كيف حدثت المحنة ولماذا؟ هل تعرض يونس لحادث أم دخل في فم الحوت طائعا مختارا؟ وأين وجد الركن الآمن في جوفه ليمكث ثلاثة أيام وثلاث ليال؟ وبدا الحوار بين القاضي والفتى في جو الإرهاب كأنه استجواب خشي الأخير فيه من الإدانة! خاصة بعد أن واجهه الثاني بجريمته: «أنت يونس نفسه! يونس في بطن الحوت!» ولم يجد الفتى في النهاية وقد أحيط به تماما .. بدا من الصراخ وطلب النجدة!

لقد ارتبط اليونسان بالمعاناة الشديدة، وكأنها المواساة من القديم للحديث. ومع ذلك فإن صاحبنا لايزال يبحث عن حل لأسرته مع الأب ذي العين الزائغة!

وفي قصة «الراهب» المستوحاة من خرافة ألمانية قديمة، يتناول فناننا اهتمام شاب أحد الأديرة بقضية فلسفية هي «الأصيل والمصير»، ويتوقف عند عبارة وردت في الكتاب المقدس، غمضت عليه ولم يفهم معناها مع محاولاته المتكررة.. لأن ألف سنة مع عينيك مثل أمس بعدما غبر وكهزيع من الليل». وعندما يتعبه العثور على تفسير، يترك التأمل جانبا ويتابع تغريد العصفور في الخارج هزه صوته الشجي. ويتنقل معه من غصن إلى غصن ومن شجرة إلى شجرة، حتى دخل الغابة واستمتع وإياه بالطبيعة وفتنتها.. التي أنسته الوقت حتى غربت الشمس. وعندما حاول العودة التبست عليه المسالك، وبصعوبة تمكن من العودة إلى الدير. ويفاجأ أن «بوابا» جديدا لا يعرفه يفتح له، ويسأله عن هويته، وينكر أن في الدير راهبا بهذا الاسم! وتحين التفاتة من صاحبنا إلى مرآة قريبة، فيصدم أن يجد على صفحتها صورة شيخ لا شاب، ابيضت لحيته وتقوس ظهره. وأنكر نفسه وفزع لما رأى فزعا شديدا. وتبين من السجلات العتيقة أنه كان بالفعل في الدير من ثلاثمائة سنة!

وأدرك تفسير العبارة!

وأكثر الكتاب أصالة وتجديدا وتقدمية.. هم أقلهم حديثا عنها، لأنهم مشغولون بممارستها، وكذلك عبد الغفار مكاوي.. فالمتلقي أمام إبداعه .. إزاء فن عظيم يمتع ويقنع، وهو يغمس قلمه في صميم أحلامنا وأوجاعنا، على مستوى القضايا الخاصة والعامة أيضا. وزيادة على ذلك يطعم فنه بكل جديد ضروري لقصتنا المصرية والعربية. وفي هذا الإطار نلتقي بأكثر من تجربة فنية جديرة بالتقدير.

الأولى تستوعب الأسلوب أو الروح الفرعونية وصلتها الوثيقة بتنفسنا الحاضر. كما في قصة «التابوت» وبأسلوب تداخل الحاضر في الماضي، والتحام نبض اليوم بنبض الأمس.. كأنها من طبائع الأشياء وبلا تعسف .. تكون زيارة صابر للمتحف المصري وقد أحيل إلى المعاش. ومشاهدته لتوابيت الفراعنة المحنطة.. انعكاسا لواقعه في الوظيفة ورتابة حياته. فيتبدى الاحتفال به المنتظر ـ أو المتوهم ـ وشخصياته من المدير والرئيس والسعادة فراعنة

جددا.. تقمصتهم تعابير ومفاهيم ومعاني قدماء المصريين في الحياة والموت. مصورة بدقة الحياة الوظيفية الحديثة، بنفاقها وخوائها وبيروقراطيتها.

أما التجربة الفنية الثانية، فهي اختيار بعض المضامين الأجنبية والإشارة إلى مراجعها بوضوح، في كتابة قصة جديدة تستروح أنفاسا مصرية شرقية. كما فعل في أكثر من عمل في المجموعة «الذئب الذي أراد أن يدخل في جملة مفيدة»، « سيرة كلب يبحث عن إنسان»، و«الراهب».

obeikandl.com

obeikandl.com

الحداثة في الأدب والفن عند د. عبدالغفار مكاوي

(في كتابه ثورة الشعر الحديث)

بقلم: د. آيات ريان(*)

قبل الحديث عن الحداثة في الأدب والفن عند د./ عبدالغفار مكاوي نشير أولا إلى صلته الحميمة بفن الشعر، كما نوه لذلك في أول سطر من كتابه «ثورة الشعر الحديث» وحلمه منذ طفولته بأن يكتب الشعر واستمراره حتى مطلع شبابه الأول في محاولاته الكتابة حتى زاحم هذا الاهتمام محاولات في كتابة القصة والمسرحية ثم الطموح الأكاديمي.. والغرق في المراجع الفلسفية.

وهكذا فقد د./ مكاوي الشاعر في نفسه، ولكنه لم يفقد أبدا حبه للشعر والشعراء وإن اختلفت الوسيلة.. فقد اتجه إلى ترجمة الشعر ودراسته وتقديمه للقراء مثل أشعار سافو اليونانية، ولاوتسي الصيني، وبرشت الألماني وغيرهم.

ثم جاء هذا المؤلف الكبير «ثورة الشعر الحديث» الصادر عام ١٩٧٣ والذي أراد به أن يكون مدخلًا لقراءة وفهم الشعر الحديث (منذ منتصف القرن ١٩ حتى منتصف القرن العشرين) حيث أراد لجمهور القراء أن يعرف هذا الشعر الغربي كما يعرف غيره من فروع العلم أو الفنون الحديثة من (مسرح ورواية وموسيقى وفنون تشكيلية) وذلك حتى يمكن لهذا الجمهور أن يعاصر العالم الذي نعيش فيه ويعرف مكاننا داخله ودورنا فيه.. هذا الهدف إذن كما يراه د./ مكاوي ويقول في ذلك (إننا لن نضيف إلى هذا العالم المعاصر شيئا حتى نفهمه أولا ونعرفه حق المعرفة.. كما علينا أن نحذر ذلك الشعار الرخيص السخيف الذي يردده كثير من الناس عن «عقدة الخواجة» أو «الغزو الفكري» محاولين تبرير الكسل والتخلف والجمود).

(*) باحثة في فلسفة الفن والموسيقى.

الحداثة والشعر الحديث:

عندما وضع د./ مكاوي عنوان كتابه المذكور رأى أن كلمة الحداثة تحتاج إلى توضيح فأشار إلى أن العصر الحديث - بالمعنى الواسع للكلمة - قد بدأ مع بداية الثورة الصناعية باكتشاف القوى البخارية والمائية ومحاولة الإنسان الحديث الدائبة للانتصار على الطبيعة وكشف أسرارها حتى وصل إلى اكتشاف الطاقة الذرية... وصاحب ذلك تغير نظرة الإنسان إلى الله والطبيعة كما تغيرت نظرته إلى نفسه و إلى المجتمع البشري وذلك في القرنين الأخيرين (التاسع عشر والعشرين) وبالضرورة انعكست تلك التغيرات الهائلة على إنتاجه الفني بوجه عام كما ظهرت في تعبيره الشعري فيما يمكن تسميته (بثورة الشعر الحديث).

ومن الحداثة ينتقل عبدالغفار مكاوي إلى الشعر الحديث والفنون الحديثة عامة. إن هذا الشعر الحديث والمعاصر - فيما يرى - لا يقل شأنا عن الفلسفة والرواية والمسرح والفنون التشكيلية في قدرته على التعبير عن روح عصرنا ومشكلاته وأزماته (إننا نجد فيه مزيجا من الغموض والسحر، إنه يبتعد عن نقل المعنى الواضح والمضمون الواحد، إن القصيدة الجديدة كيانًا يشع دلالات عديدة، ونسيجا من عناصر متوترة تتصارع فيه قوى تؤثر - إيحاءً - على طبقات من النفس لا صلة لها بالعقل).

و يوضح المؤلف أن هذه السمات الجديدة للشعر الحديث يمكن أن نسميها بكلمة نستعيرها من لغة الموسيقى وهي (النشاز) والمقصود به نوع من التوتر يميل إلى القلق والاضطراب أكثر من ميله للراحة والتجانس والتناغم.. وفي حقيقة الأمر أن هذه السمات تشكل طابع الفنون الحديثة بوجه عام. ومن أوضح ما يدل على هذا الطابع عبارة المؤلف الموسيقي «سترافنسكي» في كتابه (فن الموسيقى) حين يقول: «ما من شيء يلزمنا بالتفتيش عن المتعة في الهدوء وحده. والأمثلة تتراكم منذ أكثر من قرن من الزمان لتقديم (أسلوب) استقل فيه النشاز بنفسه تمام الاستقلال وأصبح شيئًا في ذاته..».

وهكذا يتعارض هذا المفهوم للشعر الحديث مع مفهوم الرومانتيكية للفن بأنه لغة الوجدان وتعبير عن الذات الفردية.. فالقصيدة الجديدة تنفر من اللجوء إلى الوطن الساكن المطمئن، والشاعر الحديث عقل مبدع، وصانع لغة، وفنان يجرب خياله المتسلط في صنع قصيدة متعددة الأصوات والألحان لا أثر فيها لنعومة الوجدان أورخاوة العاطفة، بل يمزق كل

ذلك بسكين العقل وبالكلمات القاسية الناشزة. ويوضح المؤلف هنا أن وحدة البناء في الشعر الحديث هي نفسها وحدة البناء في الفن الحديث بوجه عام، وهذا ما يفسر تشابه الأساليب في الشعر والتصوير والموسيقى في زمن الحداثة.

ولكن كيف تتضح في كتابنا المذكور علاقة الشعر الحديث بالحداثة؟ يبين لنا الكاتب أن الشاعر الفرنسي بودليرهو رائد هذا البناء الشامخ المسمى بالشعر الحديث (وهو ما سنجد له أثرًا على رواد شعرنا العربي الجديد..) وقد نظر هذا الشاعر إلى الحداثة نظرة مركبة متعددة الزوايا:

فهي من الناحية السلبية تدل على عالم المدن الكبيرة الذي يفيض بالعقم والقبح، عالم الأضواء الصناعية، والإعلانات، والإنسان الضائع وسط الزحام، عالم التقدم الصناعي وسيطرة المادة يومًا بعد يوم.

ومن زاوية أخرى ينتزع الشاعر من هذه الجوانب السلبية شيئًا له سحره وجاذبيته.. يرى بودلير أن الشر والبؤس والسقوط والتقدم الآلي تنطوي كلها على عناصر مثيرة يمكن للشاعر أن يفيد منها بل توجه الشعر كله وجهة جديدة.

وينبهنا د./ مكاوي أن كل من يقرأ ديوان (أزهار الشر) لبودلير سيلاحظ مقدرته على إضفاء الروح الصوفية على ركام المدن الكبيرة، وأن الشعر الأوروبي في القرن العشرين لا يزال ينشر هذه الغلالة الصوفية فوق المدن كما اكتشفها بودلير.

هناك ملامح فنية أخرى عند بودلير انتقلت إلى الشعر الحديث من أهمها ما أطلق عليه (استطيقا القبح) فلم تعد الأشياء تحتمل الفكرة القديمة عن الجمال.. إنه يبحث عما يدل على الغرابة والمفارقة، ويحاول أن يوقظ في القبح سحرًا جديدًا، والقبيح يدل على المفاجأة، وهذه تولد الهجوم غير المنتظر.

ويضاف إلى ذلك اهتمام بودلير بالمخيلة وتحليله لها - فهو يرى أن الفن النابع من الخيال الخلاق يجرد الأشياء من شيئيتها فيحيلها إلى خطوط وألوان وحركات. وعلى هذا يصف العبارة الشعرية بقوله: (أنها مجموعة من الأصوات والحركات الخالصة يمكن أن تكون خطًا أفقيًا أو صاعدًا أو هابطًا، كما يمكن أن تكون خطًا حلزونيًا أو متعرجًا تتلامس حوافه..).

نحن الآن أمام مفهوم جديد للشعر - جمال يتسم بالنشاز، تنحية للقلب من مكانه القديم في الشعر، غموض ونزوع إلى الأسرار، الطاقة السحرية في اللغة، إطلاق الخيال بغير حدود.. تلك هي بعض الملامح التي اكتشفها بودلير في وجه الشعر الحديث.

وسار على الطريق الشاعران رامبو ومالارميه، كما ظل هذا الأسلوب الشعري مسيطرا على الحياة الشعرية في القرن العشرين.

وتكشف هذه الملامح الجديدة كيف كانت علاقة الشاعر بالحداثة.. فالغموض والخيال الجامح والانطلاق إلى ما هوغير مألوف وخلق لغة جديدة لم يعهدها متلق الشعر من قبل، كل هذا لم يكن عبثا أو لعبا فنيا محضا، بل في حقيقة الأمر كان نوعا من رد فعل الشعراء المحدثين تجاه الوجه المزعج للمدنية والتحديث والعالم الذي تتحكم فيه الآلات وتحكمه الصراعات والحروب.. لقد حاول هؤلاء الشعراء المحافظة على حريتهم في مواجهة هذا العالم بخلق لغة خاصة بهم والحفاظ على أرواحهم نقية من تلوث هذا العصر.

ولكن من زاوية أخرى لم يفقد الشاعر الحديث صلته تمامًا بهذا العصر بل تأثر ضمن ما تأثر بطابعه العلمي.. فهو يميل إلى التجربة والمحاولة ولكن في «معمله الشعري»، كما يميل إلى الدقة في صنعته ومزج العناصر المتعددة بل والمتنافرة، فهو يحاول أن ينشئ ما سمي (بالقصيدة التركيبية) التي تمتزج فيها الصور الشعرية القديمة - كالنجوم والبحار والرياح - بصور الحضارة الآلية واصطلاحات العلماء، مثال ذلك يقول الشاعر بيرجان جون في قصيدة له: «أرى بقعة غليظة من زيت الآلة وأتفكر طويلا في دم أمي».

الفنون الحديثة وإشكالية التلقي:

بصورة عامة تعد فترة الربع الأول من القرن العشرين هي الفترة التي وصلت فيها الحداثة إلى أعلى درجات النضج.

ويعد بودلير (١٨٢١-١٨٦٧) أهم كاتب مهد للشعر الرمزي والحركة الرمزية في القرن التاسع عشر وهو - كما سبق الإشارة - رائد الشعر الحديث بأسره.

واتسم أصحاب الحركة الرمزية بإخلاصهم للمثل الأعلى الجمالي - لقد رفضوا الخطابية المباشرة والدعوات الأخلاقية البالية وتملق الجمهور.. لذا تطلب عالمهم البحث عن لغة جديدة تناسب الرؤى التي لا تدركها اللغة العادية.

وهنا يمكننا القول أن القوة بين الفنان والمتلقي بدأت في الظهور، فقد أصبح الجمهور غير قادر على التفاعل مع لغة الشعر الحديث، وظهرت تلك المشكلة أيضًا في الفنون الأخرى كالتصوير الحديث والموسيقى الحديثة.

وإذا تلمسنا جوهر الفنون الحديثة الذي أدى إلى اغتراب الجمهور المتلقي عنها سنجد أن السمة الرئيسية لتلك الفنون هي رفضها للمحاكاة بوسائل فنية مختلفة محاولة اقتحام آفاق تعبيرية جديدة، وربما خلق واقع جديد.

وبدلًا من المحاكاة أتت فنون الحداثة بفكرة الفن باعتباره نشاطًا ذاتيًا مستقلا (فلم يعد الفن في خدمة المجالات الأخرى: كالدين أو الوطن أو الدعاية الأخلاقية أو السياسية... إلخ).

وأدى ذلك إلى عدم قدرة الجمهور المتلقي على إدراك كل هذه والشعور بغموض الأعمال الفنية الحداثية، وأصبحت مشكلة الغموض من أهم إشكاليات التلقي لفنون الحداثة (ضمن مشكلات أخرى لا مجال هنا لعرضها).

وفي محاولة الباحثة لتتبع تلك الإشكاليت في واقعنا العربي يبرز السؤال التالي: كيف يمكن أن يفيد المبدع العربي من تعرفه على إشكالية فنون الحداثة في علاقتها بالمتلقي؟

بداية، يمكن القول أن الفنون العربية كالشعر والرواية والفنون التشكيلية والمسرح والسينما قد تأثرت بفنون الحداثة الغربية.. فمن الطبيعي أن تنشأ في العلاقة بين مبدعيها ومتلقيها بعض إشكاليات في التلقي مشابهة لإشكاليات التلقي في المجتمع الغربي وأهمها شعور المتلقي بغموض فنون الحداثة كما سبق القول.

وعلى هذا أرى أن أي محاولة الآن لخلق التواصل بين الفنان الحداثي والمتلقي لابد أن تتضمن أولا الفهم لتركيبة الفنون الحداثية وغموضها، والاعتراف بأن الفن الجاد في عصرنا الحالي – كما رأى بعض المفكرين الجماليين – لا يمكن أن يكون إلا معقدا (أي مركب العناصر ومتعدد الدلالات). ولا يبقى من حل لخلق التواصل المنشود سوى بتغيير الذائقة نفسها..

وبطبيعة الحال لابد من الاعتراف بالصعوبة البالغة لتغيير الذوق السائد، وإن ذلك يعني قيام كل الأجهزة التعليمية والثقافية والإعلامية بدورها المفترض في التربية الجمالية للمتلقي وتشكيل ذوقه وبناء خبرته الفنية ليصبح قادرًا على استقبال الفنون المتطورة.

غير أن ذلك الوضع الأمثل الذي نطمح إليه لا يمكن الوصول له إلا بتحديث المجتمع نفسه والارتقاء بالعوامل الاجتماعية والثقافية التي تحكم آليات التلقي.

وهكذا فإن الوعي بالحداثة في الأدب والفن وأهمية خلق التواصل بين الفنان والمتلقي ينقلنا في بلادنا إلى ضرورة تحديث الفكر وتحديث المجتمع ذاته.. و إزاء ذلك تواجهنا عقبات اقتصادية وسياسية وفكرية ولكن تبرز بينها الآن عقبة كبرى - علينا أن نواجهها - وتتمثل في أصحاب التيارات الرجعية والمحافظة التي بدأت في الانتشار بقوة وهي تسعى إلى وأد التفكير الحر والطاقة الإبداعية لدى الإنسان باسم الدين أو على الأصح باسم تفسيرهم للدين..

وفي حقيقة الأمر أننا نجد في آيات القرآن الكريم تمجيدًا لقيمة الفكر وقيمة العمل ومن المؤكد أن ذلك يتضمن تمجيدا لقيمة الإبداع الذي يصاحب كل فكر حقيقي وكل عمل يستهدف التطوير والابتكار.

إبداع الشعر - إبداع الحداثة:

وفي ختام كتابه ثورة الشعر الحديث نجد د./ مكاوي يرفض تقليد شعرائنا للشعر الأوروبي تقليدًا أعمى، ومن ثم فهو يدعوهم إلى إبداع شعرهم و إبداع حداثتهم.. ويحث الشاعر على أن يضع تراثه بين عينيه ويحاول في نفس الوقت أن يتجاوزه - إبداعيًا - إلى شعر يعكس الحاضر ويبشر بالمستقبل. كما يحثه أن يتعلم كيف يواجه عالم القلق الحديث بمزيد من جسارة اللغة وشجاعة الذات التي تصر على أن تكون وتتحقق - أو تموت.

ومن زاوية أخرى يوجه كلمة إلى القارئ ويدعوه إلى التفرقة بين الذين يجددون بإدعاء وافتعال ليقال عليهم (مجددون) وبين الذين يجددون لأنهم مبدعون حقيقيون مدفوعون بالضرورة الإبداعية.

في النهاية لا يمكن القول إلا أن المفكر والناقد د./ عبدالغفار مكاوي، الذي لم تفارقه أبدًا روح الشاعر، قد أضاف للشعراء والنقاد وعيا بالحداثة الفنية والشعرية تركت أثرًا كبيرًا على إنتاجهم الأدبي والنقدي وقد صرح كثير منهم - منذ صدور الكتاب - بمدى تأثير (ثورة الشعر الحديث) على إبداعهم بل وعلى أذهانهم ومدى أفادتهم من ترجمة قصائد شعراء الحداثة الأوروبية إلى العربية، ويضاف إلى هؤلاء جمهور القراء الذين كانوا ومازالوا بحاجة إلى الإطلاع والتعرف على مفهوم الحداثة وتجربة المجتمعات التي استطاعت الخروج من عصور الظلام والتخلف وخاضت تجربة الحداثة وقطفت ثمارها الاجتماعية والأدبية والفنية.

القسم الرابع

دراسات مهداة إلى د. مكاوي

obeikandl.com

obeikandl.com

صورة مصر في محاورات أفلاطون

د. مصطفى النشار(*)

تمهيد

لا شك عندي أن مصر لعبت دورًا كبيرًا في فكر أفلاطون؛ فالكثير من عناصر فلسفته الميتافيزيقية منها والسياسية والاجتماعية بل والتربوية والفنية إنما هي مستقاة من فكر مفكريها ومن إبداعات علمائها وفنانيها ومما ترك بصماته واضحة على حياة أهلها ونظمهم السياسية والاجتماعية والتربوية. لقد عايش أفلاطون كل ذلك وربما قرأ نصوصا كثيرة أثناء تواجده في مصر لم نعرف عنها حتى الآن شيئا رغم أنه أشار صراحة وبوضوح إلى بعض ما نقله عنها وتعلمه منها.

ولعل أحدهم يتساءل الآن: كيف يتسنى لك تقرير ذلك بينما شكك بعض المؤخرين إلى اليوم في زيارة أفلاطون المزعومة لمصر القديمة؟!

أولًا: زيارة أفلاطون لمصر:

الحقيقة أن زيارة أفلاطون لمصر وأخذه عن فلاسفتها وعلمائها ونظامها التعليمي لم يعد موضع شك الآن من غالبية المؤرخين حتى لدى أشد المؤمنين بالمعجزة اليونانية[١]؛ فقد كانت الرحلة إلى مصر ميسورة وسهلة في ذلك الزمان، كما كانت تكلفتها ضئيلة جدًا، فضلا عن أن مصر كانت قد جذبت اليونانيين إليها منذ زمن بعيد[٢]، حيث أن زيارة كل فلاسفة اليونان من طاليس إلى

(*) أستاذ ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب – جامعة القاهرة.

(١ انظر من هؤلاء:

- Burnet (J.): Greek Philosophy – Thales To PlAto, Macmilan, London – Melbourne – Toronto, St Martin's Press, New York, 1968, P.171.

(٢) أوجست دييس، أفلاطون، تعريب محمد إسماعيل، دار الكتب الحديثة، القاهرة، بدون تاريخ، ص٥٤.
وراجع هنا أيضا ما قاله أفلاطون نفسه في محاورة فيدون (٧٨)، الترجمة العربية لعزت قرني، دار النهضة العربية بالقاهرة ١٩٧٣، ص١٢٧.

فيثاغورس وغيرهما ثابتة بالنقوش الآثارية القديمة وبكتابات المؤرخين اليونان القدامى وعلى رأسهم هيرودوت، وكذلك وفقا لما أخبرنا به المؤرخون اليونان الأوائل لفلسفة الطبيعة عند المصريين القدامى كما ورد عن مانيتون، وكما ورد لدى هكتايوس في مؤلفه عن الفلسفة المصرية[١].

وقد رجح برييه أن تكون هذه الزيارة لأفلاطون إلى مصر قد تمت بعد وفاة سقراط بتسع سنوات أي بين عامي ٣٩٠ و ٣٨٨ق.م، وقد أطلق على هذه الزيارة سفرة أفلاطون الكبرى الأولى نتيجة لإعجابه بماضيها الجدير بكل تقدير ولاستقرارها السياسي الأمثل[٢].

وربما يتسق مع هذه الرواية أن معظم المؤرخين يرون أن زيارة أفلاطون إلى ميجارا قد تمت عقب وفاة سقراط مباشرة ويرى بعضهم أنه قد عاد إلى أثينا بعد ذلك[٣]، وإن كان آخرون يؤكدون أنه ربما سافر من ميجارا إلى مصر مباشرة ويخمنون أنه كان متواجدا في أثينا من بين عام ٣٩٥-٣٩١ق.م[٤].

وكل هذه الروايات رغم اختلافها عن بعضها في التفاصيل تكاد تتفق وتتوافق مع رواية برييه بأن زيارة أفلاطون إلى مصر كانت بين عامي ٣٩٠ و٣٨٨ق.م. وقد قضى أفلاطون في مصر على الأرجح حوالي ثلاث سنوات، حيث إنه قد زار بعد ذلك وفي حوالي ٣٨٧ جنوب إيطاليا حيث التقى هناك بالفيلسوف الفيثاغوري والقائد السياسي أرخيتاس Archytas وتعرف منه على التعاليم الفيثاغورثية وقد رجح معظم المؤرخين ذلك بناء على ما ورد بالخطاب السابع لأفلاطون وكان آنذاك في حوالي الأربعين من عمره[٥].

---

(١) انظر ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الأول، الترجمة العربية لإمام عبدالفتاح إمام ومراجعة محمد حمدي إبراهيم، منشورات المجلس الأعلى للثقافة (١٠٢٣)، القاهرة ٢٠٠٦، ص٣٥-٣٦.

(٢) اميل برييه: تاريخ الفلسفة – الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة ببيروت، ١٩٨٢، ص١٣٠.

(٣) انظر:

- Copleston (F.): A History Of Philosophy, Vol.I, Part I, Image Books, New York 1962, 12153.

(٤) انظر:

- Crombie (I. M.): An Examination Of Plato's Doctrines – I, Routledge & Kegan Paul Ltd., London 1969, P.7.

(٥) انظر:

- Burnet, Op, Cit., P.172.
- Crombie: Op. Cit., P.4
- Copleston, Op. Cit., P.153.

إذن لقد أجمع الكثير من المؤرخين القدامى والمحدثين على زيارة أفلاطون لمصر، فهو قد نزح إليها كما نزح إليها الكثير من فلاسفة العالم القديم - على حد تعبير هنري توماس[١]، وقد ثبت من كتاباته نفسها اعترافه بفضل المصريين عليه كرواده وأساتذته في كل ما هو سام من عمل أو فكر إن الحقيقة التي لا مراء فيها ولا يمكن الاختلاف عليها أنه قد ورد ذكر مصر والمصريين في أكثر من عشرين موضعا في محاورات أفلاطون المختلفة، وهاكم القائمة التي أعدها جويت في فهرسه الذي نشره في ختام ترجمته الإنجليزية لمحاورات أفلاطون. إن القائمة تشتمل على إحدى عشرة محاورة من محاوراته ذكر فيها مصر والمصريين في حوالي ثلاثة وعشرين موضعا مختلفا في هذه المحاورات[١].

Phaedo - فيدون (80c)

Gorgias - جورجياس (511d)

Timaeus طيماوس (21c), (21e), (23e)

Critias كريتياس أو أكريتيس (108d) (113)

States man السياسي (290e)

Menexenus مينكسينوس (241e) (239e), (245d)

Phaedrus فايدروس (274c) - (275c) (275b)

Philipus فيليبوس (18b)

Euthydemus أوثيديموس (288b)

Republic الجمهورية (435e-4)

Laws القوانين (12-953e), (5-747c), (7-799a) (7-819b), (2-656d, 660b)

(١) هنري توماس: أعلام الفلاسفة - كيف نفهمهم، ترجمة متري أمين، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٤، ص٤.

- وانظر كتابنا: فكرة الألوهية عند أفلاطون. الطبعة الرابعة - الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، ٢٠٠٥، ص١٦.

وفي الحقيقة أن حديث أفلاطون المباشر عن مصر في أهم هذه المحاورات وخاصة محاوراته الثلاث: فايدروس وطيماوس والقوانين هو حديث من شاهد وعاش في مصر وليس فقط من سمع عنها ممن زاروها أو من قرأ عنها في كتابات السابقين عليه.

وعلى أية حال فالسؤال الآن بعد أن تأكدت لنا زيارة أفلاطون لمصر وأثبتت كتاباته وما ذكره فيها عن مصر، السؤال هو: ماذا كانت صورة مصر لديه كما كشفت عنها كتاباته المختلفة وخاصة هذه المحاورات الثلاث التي ورد فيها ذكر مصر أكثر من مرة؟!

ثانيًا: صورة مصر في المحاورات الأفلاطونية:

(أ) مصر هي منبع الحكمة وأصل الحضارة:

في نهاية محاورة فايدروس والتي يرجح أنها من المحاورات المتأخرة التي ربما كتبها أفلاطون بعد محاورتي المأدبة والجمهورية، وإذا كانت المأدبة قد كتبت فيما بين عام ٣٨٥-٣٨٠ق.م[١]، فيرجح أن تكون فايدروس بعدها بحوالي عشر سنوات[١]، ويرجح البعض أنها قد كتبت بالفعل حوالي عام ٣٧٠ق.م[٢]. أقول أنه في نهاية هذه المحاورة التي تشعبت موضوعاتها البحثية حيث طرح فيها المتحاورون موضوعات عدة فتحدثوا عن الحب تارة، وعن النفس تارة أخرى وعن الخطابة تارة ثالثة، نجد أن أفلاطون يقحم على الحوار وفي إطار تساؤلاته عن قيمة الكتابة متى تكون حسنة ومتى تكون سيئة وما هي الطريقة الجيدة للكتابة، يقحم رواية يدعي أنها متوارثة بين الأجيال منذ القدم عن أصل الكتابة ومخترعها فيقول على لسان سقراط «لقد سمعت رواية تروى أنه قد عاش بمصر بالقرب من «نقراطيس» أحد الآلهة القديمة في تلك البلاد، وكانوا يرمزون لهذا الإله بالطائر الذي يسمونه كما تعلم «أبيس»، أما الإله فإن اسمه «تحوت» وهو أول من اكتشف علم العدد والحساب والهندسة والفلك وكذلك لعبة النرد والزهر وأخيرا اكتشف حروف الأبجدية»[٣].

---

(1) The Dialogues Of Plato, Trans. By B. Jowett In Five Volumes, Vol. V, Third Ed., Oxford University Press, London, P.408-409.

(٢) انظر: د. أميرة حلمي مطر، مقدمة ترجمتها العربية لمحاورة «فايدروس» لأفلاطون، نشرة دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى ١٩٦٩، ص٢٢.

(٣) انظر: د./ مجدي السيد كيلاني: التاريخ والأسطورة في محاورات أفلاطون، المكتب الجامعي الحديث بالإسكندرية، ٢٠١٢، ص٥٤٧.

إذن فإن مصر فيما يروى أفلاطون لنا هي مهد اختراع الكتابة حيث تعود إلى الإله تحوت إله الحكمة والمعرفة، إله الكلمة الإلهية والكاتب الأعظم عند المصريين والذي كان يعيش بالقرب من نقراطيس وليس هذا فقط بل إنه من اكتشف أيضًا عدة علوم منها علم الحساب والعدد والهندسة والفلك وهي العلوم الرياضية التي كان أفلاطون يعتبرها في نظريته التربوية التمهيد الضروري لدراسة الفلسفة وهذا ما جعله يكتب على باب أكاديميته الفلسفية «لا يدخل علينا إلا من كان رياضيًا».

والجدير بالذكر أن تحوت theth هو إله القمر الذي كان يتخذ في التراث المصري القديم هيئة طائر أبي قردان وقد عبد في عدة أماكن بمصر وكان المركز الرئيسي لعبادته هو مدينة هرموبوليس وقد سيطر في التراث المصري القديم بالفعل على كل ما يتعلق بالثقافة الذهنية مثل اختراع الكتابة وفصل اللغات وبالتالي تسجيل الأحداث التاريخية والقوانين، كما كان حامي الكتابة وكان الإله المكلف بالحسابات والمسيطر على الحروف أي كان يحسب الزمن والسنوات والتقويم وأشرف على تقسيم الزمن[١].

وقد أكد أفلاطون كل ذلك فيما نقلنا عنه من محاوره فايدروس كما أكده كذلك وبصورة أكثر تفصيلا في إطار مناقشته قضية الحكمة واللذة في علاقتها بمعنى الحد واللامحدود أو الواحد واللا محدود مناقشة عددية وموسيقية في محاوره «فيليبوس» حيث يقول على لسان سقراط:

«حالما لاحظ إله ما أو إنسان إلهي ما... ورواية يتناقلونها في مصر تقول أن ذاك الإنسان هو رجل اسمه ثفت (أو ثوت) Thot، فذاك الرجل هو أول من لاحظ أن الأحرف الصوتية في لا محدوديتها، ليست واحدة بل كثيرة ثم عاد ولاحظ أن من الأحرف ما لاحظ له من الصوت بل له جرس ونبرة وله أيضا عدد ما، ثم فرز نوعًا ثالثا من الأحرف وندعوها الآن لا صوتية أو خرساء وبعد ذلك فصل الأحرف اللاجرسية واللاصوتية واحدا فواحدا، وكذلك الأحرف الصوتية والأحرف الوسطى على النمط عينه حتى أدرك عددها وأطلق على كل منها وعلى مجموعاتها اسم عناصر وإذ رأى أن أحدا منا لا يستطيع أن يتعلم حتى حرفا واحدا لذاته وفي ذاته إذا عزل عن مجموعة الأحرف، وإذ فكر أن هذا الرباط بين الأحرف هو واحد،

(١) جورج بوزنر وآخرون: معجم الحضارة المصرية القديمة، ترجمة أمين سلامة، نشرة مكتبة الأسرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة ١٩٩٦، ص٩٣.

وأنه يجعل منها وحدة من بعض الوجوه أعلن أن لها فنا واحدا أطلق عليها علم القواعد (علم الأحرف)[١].

والحقيقة التي تتبدى لنا من ذلك أن مصر ممثلة في تحوت واكتشافاته المختلفة كانت تمثل مصدرا للإلهام وللحكمة الأفلاطونية سواء فيما يتعلق بأصل الكتابة ودورها في تخليد الحكمة أو مسخها كما بدا في النقاش الذي دار بين الملك المصري القديم تاموس Thamous وبين تحوت؛ حيث أن المبدع تحوت حينما ذهب إلى هذا الملك ليعرض عليه اكتشافه لحروف الأبجدية قائلًا: هاك أيها الملك معرفة ستجعل المصريين أحكم وأكثر قدرة على التذكر، لقد اكتشفت سر الحكمة والذاكرة[٢]. فكان رد هذا الملك الفيلسوف عليه قائلا: يا تحوت يا سيد الفنون الذي لا مثيل له، هناك رجل قد أوتي القدرة على اختراع الفن، وهناك رجل غيره هو الذي يحكم على ما يجلبه هذا الفن من ضرر أو نفع لمن يستخدمونه - والآن وبوصفك مخترع الكتابة، أراك قد نسبت لها عكس نتائجها الصحيحة بدافع تحيزك لها؛ ذلك لأن هذا الاختراع سينتهي بمن يستعملونه إلى ضعف التذكر لأنهم سيتوقفون عن تمرين ذاكرتهم حين يعتمدون على المكتوب، وبفضل ما يأتيهم من انطباعات خارجية غريبة عن أنفسهم وليس بما يباطن أنفسهم، إنك لم تجد علاجا للذاكرة ولكن للتداعي. أما بخصوص الحكمة فإن ما قدمته لتلاميذك ليس هو الحقيقة بل مظهرها؛ فهم حين يتجرعون بفضلك المعلومات بغير استيعاب يبدون قادرين على الحكم في كل شيء بينما هم في معظم الأحيان جهله لا يمكن تحملهم ومن ثم يكونون أشباه الحكماء من الرجال لا الحكماء»[٣].

لقد أكد أفلاطون وعلى لسان سقراط أيضا بعد أن روى هذا الحوار الرائع بين مكتشف الحروف والكتابة المبدع المصري تحوت وبين الملك الفيلسوف تاموس حول جدوى هذا الاكتشاف الذي غير حياة البشرية وساهم في تسجيل معالم الحضارة الإنسانية منذ ذلك التاريخ وحتى الآن، أقول لقد أكد أفلاطون أنه يوافق على ما قاله مواطن طيبة بخصوص هذا الاكتشاف للكتابة، «إذ أن كل من يظن أنه ترك بالكتابة فنا أو من يظن أنه قد تلقاه معتقدًا أن

(١) أفلاطون: الفيلفس (فيليبوس) (18 B-D)، الترجمة العربية للأب فؤاد جرجي بربارة، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق ١٩٧٠، ص١٨٣-١٨٤.

(٢) أفلاطون، فايدروس (٢٧٤هـ)، الترجمة العربية، ص١٢٤.

(٣) نفسه: (٢٧٥أ-ب)، الترجمة العربية ص١٢٤-١٢٥.

الكتابة تنطوي على تعليم مؤكد واضح فلا شك أن مثل هذا الشخص هو رجل على قدر كبير من السذاجة وأنه لابد جاهل بنبوءة آمون إذ سيتصور أن البحث المكتوب بالقياس إلى من يعرف هو أكثر من مجرد وسيلة لاسترجاع ماقد سبق علمه»[١].

إن أفلاطون أميل إلى رأي الملك الذي يقلل من شأن هذا الاكتشاف فيما يتعلق بالمعرفة والحكمة، فهو ليس مناط المعرفة بل هو مجرد تجميد لها في نص مكتوب. ومن ثم لا ينبغي أن تتوازى قيمة كتابة نواتج الحكمة والمعرفة مع قيمة تسجيلها، فالأهم لدى الإنسان الواعي هو أن يعرف وأن يلقن معارفه وحكمته لغيره شفهيًا وهو حينما ينقلها بين تلاميذه المختلفين وأجيالهم شفهيا يجددها وتتجدد وتتطور بتطور فكره وعبر مناقشاتهم بينما لو سجلها مكتوبة مستفيدا من هذا الاكتشاف الخطير - اكتشاف الحروف وعلم الكتابة - فإنها تتجمد عند اللحظة التي سجلت فيها.

إن أفلاطون كأستاذه سقراط ممن يؤمنون إذن بتجدد المعرفة وبجدوى الحوار والمناقشة رغم أنه قد مجد هذا الاكتشاف المصري الخطير للكتابة باعتبارها قد أصبحت سر أسرار الحفاظ عليها ووعاء ضروري لها؛ إنه على الرغم من أن العقل المشحون بالمعرفة وتجددها عبر تناقلها وتجددها شفهيا عند أفلاطون خير من العقل المشحون بالمعلومات التي يحفظها عبر النص المكتوب الذي تجمد عند لحظة معينة[٢]، إلا أنه بلا شك قد قدر لهذا الاكتشاف الخطير اكتشاف الحروف والكتابة أنه نقطة البداية العظمى للحضارة الإنسانية وبداية تسجيل المنجزات الحضارية والكاشف عن مدى تطورها عبر العصور، فضلا عن أن هذا الاكتشاف الخطير هو نقطة البداية لاكتشافات أكثر تطورا وعمقا فمن علم الحروف أو علم الكتابة إلى علوم العدد والحساب والهندسة وكذلك علم الموسيقى وعلم الأصوات وعلم الفلك، وهذه العلوم جميعا إنما تمثل عند أفلاطون الأساس الذي يستند عليه ويحلل من خلاله معنى الخير والشر، والعلاقة بين اللذة والحكمة، والعلاقة بين الحد واللامحدود، إننا نستطيع أن نقول بثقة وبدون خوف الوقوع في الزلل أن الفقرة التي أوردناها من قبل في محاوره فيليبوس» تكشف بما لا يدع مجالا للشك أن هذا النقاش الذي تطور عبر محاورات أفلاطون السابقة حتى كتابه فيليبوس وهي من المحاورات المتأخرة جدًا بين كتابات أفلاطون والتي يتبدى فيها آخر تطور

(١) نفسه (٢٧٥د)، الترجمة العربية ص١٢٥.

(٢) انظر نفس المصدر (٢٧٥د-هـ) و(٢٧٦أ - ب - ج - د - هـ) و(٢٧٧أ)، ص١٢٥-١٢٧ من الترجمة العربية.

لنظرية المثل[١] وآخر تطور لنظريته الأخلاقية والكاشفة عن موقفه النهائي عن الخير الأقصى للإنسان باعتباره مزيجا من حياة اللذة وحياة الحكمة[٢]. أقول إن هذا النقاش قد استفاد فيه أفلاطون كثيرا من زيارته لمصر ومن معرفته بالكثير من أسرار الفكر المصري القديم الذي يمثل أصلًا من اصول المثالية الأفلاطونية.

(ب) مصر هي بلد النيل والتاريخ العريق والحافظة لتاريخ العالم القديم:

ويتوقف أفلاطون طويلا عند مصر وحضارتها والعلاقة بين الحضارة المصرية والحضارة اليونانية في محاورة طيماوس، تلك المحاورة التي يمكن اعتبارها إلهاما مصريا خالصا لأفلاطون فيما ورد فيها من نظريات فلسفية حول أصل العالم وكيفية الخلق وتركيب الكائنات الحية ومكانة النفس في الطبيعة الإنسانية.

إن مجرد القول بأن بعض التعابير التي وردت فيها تشي بأنه ربما طالع نصوصا لهيرودوت متعلقة بمصر لا يعني مطلقا أنه قد اكتفى بما قرأ من هيرودوت أو بما سمع من غيره حول مصر؛ فهيرودوت كان يهتم في تأريخه بالذات بالمقارنة بين معتقدات وعادات المصريين ومعتقدات وعادات اليونانيين وإبراز مدى التشابه وقدر الاختلاف بين هؤلاء وأولئك ومدى تأثر اليونانيين بما شاهده هو نفسه في مصر على جميع الأصعدة وفي مختلف مجالات الحياة. لكن أفلاطون فيما يوروده هنا في طيماوس يتجاوز ذلك بكثير حيث يلتقط عند اليونانيين القدامى وعند معاصري صولون من أهل مصر أوجه شبه من شأنها أن تفرض فكرة تلاحم قديم بين الشعبين وقد اعتمد في ذلك - فيما يقول البيرريفو - على ملاحظاته الشخصية[٣]، وحاول أن يؤكد صحة روايته عبر التأكيد على تاريخيتها مستندا في ذلك على استشهاده برواية صولون كبير مشرعي اليونان وكذلك مستندا على روايات وشهادات كهنة مصر القديمة الذين ورد ذكرهم في ثنايا رواية صولون نفسه.

---

(١) انظر كتابنا: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي - الجزء الثاني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ٢٠٠٠، ص٢١٣-٢١٤.

(٢) انظر: أفلاطون، فيليبوس (الفيلفس) (٥١-٥٦)، الترجمة العربية ص٢٧٢-٢٨٦ وكذلك كتابنا: تاريخ الفلسفة اليونانية - الجزء الثاني، ص٢٥٤-٢٥٥.

(٣) البيرريفو: تقديمه للترجمة الفرنسية لمحاوره طيماوس لأفلاطون، نقلها إلى العربية الأب فؤاد جرجي بربارة، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق ١٩٦٨، ص٤٤.

يبدأ أفلاطون المحاورة بتمهيد بين المتحاورين يفضي إلى رواية صولون الذي زار مصر وتوقف فيها خاصة عند مدينة كبيرة هي مدينة سايس (صان الحجر) التي خرج منها الملك أمزس (أو أحمس) الذي كان ينتمي إلى السلالة أو الأسرة السادسة والعشرين، وأخذ يتعرف على كهنتها ومشايخها الأكثر خبرة وحاول أن يدفعهم دفعا لأن يقصوا عليه جانبا من الأحداث الماضية السحيقة التي مرت ببلاده، وفيما بدأ أحدهم الحديث معه حول الإنسان الأول ونسله وما واجهوه من أحداث جسام وكيف نجوا من الطوفان، قاطعه أحد كهنة مصر القديمة وكان طاعنا في السن قائلًا:

«صولون يا صولون، أنتم الهلين تلبثون دوما أطفالا وليس من شيخ هليني ... أنتم جميعكم فتيان بأرواحكم، إذ لا تحفظون فيها زعمًا قديما مستمرا من نقل أو تلقين عتيق ولا علما مغبرا مع تراخي الزمان»[١].

لقد لخص الكاهن المصري هنا لصولون الفرق الكبير بين الإنسان اليوناني وبين غيره من البشر؛ فهو إنسان مغوار مقامر يتمتع بروح الشباب الدائم وأفكاره دائما متجددة ولا تعتمد على التقليد ولا تهتم بالنقول، وفوق كل ذلك وبعده لا يحتفظ بذاكرته بالأحداث الماضية، إن هذه الخصائص التي عبر عنها هذا الكاهن المصري واختص بها الإنسان اليوناني استهدفت من جانب آخر أن اليونانيين بالنسبة إلى المصريين يعدون أطفالا في مهد حضارتهم رغم أنه أكد في الفقرة التالية على عراقتها هي الأخرى، حيث يقول مستكملا حديثه مخاطبا صولون:

«لا تعلمون أن أبهى وخير أمة أخرجت للناس ظهرت عندكم وفي بلادكم، ومنها انحدرت أنت وجميع رعايا دولتكم الحاضرة، إذ قد بقى فيكم قسط زهيد من زرع تلك الأمة وقد فاتكم هذا الأمر لأن المتعاقبين من تلك الأمة خلال أجيال وأجيال قد تلفوا وهم لا ينطقون بلغة الكتابة، لأن دولة الأثينيين الحاضرة كانت مزدهرة يا صولون في العصور الغابرة قبل أعظم بوار انتاب البشر بالمياه»[٢].

والطريف هنا أن الكاهن المصري لم يكتف بذلك تأكيدا على عراقة دولة أثينا وعمقها التاريخي، بل يؤكد له فيما يلي من فقرات:

(١) أفلاطون: طيماوس (٢٢)، الترجمة العربية السابق الإشارة إليها، ص١٩٠-١٩١.
(٢) نفسه، طيماوس (23 C-D)، ص١٩٤.

«إن بلادكم سبقت بلادنا بألف سنة» وبلادنا أتت بعدها في الزمن وقد سجل بالكتابة في هيا كلنا حساب السنين التي مرت على حضارة وطننا هذا، أما مواطنوك الذين عاشوا منذ تسعة آلاف سنة فسأبين لك قوانينهم بإيجاز وسأروي لك أبهى مآثرة أتوها...»[١].

وقد كان الكاهن المصري كريما مع ضيفه إلى حد أن أوضح له أن الشرائع المصرية الحالية التي تبهره (أي تبهر صولون) إنما هي صورة لقوانين أثينا قبل ذلك العهد بتسعة آلاف سنة وختم فقرته التي أكد فيها ذلك بقوله:

«لقد اتبعتم سننا مثل هذه السنن (يقصد السن الحالية للمصريين) وتفوقتم على الناس طرا بكل ضرب من المناقب على ما يليق بأولاد الآلهة وأربتهم»[٢].

والحقيقة أنني لا أدري هل هذا الذي قاله الكاهن لصولون حقيقة أم سخرية؛ هل صحيح أن أثينا أقدم من مصر وهل سبق الأثينيون مصر حضاريا ووجودا بألف عام وحال دون كشف ذلك جهل أهل أثينا بالكتابة!! أم أن الحقيقة هي العكس وهي أن الأثينيين المعاصرين لهذا الكاهن ولصولون على فرض صحة هذا اللقاء تاريخيا هم من نقلوا كل نظم وشرائع المصريين وقصد الكاهن المصري أن يسخر من صولون وأن يوضح له بطريقة ساخرة أن ما يشاهده في مصر هو أصل كل ما لدى الأثينيين واليونانيين من حضارة ونظم وشرائع وعبادات! أعتقد أن الاحتمال الأخير هو الأصوب فإن هذا هو ما أكده هيرودوت في الجزء الذي كتبه عن مصر في تأريخه، إذ أكد أن معظم المظاهر الحضارية اليونانية إنما هي منقولة عن مصر بما في ذلك حتى اسماء الآلهة وطرائق العبادة[٣].

وفي اعتقادي أن مجريات الحوار بعد ذلك في طيماوس ومنذ أن يبدأ حديث طيماوس في الفقرة ٢٠ وما بعدها عن علة خلق العالم وكيفية إيجاده باعتباره كائنا حيا نظمه العقل الإلهي المنظم لكل ما في الوجود والذي حول الفوضى إلى نظام دقيق بفكره وعمل مساعديه، إنما هو من وحي ما تلقاه أفلاطون من معارف وتعاليم أثناء زيارته هو الشخصية لمصر القديمة وأن

(١) نفسه (24A)، (23E)، ص١٩٤-١٩٥.

(٢) نفسه (24E)، ص١٩٦.

(٣) انظر:

- Heroduts: The Histories, Translated Into Eng. By: Aubrey De Selincourt,Penguin Books, U. S. A., 1963.

كل ما جاء على لسان طيماوس في هذه المحاورة إنما هو تأثر بالرؤية المصرية القديمة لنشأة العالم الطبيعي وخاصة النظرية المنفية التي تؤكد على أن الإله بتاح فكر وتدبر ثم نطق فكان كل الوجود بما فيه من نظام وخيرية[١].

وبالطبع فإن ما يصدق على علاقة محاورة طيمارس بالفكر المصري القديم يمكن أن يقال على ما ورد في المحاورة الملحقة بها محاورة أكرتيس أوكريتياس، وإن كان أفلاطون في هذه المحاورة الأخيرة كان أكثر وضوحا حينما قال في مطلعها على لسان أكرتيس:

«إننا إذا تذكرنا ذكرى وافية وروينا أقوال الكهنة المصريين وقد نقلها صولون إلى ديارنا فأنا أعرف تقريبا أننا سوف نبدو لهذا الجمهور بمظهر من أنجز ما يليق به إنجازا مقبولا»[٢].

وكما أكد ذلك مرة أخرى في فقرة تالية بقوله:

«وأقول هذه الأشياء وأقيم الدليل على قولي معتمدا في ذلك على رواية صولون.. وإن أمجاد كل هؤلاء الرجال قد سردها أولئك الكهنة (يقصد كهنة مصر) في حديثهم عن الحرب التي وقعت آنذاك..»[٣].

إذن فكل الرواية التي وردت عن الأطلنتيس في محاورة أكرتيس إنما هي رواية مصرية نقلها إلى بلاد اليونان صولون واحتفظ بها أكرتيس وعبر عنها في هذه المحاورة. وهو ينص على ذلك صراحة في الفقرة (113a) حينما قال أن جده صولون قد نقل مخطوطات هذه القصة من مصر إلى اليونان وأنه لا يزال يحتفظ بها «.. وهذه المخطوطات قد كانت طبعًا عند جدى (صولون) ولا تزال إلى الآن وقد أكببت على درسها وتأملها وأنا بعد غلام صغير»[٤].

إن كل ذلك يشي بأن مصر هي ملهمة أفلاطون الجانب الأكبر من فلسفته الطبيعية والإلهية التي عبر عنها في طيماوس، وهي منبع معظم الروايات التاريخية التي تحدثت عن تلك

(١) انظر: تفاصيل الرؤى المصرية وخاصة النص المنفي في: د./ مصطفى النشار: فلسفة الطبيعة وتفسير نشأة الوجود في مصر القديمة، مجلة كلية الآداب – جامعة القاهرة – مجلد ٥٥ – العدد الرابع، أكتوبر ١٩٩٥.

(٢) أفلاطون: اكرتيس (108D-E)، الترجمة العربية لفؤاد جرجي بربارة ملحقة بترجمته السابق الإشارة إليها لطيماوس، ص٤٤٢.

(٣) نفسه (110 Ab)، ص٤٤٦.

(٤) نفسه (113 A)، ص٤٥٣.

الحضارة القديمة التي بادت حضارة الأطلنتيس، فهي الحافظة لتاريخ الأمم السابقة كما أنها مهد التاريخ والحضارة الإنسانية في ذهنية اليونانيين من صولون حتى أفلاطون.

(ج) مصر هي القدوة في نظمها الأخلاقية والتعليمية:

أما فيما يتعلق بالجانب السياسي والتعليمي في فلسفة أفلاطون، فهو بلا شك في جانب كبير منه أيضا متأثر بما شاهده أفلاطون في مصر من نظم سياسية واجتماعية مستقرة، وجيدة، وما وجده لدى المصريين من نظام تربوي وتعليمي متطور ومتوازن أبهره فامتدحه في غير موضع من محاوراته.

لقد ذكر أفلاطون مصر في محاوراته السياسية الثلاث (الجمهورية – السياسي – القوانين) وإن كانت أشارته إليها في المحاورتين الأولى والثانية سريعة إلا أنه قد توقف في مواضع عديدة من محاورته الأخيرة عند مصر ممتدحا نظمها التعليمية والتربوية.

لقد أشار أفلاطون عرضا في الجمهورية إلى المصريين مقترنين بالفينيقيين واصفا إياهم بالمهارة الفطرية في التجارة[1]، لكن هذا لا يمنع من أن ثمة تأثرا أفلاطونيا بمصر في هذه المحاورة التي رسم فيها معالم المدينة المثالية لديه، حيث أنه بدأها بالحديث عن العدالة وربط بين العدالة وتطبيقها في الدولة عبر النص على نظام طبقي محدد تمارس فيه كل طبقة وظيفتها متحلية بفضيلتها حتى تستقيم الدولة ولا تتداخل اختصاصات الأفراد فيها. وهذا الاقتراح للتخصص، وإبراز فكرة العدالة وقيام الدولة عليها، وهذا النظام الطبقي الصارم الذي تحدث عنه أفلاطون وضرورة تحلي الجميع بالفضائل إنما هي كلها أفكار يمكن مقارنتها بما شاهده أفلاطون في مصر؛ فالفكر السياسي المصري كله يقوم على الماعت Maat (العدالة والنظام)[2]، وكل النظام السياسي المصري يحترم الطبقية كما ينظر إلى الملك الحاكم كأنه إله ويسبغ عليه كل الحكمة ومن ثم فكل ما يقوله هو القانون الذي يجب أن يحترم من قبل الجميع. ولا شك أن

(1) Plato: The Republic (436), English Trans. By H. D. P.Lee, The Penguin Classics, Penguin Books. London, 1962, P.186.

(٢) انظر ما كتبناه عن الفكر السياسي في مصر القديمة في كتابنا: الفلسفة الشرقية القديمة، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان – الأردن ٢٠١٢، ص١١٣ وما بعدها.

- وانظر كذلك كتابنا: الخطاب السياسي في مصر القديمة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، ١٩٩٨.

الدولة المثالية عند أفلاطون بما فيها من نظام ملكي يقوم على الحكمة التي تكاد تجعل الفيلسوف أو الحكيم هو الحاكم بأمره في المدينة المثالية إنما هو نظام يحاكي ما كان موجودًا في مصر أكثر من محاكاته لأي نظام سياسي كان موجودا في بلاد اليونان.

وقد أشار أفلاطون كذلك في محاورة «السياسي» إلى النظام الملكي في مصر القديمة والطابع الكهنوتي الذي يميزه[١]، مما يؤكد أنه قد تعرف أيضا على هذا النظام الملكي المصري عن قرب وعرف خصائصه والعلاقة التي كانت تربط الملك المصري برعيته وبمواطنيه.

وقد بلغ الإعجاب الصريح من أفلاطون تجاه النظم السياسية والاجتماعية والتربوية المصرية مدى بعيدا في آخر محاوراته عموما ومحاوراته السياسية على وجه الخصوص «القوانين»، ففيها نجد تأثر أفلاطون الواضح بهذه النظم وإشادته اللامحدودة بها؛ ففي الكتاب الثاني من المحاورة، محاورة القوانين يتحدث أفلاطون عن التربية الفنية مؤكدا أنها تستند على التمييز بين الفن الجيد والفن الرديء، ويضرب مثالًا بفن الموسيقى وضرورة أن يكون لدينا قواعد وتقاليد محددة للحكم عليها كما ورد في صحف الفن المصري؛ فقد اهتم المصريون جدا – فيما يرى أفلاطون – بوضع هذه القواعد والاحتفاظ بها والالتزام بها.

يقول الأثيني بلسان أفلاطون:

«.. ترك المواطنون في كل مجتمع أحرارًا فيما يفعلوه فيما عدا مصر»

يرد كلينياس:

أرجو بالنسبة لمصر ذاتها أن تخبرني كيف نظم القانون الأمور هناك؟!

فيقول الأثيني: إنه ليبدو أن ذلك الشعب قد عرف منذ أمد بعيد صدق ما نؤكده الآن. ذلك أن هذه الوقفات وتلك الإيقاعات يجب أن تكون جيدة إذا كان على الجيل الشاب من المواطنين أن يعتاد ممارستها، وهكذا نجدهم قد سحبوا كل القوائم ذات الأمثلة القياسية، ودشنوا نماذج لها في معابدهم وكان محرمًا على النقاشين وكل من يزاول أنواع الرسم الأخرى أن يجدد في هذه النماذج أو أن يحتفي بشيء غير هذه النماذج القياسية التقليدية، وما يزال ذلك التحريم قائما

(١) انظر:

- Plato: The Statesman (290e), Eng. Trans. By J. B. Skemp, Routledge & Kegan Paul, London, 1961, P.190.

بالنسبة لهذه الفتون وللموسيقى في كل فروعها وإذا ما فتشت عن صورهم وعن بديل هذه الصور في نفس المكان فإنك ستجد أن عمل عشرة آلاف سنة مضت ليس بأحسن ولا بأسوأ مما هو أمامنا اليوم وأنا أعني ما أقول بكل دقة ولا أتكلم كلاما غير محدد، وكلاهما يعرض فنًا متسابها أو فنًا بعينه.

كلينياس: وذلك من أشد الأحوال عجبًا.

الاثيني: وهو بالأحرى من معجزات مشرعيهم ورجال السياسة عندهم[1].

إذن لقد اعتبر أفلاطون أن القواعد الفنية التي ربى المصريون شبابهم عليها من معجزات مشرعي القوانين المصرية ومن معجزات السياسة المصرية، وقد شغل أفلاطون في ثنايا هذا الكتاب الثاني من المحاورة بالنظام التعليمي وخاصة في مجال الفنون عامة وفن الموسيقى على وجه الخصوص. إن مصر بالنسبة لأفلاطون في هذا الأمر تمثل النموذج الذي ينبغي أن يحتذى.

وهكذا الحال في الكثير من جوانب العملية التعليمية؛ إذ يعود أفلاطون في الكتاب السابع من نفس المحاورة إلى مصر القديمة ليؤكد ضرورة أن يتعلم الأطفال والتلاميذ ما يتعلمه أمثالهم في مصر بغير صعوبة، حين يتعلمون في مصر عبر الألعاب كيف يكتشفون عوامل الأعداد (معاملات الأعداد) وكيف لا يمكن قياسها والمساحات والأحجام. وينبغي أن يتضمن المنهج في التعليم الثانوي في الصفوف المتأخرة للمراهقين موضوعا واحدا هو الحجوم غير المعقولة والجبر حتى المعادلات التربيعية، ويجب كذلك تعليمهم علم الفلك إلى حد يكفي لأن يفهموا فهما سليما حركات الكواكب وسرعتها والنسب الصحيحة في مداراتها. ويقول الأثيني في نص الحوار معبرًا عن ذلك:

«حسنًا، فأنا متمسك بأن الرجال الأحرار يجب أن يدرسوا من هذه الموضوعات المتنوعة قدرًا كبيرًا مثل القدر الذي يعطي في مصر لأعداد كبيرة من الأطفال إلى جانب حروفهم الكتابية. ولكي يبدأوا فقد قسمت هناك الدروس إلى الحروف المتشابكة لنفس الأطفال وهي حروف يستطيعون تعلمها بقدر طيب من التسلية والمرح فتثار مسائل عن توزيع مجموع من

(1) Plato: The Laws (656-657), Eng. Trans By T. J. Saunders, Penguin Books, London, 1978, P.91-92.

- وقارن الترجمة العربية لنفس المحاورة، لمحمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، ١٩٨٦، ص١٢٩-١٣٠.

العدد الثابت للتفاح أو ضفائر الزهور على مجموعات أكبر وأصغر.. إن لدى المدرسين مبارة يوزعون فيها مجموعات من أطباق الفناجين الذهبية والفضية والنحاسية وما أشبه من المواد، ومجموعات كاملة من معدن واحد في أحوال أخرى، وبذلك النحو يجسمون كما قلت التطبيق الأولي للحساب في لعب الأطفال.

ويقدمون للأطفال إعدادًا للاستعدادات وتكوينات وحركات الحياة العسكرية ولتدبير شئون الحياة العائلية بالمثل وتجعلهم أكثر يقظة وأكثر قدرة على خدمة أنفسهم بكل طريقة، ثم يمضون إلى تمرينات في قياس الأطوال والسطوح والمحتويات التكعيبية وبها يقشعون ظلام ذلك الجهل الشعبي العام، الجهل المضحك الذي ينضح بالعار، جهل النوع البشري كله بالموضوع[1].

إن هذا النهج التعليمي لا يستدعي دهشة أفلاطون فقط، بل ينبغي أن يدهشنا نحن أيضًا في القرن الحادي والعشرين؛ فلقد استخدموا منذ ذلك التاريخ السحيق طريقة التعليم عن طريق اللعب، وتعليم الحساب والرياضيات عن طريق التجسيم، كما يدربونهم على شئون الحياة العامة والعائلية، بل والعسكرية أيضا. إن بحث أفلاطون عن القدوة والمثال في كل شيء دفعة دفعًا إلى الانبهار بهذا النظام التعليمي الفريد للأطفال وكيف يتدرج ليصبح ملائما للشباب، ومحاولة دمجه في نظامه التعليمي هنا في القوانين، كما رسم من خلاله نظامه التعليمي الأكثر تنظيما في مراحله في محاورة الجمهورية قبل ذلك.

كما حاول أفلاطون كذلك أن يحازي النظم المصرية في الحد من إنطلاق الشباب والفتيات عز الفنون التي تغريهم بالانخراط في الملذات دون وعي وها كم ما يقول أفلاطون:

- **الأثيني:** إذن سنقول أنه يجب استعمال كل طريقة لصيانة أولادنا من الرغبة في إنتاج نماذج مختلفة من الرقص أو الغناء مثلما نمنع من يمكن أن يحاول إغرائهم بتشكيلة من اللذات.
- **كلينياس:** ذلك قول كامل الصدق.
- **الأثيني:** حسنا فهل يستطيع أي واحد منا أن يجد منهجا أفضل من أجل ذلك الغرض من المنهج المستعمل في مصر؟

(1) Plato: The Laws (819), Eng. Trans., P.313.

- وقارن الترجمة العربية السابق الإشارة إليها، ص٣٦٢.

- كلينياس: وما هو هذا المنهج؟
- الأثيني: لنعدل كل رقصنًا وأنغامنا، فإن علينا أولا: الأعياد يجب أن تحدد بتصنيف تقويم سنوي يرينا أي الأعياد يجب أن نحتفل بها وفي أي تاريخ وتكريما لأي الآلهة وأبناء الآلهة أو الأرواح كل فيما يخصه. ويجب ثانيا أن تحدد سلطات معينة أي الترنيمات التي يتغنى بها في عيد كل إله، وبأي الرقصات يتم بها جمال احتفال اليوم. فإذا تقرر ذلك تقريرا فاصلا فإن جمهور المواطنين يجب أن تقوم بتقديم القرابين العامة لآلهة القدر، بل لهيا كل كل الآلهة على العموم. ونكرس كل ترنيمة للإله الذي يخصها. وإذا حاول أي رجل إدخال ترنيمات ورقصات في أعياد أي إله خارجة عما في هذه القوانين، فإن الكهنة من الجنسين وعملهم على اتصال بحراس القانون ستكون لهم رخصة كل من الدين والقانون في إخراجه من الاحتفال، وإذا أبى المبعدون الخضوع لذلك الطرد من حرم المعبد فإنه سيكون طوال حياته عرضة للاتهام بالكفر لحظة اهتمام أي شخص باتخاذ الإجراءات ضده[1]».

إن أفلاطون هنا قد اعتمد المنهج المصري القديم في وضع نظام محدد للاحتفال بالأعياد المختلفة في الدولة وقواعد هذه الاحتفالات والموسيقى التي ينبغي أن تستخدم في هذه الاحتفالات وعلى الجميع احترام هذه القواعد والقوانين وإلا سيخضعوا للعقاب بالطرد من هذه الاحتفالات.

خاتمة:

ولعلنا بعد هذه الرحلة في عقل أفلاطون من خلال نصوصه المختلفة نستطيع بلورة صورة مصر في عقله ومن خلال محاوراته فيما يلي:

أولًا: أن مصر هي مهد التاريخ والحضارة الإنسانية.

ثانيًا: أنها مهد الكتابة ومهد التشريعات والقوانين التي أسست أرقى مدنية في الزمن القديم.

(1) Plato: The Laws (799), Eng. Trans, P.285.

- وقارن الترجمة العربية للقوانين، ص٣٣٣-٣٣٤.

ثالثًا: أنها تمتلك أرقى التفسيرات وأعمق النظريات في تفسير العالم الطبيعي؛ ذلك التفسير الذي يقرن كل ما هو طبيعي بما هو إلهي، وأن الإله الخالق هو من أخضع الفوضى للنظام، وبث في كل أرجاء الوجود الحياة والنظام الدقيق.

رابعًا: أنها تمتلك أرقى مفهوم للإنسان، فالإنسان الذي صوره الإله فأحسن تصويره ليس جسدًا فقط وإنما هو جسم ونفس. وقد حافظ المصريون على الجسد بالتحنيط كما أشار أفلاطون إلى ذلك في محاوره «فيدون»[1]، كما أكدوا على أن ثمة حياة أخرى للنفس، فالإنسان بجسمه ونفسه ينبغي حسب رؤيتهم للخلود أن يبقى جسما ونفسا، وهم قد نجحوا في الحفاظ على الجسد بالتحنيط حتى يمكن للنفس أن تتعرف عليه وتصحبه إلى العالم الأخروي.

خامسًا: أنها تمتلك أرقى نظام تربوي وتعليمي يتدرج بالطفل من التعليم عن طريق اللعب، والرياضيات عن طريق التجسيم والنماذج. وحينما يصير الطفل شابا فإنها قد أبدعت له نظاما تربويًا بقواعد محددة تبعده عن الإنخراط في حياة اللذة، وتقربه من حياة العبادة والتقرب إلى الألهة بالتقاليد المرعية في ممارسة العبادات والاحتفال بالأعياد، ذلك الاحتفال المعتدل بالاستماع إلى الترانيم والموسيقى المناسبة لكل احتفالية.

سادسًا: إن مصر في رؤية أفلاطون باختصار كانت نموذجا يحتذى في رقيها الحضاري ونظامها التعليمي وتقاليدها السياسية ومراسيمها الدينية، لقد كانت مصدرا للإلهام ومثارا للدهشة في كل ما أنتجته وفي كل ما أبدعه مفكروها وما اكتشفه علماؤها.

(١) أفلاطون، فيدون (٨٠ج)، الترجمة العربية لعزت قرني، سبق الإشارة إليها، ص١٣٣.

obeikandl.com

سكينر من موت الحرية إلى موت الإنسان

بقلم: د. شعبان عبدالله محمد(*)

ما زالت مشكلة الحرية واحدة من المشكلات الفلسفية الكبرى التي تصلح في حد ذاتها مدخلًا لتاريخ الفكر الفلسفي بصورة عامة. ولا نكاد نلمح في تاريخ الفكر الفلسفي مذهبًا مكتملًا لم يعن بهذه الإشكالية، الأمر الذي يؤدي بنا إلى القول بأن جل المذاهب الفلسفية منذ نشأة الفكر الفلسفي وحتى الآن عنيت بالإجابة عن التساؤل الدائر حول ماذا يعني القول بأن الإنسان حر؟.

وفي غضون البحث عن إجابة لهذا التساؤل طرح كل مذهب فلسفي تصوره لماهية الحرية بما يتلاءم مع النسق العام لفلسفته.

إن الاختلاف حول مفهوم كلمة الحرية أدى إلى القول بأنها نسبية متطورة، نسبية بمعنى أنه لا مجال للحديث عن أطر مطلقة للحكم على الفعل من حيث كونه حرًا أم غير ذلك.(١) وهو مفهوم متطور بمعنى أنه يتغير من حقبة تاريخية لأخرى. فنظر إلى الحرية في العصور البدائية باعتبارها دفاعًا عن الحياة عند مستواها البيولوجي. وتطور مفهومها ليصبح تعبيرًا عن التحرر من غضب القوى المجهولة، ذلك عندما عرف الإنسان الزراعة. وعندما شعر الإنسان

إهـداء

إلى من مهد لي طريق معرفة ماذا يعني القول بأن الإنسان حر.
إلى مـن فتـح لي الطريـق لمعرفـة مـن هـو الإنسـان.
إلى مـن جعـل البـحـث عـن الحـقيـقـة غـايـتـه.
إلى روح أستاذنا الأستاذ الدكتور عبد الغفار مكاوي
حباً وعرفاناً

(*) أستاذ الفلسفة السياسية المساعد بآداب بني سويف.

(١) ندره اليازجي. النقد الفلسفي للماركسية. القاهرة: بدون دار نشر. ١٩٦٣. ص١٠٩.

بذاتيته بدت معبرة عن التحرر من قيود المجتمع والأفكار التي تحد من ماهيته، وعندما شعر بإنسانيته راح يقاوم السلطة الإلهية التي ترتدي ثوب السياسة وذلك في العصر الوسيط. وعندما نشب الصراع بين المجتمعات عبرت عن قدرة مجتمع ما على التحرر من تلك القيود التي يفرضها عليه مجتمع آخر.

من هذا المنطلق لم تخضع الحرية لما نطلق عليه التعريف الجامع المانع وأصبحت موضع تعريفات عدة بلغة المناطقة، الأمر الذي عبر عنه روزنتال بقوله « ... استطاعت الحرية عبر التاريخ أن تخلص نفسها من إطار التعريفات وأن تتطور إلى واحد من المصطلحات القوية التي ليس لها وجود خارجي إلا ما يعطيه العقل الإنساني لها، وفي ذات اللحظة أصبحت موضع تعريفات متعددة»[١] وهذا ما حدا باشعيا برلين إلى القول بأن الحرية مصطلح شأنه شأن المصطلحات الأخرى كالسعادة والطبيعة والحقيقة، ذو تفسيرات شتى.[٢]

إن النسبية والتطور اللذان يتسم بهما مفهوم الحرية أدى إلى انقسام الفلاسفة إزاء هذه الإشكالية: فينظر إليها البعض باعتبارها مرادفة لحرية الفرد، على حين ينظر إليها البعض الآخر باعتبارها جماعية. ينظر إليها فريق من منظور مثالي، بينما ينظر إليها الآخر من منظور واقعي. يذهب البعض إلى أنها مرادفة للفوضى على حين يرى البعض الآخر أن وجودها ووجود القانون متلازمان. يتصورها البعض باعتبارها مرادفة للضرورة تاريخية كانت أم طبيعية، بينما يتصورها البعض الآخر باعتبارها واقفة على طرفي نقيض من الضرورة أيًا كان المعنى الذي ينسب إلى كلمة الضرورة.

وإذا ما تجاوزنا أبعاد الخلاف حول مفهوم كلمة الحرية وقصرنا حديثنا على الحقبة المعاصرة، حيث أفول المجتمع الاشتراكي واستقرار الأمر للمجتمع الرأسمالي على شتى المستويات المختلفة لأمكننا القول بأن استقرار الأمر للحرية الفردية أضحى أمرًا حتميًا، ومع ذلك أضحت أزمة نظام قائم يبحث عن الاستقرار والاستمرار ويخشى التغيير.

فلقد نضج الفكر البراجماتي وأصبح منهجًا للحياة معبرًا عن رؤية النظام، الذي اتخذ من هذا الفكر أداة لتبرير الوضع الكائن بالفعل من ناحية، وتفسير شتى جوانب الحياة المختلفة من الناحية الأخرى.

---

(١) محمد عصفور. الحرية في الفكرين الديموقراطي والاشتراكي. القاهرة، بدون دار نشر. ١٩٦١، ص ي.

(٢) اشعيا برلين. حدود الحرية. ترجمة «جمانا طلب». بيروت: دار الساقي. ١٩٩٢. ص١١.

هذا وقد أضحت الحرية الفردية مع الفكر البراجماتي أزمة تمثلت في تقديم الفكر البراجماتي تصورًا للحرية باعتبارها ضربًا من الميتافيزيقا.

هذا ويمكننا القول بأن القرن العشرين قرن أزمة الحرية الفردية، وما زاد من هذه الأزمة علاوة على النظم الاجتماعية، التطور العلمي والتكنولوجي السريع، والتحولات الاجتماعية على المستوى الداخلي والخارجي، التي تغذي بعضها البعض بفضل وسائل الإعلام الحديثة والمتطورة، والاتصالات المفتوحة بين الشعوب، مما جعل المواجهة أمر حتمي.

فأسباب هذه الأزمة ليست قاصرة على ذلك (عدم التواكب بين الحرية الفردية والتقدم العلمي) وإنما تعمدت القوى المهيمنة، التزاما بمصالحها، وحفاظًا على بقائها، أن تضاعف من طمس هذا المفهوم وإفراغه من مضمونه وتحريف معناه.

إن ما ترتب على ذلك تمثل في وجود صدع في الإنسان المعاصر حيث شعوره بأن مفاهيم التنوير في ضوء هذا الواقع المعاش ما هي إلا أحلام وأماني كاذبة. الأمر لم يقف عند هذا الحد، بل شعر الإنسان بأن الإنسانية توشك على الانتحار.(١)

إن الأمر لم يقف عند حد إنكار الحرية الفردية والقيم المترتبة عليها، بل هناك من المفكرين من حاول الحط من الفرد كقيمة، وأنكر أصالته، وقال بوجوب الإقرار بموت الإنسان المستقل، وتحول المجتمع على يديه ليصبح مجتمعًا من القطيع. إنه عالم النفس الأمريكي بور هوس فرد ريك سكينر B F Skinner (١٩٠٤- ١٩٩٠)، الذي وظف علم النفس لنفي ذاتية الإنسان وسلبه حريته، أراد التأكيد على ما قاله بيرس وجيمس من أن الحرية اعتقاد ووهم، وأن الإنسان حيوان تجارب من ناحية، وأراد أن يحي ما قاله سان سيمون بوجوب إقامة المجتمع على أساس علمي من الناحية الأخرى.

ترى كيف برهن سكينر على موت الحرية الفردية وموت الإنسان المستقل من ناحية؟ وكيف أضحى المجتمع على يديه مجتمع قطيع من الناحية الثانية؟ وهل نجح في أن يحي ما نادى به سان سيمون وبرود ون وأوجست كونت من ناحية ثالثة؟.

إن الإجابة عن هذه التساؤلات تمثل جوهر بحثنا، من هذا المنطلق يمكننا القول بأن هذا البحث يدور حول خمسة محاور أساسية: يقدم لنا المحور الأول تعريفًا بسكينر، بينما يجيبنا

(١) شوقي جلال. العقل الأمريكي يفكر (من الحرية الفردية إلى مسخ الكائنات). القاهرة: سينا للنشر والتوزيع. الطبعة الأولى. ١٩٩٧. ص١٤١، ص١٤٣.

المحور الثاني عما يعنيه سكينر بتكنولوجيا السلوك الإنساني، ويدور المحور الثالث حول كيفية برهنته على موت الحرية، بينما يوضح المحور الرابع كيف مات الإنسان الفرد عنده، أما المحور الخامس فيوضح ماهية المجتمع كما يراه سكينر، ويلي هذه المحاور الخمسة تعقيبًا شاملًا على فكر سكينر.

وإذا ما بدأنا مع المحور الأول لتسنى لنا القول بأن سكينر هو كاتب وعالم نفس أمريكي وُلد في العشرين من مارس عام ١٩٠٤ وتوفي في الثامن عشر ون أغسطس عام ١٩٩٠، وجاءت معظم كتاباته منصبة على علم النفس التجريبي، وأسس مدرسته في السلوكية، التي تنظر للسلوك الإنساني باعتباره نتيجة. هذا وقد وُلد سكينر لأب يعمل محاميًا هو وليم سكينر، ولربة منزل كانت على قدر كبير من النشاط والثراء، وكان له أخ يصغره بعامين يدعى إدوارد.

وإذا ما نظرنا إلى حياة سكينر لوجدنا أنها تنقسم إلى ثلاث مراحل أساسية: أولها تلك التي عني فيها سكينر بدراسة الآداب آملًا أن يصبح كاتبًا وأديبًا، ولكنه أدرك فشله في أن يصبح كذلك، وعلل هذا الفشل بعدم وجود من يمتلك القدرة على فهم ما يكتبه، ويصف هذه المرحلة من حياته بالمرحلة السوداء.

وتبدأ المرحلة الثانية مع طباعة كتاب راسل حول الفلسفة السلوكية عند عالم النفس الشهير جون واطسن، حيث وُجه اهتمام سكينر في هذه المرحلة لملاحظة وتحليل سلوك وأفعال المحيطين به، ولقد كانت هذه نقطة بداية المرحلة الثالثة من حياته حيث توجه صوب دراسة علم النفس، فدرسه في جامعة هارفارد، وحصل منها على درجة الدكتوراه في علم النفس عام ١٩٣١. وعمل بعد ذلك محاضرًا في جامعة مانوستا ثم الجامعة الهندية، ثم عاد في عام ١٩٤٨ ليعمل أستاذًا في جامعة هارفارد وظل كذلك إلى أن وافته المنية.

هذا وقد نال سكينر العديد من الجوائز في حياته، حيث قلده الرئيس جونسون عام ١٩٦٨ الوسام الذهبي للعلم، وحصل عام ١٩٧١ على الوسام الذهبي من اتحاد علماء النفس الأمريكيين، وفي عام ١٩٧٢ حصل على جائزة أفضل عالم إنساني من اتحاد العلوم الإنسانية الأمريكية [1].

(1) wikipedia(the free encylopedia. Redirected from.B.F.skinner. 10/05/2007. 13/05/2007. http://en.wikipedia.org

وإذا ما انتقلنا إلى اهتماماته لأمكننا القول بأن اهتمامه الرئيسي كان منصبًا على علم النفس حيث اقترن إسمه بمنهج تربية وتعليم الأطفال، واستخدم ما عرفُ باسم (آلة التعليم) التي فتحت أفاقًا واسعة في النظام التعليمي.(١)

هذا وينتمي سكينر إلى المدرسة السلوكية في علم النفس(*)، التي نظرت للإنسان باعتباره آلة بيولوجية تستجيب لما حولها من مثيرات فحسب، وأضحت قضايا التفكير والقيم والمشاعر والنوايا معها مجرد أمور هامشية في تفسير الظواهر الاجتماعية والسلوك الإنساني.(٢)

---

(١) شوقي جلال. العقل الأمريكي يفكر. ص١٤٣.

(*) لفظ في علم النفس وضعه واطسن في مقالة بعنوان (علم النفس كما يراه السلوكي)، وفي كتابه (السلوكية تمهيد لعلم النفس الموضوعي).

- كمال دسوقي. ذخيرة علم النفس. المجلد الأول. الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة. ١٩٨٨. ص١٧٢.

وإذا ما نظرنا إلى السلوكية نظرة عامة لأمكننا القول بأنها حركة في علم النفس برز في إطارها عدد من العلماء أمثال هنترHunter، ولاشلي Lashaley، وهولت Holt، وكو Kuo، وجو ثري Guthrie، وايزنك Eyzenck، وفولبا J. Wolpe ... وغيرهم، واختلفت منطلقا تهم الفكرية، وتعددت المذاهب السلوكية داخل المدرسة، بل وكادت تصبح مدارس مستقلة بما لها من أسس فلسفية مختلفة، وتباينت بناء على ذلك تعريفاتهم للأفكار والمفاهيم. فلو سألت ما الذي نتعلمه؟ لأجابك بعضهم أننا نتعلم (استجابات) وقال آخر (بل ارتباطات بين المؤثر والاستجابة)، وهب ثالث قائلًا (لا بل توقعات)، وقال رابع (علاقات)، وقال خامس (كل هذا).

وإذا سألت كيف نتعلم؟ لتعددت الإجابات. فإذا زادت حيرتك وتبلبل فكرك من هذه المدارس العلمية التجريبية الدقيقة ومن إجاباتها المتناقضة للشئ الواحد وقلت ربما إذا سألت سؤالًا بسيطًا اتفقت إجاباتهم فسألتهم: ما المقصود بالتعزيز؟ لأندهشت من وفرة الردود المختلفة.

هذا وقد أضحى السلوك الإنساني في أذهان السلوكيين معادلات وتركيبات رياضية معقدة، واستخدموا صيغًا كصيغ القوانين المستخدمة في الرياضة التقليدية، وبنظرية الاحتمالات أخذوا يتنبأون بنتائج هذه القوانين في حالة تبدل مختلف المتغيرات.

google.com (ه. ايزنك. الشخصية والسياسة. عرض وتلخيص ونقد د. مرقص فايز. ابريل ١٩٨٠. ٢٠٠٧/٠٥/١٥.

- http:// www. Rakhawy.org

وبعبارة أعم إن المدرسة السلوكية نظرت للإنسان باعتباره آلة بيولوجية تستجيب لمل حولها من مثيرات. إسلام أون لاين (هل تموت الايدولوجيا في زمن العولمة. هبه رءوف عزت. ٢٠٠٧/٠٥/١٦.)

http: // www. Islamonline.net/arabic/mafaheem/2000/10/article 1.shtml

(٢) مركز الإشعاع الفكري للدراسات والبحوث (د. أحمد أبو ندى. الأيدولوجيا.. ودورها في صناعة العقل الإنساني. ٢٠٠٧/٠٥/١٥).

http://www.trcsr.com/doc_drasat/doc_32html

وبعبارة أخرى إن مهمة علم النفس لم تعد مع سكينر الغوص في أعماق النفس الإنسانية، وإنما البحث عن النظام الذي تسير وفقًا له الظاهرة النفسية[١].

هذا وقد أعلى سكينر في نسقه النفسي من التعلم، ويذهب إلى أنه لا يوجد ثمة شي من الممكن أن نقول أنه فطري، بل إن كل شي يكتسب من خلال التعلم، وعملية التعلم هذه ترتبط بالمحيط البيئي الذي يتحمل مسؤولية التعزيز والتدعيم.[٢]

وعلى الرغم من أن اهتمام سكينر الأول كان منصبًا على علم النفس، إلا أنه لا يمكننا إغفال البعد الاجتماعي الذي تمثل في روايته walden 2، التي حازت شهرة عالمية وبيع منها أكثر من مليون نسخة بعد طبعتها الأولى عام ١٩٤٨. ومن أهم كتبه في مجال الفكر الفلسفي كتابه (ما وراء الحرية والكرامة Beyond freedom and Dignity)، الذي يوضح من خلاله كيف تسوء الأمور إذا ما تحولت الحرية إلى تعويذة أو تميمة وظن الناس أنها حقيقة. إن هذا الكتاب كان بمثابة دعوة للناس لكي يحطموا إرثهم البالي ويقدم لهم وصايا جديدة. وبعد صدور هذا الكتاب امتلأت أعمدة الصحف والمجلات بالدراسات حوله. وأصبح سكينر مل الأسماع والأبصار والأذهان. وأعادت الصحف الكبرى وجميعها مملوكة لشركات عملاقة، نشر هذا الكتاب في صورة مسلسل وحلقات متتابعة على صفحاتها. وفعلت ذلك أيضًا أجهزة التلفزيون، حيث ظل هذا الكتاب موضوعًا لحوار طويل على شاشاتها.[٣]

أما على المستوى السياسي قدم لنا سكينر نظرية سياسية مؤداها أننا نتعلم السياسة كما نتعلم اللغة ويمكننا أن نطبق قوانين التعلم على السلوك السياسي كأي سلوك آخر.[٤]

إن سكينر بمفردات حياته واهتماماته المتنوعة كان موضوعًا للعديد من ردود الأفعال المتباينة: فقيل أنه أول عالم فاق نجوم السينما شهرة.[٥] ووصفته جريدة التايمز في العشرين

---

(١) الموسوعة الإسلامية(الروح وصفاتها. د/ مقداد يالجين. ١٥/٠٥/٢٠٠٧).
http://www.balagh.c0m/mosoa/tarbiah/nnorpmjd.htm

(٢) مجلة الوعي الإسلامي(كيف يكتب طفلك اللغة. العدد ٤٩٣. ٢٣/١٢/٢٠٠٦. ١٥/٠٥/٢٠٠٧).
http://alwaei.com/topics/current/article.php?sdd=3548

(٣) شوقي جلال. العقل الأمريكي يفكر. ص١٤٣، ص١٤٤.

(٤) google.com (ه.ايزنك. الشخصية والسياسة. عرض وتلخيص ونقد د/ مرقص فايز. ابريل ١٩٨٠. ١٥/٠٥/٢٠٠٧).

http://www.rakhawy.org.

(٥) شوقي جلال. المرجع السابق. ص١٤٣.

من سبتمبر عام ١٩٧٠بأنه من أكثر علماء النفس تاثيرًا، بل إنه ظل الأكثر تأثيرًا على الطلاب لبضعة عقود.

وذهبت جريدة الأخبار الأسبوعية News Week في ذات اليوم من ذات العام إلى القول بأن سكينر أعظم عالم نفس جادت به الأيام بعد فرويد.[١] وعلى طرفي نقيض من ذلك يسمه البعض بالجمود الفكري،[٢] ومن دعاة الردع على المستويين الداخلي والخارجي، والردع الخارجي أسبق لأنه بمثابة غطاء للردع الداخلي.[٣]

ويبرر أنصار القول بأن سكينر من دعاة الردع الداخلي قولهم هذا بما ذهب إليه من أن مهمة الأسرة الأساسية تتمثل في تعليم أبنائها أن الحضارة التي يحيون في غضونها هي خير وأفضل حضارة من أجل العمل على الحفاظ عليها واستمرارها.[٤] ويذهب فريق من نقاده إلى القول بأنه شمولي استبدادي[٥] من ناحية، وأنه من دعاة الخضوع من ناحية أخرى.[٦]

---

(1) FTR foundation for truth in Reality (the stimulus and the Response Acritique of B.F.skinner. Ayn Rand. 17/05/2007).
http://www.sntp.net/behaviorism/ayn_Rand_skinner.htm

(٢) الثورة (يومية سياسية) (ثقافة المقاومة أم مقاومة الثقافة. ديب علي حسن. ٢٠٠٦/١٢/١٠. ٢٠٠٧/٠٥/١٦).
http://www.alwehda.gov.sy

(٣) جريدة الزمان الدولية (المهمشون ليسوا نفايات بشرية- مغامرة العقل الأمريكي في العراق بين التطرف والاعتدال. عبد الكريم يحي الزيباري.٢٠٠٦/٠٨/٠٤. ٢٠٠٧/٠٥/١٦.
http://www.azaman.com

(٤) مجلة الفكر السياسي (التربية المدنية «دراسة في أزمة الانتماء والمواطنة في التربية العربية».د. عبد الله مجيدل. العدد ٢١. شتاء ٢٠٠٥. ٢٠٠٧/٠٥/١٦.
http://www.awu-dam.org

(5) wikipedia(the free encylopedia-Redirected from B.F.skinner.10/05/2007. 13/05/2007.
http://en.wikipedia.org

(٦) jeremiah project (الحجج المؤيدة للنظام العالمي الجديد. ٢٠٠٧/٠٥/١٥.
http://www.jeremiahproject.com

انظر حول حياة سكين واهتماماته:

- personality theories) B.B.Skinner 1904-1990. Dr.c.George Boeree. 16/05/2007.
http://webspace.ship.edu/cybore/skinner.html
- google.com(B.F.skinner foundation-Biography.17/05/2007.
http://www.bfskinner.org/bio.asp.20k
- google.com(B.F.skinner. 17/05/2007).
http://www.ship.edu/~cgbooree/skinner.html-22k =

ولكن أيًا كانت الانتقادات التي وُجهت له فإنه كان بمثابة النجم الساطع في سماء الفكر الأمريكي، والتساؤل الذي يطرح نفسه الآن يدور حول أي من هؤلاء يكون سكينر؟ لنترك محاور فكره تجيبنا عن هذا التساؤل، ونتساءل الآن ماذا يقصد سكينر بتكنولوجيا السلوك الإنساني؟.

يذهب سكينر بداية إلى أن الإنسان عندما يواجه مشكلة بعينها فإنه يلجأ إلى استخدام ما يتيقن من أجل أن يعمل من منطلق القوة، ويرى أن القوة في وقتنا الراهن لم تعد قوة بدنية وإنما هي قوة العلم والتكنولوجيا. وإذا كنا نفترض جدلًا أن العلم والتقدم التكنولوجي سيقودنا صوب الأفضل، إلا أن مل يخيب الآمال وفق ما يرى هو وقوع التكنولوجيا في خطأ متزايد.(١)

فلقد ترتب على التقدم الطبي زيادة أزمة الإسكان، وباتت الحرب أكثر رعبًا مع أسلحة الدمار الشامل، وأدى البحث عن الترف إلى تلوث البيئة لا إصلاحها. ومع ذلك فإن الإنسان أدرك ذلك الخراب أو لم يدركه يجد نفسه أمام حتمية ضرورية متمثلة في وجوب إصلاح هذا الدمار، ولكن كيف؟.

يرى سكينر أن الخطوة الأولى تتمثل في إدراك الإنسان طبيعة صعوبة المشكلة التي يواجهها، والوصول إلى معرفة أننا لسنا في حاجة فحسب إلى تطور تكنولوجي في العلوم الفيزيائية والكيميائية والطبية، لأنه حيثما يبدأ السلوك الإنساني تتوقف التكنولوجيا، لذا كان من الضروري إبداع تكنولوجيا للسلوك الإنساني تضاهي في القوة والدقة التكنولوجيا

=- Key theorists theories I psychology(the consequences of behavior determine the probability that behavior will occur again.B.B.Skinner.17/05/2007).
http://www.psy.pdx.edu/psicafe/key theorists/skinner.htm

- EncyloPEDia BRITANNICA online (B. Fskinner. p. 1. 17/05/2007)
http://www.britannica.com/eb/artical/q0681/4/BFskinner

- Bartleby.com(Skinner,Burrhus,Frederic.the columbia Encylopedia,six Edition.2001/05.17 /05/2007.
http://www.barthey.com/65/sk/skinner

- age-of-the/sage.org(B.F.skinner and Beyond Freedom and Dignity.17/05/2007.
http://www.age-of-the-sage.org/psychology/Skinner.html

(١) ب.ف.سكينر. تكنولوجيا السلوك الإنساني. ترجمة «عبد القادر يوسف»، مراجعة «محمد رجاء الدرني.» الكويت: سلسلة عالم المعرفة. العدد٣٢. اغسطس١٩٨٠. ص٥.

الفيزيائية والبيولوجية، ومن يظنون أن قيام هذه التكنولوجيا أمر ممكن وليس أمرًا مضحكًا وسخيفًا، قد يصابون بالهلع أكثر مما يشعرون بالطمأنينة. وإن دل ذلك على شي وفق ما يرى فإنما يدل على بعدنا عن فهم قضايانا الإنسانية بالمعنى الذي تفهم به الفيزياء والبيولوجيا ميادينها، كما يعبر عن عجزنا عن منع الكارثة التي يبدو أن العالم يتجه صوبها بشكل حتمي.(١)

ويقرر سكينر أن الإنسان في الماضي كان يفهم نفسه كما كان يفهم كل جزء آخر من عالمه، أما اليوم ففهمه لذاته أقل من فهمه لأي شي آخر. وبعبارة أخرى على الرغم من التقدم الذي أحرزته الفيزياء والبيولوجيا إلا أنه لم يحدث تطور مشابه في السلوك الإنساني، وعلى حد قوله: «... ليس للفيزياء والبيولوجيا اليونانية الآن سوى قيمة تاريخية، فلا أحسب أن عالمًا معاصرًا في البيولوجيا أو الفيزياء يتوجه صوب أرسطو طالبًا العون، ولكن محاورات أفلاطون لا تزال مقررة على الطلاب ويستشهد بها كما لو أنها تلقي ضوءًا على السلوك البشري. وما نحسب أن بمقدور أرسطو أن يفهم صفحة واحدة من الفيزياء والبيولوجيا الحديثة، ولكن سقراط وأصدقاءه لن يجدوا صعوبة في متابعة أحداث المناقشات الجارية في مجال الشؤون الإنسانية. وبعبارة أعم على الرغم من قطعنا خطوات هائلة في السيطرة على عالمي الفيزياء والبيولوجيا، إلا أن ممارستنا في الحكم والتربية وفي الكثير من أمور الاقتصاد لم تتحسن تحسنًا ملحوظًا.(٢)

والتساؤل الذي يطرح نفسه الآن يدور حول لماذا هذه الهوة السحيقة بين العلوم الطبيعية والسلوك الإنساني.؟

يجيب سكينر عن هذا التساؤل موضحًا أن الأدوات والمناهج التي تستخدمها الفيزياء والبيولوجيا ذات تعقيد متكافئ مع الموضوع، الأمر الذي لا تجد له وجودًا عند الحديث عن السلوك الإنساني من ناحية، وأدواته ومناهجه من الناحية الأخرى.(٣)

أضف إلى ذلك أننا لم نعد نعن بدراسة أسباب السلوك، أو أبعاد العلاقة بين العلة والمعلول، وإنما ينسب السلوك الإنساني إلى قوى تقيم في داخل الإنسان.(٤)

---

(١) المرجع السابق. ص٦، ص٧.
(٢) ----------. ص٧.
(٣) ----------. ص٨.
(٤) ----------. ص٩.

وبعبارة أخرى إن السلوك البشري لا يزال يعزى إلى الطبيعة الإنسانية، بل وهناك سيكولوجيا شاملة للفروق الفردية، يقارن بموجبها الناس ويوصفون على أساس السمات الشخصية، القابليات، والقدرات.(١)

ويقرر سكينر أن كل واحد تقريبًا ممن يهتمون بالشؤون الإنسانية، مثل العالم السياسي، الفيلسوف، الأديب، عالم الاقتصاد، عالم النفس، عالم اللغة، عالم الاجتماع، فقهاء الدين، عالم الأجناس البشرية، المربي، والطبيب النفسي يستمر في الحديث عن السلوك البشري بهذه الطريقة التي يسمها سكينر بالقبل علمية prescientific.(٢) لأننا لا نتساءل عن لماذا يسلك الإنسان هذا السلوك أو ذاك، ولكننا نحاول أن ننسب سلوكه إلى الماضي أو إلى شخص آخر، وعلى حد قوله إن وظيفة الإنسان الداخلي تتمثل في أن يقد تفسيرًا من شأنه ألا يفسر بدوره.(٣)

هكذا نلمح نقد سكينر للنظريات التي تفسر السلوك الإنساني على أساس من القدرات الداخلية، أو إرجاع السلوك لما هم مجهول، ومحاولته تفسير السلوك الإنساني على أساس علمي، بحيث يصبح من الواجب على التحليل العلمي أن يشرح السلوك لدى الإنسان بوصفه جهازًا ماديًا يتعلق بالظروف والأحوال التي تطور الجنس البشري في ظلها، والظروف التي يعيش في كنفها الفرد. وبعبارة أعم أن السلوك الإنساني نتيجة لامتزاج الخبرات السابقة بالمواقف التي يعيشها الفرد.

من هذا المنطلق يذهب إلى القول بأن عصرنا لا يعلني من القلق ولكن من الحوادث والجرائم والحروب وغيرها من الأشياء الخطيرة والمؤلمة التي كثيرًا مل يتعرض لها الناس. ويترك الشباب الصغار المدرسة ويرفضون الالتحاق بعمل، ولا يتزاملون إلا مع أترابهم، لا لأنهم يحسون بالاغتراب، وإنما بسبب البيئات الاجتماعية الفاسدة في البيوت والمدارس والمعامل وغيرها.

وعلى هذا فتكنولوجيا السلوك الإنساني التي يتحدث عنها سكينر تتمثل في إتباع المسار الذي اتخذته الفيزياء والبيولوجيا بالالتفات بشكل مباشر للعلاقة بين السلوك البئية وإهمال الحالات الذهنية المزعومة.(٤) وهذا ما حدا به إلى القول بأنه قد بات من الجلي الآن الأخذ

(١) ----------. ص١٠.
(٢) ----------. ص١١.
(٣) ----------. ص١٤.
(٤) ----------. ص١٥.

بالحسبان ما تفعله البيئة بالكائن الحي، ليس فقط قبل أن يستجيب لتأثيرها، بل بعد ذلك أيضًا حيث يشكل السلوك ويصان بنتائجه. عندما ندرك هذه الحقيقة يمكننا أن نصوغ التفاعل ما بين الكائن الحي والبيئة بطريقة أكثر شمولًا.

هكذا يتضح لنا أن ما يرمي إليه سكينر من حديثه عن تكنولوجيا السلوك الإنساني يتمثل في النظر إلى السلوك الإنساني لا باعتباره إبداعًا فرديًا، وإنما هو نتاج للبيئة. ويتسق سكينر هنا مع فكر المدرسة السلوكية، التي ردت علم النفس إلى علم وظائف الأعضاء، وأنكروا أي فارق كيفي بين الإنسان والحيوان.[١] حيث يعد سلوك الإنسان شأنه شأن فئران التجارب ليس سوى ردود أفعال حركية، ولا حاجة بنا إلى افتراض شي اسمه الوعي أو الشعور أو الخيال أو الإرادة. وبناء على ذلك يتسنى لنا التحكم في السلوك الإنساني ليس على المستوى النفسي فحسب، وإنما نتحكم في كل أنشطته السياسية والاقتصادية والاجتماعية،[٢] ومرد ذلك وفق ما يرى سكينر لأن مشكلات المجتمع نتاج ذات الفرد لأن النفس شريرة لا عقلانية، وإذا ما قومنا سلوك الفرد بحيث يرضى ويستسلم صلح حال المجتمع.[٣]

وإذا ما تساءلنا ما هي الغاية التي يهدف إليها سكينر من بحثه عن تكنولوجيا للسلوك الإنساني؟. لاتضح لنا أنه يريد القول بأننا مخدوعون إذ نتصور أن المرء حر قادر على اختيار أفعاله أو التحكم فيها. وإذا كانت الفعالية للبيئة وحدها فلم يبق إلا التحكم في السلوك من الخارج، خاصة وأن المجتمع كعلاقات لا وجود له، وإنما الموجود بالفعل هو تجمع أفراد الجنس كجماعة من الأفراد، وكذلك الحال بالنسبة للأسرة أو القبيلة، حيث الفرد هو ما يتصرف ويتغير، والبيئة هي المسؤولة عن تطور الجنس البشري.[٤] وبعبارة أعم أن لهذه التكنولوجيا هدف أيديولوجي مرسوم متمثل في إعادة صياغة أيديولوجيا الأفراد[٥].

وفي حقيقة الأمر أن حديث سكينر عن تكنولوجيا السلوك الإنساني كان موضع ردود أفعال متباينة. فيذهب البعض أنه أراد كشف ستر ذلك الإنسان الذي وصفه الكاتب الكسيس

(١) شوقي جلال. المرجع السابق. ص١٦٠.
(٢) المرجع السابق. ص١٦١.
(٣) ----------. ص١٧٣.
(٤) ----------. ص١٦٤.
(٥) ----------. ص١٩٧.

كاريل بأنه حقيقة مجهولة تمشي وسط موكب من الأشباح.[١] ويذهب فريق ثان للقول بأن ما حدا به للبحث عن تكنولوجيا السلوك الإنساني هو تساؤله: إذا عرفنا أن لكل آلة طاقة تحركها ونظامًا تعمل بموجبه فكيف يعمل العقل الإنساني؟.[٢]

وإذا كان الفريقان سالفا الذكر يبحثان عن تبرير لما قدمه سكينر فهناك العديد من الأقلام التي خرجت موجهة سهام النقد لهذه الفكرة: فيذهب البعض إلى أن سكينر بحديثه عن تكنولوجيا السلوك الإنساني يبرهن على أنه خادم مطيع للثقافة الأمريكية، التي أغفلت أبعادًا عدة من الإنسان، وما يذهب إليه سكينر من الدعوة إلى تغيير العقول وهندسة الثقافة وغلق الاعتقادات هو ذاته ما تعتمده العولمة منهجًا ونهجًا. فإذا كانت أمريكا تعمل اليوم من خلال العولمة عملًا مزدوجًا يهدف إلى صناعة الثقافة المطلوب رواجها من ناحية، وتشويه الثقافات الأخرى في عقول أبنائها من الناحية الأخرى، فذلك ما يحدد الأسلوب الذي تعتمده في الهيمنة على العقول.[٣]

ويذهب فريق ثان إلى أن ما يريده سكينر من تكنولوجيا السلوك الإنساني هو بلوغ نوع من التحكم في السلوك الإنساني كما نتحكم في مسار قمر صناعي نطلقه إلى الفضاء، الأمر الذي يودي إلى تحول الإنسان إلى إنسان آلي، ويصبح السلوك بمثابة إفراز هرموني يمكن التحكم فيه.[٤]

ويذهب فريق ثالث إلى أن تكنولوجيا السلوك الإنساني التي ينادي بها سكينر، وتلتزم بها نظم حاكمة في العالم الثالث كمنهج في السلطة، استوعبت أسوأ سمات الفكر الفلسفي والاجتماعي الذي ساد في الأربعينيات والخمسينيات من القرن العشرين، الذي وصفه أصحابه

(١) د. خالد جبلي. الثورة العلمية الحديثة والإيمان.١٤/٠٥/٢٠٠٧.
http://www.iraKer.dk/althawra.htm

(٢) الشرق الأوسط (نحو زراعة الدماغ. العدد ٨١١، ١/٢/٢٠٠١. ١٥/٠٥/٢٠٠٧).
http://www.asharqalawsat.com/leader.asp?section=3&issue=81148

(٣) النبأ (وليد خالد احمد حسن، الاستعلائية والعدوانية تجاه الآخر في الخطاب الثقافي الأمريكي. العدد٧٢. تشرين الأول ٢٠٠٤. ١٤/٠٥/٢٠٠٧).
http://www.annabaa.org/nbahome/nba72/estealaea.htm

(٤) منتديات الحصن النفسي (البرمجة اللغوية العصبية أو الهندسة النفسية. د. خالد جلبي. ٢٢/٠٤/٢٠٠٤. ١٥/٠٥/٢٠٠٧).
http://www.bafree.net

بعبارات مماثلة «الهندسة الاجتماعية»، «التكنولوجيا الاجتماعية»، «تكنولوجيا التحكم في المجتمع»، و«تكنولوجيا التحكم في الفكر والمعتقدات». وتولدت كل هذه الأفكار الخاصة بحكم المجتمع عن الأزمة الأيديولوجية السياسية العميقة التي أثبتت عجز كل مؤسسات الحكم التقليدية في أوربا عن إثبات جدواها وصلاحيتها لإنقاذ الحضارة الغربية في عصر الانحسار، والمقصود بها هنا حضارة ولى عهدها وبات لزامًا الارتقاء إلى حضارة أخرى أرقى إنسانيًا. كما أثبتت عجزها عن مواجهة سخط الجماهير من واقع اجتماعي تطحنه فوارق ومظالم اجتماعية، وجاء سكينر بتكنولوجيا السلوك الإنساني لإعانة الصفوة الحاكمة على تصميم وصياغة ثقافة المجتمع والتحكم في سلوك الأفراد، ووضعهم في قوالب تحقق مصلحتها.[١]

ويأتي فريق رابع ليكون أكثر حدة في نقوه لسكينر، حيث وصفه بأنه عالم نفس بلا روح.[٢] وذهب تشو مسكي إلى أن ما قدمه سكينر حول تكنولوجيا السلوك الإنساني منافيًا للعقل[٣]، وذهب في موضع آخر للقول بأن سكينر مدافع عن الفكر الاستبدادي، إنه يبدو مهاجمًا للقيم الإنسانية، فاستبدل بالحرية السيطرة وبالليبرالية الفاشية.[٤]

وإذا ما تجاوزنا أبعاد ذلك الخلاف حول هل تكنولوجيا السلوك الإنساني لسكينر إيجابية أم سلبية، وتساءلنا إذا ما افترضنا جدلًا التحقق الفعلي لها فمل هي النتائج التي يمكن أن تترتب عليها.؟

---

(١) New Page2 (التفريغ الأيديولوجي والغربة. ١٥/٠٥/٢٠٠٧).
http://www.iraq 4all.dk/Book/Hade/usa/12.htm

(2) FTR foundation for truth in Reality(the stimulus and the Response Acrtique of B.F.Skinner.ayn Rand.17/05/2007.
http://www.sntp.net/behaviorism/ayn_rand_skinner.htm

وانظر:

Ascience and odyssey(people and Discoveries: B.F.skinner.17/05/2007.
http://www.pbs.org/wgbh/aso/data bank/enyries/bhskiin.html

(3) google.com (Areview of B.F. skinner,s veral Behavior. chomsky, Noam.1959. 17/05/2007).
http://cogprints.org/1148/

(4) google.com(the case aginst B.F.skinne. Noam chomsky. The New york Review of Boo ks,December30,1971.17/05/2007.
http://www.chomsky.info/articles/19711236.htm

وتأتي لنا الإجابة صريحة موضحة أن أول هذه النتائج ستتمثل في موت الحرية، فكيف يبرهن سكينر على موت الحرية؟ وبصياغة أخرى للتساؤل ماذا يعني القول بأن الحرية قد ماتت عند سكينر؟.

يقرر سكينر بداية أن كل الكائنات الحية تعمل على تحرير نفسها من العلاقات والاتصالات الموذية، ويرى أن هذا الشكل من أشكال الحرية نتيجة لما يسمى بالأفعال المنعكسة ويصفه بالشكل البسيط للحرية، الذي يتمثل في أن الإنسان عندما يعطس يخلص مراته التنفسية مما هو مؤذي لها. وعندما يتقيأ فإنه يحرر معدته من الطعام الغير قابل للهضم أو الفاسد. وإذا ما صعدنا الأمر لأمكن القول بأن الناس عندما يحبسون يكافحون بغضب وغيظ حتى يحرروا أنفسهم، وحينما يهددهم خطر يهربون من مصدر الخطر أو يهاجمونه.

ويوضح سكينر أن هذا الشكل من أشكال الحرية يعتبر غريزيًا مثله مثل التنفس وهضم الطعام، وعلى حد تعبيره هو «الخاصية البشرية الطبيعية الموروثة». ويذهب إلى أن دافع الإنسان لإتيان هذه الأفعال ليس حب الحرية، وإنما هي أشكال سلوك أثبتت جدواها في إنقاص التهديدات المتعددة التي تواجه الفرد، ومن ثم الجنس البشري في سياق التطور.(١)

يذهب سكينر إلى أن السلوك يلعب دورًا أكبر في إضعاف المثيرات الضارة حيث يكون ثمرة لما يسميه بعملية التطبيع الفعالة operant conditioning، فمن المرجح وفق ما يرى أن يتكرر هذا السلوك، وتسمى النتيجة ذات الأثر معززًا yeinforcer مثل اعتبار الطعام معززًا للكائن الحي الجائع، ومن ثم فإن أي شي يفعله الكائن ثم يتبعه الحصول على الطعام أدعى إلى التكرار كلما كان الكائن الحي جائعًا، وهذا ما يطلق عليه المعزز الإيجابي.

ويوضح أن المعززات ليست إيجابية بشكل مطلق بل هناك ما يطلق عليه المعززات السلبية. ويسمها بالبغض لأنها مرادفة لما تُعرض عنه الكائنات الحية. وبعبارة أخرى إنها مرادفة للهروب، ويقر بأن الحرية المرادفة للتحرر نتيجة للمعززات السلبية «... إن قدرًا كبيرًا من التكنولوجيا المادية هو نتيجة هذا النوع من الكفاح لأجل الحرية. لقد قام الناس عبر القرون وبواسطة طرائق غريبة، ببناء عالم عاشور فيه أحرارا نسبيًا من عدة أنواع من المثيرات الضارة أو التي تهدد بالأذى - مثل الارتفاع أو الانخفاض الشديد في درجة الحرارة-

(١) سكينر. تكنولوجيا السلوك الإنساني. ص٢٥.

ومصادر العدوى- والعمل الشاق الخطر، وحتى من تلك المثيرات الصغيرة البغيضة التي تدعى مشاق الحياة أو متاعبها».[١]

يذهب سكينر إلى القول بأن الكفاح من أجل الحرية بمعناها السالف الذكر (الهروب) يكون أكثر عندما تكون الظروف البغيضة من صنع الآخرين. فوفق ما يرى هناك بعض الناس يكونون منفرين دون أن يكون لهم يد في ذلك. كأن يكونوا خطرين، ناقلين للعدوى، غلاظ... إلخ، ويهرب المرء منهم لأنهم سيؤذونه بدون قصد، والأشد خطورة من ذلك هم أولئك الذين يكونون كذلك بمحض إرادتهم، أي أنهم يعاملون الناس بأسلوب منفر وهم يدركون ما يفعلون.

ويذهب إلى أن معظم التنسيق الاجتماعي في الأخلاق والدين والسياسة والاقتصاد والتربية والعلاج النفسي والحياة العائلية يقوم على هذا المبدأ (مبدأ المعاملة البغيضة).

فمراقب العبيد يضرب العبد بالسوط كلما توقف عن العمل، ومن اجل أن ينجو من الضرب عليه ممارسة العمل وفي ذلك تعزيز لسلوك مراقب العبيد. وكذلك يهدد المدرس التلاميذ بالضرب أو الرسوب إذا لم يعيروه الاهتمام، فإذا فعلوا هربوا من تهديده، وفي ذلك تعزيز لهذا التهديد.

وعلى هذا يتضح لنا أن الإنسان الحر في الحرية المرادفة للهروب وفق ما يرى سكينر هو من يخضع للأوامر لا من ينشد مناقشتها أو التمرد عليها، وبعبارة أخرى إنها مرادفة لسلب الإنسان إرادته.

يذهب سكينر إلى أن الشكل الثاني للحرية الفردية يتمثل في أن يضع الإنسان نفسه بعيدًا عن تلم المشاكل التي تؤدي إلى خضوعه، فقد ينجو الشخص من الرق حين يهاجر أو يخرج على الحكومة، أو يهرب من الجيش، أو يصبح مرتدًا عن دينه، أو يتهرب من أداء واجب مفروض عليه، أو يهجر البيت؟

أما الشكل الثالث وهو ما يسميه سكينر بالشذوذ فيتمثل في أن النجاة تتبلور في الهجوم على من ينظمون ويوجدون الظروف المنفرة، والعمل على إضعاف قوتهم أو تدميرها. فقد نهاجم من يضيقون علينا أو يتسببون في إزعاجنا كما تهاجم الأعشاب الطفيلية الحديقة.[٢]

(١) المرجع السابق. ص٢٦.
(٢) ----------. ص٢٧.

يقرر سكينر أن خصائص الإنسان الطبيعية الموروثة تعمل على دعم هذا النوع من الكفاح في سبيل الحرية «... حينما يعامل الناس بجفاء فإنهم يميلون إلى التصرف بعدوانية، أو إلى الاعتزاز بأية إشارات تدل على كونهم قد أحدثوا خرابًا عدوانيًا».(١)

ويذهب إلى أن هذا الميل العدواني من الباحث عن التحرر لا يوجه بالضرورة صوب من سلبه حريته، بل ربما يوجه صوب أي كائن بشري آخر. ولعل سكينر هنا قدم لنا دون أن يدري تحليلًا مسبقًا لردود أفعال الولايات المتحدة الأمريكية بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، حيث حملت لواء العدوانية على كل البشر.

هكذا نخلص إلى القول بأن الحرية عند سكينر مرادفة للتحرر من الظروف البغيضة التي يعيشها الناس على كافة المستويات المختلفة من خلال العمل على تغيير سلوكهم.

من هذا المنطلق يذهب إلى أن تفسير الحرية لا يتأتى من خلال الفلسفة، لأن الفلسفة تعتبر من الأسباب الداخلية التي تحتاج إلى تفحص و إمعان. فنقول إن شخصًا ما يتصرف بطريقة معينة لأن له فلسفة، ولكننا نستنتج الفلسفة من السلوك، لذلك لا يمكننا استخدامها بوصفها تفسيرًا بأية طريقة مرضية، على الأقل لا نستطيع أن نفعل ذلك إلى أن تفسر الفلسفة بدورها. وذات القول ينطبق على أدب الحرية لأنه يركز على الظروف البغيضة التي يعيش الناس في ظلها، ربما بمقارنتها بالظروف والأحوال في عالم أكثر حرية. كما أنه يحدد أولئك الذين على المرء أن ينجو منهم أو عليه أن يعمل على الهجوم عليهم و إضعاف قوتهم. فالأنذال المميزون في الأدب وفق ما يرى سكينر هم الطغاة، الرهبان، الجنرالات، الرأسماليون، المعلمون، المتشددون، والآباء المتسلطون.(٢)

يوضح سكينر أن أدب الحرية يصف أساليب العمل، ولا يعنى كثيرًا بالنجاة أو الهروب، ربما لأن الإرشاد والنصيحة ليست مطلوبة، وعوضًا عن ذلك يؤكد الأدب وفق ما يرى على كيفية إضعاف القوة المتسلطة وتدميرها. فينبغي الإطاحة بالطغاة، أو نفيهم من غير محاكمة، أو اغتيالهم، كما ينبغي إثارة الشكوك في شرعية الحكومة.(٣)

---

(١) ----------. ص٢٨.

(٢) ----------. ص٢٩.

(٣) نفسه. ص٢٩.

ولكن التساؤل الذي يطرح نفسه الآن يدور حول هل يبقى الطامعون في التحكم والسيطرة ساكنين؟.

إن إجابة سكينر عن هذا التساؤل بالنفي، حيث يوضح أن الحكومات تجعل النجاة مستحيلة من خلال حظر السفر أو توقيع العقوبة الصارمة على المرتدين أو الإلقاء بهم في السجون، وهي تحتفظ بالأسلحة وغيرها من مصادر القوة بعيدًا عن الثوريين، كما أنها تدمر الأدب المكتوب عن الحرية، وتسجن أو تقتل من ينقلونه شفاهة، لذلك فإذا ما أريد النجاح للكفاح من أجل الحرية فلا بد من تكثيفه.

هكذا يتضح لنا أن مهمة أدب الحرية مع سكينر لا تتمثل في إتيان الفعل، وإنما العمل على تغيير الحالات الذهنية والمشاعر بحيث تصبح الحرية مرادفة لأن تستحوذ عليك فكرة الحرية أو الشعور بها.

فالإنسان يفر من سلطة المتحكم أو يعمل على تدميرها من أجل أن يشعر بالحرية، وحينما يشعر بها ويصبح بإمكانه أن يعمل ما يشاء، فإن أدب الحرية لا يوصيه بالقيام بأي عمل ولا يملي عليه سوى البقاء على أهبة اليقظة حتى لا تعود السيطرة والتعسف.

مما سبق يتضح لنا أن الحرية الفردية كانت نتيجة لحياة الإنسان في غضون المعزز السلبي، ترى أستظل كذلك إذا ما تحولنا من المعزز السلبي إلى المعزز الإيجابي؟.

يجيب سكينر عن هذا التساؤل موضحًا بداية أن المقصود بالمعزز الإيجابي هو أن تستبدل الجهات المعوقة للحرية بالأسلوب البغيض أسلوبًا ليس كذلك، كأن يعلم الوالد الحاذق ابنه سلوكًا حسنًا بدلًا من أن يعاقبه على سلوك سيء، وتنتقل المؤسسات الدينية من التهديد بنار جهنم إلى التأكيد على حب الله، وتتحول الحكومات من العقوبات إلى الإغراء.[١]

ويذهب سكينر إلى أن خطورة التعزيز الإيجابي أشد وطأة من التعزيز السلبي «...الاستحسان والمودة الحافزان اللذان كثيرًا ما يحث بهما الآباء والمعلمون على حل مشكلات السلوك هما استحسان ومودة مزيفان.»[٢]

(١) المرجع السابق. ص٣١.
(٢) ---------- ص٣٢.

إذا كان سكينر في الصفحات السابقة قد وجه سهام النقد للحرية الفردية باعتبارها مرادفة للهروب أو الانسحاب أو الهجوم من ناحية، وباعتبارها مرادفة للحالة الشعورية من الناحية الأخرى، فإنه يوجه الآن نقده للحرية باعتبارها مرادفة للرغبة. فيوضح أن الرغبة في شي ليست شعورًا، وليس الشعور هو السبب الذي يجعل المرء يتصرف للحصول على ما يريد، بل هناك بعض من الحالات الطارئة تزيد من احتمال قيام السلوك، وفي الوقت نفسه تخلق ظروفًا يمكن الإحساس بها. وعلى هذا فالحرية هي الحالات الطارئة التي تعزز السلوك، وليست ضحية المشاعر المنبثقة عن تلك الحالات.(١)

إن الحرية الفردية في أبسط معانيها مرادفة للتحرر من السيطرة، الأمر الذي يرفضه سكينر موضحًا أنه لو خلا الأمر من التعميم الذي لا مبرر له والقائل بأن جميع أنواع السيطرة خطأ، لوجب علينا التعامل مع المحيط الاجتماعي بنفس البساطة التي نتعامل بها مع المحيط غير الاجتماعي. وبالرغم من أن التكنولوجيا قد حررت الناس من بعض الملامح البغيضة للبيئة، فإنها لم تحررهم من كل البيئة. إننا نسلم بحقيقة أننا نعتمد على العالم من حولنا، ونعمد ببساطة إلى تغيير طبيعة هذا الاعتماد. وبنفس الطريقة، وفي سبيل جعل البيئة الاجتماعية خالية قدر ما أمكن من المثيرات البغيضة فإننا لا نحتاج إلى تدمير تلك البيئة أو الفرار منها. إن كفاح الإنسان في سبيل الحرية ليس ناجمًا من إرادة الحرية أو عن الرغبة في التحرر، بل يعود إلى بعض العمليات السلوكية الخاصة بالكائن البشري والتي من أهم نتائجها تجنب ما يعرف بالملامح البغيضة في المحيط أو النجاة منها.(٢)

هكذا يتضح لنا أن سكينر في نقده للحرية الفردية اصطنع لها معنى خاص هو أقرب للتحلل من القيود التي يضيق بها صاحب الفكر الرومانسي. حيث إن الحرية وفق ما يرى صفة يسبغها الواقع الخارجي على الإنسان، فالفرد الحر هو من يعيش في بيئة حرة بمعنى بيئة بلا عوائق. إن الإنسان والكائنات الحية الدنيا في هذا سواء، إذ تعمل جميعا على تحرير نفسها من العلاقات والاتصالات المؤذية، وهذه كلها أمور تجري على المستوى الحسي المباشر.

---

(١) ----------. ص٣٥

وانظر:

الفوانيس: د. السيد نجم. الحرية وأدب المقاومة. ٢٠٠٦/٠٨/١٥. ٢٠٠٧/٠٥/١٦.

http://www.alfawanis.com/Kotab/articles.phb?id=36

(٢) سكينر. تكنولوجيا السلوك الإنساني. ص٣٨.

إن الحرية الفردية باعتبارها مرادفة للتحلل من القيود أضحت سلوكًا هروبيًا. تحولت إلى منهج لا يدفع إلى الثورة من أجل التغيير، بل الاستسلام لسطوة النظام القائم.[١] وعلى حد قول سكينر»... أن تكون عبدًا واعيًا لعبوديته أفضل من أن تكون عبدًا جاهلًا وسعيدًا.[٢] وعلى هذا فالحرية الفردية عند سكينر فوضى ومتع وملذات حسية لإنسان هو حيوان بطبيعته وممارساته السلوكية.[٣] ويتضح لنا هنا مدى تأثره بأبيقور والأبيقورية، التي حولت اللذة الحسية العاجلة إلى نوع من السعادة النفسية، وأحالت مذهب اللذة إلى مذهب في المنفعة يرى المثل الأعلى في طلب أكبر قسط من اللذات يبقى مدى الحياة.[٤]

وعلى هذا فتخلص الإنسان من وهم الحرية عند سكينر مرادف لتخلصه من غرائزه والخضوع لما يسمى بالمشاعر، التي تعتبر وفق ما يرى مصدرًا للعنف، حيث يذهب إلى أن العنف هو الاستخدام غير المشروع للقوة ويبدأ من البرمجة الذهنية واستيلاء مشاعر الكراهية، ويقول في ذلك صراحة «... تبدأ الحروب في عقول الناس وهناك شئ انتحاري في الإنسان، ربما غريزة الموت، تؤدي إلى الحروب.[٥] وبعبارة أخرى إن العنف عند سكينر شجرة خبيثة جذورها الكراهية وأغصانها الخوف وثمرتها الجريمة.[٦]

وفي حقيقة الأمر إن نظرة سكينر هذه للحرية ترجع لانتمائه إلى النزعة المحافظة التي سادت النصف الثاني من القرن العشرين وهي حقبة رواج فكر سكينر. حيث سعى هذا الاتجاه ممثلًا في ارفنج كرستول Irving Kirstol الأستاذ بجامعة نيويورك وفرد يمان إلى تقديم تصور جديد للحرية يهدف إلى تجريدها من أي محتوى آخر غير تبرير الملكية الخاصة والمشروع الرأسمالي الحر.

---

(١) شوقي جلال. العقل الأمريكي يفكر. ص١٥٢، ص١٥٣.

(٢) سكينر. تكنولوجيا السلوك الإنساني. ص٣٥.

(٣) شوقي جلال. المرجع السابق. ص١٥٣.

(٤) ه.سد جويك. المجمل في تاريخ علم الأخلاق. ترجمة» توفيق الطويل، عبد الحميد حمدي". الجزء الأول. الإسكندرية: دار نشر الثقافة. الطبعة الأولى. ١٩٤٩. ص٢٣.

(٥) مؤسسة الذاكرة العراقية (صبحي درويش. نحن بحاجة إلى غاندي جديد. ٢٠/٠٤/٢٠٠٧. ١٤/٠٥/٢٠٠٧).

http://www.iraqmemory.org/inp/view.asp?ID=659

(٦) أخبار الشرق(معقل زهور عدي.ثقافة اللاعنف. ١٩/١١/٢٠٠٥. ١٥/٠٥/٢٠٠٧.)

http://www.thisissyria.net/2005/11/19/levant3.html

والتساؤل الذي يطرح نفسه يدور حول لماذا نهج سكينر خاصة والمحافظين الجدد عامة هذا النهج؟.

وتأتي الإجابة متمثلة في القول أن الغاية من هذا الفعل هي توطيد أسس النظام القائم بالفعل، حيث يصف للحكام الطريق الذي يستطيعون من خلاله السيطرة على مواطنيهم، المتمثل في إغراقهم في الملذات، ولنا أن نتساءل كم من حكومات أفادت من وراء إغراق شعوبها في الملذات، وكم كان الثمن؟.[١] وبعبارة أخرى أن الخوف من شيطان العدالة الاجتماعية والتغيير الاجتماعي، أو الخوف من يقظة شعوب العالم الثالث وبحثها عن نفسها وعن مكانة لها بين الشعوب المتقدمة هو ما دفع مفكري الولايات المتحدة الأمريكية إلى تشويه أسس الفكر الاجتماعي، وإرسال رسالة لبلدان العالم الثالث تلقى رواجًا بين ضيقي الأفق من أبنائه مفادها أن الظلم وعدم المساواة في فرص الحياة قدر وظاهرة طبيعية.[٢] ونلمح هنا سكينر يحي الفكر السياسي الروماني الذي كان يستخدم إباحة كل أنواع اللذات لتغييب العقل الجمعي.[٣]

وبعبارة أعم إن ما قدمه سكينر وأنصار الاتجاه المحافظ هو بمثابة تبرير للسلوك البيروقراطي للنظام السياسي القائم في الولايات المتحدة الأمريكية، فإذا كانت حرية الفرد وكرمة الإنسان هما ركيزة كل نهضة وقدس أقداسها، فلا غرابة في أن تكون هذه القيم هي الهيكل الذي يعمد إلى هدمه مفكرو النزعة المحافظة في عز سطوة الولايات المتحدة وسلطانها العالمي.[٤]

ويظل معنا تساؤل حائر ماذا يعني القول بأن الإنسان حر عند سكينر؟ وهل سلم دعاة الحرية الفردية بما قاله سكينر؟.

يجيب سكينر عن الجزئية الأولى من التساؤل موضحًا أن الإنسان حر في أن يفعل ما يشاء طالما أنه لا ينشد سوى الأمور التي برمجها لهم زعماؤهم وأولوا المر منهم.[٥] أما الجزئية الثانية

(١) شوقي جلال. المرجع السابق. ص١٥٣، ص١٥٤.

(٢) google.com (سكينر، وهم الحرية ومجتمع القطيع-٢. ١٥/٠٥/٢٠٠٧).
http://www.iraq4all-dk/Book/Hade-usa/12.htm

(٣) زكي شنودة. العالم قبل المسيح. القاهرة: مكتبة الثقافة المسيحية.١٩٥٦. ص١٣٩.

(٤) New Page2 (التفريغ الأيديولوجي والغربة. ١٥/٠٥/٢٠٠٧.)
http://www.iraq4all.dk/Book/Hade-usa/12.htm

(٥) الثورة (يومية سياسية) (ديب علي حسن. من راندا إلى بولتون...مثقفون في جرار العسل المر. ١٣/٠٦/٢٠٠٦. ١٥/٠٥/٢٠٠٧).

http://thawra.alwehda.gov.sy

من التساؤل فيجيب عليها موضحًا أن هناك بعض المقاومة من أنصار الحرية الفردية ولكنها شبيهة بالمقاومة التي يبديها الجيش المنهزم.[١]

على الرغم من رفضنا ما يذهب إليه سكينر من القول بموت الحرية الفردية إلا أننا نتساءل ألا يحوي قوله هذا من ناحية ومناداته بتكنولوجيا السلوك الإنساني من الناحية الأخرى ثمة شئ إيجابي؟.

أعتقد أن الإجابة عن هذا التساؤل بالنفي لأنه عندما بدأ يتحدث أقر بأننا أمام أحد طريقين: إما أن نترك حياتنا تتحرك على أساس من المصادفة، و إما أن نخطط لها على أساس من قراءة السلوك الإنساني، ولقد اختار سكينر الطريق الثاني، ولولا مغالاته في الدعوة إلى تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على الإنسان لكان وبحق منقذ إنسان هذا القرن، ولكن وبحق رسولًا للتربية والحرية[٢]، منقذًا لذلك الإنسان الذي يحيا في حالة من الفوضى والتشوش وعدم القدرة على معرفة ما يفعل، و إن عرف لا يمتلك القدرة على أن يفعل ما يريد، لذلك فخير للإنسان أن يفعل ما يعتقد أنه يريد من ألا يفعل ما يريد اعتقاده.

هكذا ماتت الحرية الفردية عند سكينر وتحولت إلى مجرد وهم، ترى ما هي النتائج التي ترتبت على القول بموت الحرية عند سكينر؟.

إن الإجابة عن هذا التساؤل تتمثل في القول بموت الكرامة وكل القيم الإنسانية الأخرى، فكيف يفسر لنا سكينر ذلك؟.

يجيب سكينر عن التساؤل السالف الذكر موضحًا أن نزوع الإنسان صوب الحرية مرتبط بالكرامة، فإننا نمتدح ذلك الثائر على النتائج البغيضة، كما أننا نحتقر ذلك الإنسان المطيع الذليل الذي يحني ركبته استخذاء، ذلك الذي يقضي عمره منكبًا على عبوديته، معتزًا بذله. إنه أشبه ما يكون بحمار سيده، لا يعيش لشئ سوى العلف.[٣] لذلك فإننا نحترم من هو جدير باحترامنا.[٤]

---

(١) الشرق الأوسط «جريدة العرب الدولية» (نهاية زمن الحروب. العدد ٨٣٣٨. ٢٠٠١/٠٩/٢٦. ٢٠٠٧/٠٥/١٦. http://www.aawst.com

(٢) Diraas.com (علي أحمد عطية. إفريقيا في زمن العولمة. ٢٠٠٧/٠٥/١٤).
http://www.dirasaat.com.ly/seemore.php?moried=46

(٣) سكينر. تكنولوجيا السلوك الإنساني. ص٤٢.

(٤) المرجع السابق. ص٤٨.

ويوضح سكينر أن كفاح إنسان من أجل الكرامة له ملامح كثيرة مشتركة مع الكفاح من أجل الحرية. فإزالة المعزز الإيجابي أمر بغيض، وحينما يحرم الناس من التقدير والإعجاب أو من فرصة الفوز بالثناء أو الإعجاب فإنهم يستجيبون بطرق تتفق مع هذا الحرمان، فإما أن يهربوا من أولئك الذين يحرمونهم، أو يهاجمونهم بقصد إنقاص فاعليتهم.

وعلى هذا فالكرامة مثلها مثل الحرية فعل فردي يقوم على أساس من الرغبة، لذا يبدو التقدم في التكنولوجيا الفيزيائية والبيولوجية كأنه يهدد قيمة الإنسان وكرامته، إذ يقلل فرص الإنسان للحصول على التقدير والإعجاب. فقد قلل علم الطب الحاجة إلى المعاناة في صمت، وقضى هذا على فرصة الحصول على الإعجاب على عمل ذلك. كما أن البنايات المقاومة للنار والحرائق لا تترك مجالًا لشجاعة رجال المطافئ، وكذلك فإن السفن والطائرات المحصنة لا تترك مجالًا لشجاعة البحارة والطيارين.(١)

وعلى هذا فإن التطبيق الفعلي لتكنولوجيا السلوك الإنساني سيؤدي إلى القضاء على الكرامة كما أدى للقضاء على الحرية الفردية.

يذهب سكينر إلى أننا مع تطبيق تكنولوجيا السلوك الإنساني نلجأ إلى ما يسمى بالإجراءات العقابية لمن تسول له نفسه مخالفة ذلك السلوك المخطط، الأمر الذي يرفضه أنصار الحرية الفردية والمدافعين عن الكرامة ويستبدلون بها إجراءات ضعيفة غير فعالة. ويطرح سكينر العديد من هذه الإجراءات مثل:

التساهل: والمقصود به هو عدم ممارسة أي شكل من أشكال التحكم، ومن ثم فلن يوجد أي شكل من أشكال الاعتراض على سلوك الفرد. وبعبارة أخرى إن الإنسان مع التساهل لا يصبح بحاجة إلى وجود حكومة، بل من الممكن أن يكون صالحًا بالفطرة، كما أنه ليس بحاجة إلى دين لأنه تقي بالفطرة، كما أنه ليس بحاجة إلى محفزات اقتصادية لأنه بطبعه يتسم بالكد، ويميل إلى أن يتبادل مع الآخرين جزءًا مما يملك بشروط عادلة تخضع للعرض والطلب.

وعلى هذا فأن ما يحرك الإنسان مع التساهل هو غريزته الفطرية، وإذا ما افترض جدلًا ارتباك وضعه الطبيعي بسبب الحوادث العارضة فقد يصبح لديه مشكلات شخصية ولكنه سيجد حلوله الشخصية دون توجيه من أحد.

---

(١) ----------. ص٥١.

ويوضح سكينر أنه على الرغم من الإيجابيات التي يحويها التساهل مثل توفير الجهد المبذول في الإشراف والمراقبة وتطبيق القوانين، أنها لا تولد هجومًا معاكسًا ولا تعرض من يمارسونها لتهمة الحد من الحرية أو تهمة تدمير الكرامة، أنها تعفيهم من المسؤولية عندما تسوء الأمور، وإذا أساء الناس التصرف مع بعضهم البعض في عالم متساهل، فذلك لأن طبيعة البشر لا تتسم بالكمال وإذا ما اقتتلوا فإن ذلك يرد إلى الغرائز العدوانية، إلا أن التساهل وفق ما يرى سكينر ليس سياسة بل هو ترك للسياسة والتخلي عنها، كما أن فوائده الظاهرة خادعة، فأن نرفض التحكم معناه السيطرة والتحكم لا لشخص بعينه، وإنما لأجزاء من البيئات الاجتماعية وغير الاجتماعية.(١)

المتحكم على شكل قابلة:

والمقصود به وفق ما يرى سكينر أن شخصًا ما يساعد شخصًا آخر في إنجاب السلوك، وبعبارة أخرى أنه لابد من التخلي عن العقوبات وتعليم الفرد السلوك الصالح. ولعل ذلك التصور يرد إلى سقراط عندما ذهب إلى أن الروح تعرف الحقيقة ولا تحتاج إلى أن يوضح لها كيف تعرفها.

ويرى سكينر هنا أن فرويد يتفق مع سقراط في نقاط ثلاث:

- اعرف نفسك.
- الفضيلة هي المعرفة.
- فن توليد الأفكار.

وبعبارة أعم أن سلوك الإنسان وحريته وكرامته هنا ليست مرادفة للالتزام بالمبادئ والقوانين بل تتدفق من مصادر داخلية.

ويوضح سكينر أن لهذا البديل إيجابياته، إذ يهب من يمارسه قوة غريبة كما أن الممارس له يعفى من المسؤولية. فكما تعفى القابلة إذا ما وُلد الطفل ميتًا فكذلك يعفى المعلم من المسؤولية إذا ما فشل التلميذ.

---

(١) ----------. ص٧٥، ص٧٦.

ويذهب سكينر إلى أن الفوائد التي ترتبت على هذا البديل أقل بكثير مما كان يدعى أنها ستتحقق من ناحية، كما أن الإيجابيات تعزى إلى تحكمات غير معروفة من الناحية الأخرى.(١)

الإرشاد:

والمقصود به توجيه سلوك الفرد في اتجاه معين، بمعنى أننا نلمح مولد هذا السلوك ونسعى إلى تطويره بالإرشاد والتوجيه. ويوضح سكينر أن الإرشاد لا يكون فعالًا إلا بالحد الذي تمارس فيه السيطرة. فالمعلم الذي يقوم باختيار المادة التي على التلميذ أن يدرسها، والمعالج الذي يقترح بعمل مختلف أو بتغيير المنظر، يكون قد مارس تحكمًا مع انه قد يكون من الصعب تبين هذا التحكم، وبعبارة أخرى أن الإنسان وإن بدا مع الإرشاد حرًا ومتمتعًا بكرامته فإنه في الحقيقة مجبرًا.(٢)

الاعتماد على الأشياء:

ما يقصد بالاعتماد على الأشياء عند سكينر هو لفظ التحكم الاجتماعي المترتب على الاعتماد على الناس. ومن الفوائد المترتبة عليه توفير وقت الناس الآخرين وطاقاتهم ولكن هل يعني ذلك عدم الاعتماد على الآخرين بشكل مطلق؟.

إن إجابة سكينر عن هذا التساؤل بالنفي لأنه لا يتسنى للإنسان عدم الاعتماد على الآخرين إلا في حالة واحدة، عندما لا يعملون على تغيير سلوكهم.

ويوضح سكينر أنه على الرغم من أن الإيجابيات التي تظهر في الاعتماد على الأشياء إلا أن السيطرة التي قد تمارسها الأشياء قد تكون سيطرة تدميرية، كما أن الاعتماد على الأشياء ليس استقلالًا، فمن الممكن لعالم الأشياء أن يكون استبداديًا، والطوارئ الطبيعية تغري الناس بأن يسلكوا سلوكًا مبنيًا على الخرافات. وعلى هذا فإن سيطرة البيئة الاجتماعية هي ما تحول بيننا وبين هذه الأخطار.(٣)

---

(١) ----------. ص٧٧، ص٧٨.

(٢) ----------. ص ٧٩.

(٣) ----------. ص٨٠، ص٨١.

هكذا يتضح لنا أن الإنسان مع سكينر فقد حريته وكرامته لأنه إذا ما أراد الخروج من دائرة سيطرة البيئة فإنه سيقع في دائرة من السيطرة أشد وطأة وهي سيطرة الطبيعة، وعلى حد قوله»... يبدو أن حرية الإنسان الفرد وكرامته تكونان مصونتين حينما تستخدم فقط الأشكال الضعيفة وغير البغيضة في التحكم، ويبدو أن الذين يستعملونها يدافعون عن أنفسهم ضد التهمة التي مفادها أنهم يحاولون السيطرة على السلوك وأنهم يعفون من المسؤولية حينما تسوء الأمور... إن الطرق المتعددة لتغيير العقول ليست مباحة فحسب، ولكنها تمارس بقوة من جانب حماة الحرية والكرامة. هناك الكثير مما يمكن أن يقال دفاعًا عن تقليل التحكم الذي يمارسه أناس آخرون، ولكن هناك إجراءات أخرى لا تزال تغفل، والشخص الذي يستجيب بطرق مقبولة لأشكال التحكم الضعيفة ربما كان قد تغير بواسطة طوارئ وظروف لم تعد فعالة. وحين يرفض حماة الحرية والكرامة الاعتراف بتلك الإجراءات وهذه الظروف فإنهم يشجعون إساءة استعمال الممارسات التحكمية، ويسدون طريق التقدم نحو تكنولوجيا للسلوك أجدى وأكثر فعالية.[١]

هكذا يتضح لنا أن سكينر في الصفحات السابقة يبين لنا كيف أن السلوك الإنساني هو ما يوضح لنا حقيقة الأشياء، ومن ثم بدا العدو وراء الحرية وهمًا، والبحث عن الكرامة خرافة، فماذا عن القيم الأخلاقية؟.

يجيب سكينر عن هذا التساؤل فيوضح بداية أن القول بأن سلوك الإنسان هو إنجازه الخاص يعتبر قولًا غير علمي، أما القول العلمي فيتمثل في أن سلوك الإنسان يحدد بموجب الخصائص الوراثية التي تعود إلى التاريخ التطوري للجنس البشري، وبموجب الظروف البيئية التي تعرض لها. ويذهب غلي أن وجهة النظر العلمية ذات فائدة لا يمكن تصورها في التصور القبل علمي، فكلما تعلمنا أكثر عن تأثيرات البيئة يكون لدينا مبرر أقل لنعزو أي جزء من السلوك الإنساني إلى فاعل مسيطر مستقل. كما أنه ليس من السهل تغيير الفرد بينما يكون من السهولة بمكان فعل ذلك مع البيئة.[٢] وبعبارة أعم أن التحول مما قبل العلم إلى العلم مرادف للتحول من التحكم الداخلي إلى التحكم الخارجي.

---

(١) ----------. ص ٩٠.

(٢) ----------. ص ٩١.

ويذهب سكينر إلى أنه مع هذا التحول يضيع شيء ما، فالتحول الداخلي يمارس ليس فقط من جانب الإنسان الفرد ولكن من اجله. الأمر الذي يترتب عليه العديد من التساؤلات: لأجل من ينبغي أن تستخدم تكنولوجيا فعالة للسلوك؟ من الذي سيستخدمها؟ ولأي هدف؟ ما هو الشئ الطيب الذي نطلق على شئ آخر بالقياس إليه أنه أفضل؟ هل باستطاعتنا تعريف الحياة الطيبة؟ أو التقدم نحو الحياة الطيبة؟بل ما هو التقدم؟ وبصياغة أعم للتساؤل ما هو معنى الحياة بالنسبة للفرد أو النوع؟.

ويرى سكينر أن مثل هذه التساؤلات تشير نحو المستقبل ولا تتعلق بأصول الناس وإنما بمستقبلهم، إنها ليست تساؤلات عما هو كائن، ولكن عما ينبغي أن يكون وبالتالي فإنها تحوي أهدافًا قيمية. وإذا كانت الإجابات عن هذه التساؤلات تفوق قدرة العلم لأن الإجابة عليها تستلزم قدرًا من الحكمة، إلا أن هذا القول وفق ما يرى لا ينطبق على عالم السلوك الذي ينبغي أن يكون لديه إجابات عن هذه التساؤلات.(١)

ومن منطلق كونه عالم سلوك يرى أنه يمتلك القدرة على الإجابة عن مثل هذه التساؤلات، فيذهب بداية غلي وجوب إعادة صياغة التساؤل ليصبح: إذا كان التحليل العلمي يعلمنا كيف نغير السلوك، فهل يمكنه أن يقول لنا أي التغييرات ينبغي عملها؟.

ويجيب سكينر عن هذا التساؤل موضحًا أن هذا التساؤل يتعلق بسلوك أولئك الذين يقترحون التغيرات ويقومون بها فعلًا، ذلك لأن هناك أسبابًا قوية تجعل الناس يعملون لتحسين العالم وللتقدم نحو حياة أفضل، ومن أهم هذه الأسباب ما يترتب على سلوكهم من نتائج معينة، ومن هذه النتائج تلك الأشياء التي يضفي عليها الناس قيمة ويصفونها بأنها طيبة. وبعبارة أخرى إن القيم عند سكينر نتيجة لتلك النتائج التي تترتب على السلوك، فإذا كان السلوك خيرًا كانت النتائج خيرة وبالتالي تظهر قيمة الخير والعكس صحيح. ويتضح لنا هنا البعد البراجماتي في فكر سكينر، إذ أن معيار صحة الشئ وخيريته يتوقف على النتائج التي تترتب على هذا الفعل.

وبمفردات سكينر إن القيم الأخلاقية كالخير والطيبة والشجاعة والكرم... إلخ هي معززات إيجابية، أما الشر والبخل...الخ فهي معززات سلبية للسلوك، حيث تشجعنا المعززات الإيجابية على إتيان الفعل، بينما تعمل المعززات السلبية على هروبنا من الفعل.(٢)

(١) المرجع السابق. ص٩٢.
(٢) ----------. ص٩٣.

وبعبارة أعم إذا كان الإحساس والشعور بالشئ مهم فإن الأهم هو ما تحسه وما تشعر به. ويتضح لنا هنا البعد الواقعي في فكر سكينر، فالقيمة الأخلاقية لا تمثل شيئًا في ذاتها، وإنما تُستمد القيمة من الشئ الذي ننسب له هذه القيمة، وعلى حد قوله «... لقد عمم الناس الأحاسيس بالأشياء الطيبة وسموا تلك الأحاسيس السرور، كما عمموا الأحاسيس السيئة وسموا تلك الأحاسيس الألم، ولكننا لا نعطي الإنسان سرورًا أو ألمًا، وإنما نعطيه أشياء يحس بأنها سارة أو مؤلمة، والناس لا يعملون لمضاعفة السرور إلى الحد الأعلى وتقليل الألم إلى الحد الأدنى، وإنما يعملون لإنتاج الأشياء السارة وتحاشي الأشياء المؤلمة.»[١]

وعلى هذا فإن ما نعنى به مع سكينر ليس القيمة ذاتها وإنما الشئ الذي يؤدي إلى هذه القيمة.

والتساؤل الذي يطرح نفسه الآن يدور حول من هو مصدر القيمة عند سكينر؟ هل هو الأنا أم الآخر؟.

ويجيب عن هذا التساؤل موضحًا أن الفرد والآخر هما مصدرها لأنها نتاج للنتائج المترتبة على السلوك المشترك بين الأنا والآخرين.[٢] وهذا ما حدا به إلى القول بان القيم ليست موجودة في الفرد وإنما في الظروف والطوارئ الاجتماعية المحتفظ بها لأغراض التحكم، أي أن القيم الأخلاقية عنده لا تعبر عن الحرية وإنما هي صورة أخرى من صور التحكم، وعلى حد قوله»... إن السلوك المصنف بأنه جيد أو سئ، مصيب أو خاطئ، ليس ناشئًا عن الطيبة أو السوء، أو عن الخلق الطيب أو السئ، أو عن معرفة الصواب والخطأ، بل هو ناشئ عن الظروف والطوارئ المشتملة على تشكيلة كبيرة من المعززات».[٣]

من خلال ما سبق يتضح لنا أن البيئة الاجتماعية عند سكينر تحدد من هو الإنسان الحر وتحدد ماهية القيم الأخلاقية، ويرجع ذلك إلى قوله أنه بدون البيئة الاجتماعية يبقى الشخص في الأساس وحشيًا مثل أولئك الأطفال الذين يقال أن الذئاب ربتهم، أو الذين استطاعوا حماية أنفسهم من أوائل سنوات عمرهم في ظل مناخ طيب. والإنسان الذي يظل وحيدًا منذ الولادة

(١) ----------. ص٩٦.
(٢) ----------. ص٩٧.
(٣) ----------. ص١٠١.

لن يكون له سلوك لفظي، ولكن يكون واعيًا بنفسه كشخص، ولن يمتلك أيًا من الأساليب التي تسير الذات.وبعبارة أخرى إن الحرية والقيم الأخلاقية فعلًا مكتسبًا وليس فطريًا، هي نتاج لتكنولوجيا السلوك الإنساني الذي يهدف إلى كشف النتائج البعيدة للسلوك الإنساني لا الوقوف عند نتائجه القريبة.(١)

هكذا يتضح لنا أن كل ما هو ذاتي وفردي مات عند سكينر ولم يتبق لنا سوى البيئة وانعكاساتها على السلوك الإنساني، لذا كان من البديهي أن يموت إنسان الحرية الفردية والمؤمن بذاتية القيم الأخلاقية، فكيف يبرهن لنا سكينر على موت الإنسان الفرد.؟

إن الإنسان الذي نعرفه (إدراك، وجدان، وشعور) قد مات بناء على فكر سكينر، أما الإنسان الذي يحيا مع فكره فهو من تبدعه البيئة وثقافة المجتمع.(٢)

ويقدم لنا سكينر تصورًا لما ينبغي أن تكون عليه الثقافة، حيث يرى أن قوة الثقافة تعتمد على سلوك أعضائها. فالثقافة التي تحافظ على النظام المدني وتدافع عن نفسها ضد الهجوم، تحرر أعضاءها من أنواع معينة من المخاطر ويفترض أنها توفر وقتًا وطاقة أكثر لأشياء أخرى. تحتاج الثقافة إلى العديد من الأشياء لبقائها، ولابد أن تعتمد قوتها جزيئًا على الظروف والطوارئ الاقتصادية التي تحافظ على الاشتغال بالأعمال والمشاريع وعلى العمل الإنتاجي، كما تعتمد على تيسر أدوات الإنتاج، وعلى تنمية وصيانة الموارد الطبيعية. ومن المفروض أن تكون الثقافة أقوى إذا كانت تقنع أعضاءها بالمحافظة على بيئة آمنة وصحية، وبتوفير العناية الطبية، بإبقاء الكثافة السكانية فيها متفقة مع مواردها واتساعها. ينبغي أن تنتقل الثقافة من جيل إلى جيل، ومن المرجح أن قوتها ستعتمد على ماذا وكم يتعلم أعضاءها الجد إما من خلال الظروف التعليمية غير الرسمية أوفي المؤسسات التربوية. وتحتاج الثقافة إلى دعم أعضائها لها، وعليها أن تتيح لهم السعي وراء السعادة وتحصيلها إذا كانت تريد أن تحول دون ظهور استياء أعضائها أو ارتدادهم عنها، يجب أن تكون الثقافة مستقرة استقرارًا معقولًا، ولكن لابد لها أن تتغير. ومن المسلم به أنها ستكون أقوى إذا ما استطاعت تحاشي الاحترام المفرط للتقاليد والخوف المفرط من الجديد من جهة، وتحاشي التغير السريع من الجهة الأخرى. وأخيرًا لابد أن

(١) ----------. ص١١٠.

(٢) دار الفكر. (حنان اللحام. الطفل وثقافة الفعالية.٢٠٠٦/٠٨/٠٦. ٢٠٠٧/٠٥/١٦.)
http://www.Fikr.net/ideas_Faalia.htm

يكون للثقافة حظ خاص من القيمة البقائية إذا كانت تشجع أعضاءها على تفحص ممارستها وعلى تجريب ممارسات جديدة.[١]

إن ما قدمه سكينر في السطور السابقة هو محاولة للتنظير للثقافة الأمريكية القائمة بالفعل، الذي يخلص منه إلى القول بأن تصميم الثقافة شبيه بتصميم التجربة حيث يتم ترتيب الظروف وملاحظة النتائج.

والتساؤل الذي يطرح نفسه الآن يدور حول إذا ما افترضنا جدلًا التحقق الفعلي لهذه الثقافة فما هي ماهية الإنسان الذي يحيا في غضونها؟.

يجيب سكينر عن هذا التساؤل موضحًا أن الإنسان هنا ليس الإنسان الفرد، لأنه عندما يتبنى علم السلوك استراتيجية الفيزياء والبيولوجيا، يستبدل البيئة بالإنسان الفرد، الذي كان ينسب إليه السلوك بشكل تقليدي، ذلك لأن البيئة هي ما نشأ فيها الجنس البشري وتشكل من خلال سلوك الفرد. وعلى هذا فالإنسان هنا ليس الإنسان الفرد وإنما النوع الإنساني بصورة عامة[٢]، هو ذلك الإنسان العملي الممارس.[٣] هو من يتصرف كما نريد، ويشعر أن فعله نابع منه ويؤتيه بإرادته.[٤]

والتساؤل الذي يطرح نفسه الآن يدور حول هل انتهى الإنسان الفرد بشكل نهائي عند سكينر؟. وبصياغة أخرى للتساؤل هل مات العالم الإنساني الخاص بالنسبة للفرد؟.

يجيب سكينر عن هذا التساؤل بالنفي موضحًا أنه من الحماقة أن ننكر وجود ذلك العالم الخاص، غير أنه من الحماقة أيضًا التأكيد على أن هذا العالم ذو طبيعة مختلفة عن العالم الخارجي لأنه عالم خاص. فالفرق ليس في المادة التي يتألف منها العالم الخاص، وإنما في إمكانية الوصول إليه.[٥]

---

(١) سكينر. تكنولوجيا السلوك الإنساني. ص١٣٥.

(٢) المرجع السابق. ص١٦١.

(٣) ---------- ص١٧٢.

(٤) إيلاف «جريدة الجرائد» (خالص جلبي.جان جاك روسو. فلسفة من رحم المعاناة. ٢٠٠٥/٠٨/١٧. ٢٠٠٧/٠٥/١٦).

http://www.elaph.com

(٥) سكينر. تكنولوجيا السلوك الإنساني. ص١٦٧.

من هذا المنطلق يذهب سكينر إلى أن وجود الإنسان الفرد ليس غاية في ذات، و إنما تعتبر معرفة النفس ذات قيمة بمقدار ما تساعد في التلاؤم مع الطوارئ التي برزت في ظلها، وبعبارة أخرى إن ملاحظة الذات تعتبر مدخلًا للعمل.(١) وبالتالي فإن هذا الوجود (الوجود الخاص) يحتل مكانة كبيرة في الطفل وفي الثقافة البدائية.(٢) ومع ذلك فلا يمكننا تجاهله بشكل ما أو بآخر لأنه هو من أبدع البيئة الاجتماعية وخضع لها. وبعبارة أخرى إننا أمام نفسين: إحداهما مسيطرة التي تمثل اهتمامات ومصالح الآخرين، والأخرى مسيطر عليها وتعبر عن مصلحة الفرد واهتمامه.

وعلى هذا يمكننا القول بأن سكينر لم يقل بموت الحرية والكرامة والقيم الإنسانية فحسب، ولكنه من القائلين بموت الإنسان الفرد، الأمر الذي يعبر عنه بشكل مباشر عندما يقول»...إن ما يتعرض للإلغاء هو الإنسان الفرد، الإنسان الداخلي، الإنسان القزم، الروح المستحوذة، الإنسان الذي تدافع عنه آداب الحرية والكرامة.(٣)

إن سكينر لم يقف عند هذه المرحلة بل يذهب إلى أن إلغاء هذا الإنسان تأخر عن موعده كثيرًا. فليس الإنسان الفرد وفق ما يرى سوى وسيلة تستعمل لتفسير ما لا نستطيع تفسيره بأية طريقة أخرى، لقد بُني من واقع جهلنا، وكلما ازداد فهمنا لا تلبث المادة التي يتكون منها أن تتلاشى.

و يبدو سكينر هنا ضد الحداثيين وما بعد الحداثيين، الذين ينظرون إلى التقدم التكنولوجي والسياسة التي يحكمها الطابع العام الاجتماعي باعتبارها قيودًا تجعل من الإنسان الفرد مجرد شيطانًا أو ذرات تنقلها رياح العلم على غير رغبتها.(٤)

يذهب سكينر إلى أنه بعد تخلصنا من الإنسان الفرد يتسنى لنا الانتقال مما نتوصل إليه بالاستنتاج إلى ما نتوصل إليه بالملاحظة، ومن المعجز الخارق إلى الطبيعي، ومن المتعذر بلوغه إلى الشئ الذي يقبل أن يعالج و يفحص.

---

(١) المرجع السابق. ص١٦٩.

(٢) ---------- ص١٧١.

(٣) ---------- ص١٧٥.

(٤) خوسيه ماريا بوثويلو إيفانكوس. نظرية اللغة الأدبية. ترجمة «حامد أبو أحمد». القاهرة: مكتبة غريب. ١٩٩٢. ص١٤٣.

ولكن ماذا يتبقى من الإنسان ألن يصبح حيوانا؟.

يجيب سكينر عن هذا التساؤل قائلًا »... إن كلمة حيوان اصطلاح ازدرائي، ولكنها كذلك لأن الإنسان أضفى على نفسه تشريفًا لا داعي له.»[١] وبعبارة أعم إن سكينر عارض قول هاملت « ما أشبه الإنسان بالله» وقبل قول بافلوف «الإنسان كبير الشبه بالكلب»، ومرد ذلك وفق ما يرى سكينر إلى أن قربه من الله معناه الخوض في عالم من الميتافيزيقا، أما تشابهه مع الكلب فيجعله يقع في مجال التحليل العلمي. التحليل الذي يجرد الإنسان الفرد من السيطرة التي كان يمارسها ويحول هذه السيطرة إلى البيئة. ولكن هل سيطرة البيئة متمثلة في أناس آخرين على الإنسان مرادفة للقضاء عليه؟.

يجيب سكينر عن هذا التساؤل بالنفي موضحًا أن من يصل إلى الطريق المسدود هو الإنسان الفرد الذي يبغي الحياة في عالمه الخاص.[٢] ويمكننا هنا أن نلمح سير سكينر بخط متواز مع الفلسفة الصينية المعاصرة، التي تجعل تقدم المجتمع مرهون بتقدم الإنسان النوع لا الإنسان الفرد.[٣]

ولو نظرنا نظرة موضوعية وفق ما يرى سكينر لوجدنا أن الأوضاع المادية والاجتماعية من نتاج النوع الإنساني، وبالتالي فإن العلاقة بينهما علاقة جدلية. فالنوع الإنساني سيخضع للبيئة التي شيدها مؤمنًا بأنها ستحقق له المكاسب وعلى حد قوله»... إن الإنسان كما نعرفه هو في السراء وفي الضراء ما صنعه الإنسان من الإنسان.»[٤]

هكذا يتضح لنا أن من مات عند سكينر ليس نوع الإنسان وإنما الإنسان الفرد، الذي يزعم أن له حرية فردية وإرادة وعالم خاص به، ذلك الإنسان الذي عبر عنه سكينر بوضوح في غضون حديثه عن قضية الموت قائلًا»... من أعظم مشكلات الفردية التي قلما عرفت بهذه الصفة، هي الموت، المصير المحتوم الذي لا مفر منه للفرد، والهجمة النهائية على الحرية والكرامة. لقد جعلت بعض الأديان الموت أكثر أهمية بتصوير وجود مستقبلي في الجنة أو في

(١) سكينر. تكنولوجيا السلوك الإنساني. ص١٧٥.
(٢) المرجع السابق٤. ص١٧٩.
(٣) وون. الصينيون المعاصرون (التقدم نحو المستقبل انطلاقًا من الماضي). ترجمة «عبد العزيز حمدي»، مراجعة «د. لي تشين تشونغ». الكويت: سلسلة عالم المعرفة. العدد٢١١. يوليو١٩٩٦.ر ص٢٧١، ص٢٧٢.
(٤) سكينر. المرجع السابق. ص١٨٠.

جهنم، ولكن المؤمن المذهب الفردي(*) يخاف الموت بسبب خاص، سبب لم تخططه الأديان وإنما خططته آداب الحرية والكرامة، هذا السبب هو توقع الفناء الشخصي، ليس بمقدور الشخص الفردي النزعة أن يجد عزاء في التفكير بأية مساهمة تبقى من بعده. لقد رفض أن يعمل لخير الآخرين، وهو لذلك لا تسعده الحقيقة التي مفادها أن الآخرين الذين ساعدهم سيعيشون بعده. لقد رفض أن يهتم ببقاء ثقافته، ولا يسعده أن الثقافة ستعمر طويلًا بعده. وفي دفاعه عن حريته الخاصة وكرامته الخاصة ينكر إسهامات الماضي وخدماته، وعل هذا الأساس لابد أن يتنازل عن أي حق له في المستقبل.»(١)

هكذا مات الإنسان الفرد عند سكينر على الرغم من إيماننا بأنه لا وجود لإنسان بهذه السمات التي وسمه بها سكينر، بل نستطيع القول أن سكينر كما صور لنا وصمم ثقافة لا يمكن تحققها فقد خلق لنفسه عدوًا غير موجود بالفعل وأقر بموته. ولكن إذا افترضنا جدلًا معه وجود هذا الإنسان ونجحنا في القضاء عليه ترى ما هي الصورة التي ينبغي أن يكون عليها الإنسان كما يرى سكينر؟.

يجيبنا سكينر عن هذا التساؤل قائلًا»... أما في الصورة العلمية فيعتبر الشخص عضوًا في أحد الأجناس شكلته طوارئ البقاء التطورية، ويبدي عمليات سلوكية تضعه تحت سيطرة البيئة التي يعيش فيها، وإلى حد كبير تحت سيطرة بيئة اجتماعية بناها هو وملايين من الناس ممن هم على شاكلته وحافظوا عليها خلال تطور الثقافة».(٢)

هكذا يتضح لنا أن الإنسان الذي ينشده سكينر هو ذلك التابع الخاضع، الذي لا يتسنى له بشكل ما أو بآخر أن يقول في أي لحظة من اللحظات أن لي إرادة، إذ أن جل ما يفعل هو أن ينفذ على الصعيد الاجتماعي أوامر البيئة الاجتماعية، وعلى الصعيد السياسي أوامر القيادة السياسية. وكأني بسكينر هنا يعود بنا إلى مفهوم العدالة الأفلاطوني القائل بأن لكل فئة وظيفة يجب ألا تتجاوزها. وإذا كان أفلاطون قد أباح إمكانية أن يصبح ابن الحارس حاكمًا فمع

(*) إن المؤمن بفكرة البعث والجنة والنار مؤمن بالضرورة بما يسمى بالخلاص الفردي، وبناء عليه فهو يتصرف بمقتضى طمعه في الجنة وكراهيته للنار، وبالتالي فهو مهتم كل الاهتمام بمستقبله وغير متنازل عنه. أما غير العابئ بالفكر الديني فلا يعنيه الماضي ولا يعنيه المستقبل من بعده، وهو ما يعنيه سكينر في هذا السياق.

(١) المرجع السابق. ١٨٣.

(٢) ----------. ص١٨٤.

سكينر لن يصبح الحارس إلا حارسًا والحاكم حاكمًا. كما يبدو لنا سكينر هنا من دعاة الحتمية الثقافية Cultural Determinism، ذلك المصطلح الذي ارتبط بشكل خاص بتلاميذ وأتباع بواس من الأنثروبولوجيين الثقافيين في شمال أمريكا، حيث استخدموا الثقافة كأساس تفسيري يفسر جميع أنماط واختلافات السلوك بين الجماعات الإنسانية.(١)

والتساؤل الذي يطرح نفسه الآن يدور حول ماهية المجتمع الذي تُصمم فيه ثقافة سكينر وتحكم فيه البيئة الاجتماعية ويوجد فيه الإنسان كما تخيله.

إن المتأمل لفكر سكينر في الصفحات السابقة يخلص إلى انه يقدم محاولة لإعادة بناء المجتمع من خلال التركيز على إعادة بناء السلوك الإنساني. إن محاولته هذه تعيد إلى الأذهان ذلك الصراع الفكري الذي عم المجتمع الفرنسي بعد الثورة الفرنسية. فلقد تمثلت الغاية في إعادة تنظيم المجتمع، ولكن الاختلاف كان حول طريقة التنظيم. فذهب جوزيف دي مستر ودي بونالد إلى المناداة بالعودة النظام الفردي الاوتوقراطي، ونادى سان سيمون بإقامة المجتمع على أساس صناعي استبدادي، وبحث فورييه وبرودون عن مجتمع جمعي مثالي، ومجد ماركس وأتباعه الاشتراكية المادية.(٢)

وإذا كنا نقول عن المفكرين الاشتراكيين الذين ينسجون لنا خيوط مجتمع يعبر عما ينبغي أن يكون عليه المجتمع أنهم مفكرون يوتوبيون، ولكننا اعتدنا منهم التأكيد على الحرية والمساواة والإخاء والكرامة الإنسانية، وفي بعض الأحيان النظر لحرية الآخر وكرامته باعتبارها عاملًا أساسيًا لتحقق هذا المجتمع.

وإذا ما نظرنا إلى سكينر لوجدنا أنه يحاول أن ينظر للمجتمع الأمريكي القائم بالفعل، ذلك التنظير الذي يقف على طرفي نقيض مما قدمه هؤلاء، حيث يقوم مجتمعه على فكرتي السيطرة والخضوع: يسيطر الحكام ويخضع المواطنون.

إن هذا المجتمع نبذ الحرية والكرامة والاستقلال، تسنى له إصلاح السلوك البشري عن طريق وسائل تربوية وتكنولوجية متقدمة، وتكوين عادات جديدة لهم بحيث أصبح الجميع

(١) شارلوت سيمون سميث. موسوعة علم الاجتماع (المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية). ترجمة «مجموعة من أساتذة علم الاجتماع باشراف محمد الجوهري». القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة. ١٩٩٢. ص٣٣٣.

(٢) محمد طلعت عيسى. أتباع سان سيمون (فلسفتهم الاجتماعية وتطبيقها في مصر). القاهرة: مطبعة جامعة القاهرة. ١٩٦٣. ص٩.

يسلكون على نحو ما هو مرسوم لهم. إن الحياة في هذا المجتمع محكومة في أدق تفاصيلها بالوسائل التكنولوجية. وبعبارة أعم أن الناس في هذا المجتمع أضحوا بمثابة آلات خاضعة لمعايير محددة. وعلى هذا فصورة هذا المجتمع هي التماثل والقوالب النمطية والاستسلام، إنه مجتمع من المسخ البشري.(١)

إن هذا المجتمع الذي يشيده سكينر شبيه بمجتمع النمل، حيث لا حاجة للمرء إلى مراقبة سلوكه ولا مسؤولية عليه بسبب هذا السلوك، حيث تحللت الفردية تمامًا في هذا المجتمع.(٢)

من هذا المنطلق ينتقد سكينر الديموقراطية البرجوازية، ويُدين كل أشكال الانتخابات والهيئات النيابية التي يختارها الناس بأنفسهم. إن إنسان هذا المجتمع معني فحسب بأمور حياته اليومية، لا يعنيه من يحكم ولا كيف يحكم. وإذا ما تساءلنا عن ماهية الحاكم في مثل هذا المجتمع، لأجابنا سكينر أنه شبيه بملاح الطائرة الذي لا يستمع إلى الركاب ليعرف وجهتهم. ويبدو أن سكينر نسي أو تناسى أن الملاح يعمل في منظومة ثابتة لها قوانين تحكمها، وأن الإنسان الذي يركب الطائرة حدد وجهته مسبقًا، كما أنه ما كان للملاح أن يقود الطائرة إذا لم يكن بها ركاب.

وعلى هذا فحاكم سكينر إما أنه مسيح مخلص وفي الأرجح فاشي، لأن هذا الاستسلام من قبل الرعية لا يكون إلا لحاكم فاشي يفرضه عليهم بلغة القوة، أو حاكم ديني يفرضه باسم الإيمان، وعلى الجميع الطاعة العمياء وإلا كانوا كفارًا وزنادقة وفقًا لمبدأ المنفعة.(٣)

والتساؤل الذي يفرض نفسه علينا الآن يدور حول ماذا تعني الحياة في مثل هذا المجتمع؟ وماذا يعني القول بأن الإنسان حر؟.

وفيما يتعلق بالجريئة الأولى من التساؤل يمكن القول بان الحياة مع مجتمع سكينر ستصبح ابتلاء وقدرًا، والخلاص منها راحة ونعيما. لن يصبح نبض القلوب دليلًا على الحياة، بل تعبيرًا عن الكد والشقاء، وخطوات على طريق المعاناة، لن يعرف القلب الحب وخفاقات البهجة أو الابتهاج للجمال الذي يغري بأن ننهل منه المزيد، بل قد تقول: إن الجمال غواية، وأن فضيلة

(١) شوقي جلال. المرجع السابق. ص١٤٨.
(٢) المرجع السابق. ص١٥٠.
(٣) New Page2 (التفريغ الأيديولوجي والغربة. ٢٠٠٧/٠٥/١٥).
http://www.iraq4all.dk/Book/Hade-usa/12.htm

الفضائل هي الرحيل عن دار الشقاء. وبدلًا من ارتقاء الإنسان مع تعاقب الأجيال، يصبح الناس نسخًا متكررة شأن الآلات سواء بسواء. إن الإنسان مع مثل هذا المجتمع يعيش غريبًا عن نفسه وعن الحياة.(١)

أما فيما يتعلق بالجريئة الثانية من التساؤل يمكن القول بأن أناس هذا المجتمع أحرار في أن يفعلوا ما يشاءون، طالما أنهم لا ينشدون سوى الأمور التي برمجها لهم زعماؤهم وغرسوها في نفوسهم. وبعبارة أعم أن الحرية مرادفة للطاعة والخضوع.(٢)

وعلى هذا يمكننا القول بأنه إذا كان ظاهر فكر سكينر يوحي بأنه يبغي أن يقيم المجتمع على أساس علمي إلا أن جوهره يبرهن على أنه يقيمه على أساس من فكرة السيادة، وبعبارة أخرى إن ظاهر قول سكينر يعيد إلى أذهاننا سان سيمون أما جوهره فيلقي بنا في أحضان جان بودان.

من العرض السابق لفكر سكينر يتضح لنا أن الإنسان عند سكينر أصبح كفأر تجارب إذ يعيش في تجمع من أفراد تروضهم السلطة أو الحاكم وفقًا لمشيئته وحسب قاعدة المنبه والاستجابة، وتكوين أفعال منعكسة شرطية أو عادات تخلق اعتقادات تتلاءم مع حاجة الحاكم. وها هنا تبدد نداء عصر التنوير عن الحرية والإخاء والمساواة، وانتهكت شعارات حضارات العصر، وتحولت الحرية الفردية والإرادة الحرة والوعي والضمير إلى أشباح تثير الاستهجان. ولم يعد الإنسان سوى حيوان تجارب فقد أهليته، وبات خامة تغرس فيها السلطة ما تشاء من اعتقادات بالترهيب أو الترغيب حسب مدى مقاومته وأضحت شرور المجتمع اعتقادات خاطئة، أي أوهام يمكن تغيير زاوية النظر إليها، فنرى المجتمع غارقًا في السعادة، وتعطلت فعالية الوعي الإنساني، وهي سلاحه الماضي الفعال لتغيير حياته وتغيير المجتمع.

وفي حقيقة الأمر إن من يحاول أن يصنعه سكينر وخاصة في حديثه عن تكنولوجيا السلوك الإنساني بحيث يخضع السلوك الإنساني للعلم، أو يتحرك على أساس من المنهج العلمي، يجعلنا نقول أن سكينر يعتبر محاولة جادة لإحياء الفكر السانسيموني، حيث جعل سان سيمون Saint Simon (١٧٦٠-١٨٢٥) من المنهج العلمي المنهج الوحيد لدراسة المجتمع الإنساني، وليس أدل على ذلك من قوله أن كافة مظاهر التفكير العلمي التي سبقت العصر الذي بدأ فيه هذا التفكير

(١) نفسه.

(٢) شوقي جلال. العقل الأمريكي يفكر. ص١٥٠.

يعتمد على الملاحظة والنقد يجب أن تعتبر كأعمال تمهيدية. فالعلم لا يمكن اعتباره علمًا وضعيًا إلا في العصر الذي تصبح فيه العلوم خاضعة للملاحظة. إن الأمر لم يقف عند هذا الحد بل تجاوزه ليرى أن الدين اختراع قامت به الإنسانية، ويجب أن يكون العلم دين المستقبل.(١)

كما لا يمكننا تجاهل تأثر سكينر باوجست كونت August Comte (١٧٩٨- ١٨٥٧) الذي ذهب إلى القول بأن قيام فلسفة علمية هو حجر الزاوية في إعادة تنظيم المجتمع البشري. لذلك فإنه يوصي باحترام العلوم الوضعية التي تدرس الحقائق الخارجية، وتحتقر دراسة الميتافيزيقا وعلم النفس.(٢) إن الأمر لم يقف عند هذا الحد، بل إن فلسفته الاجتماعية تقوم على أساس من اشتقاق مبادئ علم الاجتماع من المبادئ البيولوجية.(٣)

إن سكينر لم يتأثر في فكره بما قاله سان سيمون فحسب، وإنما تأثر بما قاله الفيلسوف الفرنسي برودون Proudhon (١٨٠٩- ١٨٦٥) بأنه لا يوجد ثمة وجود حقيقي للفرد بمنأى عن الصوت الاجتماعي الذي يتمثل فيه هذا من ناحية، ومن الناحية الأخرى رفضه للقيم المتعارف عليها كالحق والعدل المر المتمثل في قوله «...يجب التخلي عن الأفكار الذاتية المطلقة التي كانت تسيطر على الفلاسفة والمشرعين حتى يومنا هذا. ولنبحث خارج نطاق ما يعرف بالحق والعدل، عن القوانين التي يمكن أن تحددها، والتي يجب أن نزود بها بصورة وضعية عند دراستنا للعلاقات الاجتماعية الناشئة عن الظواهر الاقتصادية».(٤)

هذا ويرى برودون أن الإنسانية تمر من المرحلة البدائية إلى مرحلة النضج، وإذا كان الدين يلتقي مع مرحلة الطفولة البدائية، فإن العلم يمثل مرحلة النضج في التطور الإنساني.

وإذا كنا نقول بأن سكينر قد تأثر بسان سيمون وأوجست كونت برودون، فإنه من الجدير بالذكر القول أنه كان أكثر تأثرًا بالفلسفة الاجتماعية لأتباع سان سيمون، أولئك الذين صبغوا مذهب سان سيمون وآراءه الفلسفية بالحتمية من ناحية، وإقرارهم بالدولة باعتبارها أساسًا للتنظيم الاجتماعي من الناحية الأخرى.(٥) إن الأمر لم يقف عند هذا الحد

(١) محمد طلعت عيسى. المرجع السابق. ص١٣.
(٢) المرجع السابق. ص١٨.
(٣) ----------. ص١٩.
(٤) ----------. ص١٧.
(٥) ----------. ص٧٦.

بالنسبة لأتباع سان سيمون، بل ذهبوا إلى وجوب تبعية وسائل الإنتاج للدولة و إلغاء حق الوراثة الفردية.(١)

وبعبارة أعم لقد أراد سكينر أن يحقق في ميدان علم النفس ما نادى به أتباع سان سيمون في ميدان علم الاجتماع بصورة عامة والملكية بصورة خاصة، حيث تصوروا أن الملكية لن تصبح القوة وسيلة بلوغها و إنما العمل والإنتاج هما ما يؤديان إليها، ليس بشكل مباشر، و إنما بشكل تدريجي، وأقروا بأن هذا التحول يعتبر أمرًا مقضيًا.

و إذا كان فكر سكينر ثورة على أفكار التنويريين فإن أتباع سان سيمون يقولون عن فكرهم وخاصة الدائر حول الملكية «... عندما نحارب الملكية الناشئة عن حق الاغتصاب أو حق الوراثة، فإننا نصارع العصور القديمة والعصور الوسطى من أجل نظام الملكية في المستقبل، تلك الملكية التي سوف يحصل عليها الفرد نتيجة للعمل العلمي لا نتيجة للحرب أو للنهب أو للسلب، ... فمع حق الملكية في النظام الجديد، تتلاشى العادات والميول غير الاجتماعية التي تصبح موضعًا للامتعاض والكراهية ويحل محلها الشعور بقيمة العمل وقدسيته، و يصبح التفاني والعبقرية هما المقياس الأساسي للملكية».(٢)

وعلى هذا فإذا كان سكينر جعل من الخضوع مبدأه فلقد جعل أتباع سان سيمون من الطاعة قانونًا للهيئة الاجتماعية بأكملها.(٣)

و إذا كان سكينر قد تأثر بالمدرسة السانسيمونية فلا يمكننا إنكار اتساقه مع تراث الفكر البراجماتي، إذ يستحيل في ضوء هذا المنهج الحديث عن حرية أو كرامة. و ينتفي في ظل هذه النظرة الحديث عن خير أو شر اجتماعيين فهذه كلها أوهام وتخيلات.(٤) والتسليم بهذا يعني استسلام كامل للسلطة صاحبة القوة والقرار، ومن ثم تأمن السلطة، وكل سلطة، على نفسها مغبة ترديد الشعارات الهدامة مثل الحرية والكرامة. ولقد كان شديد التأثر بهربرت ميد G.H.Mead، وهو عالم نفس اجتماعي تصور الذهن لا في حدود شعور فردي، ولكن في

(١) ----------. ص٧٩.

(٢) ----------. ص٨٠.

(٣) ----------. ص٣١١.

(٤) جون ديوي. الفردية قديمًا وحديثًا. ترجمة «خيري حماد»، مراجعة «مروان الجابري». القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. ٢٠٠١.ص ٤٥، ص٤٦، ص١٤٥، ص١٤٦.

حدود الأعمال الاجتماعية. ويقر بأن تطور المنظمات الاجتماعية بعيد كل البعد عن التفسير الديني، ذلك لأن معنى الحياة ندركه في الحاضر أكثر من الماضي أو المستقبل.[١]

وإذا ما أردنا أن نضع فكر سكينر في ميزان النقد لقلنا أن كتابه (تكنولوجيا السلوك الإنساني)، الذي صاغ فيه فكره بصورة عامة يتسم بالغموض، حيث يفترض بعض الفروض ثم يتركها لفترة ويعود ليتحدث عنها كما لو كانت فروضًا ثبتت صحتها، كما يقدم العديد من التساؤلات ويتركها بدون إجابات. كما أن هذا الكتاب يحوي صوتًا تسلطيًا واضحًا من أجل الوصول إلى مسلمات قطعية. هذا غلي جانب أنه يقدم لنا في نهاية كل فصل ملخص مختصر لشئ لم يتطرق إليه بشكل ما أو بآخر في غضون هذا الفصل أو الفصل التالي له. وينهج سكينر الأسلوب العلمي المتأدب في عرضه للأفكار، ويستخدم المنهج السردي التحليلي في المعالجة معولًا على علم النفس ولاسيما نظريات المدرسة السلوكية.

وإذا ما انتقلنا من نقد منهجيته إلى نقد فكره لأمكننا القول إنه فكر يهدف إلى قتل الإبداع الفردي بين العامة، ووأد العقل وخنق العاطفة، وتوظيف العلم لمزيد من القهر والهيمنة لحساب الصفوة هذا من ناحية، كما أن الحياة مع الآلة وبأسلوبها وتحت سيطرتها على هذا النحو المرسوم سوف تقضي على فعالية الإنسان وإنسانيته من الناحية الأخرى. أضف إلى ذلك أننا نفقد الوعي في مثل هذا المحيط المتسلط، نفقد الوعي الذي يعتبر بمثابة الفضيلة العظمى للمجتمع الحر، حيث حرية الحصول على المعلومات، حرية النقد، حرية الإبداع، حرية الاستفادة بالمعارف الجديدة، والتعامل العقلاني النقدي مع الواقع.

كما لا يمكننا أن نتعامى عن أن هذا الفكر العدمي والتجهيلي لا يقتصر أثره المدمر على البسطاء في الولايات المتحدة الأمريكية، بل هو الغذاء الفكري الذي تصدره إلى بلدان العالم الثالث التواقة للحرية والساعية إلى تنمية بلدانها اقتصاديًا واجتماعيًا وفكريًا، والمتطلعة إلى مستقبل واعد، أو هكذا تأمل، والحريصة على ماضيها ومصيرها في آن واحد. وتتلقف هذا الغذاء نظم الحكم المعادية لحركة التقدم الاجتماعي، والحكام الفرديون المستبدون، ويجدون في هذا الفكر ضالتهم وسندهم ودليلهم الذي يهديهم إلى سبيل التحكم في فكر معركة شعوبهم، وضمان البقاء في موقع السلطة بسلاح القوة الباطشة والدعايات المضللة.

---

(١) منتدى عمرو خالد (كيف تؤثر على الآخرين وتكتسب الأصدقاء. ٢٠٠٧/٠٤/٠٧. ٢٠٠٧/٠٥/١٦.)
http://forumamrkhaled.net

وخلاصة القول أن ما انتهى إليه سكينر يغلق بكل المعاني باب النقد[١]، وبالتالي فإنه فكر مأساوي، وأخطر ما في هذه المأساة ليس تجريد الإنسان من مثله العليا فحسب وإنما النظرة التشاؤمية أللا إنسانية التي تسد الطريق أمام أي احتمال لتطور ارتقائي في أي مجال من مجالات الحياة.[٢]

ومع فكر سكينر أقف أمام العديد من التساؤلات:

هل يمكن أن تتحول الصقور إلى حمائم وديعة؟ وهل يصبح السلوك العدواني تعاونيًا؟ وهل من الممكن أن نستبدل بالتمرد الإذعان والخضوع لما هو واقعي؟ هل من الممكن أن يسيطر العبد على سيده، والطفل على أبيه، والمواطن على حكومته، وعضو الكنيسة على الكاهن، والخادم على المخدوم، والتلميذ على المعلم؟.

وأخيرًا:

من أنا (الذات العارفة)؟.

من نحن (الهوية)؟.

من هو (الذات المغايرة)؟.

من هو (الذات الأعلى)؟،.

من هم (الأغيار)؟.

---

(١) google.com (سكينر.وهم الحرية ومجتمع القطيع ٢، ١٥/٠٥/٢٠٠٧).
http://www.iraq4all.dk/Book/Hade-usa/10htm

(2) George Herbert Mead. The Philosophy of the Aet. Chicago: Chicago press, 1938. pp. 226-227.

obeikandl.com

obeikandl.com

مدخل إلى مقاربة التراث وقراءته!

بقلم: د. علي مبروك(*)

توطئة ضرورية:

تكشف أي قراءة، تتجاوز سطح الحاصل الآن في العالم العربي إلى ما يرقد كامنًا تحته، عن أن ما يجري ليس محض نهاية لأنظمة الفساد والاستبداد الحاكمة، بل نهاية لمشروعٍ في التحديث المُشَوَّه الذي استمر على مدى القرنين منذ مطالع القرن التاسع عشر، واستنفد الآن طاقته وقدرته على الوجود كليًا. ولقد تفرَّع هذا التشوُّه عن الآلية التي جرى التعاطي بها مع الحداثة؛ والتي أنبنت على مجرد الفرض الإكراهي لها كنموذج (مُعطى) جاهز على مجتمعات كانت تقع خارج سياق تبلورها التاريخي والمعرفي. ولسوء الحظ، فإن الطريقة الراهنة في استدعاء الإسلام -كبديل لمشروع التحديث المُشَوَّه- لا تتجاوز حدود السعي إلى فرضه كمنظومة جاهزة على الواقع. وإذ يبدو -هكذا- أن الآلية التى أنتجت الحداثة المُشوهة تكاد أن تكون هي تلك التي يجري بها التعاطي مع الإسلام في التجربة الراهنة، فإنه يمكن القطع بأن هذه التجربة لن تتمخض- لسوء الحظ- إلا عن أسلمة مشوهة، تمامًا كالتحديث الذي سبقها.

وبالطبع فإنه لا يمكن القول بأن غربة الحداثة عن واقع العرب هو ما أدى إلى ضرورة فرضها على هذا الواقع قسريًا، وذلك ما لا يمكن أن ينطبق على الإسلام الذي لا يمكن أن يكون غريبًا عن الواقع لأنه دين غالبية الناس. إذ الحق أنه ليس من فارقٍ أبدًا بين غربة الحداثة عن واقع العرب الراهن، وبين غربة الإسلام/ المشروع (الذي يجري فرضه قسرًا) عن الواقع نفسه؛ وأعني من حيث لا تعني الغربة، في حقيقتها، إلا أن يحضر الواحد من الحداثة أو الإسلام، بمجرد «الرسم والحرف» وليس «الجوهر والروح». وهكذا فإن استحضار الإسلام بمجرد «الحرف» وليس «الروح»- وهو ما يغلب على الطرح المصري الراهن- لابد أن يجعله غريبًا

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد بكلية الآداب – جامعة القاهرة.

عن الواقع[١]؛ وعلى النحو الذي سيؤول، بالضرورة، إلى الفرض الإكراهي له على الواقع. تمامًا بمثل ما إن استحضار الحداثة كمجرد «رسم وحرف»، وليس كجوهر وروح قد تآدى إلى لزوم الفرض الإكراهي لها على الواقع العربي، منذ مطلع القرن التاسع عشر. وهكذا فإن ما يجعل الموضوع غريبًا عن واقعٍ بعينه، ليس أبدًا زمان نشأته أو مكانها، بل آلية مقاربته التي يمكن أن تجعل منه موضوعًا للفهم (فينتج ويطوِّر)، أو تجعل منه موضوعًا للفرض (فيعيق ويُجمِّد).

إن ذلك يعني أن الأمر يقتضي استدعاءً للإسلام يغاير بالكلية ذلك الذي تقوم به جماعات الإسلام السياسي في صعودها الراهن على سطح المشهد المصري (والعربي على العموم)؛ وأعني به استدعاء الإسلام بما هو (جوهرٌ وروح) وليس بما هو (رسمٌ وحرف)، الأمر الذي لن يكون ممكنًا إلا بجعل الإسلام وتراثه الغني موضوعًا لفعلي القراءة والفهم.

وهنا فإنه إذا كان تراث الجماعة -أي جماعة- هو ما أنتجه سلفها (من النتاجات المادية والمعنوية التي تتسع للروحي والفكري والقيمي والسلوكي)، فإنه يمكن القول أن هذا التراث لا يصل، بكليته، وبالحال التي جرى عليها إنتاجه، إلى الخَلَفْ، ليس فقط بسبب عمليات التآكل والتلاشي الطبيعي لبعض نتاجاته المادية، بل وبسبب ما يجري من عمليات مقصودة للمنع والإزاحة - بالمعنى المادي والرمزي - لجوانب من نتاجاته الفكرية بالذات. وترتبط هذه الممارسة الأخيرة بحقيقة أن التراث الخاص بأي جماعة يكون ساحة لإنبثاق أصوات أو أنساق شتى؛ هي تعبيرات فكرية عن مواقف اجتماعية وسياسية. وإذ تشتبك هذه الأنساق فيما بينها في ضروب من علاقات تفاعل لا تقف عند حدود مجرد التواصل والاحتواء، بل وتبلغ حد النبذ والإقصاء، فإن ما جرى - في تراث الإسلام - من أن واحدًا من هذه الأنساق (مدعومًا بسلطة السياسة ومتخفيًا وراء إحتكاره الرمزي للدين) قد راح يحقق هيمنته على ساحة التراث مُقصيًا لغيره عبر ضروب من الإدانة والتكفير (وهي الأحادية والإقصائية التي تتوالد منها التيارات الساعية إلى صدارة المشهد المصري الراهن). وغنيٌّ عن البيان أن تحوُّل التراث إلى

(١) وضمن هذا السياق، فلعله يمكن فهم ما تجري نسبته إلى الرسول الكريم ﷺ من قوله: «بدأ الإسلام غريبًا وسيعود غريبًا». فإذا كانت غربته في البدء مرتبطة بمحاصرته واستتاره: حيث أمعن المؤمنون الأوائل في إخفاء إسلامهم وحجبه عن أعين القرشيين، فإن عودته غريبًا لا تعني إلا حضوره فارغًا بمجرد الرسم والحرف. وللمفارقة، فإن ذلك يعني أنه فيما كانت غربة الإسلام في البدء هي غربة «الصورة والشكل»، فإن غربته فيما بعد ذلك هي غربة «المعنى والروح».

ساحة لمجرد الصوت الواحد كان لابد أن يؤدي إلى إفقاره على نحو كامل؛ وعلى النحو الذى يستلزم رد التراث إلى حيويته التى كان معها ساحة حقة لإبداع الجماعة بكافة أطيافها، وذلك عبر تحريره من قبضة الصوت|النسق الواحد.

ولأن هذه الأنساق جميعا قد تبلورت فى سياق ضروب من العلاقات والقراءات للأصول المؤسِسة للإسلام (القرآن والسنة)، فإن هيمنة أحدها (و إزاحة ما عداه من أنساق) يعني إقصاء ضروب العلاقات والقراءات- التى قامت عليها الأنساق المُزاحة- لتلك الأصول التأسيسية. وهكذا فإن الأمر يتجاوز مجرد هيمنة الصوت|النسق الواحد على التراث إلى احتكاره (أي هذا النسق) لأصول الإسلام التأسيسية أيضًا؛ بحيث يقدم نفسه بما هو، وحده، الحضور المطابق لها. و إذا كان ما جرى من هذا الاحتكار المزدوج للتراث من جهة، ولأصول الإسلام التأسيسية من جهة أخرى- وعلى النحو الذي آل إلى تثبيت هيمنة الصوت الواحد فى السياسة والاجتماع والثقافة وغيرها- هو جوهر الأزمة التى تعاني منها المجتمعات العربية، فإنه لا سبيل للانعتاق منها أبدًا، إلا باستعادة التراث فى حيويته الأولى التى إتسع معها لكافة الأصوات المتباينة من جهة، و إلا بتحرير الأصول التأسيسية للإسلام من احتكار الصوت الواحد لها (بمثل ما هو حاصل الآن) من جهة أخرى؛ وذلك على النحو الذي تنفتح معه الأفاق أمام علاقات معها، وقراءات أخرى لها. إن ذلك يعنى أنه إذا كان أصل الداء يقع داخل التراث، فإنه لا سبيل أبدًا لإلتماس أي علاج لهذا الداء من خارجه. لكنه يبقى أنه لابد- لكي يكون العلاج ناجعًا- أن يكون وصفه مسبوقًا بتشخيصٍ دقيقٍ للداء القائم، وهو ما ستسعى هذه الورقة إلى إنجازه على أي حال.

أولًا: الإشكالية والمنهج:

إذا كان العربي (والمسلم على العموم) يعيش غربة مزدوجة عن عصره (تتجلى فى وقوفه على هامشه عاجزًا عن الإسهام الفاعل فيه)، وعن تراثه (بحسب ما يتجلى في وقوعه تحت سطوته، عاجزًا عن الإمساك بجوهره الأصيل)؛ فإن الأصل فى تلك الغربة يكمن فى عجزه عن إنتاج معرفة حقة ومنضبطة بهما. و يرتبط هذا العجز المعرفي بوقوع الوعي فى قبضة أرتالٍ من الإيديولوجيا التى لم تقدم له- رغم ما تتباهى به من زخرف الحداثة و إبهارها[1]- إلا ضروبًا

(١) وهنا يلزم التنويه بأن مجال الإيديولوجيا يتجاوز مجرد التكوينات الحديثة التي إنخرط العرب في إستعارتها من الغرب والشرق على مدى القرن الفائت، إلى المنظومات التي ينخرط بعضهم الآن في إستعارتها من=

من المعرفة الاختزالية والمُجتزأة بكلٍ من التراث والحداثة معًا. ومن هنا ما يعكسه الواقع العربي الراهن من كسل -أو حتى فقر- معرفي، ينكشف عنه التعامل الحالي مع كافة المفاهيم المتداولة فى فضائه الصاخب. فإن تأملًا فى جملة المفاهيم، التى انفتح باب الجدل حولها مع ثورات الربيع العربي، كالدولة المدنية والديمقراطية والمرجعية الدينية والعلمانية والسلف والإجماع الفقهي وغيرها، يكشف عن سطوة الإيديولوجيا على هذا النقاش؛ وعلى النحو الذى إنتهى إلى ما تعانيه تلك المفاهيم من الإلتباس والتشويش. وهكذا، فإن متابعة للنقاش الدائر حول الديمقراطية، مثلًا، يكشف عن إختزالها فى محض جوانبها البرانية الإجرائية، رغم أن هذه الجوانب الإجرائية قد لا تؤدي -مع سيادة القيم الأبوية السلطوية فى الثقافة- إلا إلى تأبيد حضور التسلطية من تحت البراقع الديمقراطية.

ولعله يلزم الإلماح إلى أن مأزق الإيديولوجيا لا يقف، فحسب، عند كونها تمثل قفصًا حديديًا لا يستطيع المنحبس داخله أن يبصر خارج حدوده الضيقة، بل ويتجاوز إلى ما يترتب على ذلك التوجيه الصارم الذي تمارسه على الوعي، من معرفة تفتقر إلى الدقة بسبب عدم مطابقتها للواقع، لأن معيار صحة مثل هذه المعرفة يتعلق بضرورة مطابقتها مع تحديدات تلك الإيديولوجيا، وليس مع الواقع. وبالطبع فإن معرفة تفرضها الإيديولوجيا، بجاهزيتها ودوجمائيتها وصرامتها، على الواقع، لا يمكن أن تكون، متصادمة معه فحسب، بل وصادمة له كذلك. ولعل ذلك يؤول إلى أن الانفلات المأمول للوعي من صداميته مع الغرب من جهة، ومع تراثه من جهة أخرى، لا يكون ممكنًا إلا بالتحرر من سطوة الإيديولوجيات المنغلقة، والانتقال إلى فضاء المعرفة المنفتحة. وهكذا، فإن الأمر لا يتعلق بنقض إيديولوجيا قائمة لحساب إيديولوجيا أخرى جاهزة (وذلك بحسب ما يمارس الفرقاء على سطح المشهد المصري الراهن)، بقدر ما يتعلق بكشف ما تفرضه الإيديولوجيا، على العموم، من تحديدات تنسدُّ معها آفاق المعرفة التى يتزايد الوعي بوجوب أن تكون مُنفتحة، على نحو كامل. ولعله يلزم التأكيد على أن مثل تلك المعرفة المنفتحة (وأعني بكلٍ من الغرب والتراث معًا) ليست مطلوبة لذاتها، بل لما ستؤول إليه من فتح الباب أمام الوعي للحوار الجدي والمنتج معهما؛ وعلى النحو الذي يجعل منهما رصيدًا للنهضة الحقة، وليس خصمًا منها بحسب ما هو حاصل حتى الآن.

=السلف الصالح؛ حيث الأمر- في الحالين- يتعلق بتكوينات سابقة الإنتاج والتجهيز يجد كلًا من العقل والواقع نفسيهما مُجبرين على الإنحباس داخل أطرها الضيقة.

وهنا يلزم الوعي بأنه ليس ثمة من منهج جاهز لإنتاج مثل هذه المعرفة، بل إنها تكون موضوعًا لضربٍ من المراوحة الدائمة بين الذات وموضوع معرفتها؛ والتي لا يكون مطلوبًا فيها أن تنفتح تلك الذات على موضوعها متحررة من أي أحكام مسبقةٍ حوله فحسب؛ وبحيث تنصت له دون أن تفرض عليه أيًا من قوالبها وتحديداتها الجاهزة، بل وأن تنفتح على كافة تجليات المنجز المنهجي المعاصر الذى لا يكف عن مراجعة ذاته، ومساءلة فروضه، على نحوٍ دائم. ولكن ضرورة تحرر الذات من أي رؤى أو فروض جاهزة لا يعني - أبدًا- أن تكون خلوًا من أي سئوال. إذ الحق أنه إذا كان لا وجود لذاتٍ تملك الحد الأدنى من الوعي من غير أن تكون مسكونة بأسئلة لحظتها، فإنه ليس ثمة من معرفة حقيقية، إلا وهى تنبثق كإجابات لأسئلة، وذلك على شرط أن تتميز تلك الأسئلة بالأصالة، وعدم الاصطناع. إن ذلك يعني أن الذات ستقارب موضوعها، لا لتفرض رؤاها الجاهزة عليه، بل لتبحث فيه عن إجابات لما يثقل به عليها واقعها من أسئلة حارقة وحائرة. و إذا جاز القول أن السؤال: لماذا تخلَّف المسلمون ولماذا تقدَّم غيرهم؟[1]، هو السؤال الذي لا يزال يضغط بثقله على الذات العربية للآن، فإن السعي وراء إجابة منتجة على هذا السؤال، لابد أن يكون هو القصد من أي مقاربة لكلٍ من التراث وتجربة الحداثة الغربية. و إذن فإنها المعرفة تكون نتاج «البحث» عن جواب لسئوال، وبكيفية لا يبتدأ معها «البحث» من معرفة جاهزة تقصد الذات إلى فرضها على موضوع معرفتها؛ وهو ما تجلى، على نحو صارخ، في كافة القراءات الإيديولوجية للتراث بالذات. وهكذا فإنه حين يكون القصد هو البحث عن إجابات لأسئلة يتفق عليها الكافة، وليس السعى وراء أسانيد يدعم بها المرء ما يحمله من رؤى إيديولوجية جاهزة مسبقة، فإن ذلك يعني أن جوهر الاشتغال على التراث هو معرفيٌ بالأساس.

ولعله يمكن القول أن مدار الإنشغال هنا هو «سئوال الواقع» الذي يمثل نقطة البدء فى أى معرفة حقة. وعلى نحو إجرائي، فإن السبيل إلى الوعي بذلك السئوال الحاسم لا يقف عند مجرد تحليل تجربة اللحظة الراهنة التي ينخرط فيها المرء (الباحث) مباشرة، بل ولابد من أن ينضاف إلى ذلك تحليل العديد من النصوص التي تتشكل فيها القشرة الظاهرة لأفقه المعرفي، والتي كتبها المفكرون المسلمون ابتداءً من القرن التاسع عشر وحتى الآن. ويرتبط ذلك بحقيقة

(١) وهو السؤال الذي أصبح عنوانًا لنص شهير كتبه الأمير شكيب أرسلان في ثلاثينيات القرن الماضي جواباً على سؤال أرسله أحد مسلمي جزيرة جاوة إلى صاحب مجلة المنار.

أن سعيًا وراء إجابة منتجة على سئوال الواقع لا يمكن أن يتحقق من خارج حقل الثقافة التى ينتمي إليها هذا الواقع؛ وأعني من حيث أن مفهوم «الواقع» هو -فى جوهره- جماع مكونين: أحدهما «براني» يشتمل على كل ما يتحقق فى عالم الفعل والممارسة بكافة أشكالها (الاجتماعية والسياسية والفكرية والاقتصادية وغيرها)، والآخر «جواني» ينطوي على الفكرة الحاكمة التي تنتظم كل أشكال تلك الممارسة البرانية. وإذ أخفق السعي إلى التغيير فى العالم العربي، على مدى القرنين الفائتين، بسبب ما جرى من الانشغال بمجرد استبدال ممارسة برانية (تعرَّفوها جاهزة عند غيرهم) بأخرى قائمة (يعيشونها ويضيقون بها)، ومن دون الإنتباه إلى أن تغييرًا فى عالم الممارسة البراني السطحي لا يمكن أن ينجح من دون الاشتغال المعرفي الجاد على تفكيك الفكرة الحاكمة لتلك الممارسة البرانية (المُراد إزاحتها)، فإن ذلك يؤكد على ضرورة وجوهرية الاشتغال الجدي على «الثقافة»- بما هي مركز القلب «الجواني» وساحة حضوره- ضمن أي مسعى لفهم «الواقع» توطئة لتغييره. وإذ هو الإنتقال -والحال كذلك- من «سئوال الواقع» إلى «سئوال الثقافة»، فإنه يكون من اللازم والضروري تعيين حدود «الثقافة» ومجالها.

ثانيا: حدود الثقافة ومجالها:

إذا كان الشائع أنه يمكن التمييز، على صعيد التطور التاريخي للثقافة العربية الإسلامية، بين لحظتين؛ تتمثل أولاهما فى اللحظة التراثية التى تشغل حيزًا زمانيًا يمتد من عصر التدوين (في القرن الثاني الهجري) إلى القرن الهجري الثالث عشر، فيما تشغل ثانيتهما، التى يمكن تمييزها بأنها اللحظة الحداثية، القرنين الأخيرين فقط، فإنه يبدو أن الوعي بأهمية اللحظة ما قبل الإسلامية فى فهم كلا اللحظتين اللاحقتين عليها، قد راح يتزايد على نحو مُلفت. فحتى مع صرف النظر عن أنه يستحيل إنتاج معرفة بنص الإسلام المؤسس (القرآن) من دون الوعي بالسياق الذى تنزَّل داخله، فإنه بدا أن أنظمة تفكير، ومنظومات فقه وإعتقاد قد سادت واستقرت فى الإسلام، ولكنها تضرب بجذورٍ غائرة فى الثقافة التى هيمنت قبله؛ وإلى الحد الذى بدا معه وكأن تلك الثقافة تمثل أصلًا يكاد أن يكون مباشرًا لهذه المنظومات.

وبالطبع فإنه يلزم لدارس الإسلام، والباحث في ثقافته على العموم، أن ينفتح على تلك اللحظات الثلاث. ورغم أن تحليلًا لتلك اللحظات الثلاث يكشف عن اتصالها جميعًا؛ وبما يحيل

إلى أنها لم تعرف أي ضرب من الانقطاع العميق بينها، فإنه سوف يبقى، لا محالة، أن اللحظة التراثية هى اللحظة الأكثر مركزية بينها؛ الأمر الذي يستدعي تركيز القول فيها. وبالطبع فإن مركزيتها ترتبط بالدور الذي لا تزال تلعبه فى تشكيل الواقع الراهن؛ وعلى النحو الذى تكاد معه أن تكون الساحة الرئيسة التى يمكن الحصول منها على إجابات منتجة لأسئلة الحاضر. وبعبارة أخرى، فإنه إذا كانت اللحظة الحداثية فى مسار تلك الثقافة هى اللحظة التى يمكن داخلها متابعة إلحاح «السؤال» (وإلى الحد الذى أصبح معه هذا السؤال عنوانًا رئيسًا لأحد نصوص تلك اللحظة؛ وأعنى نص شكيب أرسلان الأشهر)، فإن اللحظة التراثية الإسلامية، وتلك التى تقع قبلها على نحو ما، تمثل الساحة الرئيسة لالتماس «الجواب» عليه؛ وبما يؤكد على عدم الانقطاع بينها جميعًا. لكنه يبقى، على أي حال، أن اتساع ساحة اللحظة التراثية الوسيطة -والأكثر مركزية- يلزم بضرورة تعيين وضبط الطرائق التى يمكن أن تؤدي إلى معرفة أكثر دقة وإنضباطًا بها.

ولعل تحديدًا وضبطًا لتلك اللحظة الواسعة يقتضي الإشتغال -أولًا- بآلية الإحاطة «بالانتشار والتوزُّع الأفقي للثقافة»؛ وهي «آلية وصفية» تستهدف الوقوف على ما أوردته أدبيات «تصنيف العلوم والمعارف» على سبيل التسجيل والتعريف بكافة ما تم إنتاجه داخل الثقافة العربية الإسلامية من العلوم والفنون والمعارف والصنائع. ورغم كثرة الكتب عن «إحصاء العلوم» ومفاتيحها، و«أسامي الكتب والفنون»، فإن أحدًا قد لا ينازع في القيمة الفائقة لما عرضه ابن خلدون فى مقدمته عن «العلوم وأصنافها»؛ ليس فقط لأنه قد تعامل مع تلك العلوم وأصنافها كأحوال للعمران الحضري، بل ولأن اللحظة التى سجل فيها تأريخه لإنتاج الثقافة العربية الإسلامية كانت لحظة «أفول وانطفاء»[1]؛ حيث لم تنتج الثقافة

(١) «هذا إلى ما نزل بالعمران شرقًا وغربًا في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف، الذي تحيَّف الأمم وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيرًا من محاسن العمران ومحاها، وجاء للدول على حين هَرَمِها وبلوغ الغاية من مداها، فقلص من ظلالها، وفلَّ من حدها، وأوهن من سلطانها، وتداعت إلى التلاشي والإضمحلال أحولها، وإنتقص عمران الأرض بإنتقاص البشر، فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل، وتبدَّل الساكن، وكأنى بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه. وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والإنقباض فبادر بالإجابة: والله وارث الأرض ومن عليها». أنظر: إبن خلدون: المقدمة، نشرة علي عبدالواحد وافي (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة، ط٢-٢٠٠٦، ج١، ص ٣٢٦.

بعد تلك اللحظة شيئًا ذا بال، بل دخلت عصر «الشروح والحواشي» الذى لم تعرف فيه إلا محض التكرار والإجترار. ولأن محض «الوصف» لا يقدم معرفة، بل يلزم تجاوزه إلى التفسير و«الفهم»، فإن ذلك يقتضي الإشتغال -ثانيًا- بآلية «الحفر العمودى الرأسي» التى يسعى عبرها الوعي إلى الإمساك- عبر الحفر فى القلب- بالنظام المعرفي الكامن للثقافة، والذى يكرر نفسه في سائر ما تنتجه هذه الثقافة.

وهنا فإنه إذا كان مجال الثقافة الإسلامية- وحقل توَّزعها الأفقي- قد إتسع لكل ما جرى إنتاجه فى محيطها من العلوم التى اختصتها بها الملة الإسلامية؛ وهي- على قول ابن خلدون- «العلوم النقلية الوضعية وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل إلا فى إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول...ثم يستتبعها علوم اللسان العربي الذى هو لسان الملة وبه نزل القرآن»[1]، وذلك بالإضافة إلى ما تم تداوله داخلها من «العلوم العقلية» التى»هي صنف طبيعي يهتدي إليه الإنسان بفكره»، والتى كانت موضوعًا لعملية «مثاقفة» واسعة إستوعب فيها النظَّار من أهل الإسلام ما انتهى إليهم من تراث «الإنسانية» فى هذه العلوم «وحذقوا فى فنونها، و إنتهت إلى الغاية أنظارهم فيها»، فإنه يمكن الاستنتاج أن التماسًا لنظام تلك الثقافة العميق لابد أن يموضع نفسه داخل العلوم التى إختصتها بها الملة التى تنتسب إليها. ورغم ما يبدو من أن «العلوم التى اختصت بها الملة الإسلامية» تقوم على «الخبر» ولم يكن للعقل فيها إلا دور إلحاقي أو استتباعي وليس إبداعي، وذلك في مقابل العلوم العقلية التى هي ما «يهتدي إليه الإنسان بفكره من العلوم الحكمية الفلسفية»، فإن الحد لم يكن فاصلًا بين المنظومتين أبدًا؛ بل إن علومًا بعينها قد راحت تحقق إتصالهما وتقاطعهما (وفى القلب منها علمي الكلام وأصول الفقه بالذات)؛ و إلى الحد الذي لا يمكن معه اعتبارها علومًا محض نقلية، بل نقلية|عقلية فى آنٍ معًا. ولعل ذلك ما يمكن أن يكون الطابع الذي تتميز به العلوم الفلسيفة|الحكمية داخل الإسلام. وبالطبع فإنه يبقى أنه إذا كان ثمة ما يمكن القول بأنها تراتبية معرفية تترتب بحسبها منظومات العلوم داخل ثقافة ما، فإنه يمكن القول بأن المنزلة المعرفية للعلوم النقلية|العقلية التى تمثل قلب المنظومة «الفلسفية الحكمية» في الملة الإسلامية، تضعها فى الموقع الأعلى على سلم التراتبية داخل الثقافة الإسلامية.

(١) المصدر السابق، ج٣، ص ٩٣١.

ثالثًا: المنزلة المعرفية للعلوم داخل الثقافة الإسلامية:

لعله يلزم التأكيد، إبتداءًا -على أن تلك التراتبية لا تعني امتيازًا أو سموًا لعلم أو منظومة على أخرى- على طريقة ما كان يروج له القدماء من امتياز علم بعينه لشرف موضوعه وسموه- بقدر ما يرتبط بحقيقة أن علمًا أو منظومة (تشتمل على جملة علوم) تكون أكثر من غيرها قدرة على تحقيق الصياغة الأكمل والتعبير الأجلى عن النظام العميق لتلك الثقافة.

وغنيٌّ عن البيان أن ما ينطبق على الثقافة على العموم، إنما ينطبق- بالمثل- على منظومة تشتمل على جملة علوم داخلها. وهكذا فإنه إذا كانت منظومة «العلوم التى اختصت بها الملة الإسلامية الثقافة» تشتمل على علوم القرآن والحديث والفقه وأصوله والكلام والتصوف، مُضافًا إليها علوم اللسان بأركانها الأربعة وهي اللغة والنحو والبيان والأدب، فإن ثمة من بينها ما ينطوي على النظام العميق للثقافة الإسلامية فى أكثر درجاته شمولًا واكتمالًا. ولعله يمكن افتراض أن يكون العلم الذى يتحقق داخله اتصال منظومتي النقل والعقل هو العلم الكاشف عن نظام الثقافة الإسلامية فى شموله واكتماله. وأعني من حيث أنه أدني ما يكون إلى الساحة التى يمكن داخلها متابعة الكيفية التى راحت تشتغل بها الآليتان الحاكمتان لعملية إنتاج المعرفة فى ثقافة الإسلام؛ وأعنى آليتي النقل والعقل.

المركزية المعرفية لعلم الكلام:

من حسن الحظ، أن ثمة من القدماء من راح يعيِّن العلم الذي يقوم مقام القلب في ثقافة الإسلام. فإذ مضى الحجة الكبير «الغزالي» إلى أنه «ما من علم من العلوم الجزئية إلا وله مبادئ تؤخذ مسلمة بالتقليد فى ذلك العلم (الجزئي)، ويُطلب برهان ثبوتها فى علم (كلي) آخر»[1]، فإنه كان يعني أن ثمة من العلوم -داخل الثقافة- ما يكون كليًا فى مقابل غيره من علوم جزئية، لأنه يكون ساحة البرهنة والتأسيس للأصول والمبادئ التى تأخذها العلوم الجزئية كمسلمات تنبني عليها. يتعلق الأمر، إذن، بالتمييز بين «علوم تأسيس» من جهة، وبين «علوم تسليم» تجد مبادئها المؤسسة فى علوم التأسيس، من جهة أخرى. ورغم أن الحجة الكبير قد اعتبر «علم أصول الدين» هو علم التأسيس فى ثقافة الإسلام، فإن قراءة

(١) الغزالي: المستصفى في علم الأصول، نشرة محمد عبدالسلام عبدالشافي (دار الكتب العلمية) بيروت، ط١، ١٩٩٣، ص ٧.

للعمل الذى ورد فيه النص المُقتبس منه (وهو كتابه المستصفى) تثبت أن علم أصول الفقه لا يقل تأسيسية بدوره.

و إذا كان الغزالي وغيره من القدماء قد إعتبروا «علم أصول الدين» هو علم التأسيس داخل الثقافة لما يختص بموضوعه (الذي هو قواعد الاعتقاد)، فإن ثمة وجهًا آخر لتأسيسيته- لا يقل أهمية أبدًا، بل لعله يفوق فى الأهمية تأسيسيته المُستفادة من موضوعه- يتمثل فيما راح يتبلور داخله من القواعد والمبادئ المعرفية الحاكمة لفعل التفكير و إنتاج المعرفة في ثقافة الإسلام بأسرها. يتعلق الأمر، إذن، بمركزية معرفية أتاحت له أن يكون ساحة انبناء وتأسيس لآليات ومبادئ معرفية لعبت دورًا مهيمنًا، حتى فى بناء العلوم التى تأسست تاريخيًا قبله. وكمثال على ذلك، فإنه إذا كان «علم الحديث» قد تبلور تاريخيًا سابقًا على «علم أصول الدين»، فإن آلية الإنتاج المعرفي التى انبنى عليها علم الحديث، وهي الآلية الاسنادية[1] التى حددت طريقة الاشتغال فى مجال علم التاريخ[2] أيضًا، سوف تجد ما يؤسسها معرفيًا -وبمعنى التحول بها من مجرد ممارسة إلى فعل مؤسس نظريًا- مع اكتمال تبلور نظرية الجوهر الأشعرية. فإذ تقوم نظرية الجوهر على أن الوجود يستفيد قوامه من خارجه، لأن الجوهر لا يقوم بذاته عند الأشاعرة، فإن ذلك قد راح يؤسس لاعتبار القيمة مضافة إلى الفعل من الشرع خارجه (حيث الحسن والقبح مضافان إلى الفعل وليسا باطنين فيه)- حيث الشرع مُنشئ للقيمة، وليس مجرد مُخبرٍ عنها، كما راح يؤسس لإعتبار القيمة مضافة إلى الخبر من

(١) «ومن علوم الأحاديث النظر في الأسانيد ومعرفة ما يجب العمل به من الأحاديث بوقوعه على السند الكامل الشروط؛ لأن العمل إنما وجب بما يغلب على الظن صدقه من أخبار رسول الله ﷺ، فيجتهد في الطريق الذي تَحصَّلُ ذلك الظن وهو بمعرفة رواة الحديث بالعدالة والضبط و إنما يثبت ذلك بالنقل عن أعلام الدين بتعديلهم وبراءتهم من الجرح والغفلة، ويكون لنا ذلك دليل على القبول والترك، وكذلك مراتب هؤلاء النقلة من الصحابة والتابعين وتفاوتهم في ذلك وتميزهم فيه واحدًا واحدًا، وكذلك الأسانيد تتفاوت بإتصالها و إنقطاعها، وبأن يكون الراوي لم يلق الراوي الذي نقل عنه». انظر: ابن خلدون: المقدمة (سبق ذكره) ج٣، ص ٩٣٧. وهكذا فإنه لا شيء يقوم عليه بناء علم الحديث إلا محض الإسناد.

(٢) «إن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها، وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها، وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وَهَموا فيها أو إبتدعوها، وزخارف من الروايات المُضْعَفَة لفقوها ووضعوها. واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها، وأدّوها إلينا كما سمعوها. ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها. ولا رفضوا تُرَّهات الأحاديث ولا دفعوها. فالتحقيق قليل، وطرف التنقيح في الغالب كليل، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل، والتقليد عريق في الآدميين وسليل». أنظر: المصدر السابق، ج١، ص٢٨٢.

الشهادة عليه (بالصدق والكذب) من خارجه. ومن هنا إرتفع الإسناد، الذى يؤسس بالكامل لإنتاج المعرفة فى علمي الحديث والتاريخ، من كونه محض ممارسة غير واعية، إلى مقام الآلية الراسخة التى اكتسبت التسويغ النظري والتأسيس المعرفي، مع إكتمال إنبناء نظرية الجوهر في علم الكلام. ومن هنا أيضًا أن مدونات الحديث قد راحت تتسع أو تضيق بحسب تساهل أو تشدد المحدثين في قبول صدقية الإسناد أو شهادة الرواة. وإذا كان النحاة قد استفادوا كثيرًا من الأدوات المعرفية التى اشتغلوا بها من المتكلمين حتى لقد قيل- حسب ابن جني- «إن علل النحويين، وأعني حذّاقهم المتقنين، لا ألفافهم المُستضعفين، أقرب إلى علل المتكلمين منها إلى علل المتفقهين»[١]، وراحت إحدى مدارسهم تقرر أن لا وجود لزمان مضارع- بل صيغة مضارعة- لأن «الحركات لا تبقى زمانين» قياسًا على القاعدة المُستفادة من نظرية الجوهر القاطعة بأن «الأعراض لا تبقى زمانين»، فإن ابن خلدون سوف يشير إلى ما يعتبره «طريقة المتكلمين فى علم أصول الفقه»؛ وعلى النحو الذى يؤكد تأسيسية الكلام حتى بالنسبة لعلوم تأسست سابقة عليه تاريخيًا. ولعله يمكن الإشارة -ضمن هذا السياق أيضًا- إلى أن علمًا كالتاريخ يكاد أن يكون ساحة، ليس فقط لإكتشاف الدور التأسيسي لعلم أصول الدين، بل ولإجلاء الدور الإيديولوجي له[٢]. وحتى فيما يخص العلوم الحكمية والفلسفية التى «عكف عليها النظّار من أهل الإسلام، وحذقوا فنونها، وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها»، فإنه يمكن قراءتها من داخل الأنظمة المعرفية التي تبلورت في علم الكلام؛ وأعني النظامين السني والشيعي اللذين يقدران -لحسن الحظ- على استيعاب ما أنجزه حكماء الإسلام (الكندي والفارابي وابن سينا و إبن رشد)، وذلك فى مقابل ما يكاد يشيع من تصورٍ لا يرى في عمل هؤلاء إلا محض تنويعات غير أصيلة على تراث اليونان (وأعني فى ثنائيته الأفلاطونية الأرسطية). ولعله يمكن القول ترتيبًا على ذلك، بأن التصوف قد راح يتغذى على هذه الأنظمة ذاتها، سواء على نحو مباشر (في ما يُقال إنه التصوف السُني)، أو حتى عبر وساطة العلوم الحكمية والفلسفية (في ما يُقال إنه التصوف العرفاني الفلسفي الذي يضرب بجذوره العميقة في قلب التجربة الشيعية).

(١) ابن جني: الخصائص، ج ١، تحقيق: محمد علي النجار (الهيئة العامة لقصور الثقافة) القاهرة، ٢٠٠٦، ص ٤٨.

(٢) انظر: علي مبروك: عن الإمامة والسياسة؛ والخطاب التاريخي في علم العقائد (دار العين)، القاهرة ٢٠١٣، ط٣، والكتاب بأسره هو بمثابة تحليل لهذا الدور الإيديولوجي

وبالطبع فإنه يبقى أن علمًا يمكن أن يكون له السبق فى التبلور التاريخي داخل المنظومة، ولكنه يتنزَّل فى مكانة معرفية أدنى من تلك التى يحتلها علمٌ لاحقٌ عليه؛ وأعني من حيث أن هذا العلم اللاحق ينطوي على جملة المبادئ والآليات والأنظمة التى تؤسس معرفيًا لذلك العلم التى يأتي سابقًا عليه من الناحية التاريخية. وحتى مع صرف النظر عن تلك التراتبية، فإنه يبقى أنه إذا كان هذا العلم المؤسس هو ساحة انبناء -واكتشاف- نظام الخطاب المهيمن داخل الثقافة، فإن سائر العلوم الأخرى سوف تكون ساحة لاختبار كيفية وأشكال حضور هذا النظام. ولعل القول بهيمنة الخطاب، وضرورة اختبار كيفية وأشكال تحقق هذه الهيمنة فى سائر العلوم، تتجلى زاعقة فى ما صار إليه بعض المتكلمين -من الأشاعرة بالذات- من إختتام نصوصهم بذكر ما لهم من المصنفات فى الأدب وعلوم اللغة وتفسير القرآن وعلم السنة والحديث والفقه والتاريخ والتصوف وغيرها من العلوم التى ليس لأهل البدعة- على قول الأسفرائيني- من هو رأس فى شيئ منها، فهي مختصة بأهل السنة والجماعة... حيث لم يكن قط للروافض والخوارج والقدرية تصنيف معروف يُرجع إليه فى شيئ من الشريعة، ولا كان لهم إمام يُقتدى به فى فروع الديانة... وحتى إذا صنف بعض متأخري القدرية فى تفسير القرآن على موافقة بدعتهم، فإن ذلك لا يتداوله من أهل التفسير إلا مخذول»[1]. وإذن فإنها الهيمنة التى لا تقبل المنازعة للخطاب الذى تبلور داخل علم الكلام؛ والذي راح ينتج نفسه، على أنحاء شتى، فى علوم الثقافة.

التباين فى تقدير مكانة علم الكلام بين القدماء والمحدثين:

وإذا كان متفلسفًا كبيرًا فى وزن إبن خلدون قد مضى -بالرغم من ذلك كله- إلى إن «هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم؛ إذ المُلحدة والمبتدعة قد انقرضوا»[2]، فإن ما قاله يرتبط -فيما يظهر جليًا- بوقوفه عند ما يمكن اعتباره «الدور الإيديولوجي والسجالي» للعلم الذي تمثل له في مجرد الرد على من أسماهم بالمبتدعة المنحرفين فى الإعتقادات عن مذاهب أهل السنة والسلف. ولو أنه قد تجاوز ذلك إلى «الدور المعرفي» له، لما كان قد أطلق الحكم، أبدًا، بنفاد فاعليته وانتفاء ضرورته. بل إنه لو تأمل عميقًا فى ما يؤسس لعمله التاريخي، هو نفسه، لما كان قد أطلق هذا الحكم أيضًا.

---

(١) الأسفرائيني: التبصير في الدين، نشرة عزت الحسيني (مطبعة الأنوار) القاهرة ط١، ١٩٤٠، ص ١١٨.
(٢) ابن خلدون: المقدمة (سبق ذكره)، ج٣، ص ٩٧٧.

ولعل هذا الدور الأخير بالذات هو ما يقف وراء ما مضت إليه أولى حلقات الدرس الفلسفي الإسلامي الحديث؛ وأعني بها الحلقة التي تكونت -في مصر- حول الرائد الكبير الشيخ «مصطفى عبد الرازق»، من اعتبار علم الكلام -مع أصول الفقه- هو «إبداع العقلية الإسلامية في الفلسفة»[1]؛ وبما يؤكد على المنزلة المعرفية والتأسيسية الرفيعة للعلم، وذلك إبتداءًا من أن الفلسفة هي حقل انبناء كل ما يؤسس للحركة العلمية والمعرفية داخل حضارة ما. وقد يكون ذلك هو ما حدا بأحد الباحثين المعاصرين إلى التأكيد -على عكس إبن خلدون- على دوام فاعلية هذا العلم، وإلى الحد الذى راح معه يتصور فيه وحده الخلاص من المأزق العربي الراهن. وهكذا راح الباحث الكبير -الذى هو هاشم صالح- يبلور إدراكه ساردًا: «طيلة سنوات عديدة كنت أتصور أن الحل يكمن فى الإبستمولوجيا (الغربية بالطبع). وككل باحث عربي غادر بلاده إلى أوروبا وجامعاتها كنت مسحورًا قبل كل شيئ بالحداثة والعلم والتكنولوجيا، وكنت مسحورًا بتلك النظرية التى أتاحت نشأة هذه الأشياء فى أوروبا، وأتاحت لأوروبا أن تتفوق على جميع الأمم الأخرى منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم. ففلسفة العلوم أو المعرفة هي التى تدرس شروط إمكانية وجود المعرفة الصحيحة وتمييزها عن المعرفة الخاطئة، وهى التى تبلور معايير التقدم وطرائق الإكتشاف والبحث العلمي. ولكن بعد فترة طويلة من التخبط والتيه رحت أكتشف -ويا لدهشتى الكبرى- أن الحل يكمن أولًا فى الثيولوجيا لا فى الإبستمولوجيا. إنه يكمن فى علم الكلام، فى علم الله، فى علم اللاهوت قبل أن يكمن فى علم الطبيعة أو الفيزياء أو الرياضيات. وفهمت عندئذ أن تحرير السماء سوف يسبق حتمًا تغيير الأرض. وعرفت أن لا جدوى من تحرير الأرض قبل تحرير السماء؛ هذه السماء الضاغطة كالسقف فوق رؤوسنا، هذه السماء التى تراكمت فيها الغيوم السوداء وإدلهمت على مر القرون السكولاستيكية»[2]. وهكذا يؤكد الرجل على أن فاعلية العلم تتجاوز مجرد دوره السجالي فى مواجهة «الملحدة والمبتدعة»، إلى دوره- الذى لا يمكن إلا أن يكون معرفيًا- فى تشكيل بنية ذهنية لا تزال تحكم رؤية المسلم للعالم حتى الآن.

(١) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١ (دار المعارف بمصر) القاهرة، ط ٩، دون تاريخ، ص ٤٦.

(٢) هاشم صالح: الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية التحديات، مجلة الوحدة (المجلس القومي للثقافة العربية) الرباط، عدد ١٠١، ١٠٢، فبراير/مارس ١٩٩٣، ص ٢٤.

من الكلام إلى أنظمة الخطاب (العقل) الواقع:

لعل ما صار إليه صاحب الرأي الأخير يرتبط بحقيقة أن نظام هذا الخطاب ينعكس كاملًا في نظام العقل الذى تحققت له السيادة العليا في الإسلام؛ والذى لم تزل فاعليته مستمرة حتى الآن. فالعقل هو حدثٌ داخل الخطاب الذى هو، بدوره حدثٌ في الثقافة. إن ذلك يعني أن علم الكلام هو النقطة التى تنعكس على سطحها -بجلاء وصفاء- هويات كلٌ من العقل والخطاب والثقافة ثم الواقع؛ الذى لم يقدر تعدد وتباين أشكال الوجود الإيديولوجية المادية المتبدلة على سطحه على إخفاء انعكاسه عن تلك الهويات جميعًا. ومن هنا جوهرية الدرس النقدي لتلك الأنظمة الثاوية، على النحو الذى يمكن معه إعادة بنائها بما يسمح بإعادة توجيه الواقع؛ الذى هو -على قول جادامر- ليس مجرد قوى تفرض ذاتها، ولكن هو إتحاد القوة والمعنى. وما لم يكتشف الوعي هذا المعنى ويسيطر عليه، فإن الواقع يرتد إلى مستوى اللامعقول، وتضيع جهود كل ثقافة جادة من أجل جعل العالم قابلًا للفهم والتوجيه، بل إنها (أى هذه الثقافة) تصبح أصلًا لإعادة إنتاج العالم هو نفسه.

وغنيٌ عن البيان أن دراسة ثقافة الإسلام وتراثه، لن تكون، ضمن هذا السياق، من قبيل «التماهي» الذي لا يفعل معه المرء إلا أن يقبل ويكرر، أو من قبيل «الإنكار» الذى يكتفى فيه الوعي بأن يدين ويتطهر، بل فهمًا وإعادة توجيه للواقع وشرطًا لتغيير وعي الذات فيه؛ على النحو الذي يتيح لها الإسهام الفاعل في فهم العصر وبنائه.

وعلى نحو إجرائي، فإنه يمكن التمييز بين مستويات ثلاثة لدراسة علم أصول الدين مثلًا؛ وذلك مع ملاحظة تكاملها جميعًا فيما بينها. فإذا كان ممكنًا درسه كعلم (لتاريخ) الفرق، ثم كعلم (لبناء) العقائد، فإنه يمكن درسه (كنظام للعقل)؛ وأعني على مستوى المفاهيم المؤسسة كالعقل والنقل والوحي والأصل والنص والجوهر والفعل والقيمة والإجماع وغيرها. وعلى وجه الإجمال، فإن هذه المستويات الثلاث للدرس تبدو قابلة تمامًا للانتظام ضمن ثنائية الإيديولوجي والمعرفي التى يكاد العلم أن يكون الساحة الأصيلة لانبنائهما معًا. وبالطبع فإنه يمكن إيراد المزيد من التفصيل ضمن كل واحد من هذه المستويات الثلاثة.

رابعًا: من الحِكمي الفلسفي إلى النقلي:

إذا كانت منظومة العلوم الفلسفية| الحكمية (وفي القلب منها علمي الكلام وأصول الفقه) تمثل ساحة انبناء العقل الذي تحققت له السيادة في الإسلام، فإن منظومة العلوم النقلية (وفي القلب منها التفسير والحديث والفقه) تمثل الساحة الرئيسة لاشتغال هذا العقل؛ وذلك في سعيه لإنتاج معنى نصوص الإسلام الكبرى (القرآن والحديث). وهكذا فإن المنظومة الأولى تنطوي على ما يمكن إعتباره تاريخًا لإنبناء العقل (الذي ساد في الإسلام)، فيما تعرض المنظومة الثانية لتاريخ تكوين المعنى (الذي تحققت له السيادة بدوره). وكساحة لتاريخ المعنى، فإن موسوعات التفسير والحديث والفقه الكبرى، قد استحالت إلى ما يمكن اعتباره مصادرًا لتاريخ أفكار وآراء أجيال المسلمين الأولى (من الصحابة والتابعين وتابعيهم) الذين تشكلت منهم النواة الصلبة لمن جرى التواضع على أنهم «السلف الصالح». ورغم ما يفيض به هذا التاريخ من أشكال الصراع والإزاحة والهيمنة؛ وعلى النحو الذي يتبدى في ضروب التباين والتعارض والتضاد بين تلك الأفكار، فإنه قد جرى الترويج لتصور أن هؤلاء السلف قد أجمعوا على ضرب واحد من المعنى الذي لم يختلفوا عليه أبدًا. ويرتبط ذلك بما يُقال من إن صفوة السلف المختارة قد عاصرت- إن على نحو مباشر أو غير مباشر- تجربة الإتصال الفريدة والمعجزة بين الأرض والسماء، فصفت نفوسهم وعقولهم لقبول الحق من غير تشوُّش واختباط. والحق أن موسوعات التفسير والحديث والفقه تفيض بأشكال شتى من اختلاف الصحابة وتعارضهم، وهم بصدد إنتاج معنى القرآن. وإذ الأمر هكذا بين الصحابة، وهم الذين حضروا لحظة الاتصال المباشر مع السماء، فإنه لابد من توقع حضورًا أوسع وأعمق للاختلاف بين ورثتهم من التابعين وتابعيهم. ولكن «نمذجة» تلك اللحظة التي يسكنها السلف (والتي كانت مطلوبة بقوة لضرورات السياسة) قد اقتضت وجوب نفي الاختلاف ورفعه عنها على نحو كامل. وإذ تنطق وقائع التاريخ بما يتكشَّف عن لحظة حية تنطوي، ككل حياة، عن ما يعاكس «نمذجتها»، فإنه كان لابد من الدعوة إلى «اجتناب أهل التواريخ (الذين) ذكروا عن السلف أخبارًا صحيحة يسيرة ليتوسلوا بذلك إلى رواية الأباطيل، فيقذفوا في قلوب الناس ما لا يرضاه الله تعالى»[1]. وبمثل ما كان مطلوبًا إسكات ما يرويه التاريخ عن خلافات السلف

(١) أبو بكر بن العربي: العواصم من القواصم، تحقيق: محب الدين الخطيب (المطبعة السلفية) القاهرة، ١٣٧١هـ، ص ٢٤٤.

فيما يخص الاجتماع والسياسة، فإنه كان يلزم، بالمثل، إسكات اختلافهم حول معنى نصوص الإسلام الكبرى.

وهنا يلزم التنويه بما يقوم من التلازم الجوهري بين إسكات صوت «التاريخ»، و إسكات صوت «المعنى». فقد ارتبط اسكات صوت التاريخ، بالسعي إلى إخراج السلف من ساحته لما تفيض به من الدنس والدماء والفتن، وجعلهم (والصحابة منهم بالذات) موضوعًا لخطاب إلهي نبوي. فإن «عدالة الصحابة ثابتة معلومة بتعديل الله لهم، و إخباره عن طهارتهم، و إختياره لهم في نص القرآن....، ووصف رسول الله الصحابة مثل ذلك، وأطنب في تعظيمهم، وأحسن الثناء عليهم....، والأخبار في هذا المعنى تتسع، وكلها مطابقة لما ورد في نص القرآن، وجميع ذلك يقتضي طهارة الصحابة، والقطع على عدالتهم ونزاهتهم، فلا يحتاج أحدٌ منهم -مع تعديل الله لهم، المطلع على بواطنهم- إلى تعديل أحدٍ من الخلق له»[1]؛ و يعني أن كونهم موضوعًا لخطاب «قدساني» من الله والنبي، ينأى بهم عن أن يكونوا موضوعًا لخطابٍ «تاريخاني»[2] من الخلق. وهكذا فإن التعويل على النص (قرآنًا وحديثًا)، والسكوت عن وقائع التاريخ كان هو حجر الأساس في بناء سلطة الصحابة الذين ينبني حولهم مفهوم السلف. و إذ تكون النصوص المقدسة (قرآنًا وحديثًا) هي الأصل في تمييز واختصاص من قيل أنهم «السلف» على العموم، فإنه كان لابد من إختصاصهم، بالمثل، بالمعنى الذي أراده الله والنبي لنصيهما. ومن هنا ما يمكن القول إنها سيرورة التحول بالمعنى من كونه «تكوينًا» يقوم على إنتاجه الفاعلين- بالمعنى السياسي والاجتماعي- في سياق تاريخي بعينه، إلى المعنى بوصفه «مُعطى» جاهزٍ مطلق. إن المماثلة، هنا، تتبدى في أن التحول في مجال «التاريخ» من «العيني» إلى «المفارق»، ينعكس في مجال المعنى تحولًا من الإقرار بأنه «تكوينٌ» ينتجه البشر في سياق عملية تفاعلية مع المقروء (وبما يعنيه

(١) الخطيب البغدادي: الكفاية في علم الرواية (دائرة المعارف العثمانية) حيدر آباد، الهند ١٣٥٧ه، ص ٤٦-٤٨.

(٢) وقد ارتبط ذلك التعالي بهم إلى ما فوق التاريخ بما بدا من أن جعلهم موضوعًا لخطاب «تاريخاني» قد يؤدي إلى نقض أصلي الدين (القرآن والسنة). فقد أورد الخطيب البغدادي ما نصه: «إذا رأيت الرجل ينتقص (ينتقد) أحدًا من أصحاب رسول الله ﷺ، فاعلم أنه زنديق، وذلك أن الرسول ﷺ عندنا حق، والقرآن حق. و إنما أدى إلينا هذا القرآن والسنن أصحاب رسول الله ﷺ، و إنما يريدون أن يجرحوا شهودنا ليبطلوا الكتاب والسنة». ومن هنا وجوب أن يكونوا فوق خطاب النقد أو الجرح التاريخي. أنظر: المصدر السابق، ص ٤٩.

ذلك من التأكيد على حضورهم الفاعل في تلك العملية وغيرها)، إلى تكريس الإعتقاد بأنه «معطى» مكتمل جاهز يفرض نفسه عليهم (وبما يعنيه ذلك من التأكيد على محض خضوعهم وتلقيهم). وهنا فإن السعي إلى إخضاع البشر قد راح يخفي نفسه وراء القول بأن إحضارهم إلى ساحة إنتاج المعنى (في القرآن مثلًا) لتأكيد فاعليتهم على العموم، إنما يمثل تهديدًا لحقيقة مصدره الإلهي. والحق إنها سلطة السياسة، وهي تضع فاعلية البشر في تعارضٍ مع الاعتقاد في «المصدر الإلهي للقرآن»، لكي تتحصن بمنأى عن المساءلة والحساب. وإذا كان التحوُّل بالمعنى إلى مُعطى جاهزٍ مطلق، الذي يؤسس لهذه السلطوية السياسية، يرتبط- بحسب ما بدا- ببناء سلطة السلف، فإن ذلك يعني أن السلف لم يكونوا هم الذين إختاروا لأنفسهم أن يكونوا «سلطة» قابضة على الرأسمال الرمزي للجماعة، بل إنه قد جرى وضعهم على هذا النحو، من أجل التخفي السياسي وراءهم.

والغريب حقًا أن هناك من الشواهد الكثيرة ما يدل على أن ممارسة هؤلاء السلف الذين أُريدَ لهم أن يكونوا قابضين على نوعٍ من المعنى المكتمل الثابت والمُتفق عليه للقرآن، لا تشي أبدًا بإعتقادهم في هذا النوع من المعنى المُعطى للقرآن. ولعل مثالًا لتلك الشواهد يتآتى مما تحتشد به -وبغزارة مُلفتة- موسوعات التفسير والفقه الكبرى مما يمكن إعتباره تأريخًا واسعًا لأفكار وآراء الصحابة والتابعين الذين تتشكَّل منهم النواة الصلبة لجيل السلف. ولعل نظرة على تلك الأفكار والآراء تتبدى عن ضروب من التباين والتعارض الحاصل بين هذا السلف؛ سواء تعلق الأمر بفهم آية أو إستنباط حكم أو غيره. وبالطبع فإن أصل ما بينهم من تباين وتعارض لا ينحصر فحسب في الفروق الشخصية والعقلية، أو الميول والانتماءات الاجتماعية والسياسية، بل يتجاوز إلى طبيعة الأداء اللغوي للخطاب القرآني التي تجعل منه ساحة للإضمار والإجمال والإطلاق والإيماء والتضمين والتخصيص والتعميم؛ بل وأحيانًا للسكوت وعدم التصريح[1]، وذلك على النحو الذي اقتضى اجتهادًا بشريًا في إنتاج المعنى، كان لابد أن يتباينون فيه بحسب ميولهم وإنتماءاتهم. ولعل وعيهم بأنهم كانوا ينتجون المعنى باجتهاد، ولا يتلقونه جاهزًا كاعتقاد، يتجلى فيما كانوا يختتمون به أقوالهم- أو كتاباتهم- من تعبير «والله أعلم»؛ الذي

(١) ولعل مثالًا على ذلك يأتي مما لاحظه أبو بكر بن العربي من أن «عامة مسائل الفروض (المواريث) إنما هي مبنية على القياس، إذ النصوص لم تُستوفَ فيها، ولا أحاطت بنوازلها». أنظر: أبو بكر بن العربي: أحكام القرآن، ج١، تحقيق: محمد عبد القادر عطا (دار الكتب العلمية) بيروت، ط٣، ٢٠٠٣، ص ٤٣٠.

يكشف عن روح منفتحة لا تعتقد فى إمتلاكها لكامل العلم، بل إنها تفتح الباب -بما يعكسه هذا التعبير من إقرارها بمحدودية علمها- أمام الآخرين ليضيفوا اجتهاداتهم إلى -أو حتى على أنقاض- إنجازها. وتأتي المفارقة، هنا، من السعي إلى تثبيت الإعتقاد بأن هؤلاء السلف الذين اجتهدوا في إنتاج معنى القرآن، ضمن شروط وعيهم وواقعهم، قد تلقوا المعنى على سبيل الهبة المخصوصة لهم، وأن أحدًا بعدهم ليس له إلا أن يقف عند حدود هذا الذي تحصَّلوا عليه في لحظة فريدة، لا سبيل لتكرارها أبدًا.

وكمثال على أن المعنى كان ساحة للاختلاف والقول بالرأي بين الصحابة، فإنه يمكن الإشارة إلى ما أورده أبو بكر الجصاص فى «أحكام القرآن» من إختلاف الصحابة وقولهم بالرأي فى عديد من المسائل المتعلقة بأحكام المواريث. ولم يكن ذلك، فحسب، فيما لم تستوفه النصوص، حسب إشارة أبو بكر بن العربي، بل وحتى فيما نطقت به النصوص تصريحًا. وهكذا فإنه ليس للمرء أن يدهش حين يفاجئه الاختلاف حول آيات الأحكام التى يشيع القول إنها من قبيل ما هو قطعي الدلالة الذي لا يثور حوله أدنى اختلاف؛ حيث أورد الجصاص أن «السلف قد اختلفوا في ميراث الأبوين مع الزوج والزوجة (يعني إذا مات الزوج وترك الزوجة مع أبويه، أو توفيت الزوجة وتركت الزوج مع أبويها)، فقال علي (بن أبي طالب) وعمر (بن الخطاب) وعبدالله بن مسعود وعثمان (بن عفان) وزيد (بن ثابت): للزوجة الربع وللأم ثلث ما بقى، وما بقى فللأب، وللزوج النصف وللأم ثلث ما بقى، وما بقى فللأب. وقال إبن عباس للزوج والزوجة ميراثهما، وللأم الثلث كاملًا (من الميراث كله)، وما بقى فللأب. وقال (أي إبن عباس): لا أجد في كتاب الله ثلث ما بقى». ورغم أن هذا الذي مضى إليه إبن عباس (الذي تنسب إليه الروايات أنه «حبر الأمة، وترجمان القرآن ودليل التأويل») فى ضرورة أن تأخذ الأم الثلث كاملًا هو- على قول الجصاص وإبن كثير وغيرهما- ما «يدل عليه ظاهر القرآن، لأن الله تعالى يقول: [فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث]»[1]، فإنه يبدو غريبًا انعقاد الإجماع من الصحابة والتابعين على غير ما يقول به ظاهر القرآن. والطريف أنه حين أرسل «ابن عباس»- بحسب ما أورد ابن أبي شبة في «سننه»- إلى «زيد بن ثابت» مستفسرًا: «أين تجد ثلث ما بقى في كتاب الله؟»، فإن زيد قد أجابه: «إنما أنت رجل تقول برأيك، وأنا رجل

(١) أبو بكر الجصاص: أحكام القرآن، ج٣، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي (دار إحياء التراث الإسلامي)، بيروت، ١٩٩٢ص ١٣.

أقول برأيي»[١]. وإذا كان للمرء أن يتساءل عن أصل الرأي الذي إنحاز إليه زيد ومعه -على قول ابن كثير[٢]- معظم الصحابة والتابعين والفقهاء السبعة والآئمة الأربعة وجمهور العلماء، والذي يقول بما لم يجد له «إبن عباس» أثرًا في كتاب الله، فإنه لن يجد إلا ما تورده المصادر[٣] من أنه «التقليد الإجتماعي الأبوي» الذي يرفض أبدًا أن يكون للأنثى نصيبًا من الميراث يربو على نصيب الرجل، حتى ولو كان ذلك هو قول القرآن الواضح.

وإذ يبدو، هكذا، أن ساحات الإقصاء تتعدد من العقل إلى المعنى والتاريخ والسياسة، لتتضافر جميعًا في تحقيق الإقصائية الشاملة التي تقف وراء التسلطية العربية، فإن حضور سلطة السلف، في هذه الساحات جميعًا، يبدو بالغ المركزية والرسوخ. وإذا كان تجاوز التسلطية مشروطًا بتفكيك ما يؤسس لها من الإقصائية الكامنة في الساحات المُشار إليها كافة، فإن ذلك يعني ضرورة أن ينفتح الدرس الفلسفي الإسلامي الراهن، على ما يتجاوز دائرة إنشغاله بالعلوم الفلسفية التقليدية. فإنه إذا كانت تلك العلوم الفلسفية التقليدية (وفي القلب منها علمي الكلام وأصول الفقه) تمثل الساحة التي يمكن فوقها استعادة العقل في تاريخه، واكتشاف ما كان عليه قبل أن يبلغ طور التكلُّس والجمود، فإنه يلزم ليتسنى تفكيكه

وإذن، فإنه الصراع حول البشر إستحضارًا لفاعليتهم أو تغييبًا لها، وهو يعكس نفسه على ساحتي التاريخ والمعنى. وإذ يبدو التلازم مُلفتًا بين اقصاء البشر وطردهم من مجال التاريخ والسياسة وبين إقصائهم من مجال المعنى، فإنه يترتب على ذلك أن سعيًا إلى استعادتهم في مجال التاريخ والسياسة لابد أن يكون مصحوبًا باستعادتهم إلى مجال المعنى.

وإذا كانت العلاقة بين السياسة والمعنى تتآتى من أن احتكار المعنى هو أحد أقنعة احتكار السلطة -وبما يترتب على ذلك من أن السعي إلى تثبيت هيمنة السلف كسلطة قابضة على الرأسمال الرمزي للجماعة الذي يتمثل في المعنى الخاص بكتابها الأقدس، إنما ينطوي على القصد إلى تحصين سلطة سياسية بعينها تتخفى وراء السلطة المعنوية (من المعنى) التي جرى بناءها

(١) الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج٤ (الدار التونسية للنشر) تونس ١٩٨٤، ص ٢٦٠.
(٢) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج١ (مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاه) القاهرة، دون تاريخ، ص ٤٥٨.
(٣) «وحجة الجمهور أن قاعدة الميراث أنه متى اجتمع الرجل والمرأة من جنس واحد كان للذكر مثل حظ الأنثيين». أنظر: فخر الدين الرازي: مفاتيح الغيب ج٩ (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع) بيروت، ط١، ١٩٨١، ص ٢٢١.

لهذا السلف- فإن هذا الاحتكار قد راح يؤسس نفسه على أن مفاهيمًا جرى صوغها- بحسب نظرية المعنى المُعطى- (من قبيل طريقة السلف والإجماع الفقهي والنص القطعي والحكم الشرعي والدليل والخبر وغيرها) قد لعبت، ولا تزال للآن، دورًا فاعلًا في المجال السياسي.

خامسًا: النتائج والاستتباعات:

بمثل ما إن الموضوع يعيِّن منهجه ويحدده، فإن الرؤية تحدد، بدورها، طرق أدائها وكيفيات تفعيلها. وإذا كان مبدأ «الوحدة المعرفية» لعلوم الثقافة الإسلامية هو جوهر الرؤية التي قد تكون هي الأقدر على التشخيص الدقيق للداء والدواء معًا؛ فإنه يستتبع ذلك ضرورة إعادة بناء العلوم الإسلامية في ضوء هذا المبدأ. ولكن... ولكي لا تكون عملية إعادة بناء العلوم مجرد إنعكاس لتوجهات الباحث واختياراته، أو حتى تحيزاته، فإن من اللازم أن تنبني على أساس يتوخى القدر الأكبر -أو حتى الممكن- من الموضوعية. ولعله يمكن إلتماس هذا الأساس الموضوعي في مفهوم «السياق»؛ وأعني من حيث أنه لا يختص بالعلم المدروس فقط، بل إن ذات الدارس، بدوره، تنبني في سياقٍ ينتظمها داخله ويحددها؛ الأمر الذي يعني مجاوزة المفهوم لحدود الذاتية المُسطحة الفارغة. وفيما يخص سياق العلم -أي علم-، فإنه يمكن التمييز فيه بين «عنصر داخلي» يختص بمتابعة المسار الداخلي لحركة الأفكار والمفاهيم داخل علم بعينه؛ وبالطبع مع متابعة الكيفية التي تحضر بها تلك الأفكار والمفاهيم ذاتها داخل منظومة علوم أخرى، أو ضمن الثقافة بأسرها، و«عنصر خارجي» يختص بالسعي إلى إكتشاف وجوه الارتباط والعلائق الخفية بين المسار الباطني للأفكار والمفاهيم وبين حركة الوقائع في الخارج. ولعل وعيًا بسياق علم الكلام مثلًا -في جانبيه الداخلي والخارجي- هو المدخل لاكتناه الأساس الذي قام عليه البناء الكلاسيكي للعلم متجاوبًا مع معطيات لحظته؛ وهذا الأخير هو نقطة البدء اللازمة لإعادة بنائه على نحو يتجاوب فيه مع معطيات لحظة مُستجدة. ولعله يمكن القول أنه إذا كان التحليل السياقي للعلم يكشف عن تخفي الإصطراع حول «الإنسان» وراء الاصطراع الظاهر حول «الله»، فإن ذلك يفتح الباب واسعًا أمام إعادة بنائه على نحو يتجاوب مع معطيات اللحظة الراهنة.

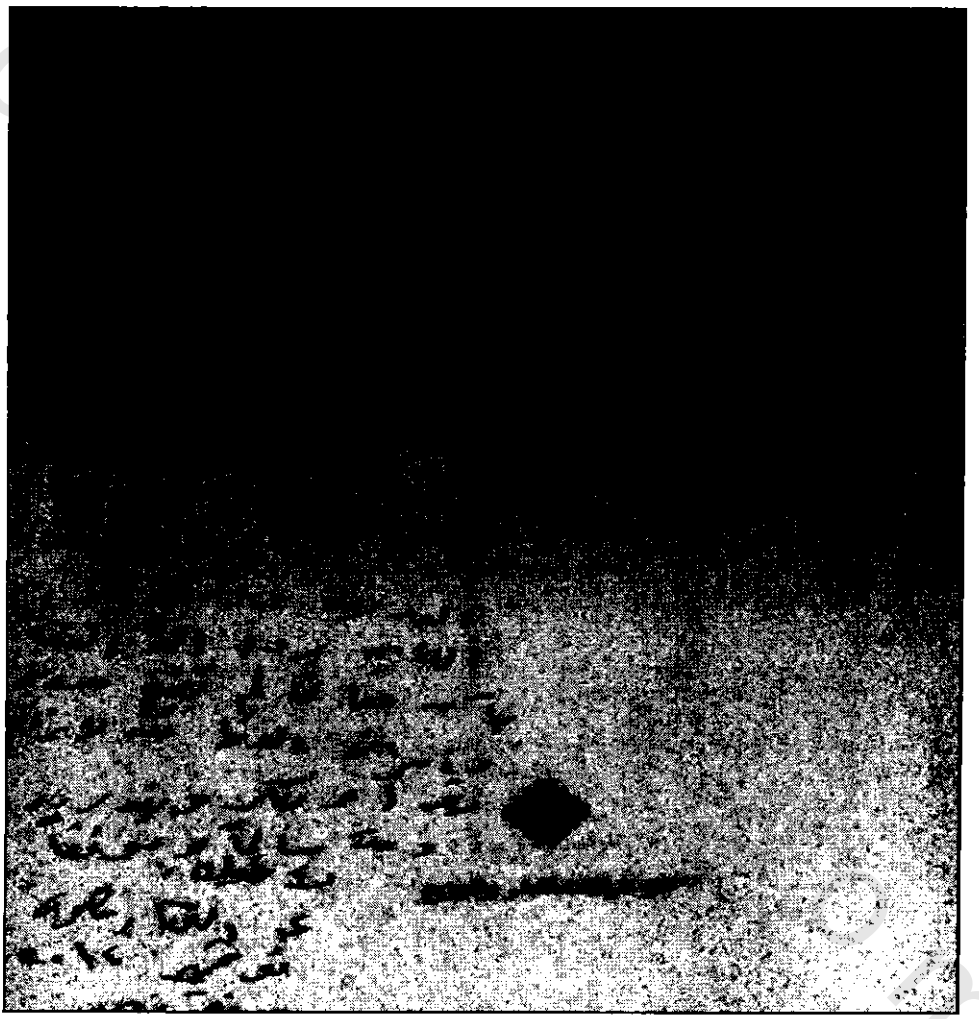
وإذن فالأمر لا يتعلق بإسكات القدماء والقطع معهم، بقدر ما يتعلق بالحوار معهم على النحو الذي يحررنا ويحررهم.

القسم الخامس

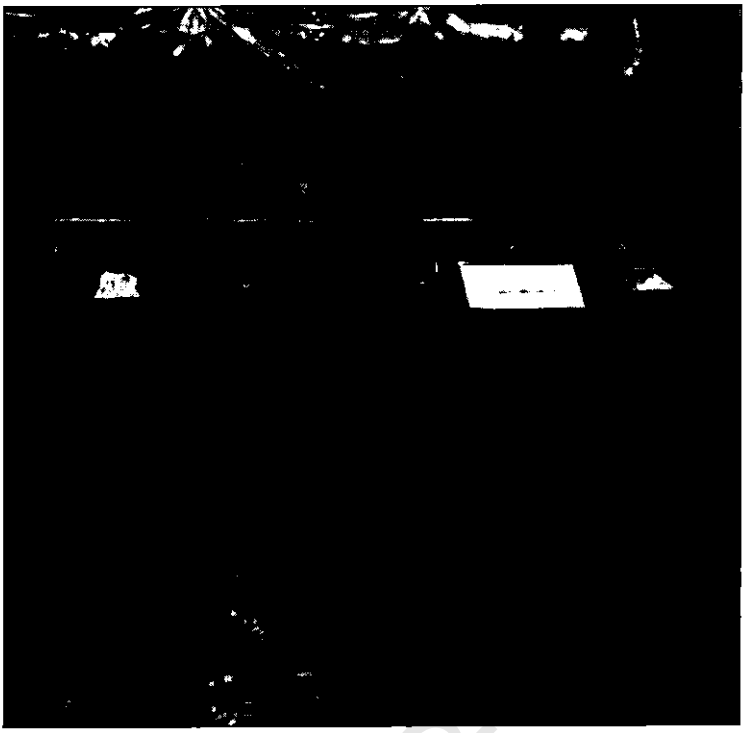
لقطات من حياة د. مكاوي

obeikandl.com

obeikandl.com

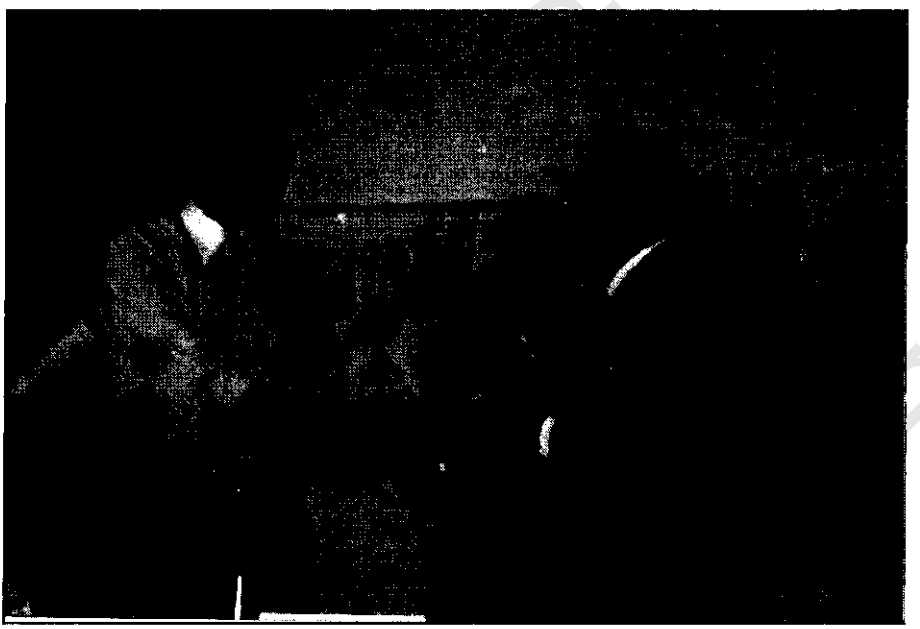


هكذا أهدى د./ مكاوي كتابًا إلى أحد تلاميذه وهو يشكر فيه قسم الفلسفة
على الندوة التي أقيمت عنه ضمن الاحتفال باليوم العالمي للفلسفة



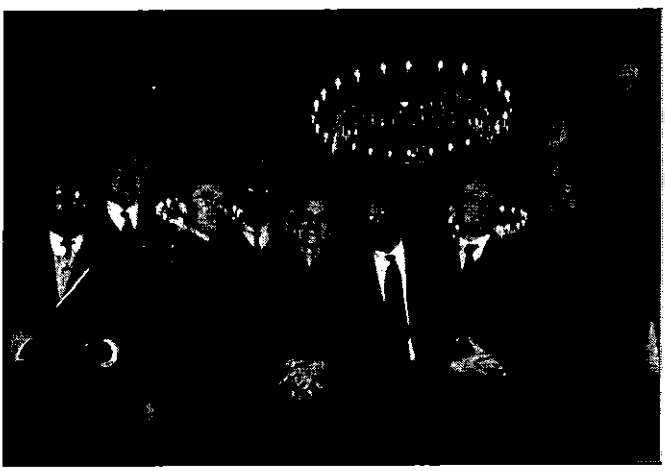
د./ مكاوي في الندوة التي عقدت حول فكره احتفالاً باليوم العالمي للفلسفة 21 نوفمبر 2012

د./ مكاوي مع رفيقة عمره أ.د./ عطيات أبو السعود



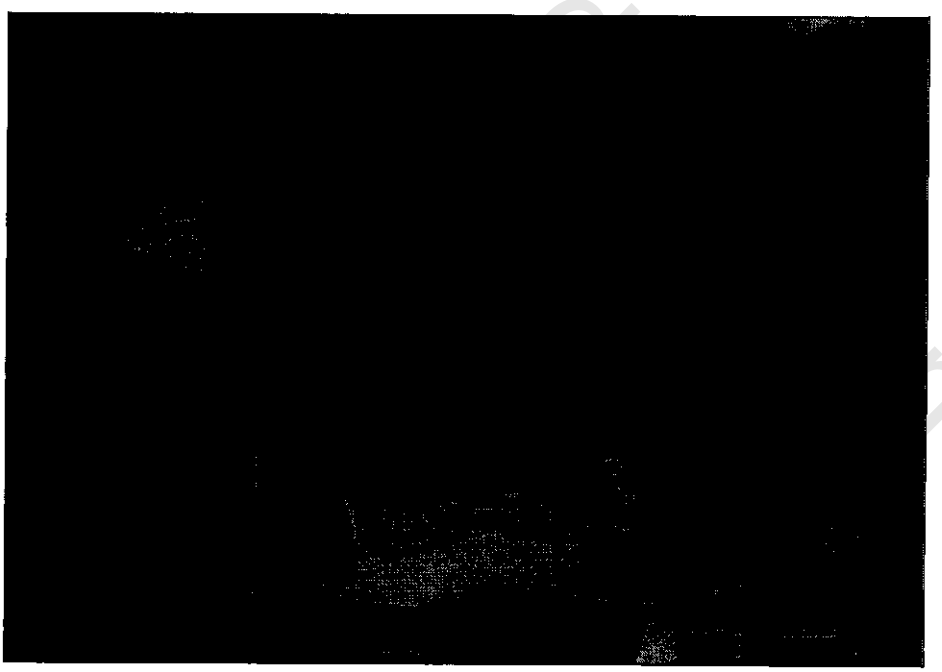
د./ مكاوي يتسلم جائزة التميز التي كرمه بها اتحاد كتاب مصر ويهديها إليه السيد/ فاروق حسني وزير الثقافة

د./ مكاوي في البلد التي أحبها - ألمانيا حيث حصل منها على الدكتوراه وحيث تم تكريمه



د./ مكاوي مع نخبة من مفكري وأدباء العالم يتسلمون جائزة جوته وهو العربي الوحيد بينهم

د./ مكاوي مع د./ حسن حنفي ود./ محمود أمين العالم في إحدى الندوات الثقافية



د. مكاوى يتسلم جائزة الدولة التقديرية من الرئيس محمد حسنى مبارك

obeikandl.com

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
الإهداء	٧
المقدمة	٩
القسم الأول	
د./ مكاوي الإنسان والمعلم	١٣
لمحات من سيرته الذاتية – لوحة رقمية بقلمه	١٥
١- الشاعر الفيلسوف .. عبدالغفار مكاوي ..... بقلم: أ. د. حسن حنفي	٢٣
٢- د. مكاوي فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة ..... بقلم: أ.د. مصطفى لبيب عبدالغني	٢٥
٣- عبدالغفار مكاوي ويوسف الشاروني – لمحات من سيرته الذاتية وصداقة أكثر من ستين عامًا ..... بقلم: يوسف الشاروني	٢٧
٤- عبدالغفار مكاوي .. موسوعية الرؤية ورحابة الفكر ..... بقلم: أ. د. عبدالله التطاوي.	٣٣
٥- أن يكون المرء أستاذًا .. إلى عبدالغفار مكاوي ..... بقلم: أ. د. أنور مغيث	٣٧
٦- إلى زوجي ..... بقلم: أ. د. عطيات أبو السعود.	٤٣
القسم الثاني	
د. عبدالغفار مكاوي فيلسوفًا	٤٥
١- د. عبدالغفار مكاوي والفلسفة القديمة ..... بقلم: أ. د. مصطفى النشار	٤٧
٢- الحاضر السرمدي عند عبدالغفار مكاوي ..... بقلم: أ. د. إبراهيم صقر	٦١
٣- لمَّ الفلسفة – إعادة قراءة لكتاب الدكتور عبدالغفار مكاوي ..... بقلم: أ. د. حسين علي	٦٧

obeikandl.com

٤- قراءة لكتاب «تجارب فلسفية» للدكتور مكاوي ..... بقلم: أ. د. يمنى الخولي ٧٧
٥- عبدالغفار مكاوي – محاولة لقراءة فكره ..... بقلم: د. حمدي بشير محمد علي ٨١
٦- عبدالغفار مكاوي فيلسوف الحرية وأديبها ..... بقلم د. غيضان السيد علي ٨٧

القسم الثالث
د. مكاوي أديبًا وشاعرًا ٩٩

١- خواطر من زمن بعيد – د. مكاوي بين الفلسفة والشعر .....
بقلم: أ. د. وفاء إبراهيم ١٠١
٢- عبد الغفار مكاوي – فيلسوف من بلد الشعراء ..... بقلم: أ. د. أنور مغيث ١٠٩
٣- عبد الغفار مكاوي رباعي الأضلاع ..... بقلم: يوسف الشاروني ١١٥
٤- علاقة النصوص الأدبية بالسياسة في فكر عبدالغفار مكاوي .....
بقلم: د. سامية صادق سليمان ١٢٥
٥- عبد الغفار مكاوي أستاذ الفلسفة الذي جذبه الأدب .. بقلم: علاء الدين وحيد ١٣٩
٦- الحداثة في الأدب والفن عند عبدالغفار مكاوي ..... بقلم: د. آيات ريان ١٥١

القسم الرابع
دراسات مهداه إلى د. مكاوي ١٥٧

١- صورة مصر في محاورات أفلاطون ..... بقلم: أ. د. مصطفى النشار ١٥٩
٢- سكينر من موت الحرية إلى موت الإنسان ..... بقلم: د. شعبان عبدالله محمد ١٧٧
٣- مدخل إلى مقاربة التراث وقراءته ..... بقلم: د. على مبروك ٢١٧

القسم الخامس
لقطات من حياة د./ عبدالغفار مكاوي.... ٢٣٧

obeikandl.com

obeikandl.com

obeikandl.com