الحرية والثقافة

للفيلسوف الأمريكي جون ديوي

ترجمة: أمين مرسي قنديل

مراجعة وتحرير: ممدوح الشيخ

obeikandl.com

obeikandl.com

الكتاب: الحرية والثقافة

المؤلف: جون ديوي

المترجم: أمين مرسي قنديل

مراجعة وتحرير: ممدوح الشيخ

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف ©

لا يجوز إعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو نقله في أي شكل أو بأي وسيلة، سواء كانت إلكترونية أو ميكانيكية بما في ذلك النسخ أو التصوير أو المسح الضوئي أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، كما لا يجوز تعديل المادة الموجودة في الكتاب (أو أي جزء منها) أو تحويرها أو لخلق عمل جديد.

obeikandl.com

مقدمة المحرر

هذا الكتاب عملٌ مميَّزٌ شمل عملنا فيه إضافة الهوامش، حيث نشر للمرة الأولى دون تعليقات، أو تعريف بالأعلام الواردة فيه. وبالتالي لم تكن ثمة حاجة إلى تمييز الهوامش إلى نوعين، فكل هوامش الكتاب وضعتُها ضمن عملي في مراجعته.

والكتاب يناقش قضايا شديدة الأهمية للثقافة العربية، وقد رأينا أن من المفيد ألا نستبق اللقاء المباشر بين القارئ والمؤلف بدراسة تفرض انحيازات أو اختيارات بعينها، فالكتاب يجب – في تقديرنا – أن يبقى أقرب ما يكون إلى ما كتبه كاتبه، فضلاً عن الحفاظ على الشكل الذي خرج به للمرة الأولى في العربية على يد مترجمه. وقد أوردنا ما نرى أن من الضروري إيراده من تعقيبات في نهاية الكتاب بعنوان: "تعقيب عام".

ممدوح الشيخ

مقدمة المترجم

"چون ديوي"، مؤلِّف هذا الكتاب الذي بين أيديكم؛ هو فيلسوف من أهم الفلاسفة المعاصرين، ولاسيما في ميدان الاجتماع والثقافة والتربية والتعليم، ورغم أنه فيلسوف له نظريات فلسفية عديدة، إلاَّ أنه طالما وجَّه النقد إلى الفلسفة والفلاسفة، ولم يدع جانبًا من جوانب الفلسفة بشكل عام، والاجتماعية منها بشكل خاص، بغير أن ينقدها ويعمل على تعديلها وتوجيهها وجهة جديدة تتلاءم مع متطلبات الحياة الحديثة من حرية صحيحة وديمقراطية سليمة وعدالة اجتماعية. فليس نقده للفلسفة بالنقد الهدَّام، وإنما قُصد به توجيهها نحو ما يرى فيه خير البشر ورُقيُّهم المستمر، فالفلسفة في نظره لا تستعيد مجدها وقوتها إلاَّ إذا كفَّت عن معالجة مشكلات الفلاسفة واتجهت إلى حلِّ مشكلات الناس التي تُصادفهم في شتَّى نواحي حياتهم العملية والاجتماعية.

هذا وتقوم فلسفة ديوي على أساس الفلسفة العملية أو البرجماتية، وهي فلسفة أشاعها في أمريكا جماعة من كبار المفكِّرين في الثُّلث الأخير من القرن التاسع عشر، ومن أبرز هؤلاء، الأربعة: تشارلز ساندر بيرس (1839 – 1914م)([1])، جورج هربرت ميد (1863 – 1931م)([2])، وليم چيمس (1842 – 1910م)([3])، چون ديوي (1859 – 1952م).

وقد شقَّ چون ديوي لنفسه في هذه الفلسفة خطةً جديدة خاصةً به، فعُرفت فلسفته بـ "فلسفة الوسيلة"، وقد أسماها ديوي كذلك لأنه لا يرى في التفكير سوى وسيلة أو أداة، أو آلة لحلِّ مشكلات الناس التي يُواجهونها في حياتهم الاجتماعية والخاصة؛ فهم لا يتعلَّمون العلم حبًّا في اختزان المعارف في رءوسهم فحسب؛ فكلُّ معرفة لا تؤدِّي في النهاية إلى عمل فيه خير للفرد

([1]) تشارلز ساندرس بيرس: فيلسوف أمريكي ربما ترجع شهرته إلى كونه مستحدث البراجماتية. درس في هارفارد، حيث كان والده أستاذاً للرياضيات. تأثر بشدة بالفيلسوف كانط. (يمكن الرجوع إلى: دليل أكسفورد للفلسفة – تحرير: تد هوندرتش – ترجمة: نجيب الحصادي – المكتب الوطني للبحث والتطوير – ليبيا).

([2]) فيلسوف أمريكي من فلاسفة البراجماتية الاجتماعية، ورائد بارز في علم الاجتماع. درس في جامعة شيكاغو. (يمكن الرجوع إلى: دليل أوكسفورد للفلسفة – مصدر سبق ذكره).

([3]) فيلسوف وعالم نفس أمريكي، أستاذ علم النفس والفلسفة في هارفارد. تتخذ عنايته بقضايا الدين موضعاً مركزياً في فكره عبر كل حياته. (يمكن الرجوع إلى: دليل أوكسفورد للفلسفة – مصدر سبق ذكره).

والجماعة ليست بشيء، وكثيرًا ما خُيِّل للناس أنَّ العلم مقصودٌ لذاته، وأنَّ ما يجمعه العلماء الباحثون، حتى من مواده النظرية المغرقة في التجريد، لا علاقة له بمطالب الحياة والعملية، ولكنَّ الحقَّ أنَّ كلَّ سعيٍ وراء الحقيقة أنما هو خطة منظمة ومنهج من مناهج البحث لإيجاد الوسائل الناجعة التي تعاوننا في حياتنا العملية وفي تحسينها والنهوض بمستواها، فالحياة في تغيُّر وتجدُّد مستمرَّين، ويجب أن يتغيَّر تفكيرنا وتتغيَّر وسائلنا وتتجدَّد تبعًا لِما يجري في الحياة من تغيُّر وتجدُّد.

ويرى ديوي أنَّ العقل نفسه قد نشأ وتطوَّر في أثناء جهاد الإنسان الطويل في سبيل الملاءمة بينه وبين البيئة التي يعيش فيها، أي أنه تطوُّر في ميدان المحافظة على البقاء، فالعقل عملية نموٌّ مستمر، وليس – في نظره – سوى عضو من أعضاء الإنسان، شأنه في ذلك شأن أي عضوٍ آخر مثل اليد أو الساق أو اللسان، فهو وسيلة أو أداة، وليس غاية في نفسه.

تلك هي وظيفة الفكر ووظيفة العقل عند ديوي، وهي وظيفة عملية إيجابية نشيطة فعَّالة، لا سلبية مستقبلة، غايتها صلاح الفرد والجماعة وتقدُّمهما، أمَّا الاستمساك بالكليات الشاملة والحقائق العامة المغرقة في العمومية والمُثل العُليا التي لا سبيل إلى تحقيقها، و"المُدن الفاضلة" التي يحلم بها الحالمون من الفلاسفة والأدباء، فليست في نظره من الفلسفة ولا من الثقافة أو العلم في شيء، ما دامت لا تؤدِّي إلى نتائج عملية فيها الخير لأحد.

وما حفَّز ديوي إلى انتهاج الطريق سوى رغبة صادقة مُلحَّة في العمل على ترقية الحياة الاجتماعية وتحقيق الحرية الثقافية بأكمل معانيها وأوسعها في ظلِّ الحرية السياسية والديمقراطية السليمة والنظم الاقتصادية التي تُتيح للفرد المجال للخلق والابتكار، فهو مؤمن بأنَّ فلسفته، فلسفة الوسيلة كما يُسمِّيها، تصلح للوصول بالإنسان والجماعات إلى مثل هذه الحرية المنشودة، فأقلُّ ما يُمكن أن يُقال فيها: إنها تُحارب كلَّ شيءٍ من شأن الجنوح إلى الجمود والركود أو إلى النكوص والتراجع، أو إقامة العراقيل في سبيل التقدُّم والتجدُّد الاجتماعيَّين، أو تُعطِّل جهود الفرد في حلِّ ما يُصادفه من مشكلات الحياة .. وما أكثرها! .. ذلك أنها تشجِّع على إجراء التجارب واكتساب الخبرات والاستفادة منها لما فيه خير البشرية، كما تُشجِّع على المغامرة المعقولة في سبيل التقدُّم والرقي.

قال ديوي بذلك منذ زمنٍ ليس طويلاً، فقد عُمِّر طويلاً حتى تجاوز التسعين من عمره، وقد وضع كتابه هذا سنة **1939** وهو في الثمانين من عمره، وضعه وهو في قمة نُضجه، ومؤمن كلّ الإيمان بما يقول، وكان ذلك في أثناء الغمرة التي شملت العالم في الحرب العالمية الثانية.

ومن الفلسفة، بمعناها الشامل، انتقل ديوي إلى التربية والتعليم؛ إذ يراهما بحقٍّ من أهم وسائل الإصلاح الاجتماعي إن لم يكونا أهمها فعلاً، وأيُّ مدرِّس ناشئ يعرف اليوم اسم ديوي ومبادئه واتجاهه في التربية النشيطة الفعَّالة وإتاحة

المجال للناشئ ليتدرَّب على الحرية والابتكار، بالحرية والابتكار؛ فليست التربية الحقَّة مجرَّد وسيلة لحياة، إنما هي الحياة نفسها.

وإنا إذ نُقدِّم اليوم كتابه عن الحرية والثقافة إلى قرَّاء العربية نرجو أن يكون ذلك وسيلةً للمزيد من الاطلاع فيما عرضه هذا المفكِّر الكبير من آراء ومبادئ، وحافزًا يُزيد إيماننا بضرورة الاستمرار في العمل على النهوض بالحياة الاجتماعية السليمة والنواحي الثقافية الحقَّة والديمقراطية الصحيحة التي تُتيح له الفرصة وتوسِّع له المجال لإيجاد الوسائل والنظم التي ترقى بالمجتمع رقيًّا متواصلاً، فيحيا سعيدًا في مجتمعٍ سعيد.

هذا ولا يفوتنا اليوم أن نُقدِّم وافر الشُّكر وأخلصه لكلِّ من عاون على ظهور هذا الكتاب من مؤسَّسات أو أفراد؛ فلولاهم لما رأى النور.

أمين مرسي قنديل

*　　*　　*

الفصل الأول
مشكلة الحرية

ما الحرية؟

تُرى .. لِمَ يُقدِّرها الناس هذا القدر العظيم؟

هل الرغبة فيها أصيلة في "الطبيعة البشرية"، أم هي ثمرة أحوالٍ خاصة؟

وهل يرغب الناس فيها من حيث هي غاية في نفسها، أم يرغبون فيها من حيث هي وسيلة للحصول على أشياء أخرى؟

وهل يتضمَّن الاستمتاع بها تبعات معينة؟

وهل هذه التبعات مُرهِقة حتى ليبلغ من إرهاقها أن يُسارِع أكثر الناس إلى التفريط في حريتهم من أجل راحةٍ أعظم وأرخى؟

وهل الكفاح في سبيل الحرية شاق مرير، حتى أنَّ الناس لينصرفون بسهولة عن مواصلة السعي وراء الحصول عليها، ثم العمل على صيانتها والمحافظة عليها؟

obeikandl.com

وهل الحرية – من حيث هي ومن حيث ما يترتَّب عليها – تبدو هامة أهمية اطمئنان المرء إلى وسائل عيشه مثل الطعام والمأوى والملبس، بل مثل اطمئنانه إلى الاستمتاع بوقتٍ طيِّب يقضيه في اللهو والصَّيد؟

وهل حدث أن اهتمَّ بها قوم مثل ما عُلِّمنا نحن في هذه البلاد الأمريكية أنهم كانوا يهتمُّون بها حقًّا؟

وهل هناك حقيقة ما في الفكرة القديمة التي تقول بأنَّ القوَّة الدافعة في التاريخ([4]) السياسي لم تكن غير ما بذله الرَّجل العادي من جهود في الحصول على حريَّته؟

وهل كان أساس كفاح أجدادنا – الأمريكيين – في سبيل الحصول على استقلالهم هو الرَّغبة الصادقة في الحرية حقًّا، أم كان هناك مجموعة من المتاعب ضاقوا بها ذرعًا فعزموا أمرهم على التخلُّص منها، وهي متاعب شتَّى لا رابط بينها تربطها بعضها ببعض سوى أنها مصدر ضيقٍ لهم وعَنَت؟([5])

([4]) ترجع فكرة "القوة الدافعة في التاريخ" إلى ظهور "فلسفة التاريخ"، والبعض يرى أنها ليست علما. وقد نشأت فلسفة التاريخ بهدف تفسير التاريخ الإنساني لا مجرد الاكتفاء بسرد حوادثه أو تدقيق وقائعه. وقد غلب على اجتهادات فلاسفة التاريخ التركيز المبالغ فيه لكل واحد أو كل مدرسة على عامل بعينه ينسبون إليه الفضل الأكبر – أو الأوحد – في تحريك التاريخ، فظهر تفسير دارويني، وآخر ديني، وثالث فردي يربط حركة التاريخ بالبطل الفرد ورابع طبقي يربطه بدور طبقة أو الصراع بين طبقات، وهكذا.

([5]) العَنَت: المشقة.

وهل كانت الحرية في يومٍ من الأيام شيئًا أكثر من رغبةٍ في التخلُّص من بضعة قيودٍ مُعيَّنة، إذا ما تخلَّصنا منها ماتت هذه الرَّغبة ولم تَعُد تنبعث فينا من جديد إلاَّ إذا جدَّت أمورٌ أُخرى شعرنا بأنها مُرهقة لا تُطاق؟

وإلى أيٍ مدى يصحُّ أن نُوازن بين الرَّغبة في الحرية من حيث الشدَّة والقوَّة وبين رغبتنا في الشعور بأننا لا نقلُّ قيمةً عن غيرنا، ولاسيما عن أولئك الذين قيل عنهم أنهم يفوقوننا قدرًا ومقامًا؟

وإلى أيِّ حدٍّ يُمكن أن نُقارن ثمرات الحرية بالمتع واللذَّات التي تنشأ عن الشعور بالاتحاد مع غيرنا من الناس والتضامُن معهم؟

وهل يُفرِّط الناس في حُرياتهم وينزلون عنها إذا ما استقرَّ في نفوسهم أنهم يحصلون بذلك على الرِّضا الصادر عن الإحساس بالاندماج في غيرهم وعلى احترام الناس إياهم، ذلك الاحترام الناجم عن تلك القوة التي يخلقها التضامن؟

إنَّ أوضاع العالم الحاضرة لتوجِّه أمثال هذه الأسئلة إلى المواطنين في كلِّ قُطرٍ من الأقطار التي تدين بالديمقراطية، وإنها لتوجِّهها بقوَّة خاصة إلينا نحن في هذه البلاد (أمريكا) حيث المؤسَّسات الديمقراطية مرتبطة بتقليدٍ مُعيَّن، تعُدَ "**وثيقة الاستقلال**"([6])

([6]) **في الرابع من يوليو 1776 وقع ممثلو 13 ولاية أمريكية: "وثيقة الاستقلال" عن بريطانيا لتنشأ – رسمياً – الولايات المتحدة الأمريكية. بعد ذلك اندلعت حرب طاحنة بين أمريكا وبريطانيا انتصر فيها الجانب الأمريكي عام 1781 ثم وقَّع الطرفان "معاهدة فرساي" 1783 في فرنسا، وكانت المعاهدة إعلاناً عن نهاية "الثورة الأمريكية". وفي عام 1787 وقع المندوبون من جميع الولايات المتحدة الثلاثة عشر آنذاك اتفاقية دستور البلاد، وتم التصديق**

خير ما يُعبِّر عن المبادئ النظرية التي ينطوي عليها هذا التقليد الذي علَّمنا أنَّ بلوغ الحرية هو الهدف الذي يرمي إليه التاريخ السياسي، وإنَّ الحُكم الذاتي حقٌّ للأحرار أصيلٌ فيهم، وأنَّ هذا إذا ما تحقَّق قدَّره الناس أكثر مما يُقدِّرون أيَّ شيءٍ آخر يعزُّونه.

ومع ذلك فإنا كلَّما تدبَّرنا أمر العالم حولنا رأينا ما يزعم الناس في بلادٍ كثيرة أنه مؤسَّسات حرَّة، كثيرًا ما يُهمَل شأنها وتُهمَل عن طيب خاطر، وبحماسٍ ظاهر على ما يبدو، أكثر ممَّا تُدرَك وتُحطَّم.

فهل لنا أن نستنبط من هذا يا ترى أنَّ ما حدث دليل على أنَّ هذه المؤسَّسات الحرَّة لم توجد في الحقيقة والواقع، وإنما وُجدت بالاسم ليس إلاَّ، وأنَّ لنا أن نتعزَّى بأن نقول إنَّ ظروفًا غير عادية، مثل بعض ما يُصيب بعض الدول من خذلان وإذلال قومي، قد دفع الناس إلى الترحيب بأيِّ شكلٍ كان من أشكال الحكم يمكن أن يُعيد الاحترام لقوميتهم وكرامتهم الأهلية؟([7])

عليه عام 1788. وتأسست "وثيقة الاستقلال" على مبدأي الحرية والديمقراطية، وترددت أصداؤهما في الوثائق والأدبيات السياسية الأمريكية دون انقطاع عبر القرنين الماضيين.

([7]) لعبت العلاقة بين ظهور الأنظمة الشمولية والحكم الفرد من ناحية، وبين "الخطر الخارجي" من ناحية أخرى، دوراً كبيراً في ظهور بعض أسوأ الأنظمة الحاكمة في التاريخ الحديث. وكان النموذج الأخطر في هذا السياق الصعود السريع للزعيم النازي إدولف هتلر في ألمانيا قبل الحرب العالمية الثانية كرد فعل لما اعتبره الألمان إذلالاً قومياً أصاب "الكرامة القومية" الألمانية. فعقب الحرب العالمية الأولى (1914 – 1918) التي انتهت بهزيمة

إنَّ وضع الأحوال في بلادنا، وتدهور الديمقراطية في غيرها؛ لتجبرنا على أن نتساءل عن حالة المجتمعات الحرَّة، وعن مآلها المقدور لها حتى في أمريكا نفسها.

ربما قد أتى على الناس حينٌ من الدهر كانت تبدو لهم فيه أمثال هذه الأمثلة المطروحة أمورًا سياسية بحتة، أو أنها كانت تبدو كذلك في جملتها، ولكنَّا نعرف الآن خيرًا من ذلك وأفضل، فنعرف أنَّ مجموعةً كبيرةً من الأسباب التي أدَّت إلى الأحوال التي تنطوي عليها هذه الأسئلة ترجع إلى أنَّ السياسة تتوقَّف على قوةٍ أخرى، ولاسيما الاقتصادية منها، فمشكلة مقوِّمات الطبيعة داخلةٌ فيها ما دام تقليدنا يتضمَّن أنَّ حبَّ الحرية أصيلة في "**الطبيعة البشرية**"، فهل "**سيكولوچية الديمقراطية**"([8]) المعهودة الشائعة أسطورة خيالية ليس إلاَّ؟

ألمانيا، تم إبرام "صلح فرساي" (1919)، وبسبب الشروط التي اعتبرها الألمان مهينة، وصل النازي للحكم.

([8]) **في ورقة بعنوان: "علم النفس من أجل الديمقراطية"، يقرر هنري تي. ستاين الباحث بمعهد ألفريد أدلر بأمريكا، أن الديموقراطية شيَّد معمارها خمسة مهندسين هم:**

سقراط

توماس جيفرسون

فرانك لويد رايت

ابراهام ماسلو

ألفريد أدلر.

لقد كان "**مذهب الطبيعة البشرية**" القديم مرتبطًا كذلك بالاعتقاد الأخلاقي الذي يقول إنَّ الديمقراطية السياسية حقٌّ أخلاقي، وإنَّ القوانين التي تستند إليها قوانين أخلاقية أساسية يجب أن يُطيعها كلُّ شكلٍ من أشكال الحكومات، فإن نحن نزلنا عن

وهو يرى أن ثمة حل أساسي لإنعاش الديمقراطية هو "المُثُل الديمقراطية" التي يجب غرسها داخل الفرد لتنتشر تدريجياً إلى الأسرة والأصدقاء والمدرسة وعالم العمل. وعندما تبدأ بالتحول لممارسة يومية، تعد المواطن للتحديات الأوسع نطاقاً للمسؤولية الاجتماعية. وفي هذا الإطار يجب، أولاً، تدريب الوالدين على تطوير الممارسات الديمقراطية في الأسرة. وثانياً، تدريب المعلمين لتطوير الممارسات الديمقراطية في الفصول الدراسية. وفي وقت لاحق، يمتد هذا للجامعات والشركات.

و"التأسيس النفسي للديموقراطية" يجب أن يعتمد قيم:

المساواة الاجتماعية

الاحترام المتبادل

التعاون

المسؤولية.

.(http://www.humiliationstudies.org)

(وسنتعرض للموضوع بشيء من التوسع في التعقيب العام الملحق بالكتاب).

للتوسع يمكن الرجوع إلى: (تنمية العلاقات الإنسانية الديموقراطية – تحرير: الجمعية الأمريكية للصحة والتربية والترويح بواشنطون – ترجمة: الدكتور إبراهيم حافظ – مصر – مكتبة الأنجلو المصرية – بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر – أمريكا – 1964).

اعتقادنا بأنَّ "**الحقوق الطبيعية**"([9]) أساس الحكومات الحرَّة، فهل يمكن أن يكون لهذه الحكومات أساس أخلاقي آخر غيره؟

لا شكَّ أنه من الخرق أن نعتقد أنَّ أهالي المستعمرات الأمريكية قد خاضوا المعارك التي أدَّت إلى استقلالهم، ، وأنهم أنشئوا حكوماتهم عن قصدٍ وفهمٍ على أساس من النظريات النفسية والأخلاقية .. ومع ذلك فقد كان التقليد الديمقراطي – ولو كان حُلمًا – متصلاً أوثق اتصال بمعتقدات تتعلَّق بـ "**الطبيعة البشرية**" وبالغايات الأخلاقية التي ينبغي أن تخدمها المؤسَّسات الاجتماعية وترعاها.

لقد كان هذا الاتصال وثيقًا لدرجة أنه لاشكَّ يُحدث صدمةً قويةً، إذا ما انفصمت عُرى هذا الاتصال وزالت.

فهل ثمَّة شيءٍ يمكن أن يحلَّ محلَّه ويكون فيه من التأييد والدعائم مثلما كان في هذا الاتصال؟

([9]) ينطلق "مذهب الحقوق الطبيعية" من مقولة رئيسة هي أن هناك قانوناً طبيعياً للحقوق والحريات العامة، ينبع من طبيعة الإنسان. وهذا القانون يسبق الجماعة ويسمو على الدولة، فالطبيعة خلقت الأفراد متساوين وأحراراً، وإذا كان إحساس الأفراد بالضعف أمام الطبيعة، قد ولد فيهم غريزة الحياة الجماعية، فإنهم لم ينزلوا على مقتضى هذا الإحساس إلا رغبة في توكيد حقوقهم وصيانة حرياتهم الطبيعية، ومن ثم لزم أن يهدف النظام الجماعي وقوانينه إلى التسليم بهذه الحقوق والحريات.

(سنتعرض للموضوع بشيء من التوسع في التعقيب العام الملحق بالكتاب).

إنَّ المشكلات التي تنطوي عليها هذه الأسئلة، وهي القوة التي جعلتها ملحَّة عاجلة، لتمتد إلى ما وراء تلك المعتقدات الخاصة التي كانت الأسُس السيكولوچية والأخلاقية للديمقراطية، فبعد أن تقاعد "**توماس چِفرسون**"([10]) عن العمل في الوظائف العامة، ظلَّ يقوم وهو في سنٍّ كبيرة بمراسلات ودية فلسفية مع چون آدامز([11])، فتحدَّث إليه في إحدى رسائله عن الأحوال الأمريكية، وأبدى أمله فيما ستكون عليه في المستقبل، قال: "**إن تقدُّم مذاهب الأحرار ليشجِّع على الأمل بأنَّ العقل البشري سيعود يومًا ما إلى الحرية التي كان ينعم بها ألفين من السنين؛ فهذه البلاد التي ضربت للعالم مثلاً للحرية المادية لا تزال مدينة له بالحرية العقلية، فهذه لا تزال عندنا اسميةً حتى اليوم؛ فرقابة الرأي العام الشديدة ما زالت تطغي عمليًّا على الحرية التي تؤكدها لنا القوانين من الوجهة النظرية**".

([10]) **توماس جيفرسون: الرئيس الثالث للولايات المتحدة الأمريكية (1801 – 1809). يعتبر الواضع الرئيس لوثيقة إعلان الاستقلال عام 1776. أنشأ الحزب الديموقراطي الجمهوري عام 1792. وفي عهده تم شراء ولاية لويزيانا من فرنسا.**

([11]) **جون آدمز (1735 – 1826): الرئيس الثاني للولايات المتحدة الأمريكية (1787 – 1800). أحد زعماء الثورة الأمريكية، نجح في حفظ دولته الوليدة من دخول حرب خاسرة مع فرنسا. درس آدمز المحاماة في هارفارد كما اشتهر بفلسفته السياسية أكثر من شهرته بممارسة السياسة. شغل مناصب دبلوماسية في: فرنسا وهولندا، إبَّان الثورة الأمريكية ضد الوجود البريطاني.**

وقد يدعونا الموقف الذي نشأ بعد عصر توماس چفرسون إلى أن نعكس آراءه هذه التي أفصح عنها، ونتساءل عمَّا كان مُمكنًا أن نصون "**الحرية السياسية**" من غير تلك "**الحرية الثقافية**"، التي توقَّع أنها ستكون الثمرة النهائية للحرية السياسية، هذا، ولم يعُد من السهل أن نظلَّ نداعب الأمل بأننا لو أُعطينا الحرية السياسية بوصفها الشيء الوحيد الذي لا غنى عنه، لاستتبع ذلك أن تنضمَّ إليها سائر الأمور الأخرى على مرِّ الزَّمن، وبذلك نحصل عليها نحن.

هذا، وإنَّا لنعلم الآن أنَّ العلاقات التي تقوم بين الأشخاص – خارج نطاق المؤسَّسات السياسية – وهي علاقات: الصناعة والمواصلات والعلم والفن والدِّين؛ تؤثِّر في الاجتماعات والاتصالات اليومية، ومن ثمَّ تؤثِّر تأثيرًا عميقًا في المواقف والعادات التي تتجلَّى في الحكومة وفي القواعد القانونية، فإن كان حقًّا أنَّ الأمور السياسية والقانونية تعود وتؤثِّر في تشكيل الأمور الأخرى، فأكثر من ذلك حقًّا أنَّ المؤسَّسات السياسية نتائج ومعلولات وليست أسبابًا وعِللاً.

فهذه المعرفة هي التي تُعيِّن لنا الموضوع الذي سنتناوله هنا بالبحث والنقاش؛ فجُملة تلك الأحوال المعقَّدة التي تُبهظ الشروط التي على أساسها يجتمع الناس بعضهم ببعض ويعيشون كذلك، تتلخَّص كلّها في لفظة: "**الثقافة**"([12]).

([12]) **ربما لم تثر كلمة في تاريخ المعرفة الإنسانية مشكلة في تعريفها كما فعلت كلمة: "ثقافة" وهي رغم ذلك من المفاهيم الأساسية لما يسمي اليوم بالعلوم الإنسانية، وأكبر تعميم لقيه هذا المفهوم في القرن العشرين. وكلمة (الثقافة) العربية لا تملك ذات المعني القاموسي الذي تحمله الكلمة اللاتينية (كولتورا). إلا أن المفهوم السياقي للكلمتين، العربية واللاتينية،**

فالمشكلة التي تواجهنا هي أن نعرف أيَّ نوعٍ من الثقافة حرٌّ في ذاته، حتى أنه ليتمخَّض عن الحرية والسياسة فتكون له صنوًا ونتيجةً معًا، فما عسى أن يكون حال العلم والمعرفة والفنون (الجميلة والتكنولوچية) والصداقة والحياة العائلية والأعمال والشئون المالية والمواقف والنزعات النفسية التي تنشأ عن الأخذ والعطاء، اللذين يحدثان كلّ يومٍ بين الناس بعضهم وبعض.

ومهما كان تكوين "**الطبيعة البشرية**" الفطري، فضروب نشاطها الفعَّالة التي تستجيب للمؤسَّسات والقواعد، والتي تُشكِّل آخر الأمر طراز هذه القواعد؛ إنما هي نتيجة كل ما يشتغل به المرء من حرفٍ ومهن، وما يُعنى به من أنواع المصالح والاهتمامات وضروب المهارة والمعتقدات المختلفة، أي هي نتيجة جميع العناصر التي تتكوَّن منها أية ثقافة معينة، وكلَّما تغيَّرت الثقافة – ولاسيما كلَّما ازدادت تعقيدًا بهذا الشكل الذي تغيَّرت به الحياة الأمريكية وتعقَّدت، منذ أخذ نظامها السياسي شكله الحاضر – فإنَّ مشكلات جديدة ستحلُّ محلَّ تلك المشكلات التي كانت تتحكَّم في تكوين شكل القوى السياسية السابق، وكذلك في توزيعها .. فالرَّأي القائل بأنَّ محبَّة الحرية صفة أصيلة في الإنسان، ولو أنَّ فرصةً ما أُتيحت لإلغاء ضروب الضغط والقمع التي تزاولها كلٌّ من الكنيسة والدولة، لأنتجت لنا هذه الحرية مؤسَّسات حرة وعملت على صيانتها والمحافظة عليها؛ هذا الرأي لم يعُد الآن صالحًا ولا كافيًا ..

أصبح منذ أمد غير بعيد، واحداً علي وجه التقريب. ويعني الأصل اللاتيني للكلمة: "الزرع"، إلا أن أول من استخدمها بصورة مجازية كان شيشرو الذي سمي الفلسفة "ثقافة الروح".

(سنتعرض للموضوع بشيء من التوسع في التعقيب العام الملحق بالكتاب).

وقد نشأت هذه الفكرة نشأةً طبيعيةً عندما أخذ الناس الذين نزلوا بلدًا بِكرًا واستقرُّوا فيه يشعرون بأنَّ الشُّقة التي خلفوها بينهم وبين القرى التي كانت متحكِّمةً فيهم وطاغيةً عليهم، أنما يرمُز إلى كلِّ ما يحول بينهم وبين نيل الحرية، وإنَّا الآن مضطرُون إلى الاعتراف بأنَّ الظروف الإيجابية التي تكوّن الثقافة كلها أمر مطلوب؛ فالتحرُّر من صنوف الظلم والقمع التي كانت مُتفشيةً من قبلُ دليلٌ على وجود حالة انتقال ضرورية، ولكن لا يخفى أنَّ حالات الانتقال ليست سوى ذرائع ومعابر تُتخذ رغبةً في الوصول إلى شيءٍ آخر قد يكون مختلفًا كلَّ الاختلاف.

لقد كان الجمهوريون الأُول مضطرين – حتى في أيامهم – إلى ملاحظة أنَّ الأحوال العامة التي من نوع تلك التي تتلخَّص في لفظة: "**الثقافة**"، لها دخلٌ كبيرٌ في المؤسسات السياسية؛ فقد كانوا يعتقدون أنَّ ما يقوم به كلٌّ من: "**الكنيسة**" و"**الدولة**" من ضروب القمع له تأثير سيئ في "**الطبيعة البشرية**" أدَّى إمَّا إلى زوال الحافز الأصيل الذي كان يدفع الناس إلى الحرية، وإمَّا إلى ليِّه وتشويهه على صورةٍ أخرجته عن شكله الأول، وكان هذا بمثابة([13]) اعتراف فعلي بأنَّ الأحوال البيئية قد تكون أقوى من النزعات النظرية الموروثة، وأن ليدلُّ على وجود شيءٍ من المرونة في "**الطبيعة البشرية**"

([13]) **هذا خطأ شائع والصواب: بمنزلة.**

يقتضي بأن نكون يقظين قلقين باستمرار، وقد يتجلَّى ذلك في المقولة المشهورة بأنَّ "**اليقظة والحذر الدَّائمين هما ثمن الحرية الذي يتحتَّم دفعه**".([14])

لقد كان المؤسِّسون الأوائل([15]) لجمهورية الولايات المتحدة الأمريكية شاعرين بأنَّ محبَّة الحرية صفة قوية من صفات "**الطبيعة البشرية**"([16])، وقد بلغ من قوتها أن الأمر

([14]) ظاهرة "الغفلة" عند المثقفين العرب المعاصرين تستحق الدراسة. وبدءًا من ملاحظات أبداها مستشرقون وباحثون غربيون، مروراً بتجربة النخبة المصرية غير الرسمية مع المغامر "محمد علي"، وتوليتهم إياه حكم مصر ثم مصيرهم الفاجع على يديه، مروراً بمصير نخبة مصر على يد ضباط يوليو – والنماذج العربية المشابهة عديدة – وانتهاء بالوضع الراهن بعد "الربيع العربي"، جميعها تبرر الحاجة إلى دراسة الظاهرة، ولا يعني هذا تجاهل حقيقة أن الانتهازية أحد وجوه الظاهرة، لكن الغفلة تبقى مما يستحق الدراسة.

([15]) الآباء المؤسسون: هم القادة السياسيين الذين وقعوا "إعلان الاستقلال الأمريكي" أو شاركوا في الثورة الأمريكية كقواد وطنيين. أو الذين شاركوا في كتابة دستور الولايات المتحدة الأمريكية بعد 12 سنة. وضمن المجموعة الكبيرة المعروفة باسم: "الآباء المؤسسين"، هناك مجموعتان: الموقعون (الذين وقَّعوا على الإعلان عام 1776) وواضعوه (الذين كانوا مندوبين في المؤتمر الاتحادي وشاركوا في صياغة مقترح الدستور). أشهرهم: وبنيامين فرانكلين، جورج واشنطن، جون آدامز، توماس جيفرسون، جون جاي، جيمس ماديسون، والكسندر هاملتون.

([16]) تكشف الدراسات في العلوم الإنسانية الحديثة أن كل الرؤى الأيديولوجية الكبرى في العصر الحديث (التنوير الأوروبي – الماركسية – الرأسمالية – النازية – التمركز حول الأنثى – .. ..) جميعها تنطلق من مفهوم لما يسمى "الحالة الطبيعية للإنسان". وهذا المفهوم ينبني على أفكار مسبقة لا تقبل البرهنة عليها، فهناك من يرى الحالة الطبيعية للإنسان جماعية، وهناك

استلزم إقامة حواجز معينة تمنع الأشخاص الذين يتبوَّءون مراكز تخوِّل لهم سُلطةً رسمية، من أن يعتدوا على المؤسسات الحرَّة ويُزعزعوا أركانها ويُضعفوا من أسُسها التي قامت عليها([17]) .. فالاعتراف بأنَّ الناس قد يدفعهم طول العهد بالعبودية والرِّقِّ بأن يُحبوا

من يراها فردية، وهناك الفيلسوف الانجليزي توماس هوبز الذي يعتبر الإنسان بالضرورة "ذئبا لأخيه الإنسان"، وأن الحياة البشرية هي – بالضرورة – "حرب الكل ضد الكل"، أما الفيلسوف باروخ سبينوزا، مثلاً، فنفى وجود الشر نهائياً.. .. .. وهكذا.

(سنتعرض للموضوع بشيء من التوسع في التعقيب العام الملحق بالكتاب)..

([17]) من الأفكار التي تتمتع بأهمية استثنائية في تقدير مشروعية عمل المؤسسات أن المشروعية نوعان: إجرائي وقيمي، وأن مشروعية الإجراءات تستند إلى مشروعية القيم، وليس العكس. فمثلاً، بينما اعتبر الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز (1558 – 1679) أن الثورة ضد الطغيان – حتى لو كانت باسم الله أو القانون الطبيعي – مرفوضة فإن الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (1632 – 1704) اعتبر الثورة على السلطة ليست حقاً وحسب، بل واجب. فإذا كانت وظيفة الدولة خدمة المجتمع، فإن السلطة الغاشمة هي نقيض هذه المؤسسة وأهدافها في خدمة المجتمع. وبما أن الهدف المذكور هو مبرر وجود الدولة من الأساس، فإن المؤسسة التي تناقض هذا الهدف تفقد كل مبرر وأساس وتجب مقاومتها.

وقد سئل الفيلسوف البريطاني برتراند راسل (1872 – 1970) عن مشروعية أن يقرر البرلمان البريطاني بالأغلبية تحويل بريطانيا إلى دولة شيوعية، فقال إنه عندئذٍ يتنكر لأساس وجوده. والاقتصار على مشروعية الإجراءات من سمات الثقافات المادية والنظم السياسية الشمولية.

أصفادهم التي تقيدهم اعتراف بأنَّ الطبيعة الثانية – أي الطبيعة المكتسبة – أقوى فعلاً من الفطرة الأصيلة.([18])

هذا وقد سار چفرسون – على الأقل – إلى مدًى أبعد من هذا؛ فكان خوفه من نموِّ الصناعة والتجارة، وإيثاره المهن الزراعية عليهما يعني أنَّ الاهتمام الناشئ عن مزاولة بعض المهن ومُمارسة بعض الأشغال قد يُغيِّر الطبيعة الأصلية، وما يترتَّب عليها من مؤسَّسات ملائمة لها، فالترقِّي الذي كان يخشاه چفرسون قد حدث فعلاً، وبلغ درجةً أعظم ممَّا كان يتوقَّعه ويتنبَّأ به، وأنَّ هذه الحقيقة واضحة لا يُمكن أن تغيب عن أحد .. ألسنا نُعاني اليوم النتائج التي ترتَّبت على تحوُّل الشعب الزراعي إلى شعب صناعي يعيش في الحواضر والمدن؟([19])

([18]) قال تعالى: "يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم"(سورة النساء: 26)، وهي إشارة إلى وجود سنن إنسانية مضطردة في البشرية، وهو سبحانه وتعالى جعل معرفة هذه السنن "هداية". والذي يلفت إليه ديوي باستنتاجه الذكي عن قوة الطبيعة المكتسبة يفسر دور الثقافة السائدة في العالم الثالث في تغييب قيم كالديموقراطية والابتكار، بحيث يصبح تفسيرها بـ "الخصوصيات الثقافية" تغييباً لحقيقة الفطرة الإنسانية، ما يجعل التفسير المغلوط يتحول إلى تبرير. فالثقافة عندما تلقن أبناءها قيماً خاطئة تكون أقوى تأثيراً من الفطرة.

([19]) صراع الريفية والمدينية أحد العلاقات الجدلية التي تحتاج إلى الدراسة، وبخاصة في حقبة ما بعد الاحتلال الغربي المباشر، في الدول العربية ذات النظام الجمهوري. وقد أعقب زوال نظام صدام حسين ظهور اجتهادات مهمة تتناول "الترييف" كأداة لترسيخ أقدام النظام البعثي. ومؤخراً صدر عمل مهم هو: "فلاحو سورية – أبناء وجهائهم الريفيين الأقل شأناً

الدليل قاطع على أنَّ العوامل الاقتصادية جزءٌ من صميم الثقافة التي تُعيِّن الاتجاه الفعلي الذي تتَّجه إليه الإجراءات والقواعد السياسية، مهما كانت المعتقدات اللفظية التي يؤمن بها الناس .. ومع أنه قد شاع بين الناس، فيما بعد، في أمريكا أن يعملوا على طمس معالم الصلة التي تربط الاقتصاد بالسياسة([20])، بل إنهم كانوا يعتبون على كلِّ من يلفت النظر إلى تلك الصلة، فقد كان كلٌّ من چفرسون ومادلين يشعر بوجودها متفطنًا إليها وإلى علاقتها بالديمقراطية. ومع ذلك فقد كان العلم بأنَّ اتصال الاقتصاد بالسياسة يتطلَّب توزيعًا عامًا للملكية بشكل يمنع ظهور الفقر المدقع من جهة والثراء المفرط من جهةٍ أُخرى؛ مختلفًا كلّ الاختلاف عن الاعتراف الصريح بوجود صلات قوية

وسياساتهم" للمؤرخ المعروف حنا بطاطو (الناشر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات – الدوحة – 2014).

([20]) تعد علاقة الاقتصاد بالسياسة من المفاتيح الرئيسة لفهم قصة البشرية وبخاصة في العصر الحديث الذي وضعت بذرته الأولى "الثورة الفرنسية" (1789). وخلال هذا العصر حدثت تطولارات مفصلية يمكن تلخيصها على النحو التالي: انتقل مركز الرؤية الكونية – على الأقل في الثقافة السائدة في اليابس القاري الأوروبي – من: "ما وراء العالم" إلى: "العالم"، من: "المقدس" إلى: "المادي" ..... وكانت التحولات – متزامنة تقريباً – بين مستجدات الفكر بمعناه العام، ونظريات الاجتماع السياسي الجديدة غير المرتكزة حول القداسة المستمدة من الثيوقراطية الكاثوليكية، فضلاً عن الثورة الصناعية، وطموح المفكرين المتعاظم إلى طرح "رؤى شاملة" سواء كانت أيديولوجيات أو تصورات فلسفية عامة.

(سنتعرض للموضوع بشيء من التوسع في التعقيب العام الملحق بالكتاب)..

بين "**الثقافة**" و"**الفطرة**"، حتى بلغ من قوتها أنَّ الثقافة تُشكِّل طراز التفكير وطراز العمل والسلوك معًا.

هذا، ولا يمكن فصل العلاقات الاقتصادية عن العادات وعزلها عنها، كما لا يمكن فصل المؤسسات السياسية وعزلها عنها، فعلمنا بالطبيعة – أي بالعلوم الفيزيقية المختلفة – ليس إلاَّ ناحيةً واحدةً من نواحي الثقافة تتوقَّف عليها مزاولة شئون الصناعة والتجارة وإنتاج السلع وتوزيعها وتنظيم شتى الخدمات المنوعة .. فإن لم نُدخل في حسابنا ظهور علم الطبيعة الحديث الذي ظهر أول ما ظهر في القرن السابع عشر، ثم نما وازدهر حتى بلغ ما بلغه اليوم من مكانةٍ مرموقة؛ لم يكن من السهل علينا أن نفهم حقَّ الفهم العوامل الاقتصادية وأثرها في الإنتاج والتوزيع، ثم في الاستهلاك، فارتباط أحداث الانقلاب الصناعي بالانقلاب الحادث في العلم، قاطع لا مجال فيه لجدالٍ أو خلاف.

هذا، ولم يكن من المألوف اعتبار الفنون الجميلة جزءًا هامًا من الأحوال الاجتماعية التي تؤثِّر في المؤسسات الديمقراطية وفي الحرية الشخصية .. وحتى بعد أن قبلنا وسلَّمنا بما لأحوال الصناعة والعلوم الطبيعية من شأنٍ ونفوذ في ذلك، فما زلنا نعدُّ الأدب والموسيقى والتصوير والدراما والمعمار كلها لا صلة لها وثيقة بأسُس الثقافة الديمقراطية، وحتى أولئك الذين يسمّون أنفسهم بـ "**الديمقراطيين الصالحين**" كثيرًا ما نجدهم يجتزئون بالنظر إلى منتجات هذه الفنون، على أنها مجرَّد حُلي للثقافة وزينة لها، لا على أنها أمور يجب أن يُشارك الناس جميعًا في الاستمتاع بها والإفادة منها، إذا ما أُريد بالديمقراطية أن تكون حقيقةً دائمة .. ومع هذا فقد تحمَّلنا الأوضاع القائمة في الدول الاستبدادية الجماعية على مراجعة أنفسنا بشأن هذا الرَّأي، فهي تُبرهن لنا على أنه

مهما كانت آراؤنا في الدوافع والقوى التي تُحفِّز الفنان المبدع على مزاولة عمله، فإنَّ آيات الفنِّ وروائعه، إذا ما خرجت إلى حيِّز الوجود، كانت من أقوى وسائل الاتصال في استثارة الانفعالات وتكوين الآراء؛ فالمسرح والسينما ودور الموسيقى وعارض الصور والفصاحة والاستعراضات الشعبية والألعاب الرياضية الذائعة بين أفراد الشعب، وكذلك عوامل الترفيه والتسلية والاستجمام؛ كلّها أُدخِلت ضمن التنظيمات واللوائح بوصفها أجزاء من عوامل الدعاية التي تُستغَل في إبقاء الديكتاتوريات قائمة من غير أن يعدَّها جمهور الشعب طاغية قامعة .. لقد أخذنا نُدرك أنَّ الانفعالات والخيال أقوى أثرًا من المعلومات ومن العقل في تشكيل الرأي العام وتكوين عواطف الناس وميولهم([21]).

فقبل قيام الأزمة الحالية بزمنٍ غير قصير، كان من الناس من يقولون بأننا لو استطعنا أن نُشرف إشرافًا صحيحًا ناجعًا على الأغاني التي تنتشر في أُمَّةٍ ما، ووجَّهناها التوجيه الصحيح، لَما كنا بحاجةٍ إلى أحدٍ يضع لنا القوانين! ..

([21]) قول جون ديوي إن: "الانفعالات والخيال أقوى أثرًا من المعلومات ومن العقل في تشكيل الرأي العام وتكوين عواطف الناس وميولهم"، استنتاج شديد الأهمية. فمن المشكلات التي ترتبت على النظر إلى الفن من منظور علماني: جعله نسقاً مغلقاً لا يقبل محاكمته، لا بناء على معايير شرعية، ولا أخلاقية، ولا اجتماعية، وقد ترتب على ذلك أن أحجم المتخصصون في الدراسات الاجتماعية والإنسانية في العالم العربي – إلا قليلاً – عن القيام بدراسات عن تأثيرات الفن في المتلقين سواء كانت هذه التأثيرات فردية أم جماعية، دينية أم أخلاقية أم سياسية، خوفاً من الاتهام بمعاداة الفن والانغلاق والتطرف الديني والرجعية و.....

(سنتعرض للموضوع بشيء من التوسع في التعقيب العام الملحق بالكتاب).

هذا، وتُبيِّن لنا الدراسات التاريخية أنَّ ما كان للدِّيانات البدائية من قوَّةٍ وسُلطان في تحديد المعتقدات وتعيين ضروب السلوك، إنما يرجع إلى قُدرتها على استثارة الانفعالات والشعور وتنشيط الخيال بشتَّى أنواع الطقوس والاحتفالات الدينية، وبالأساطير والقصص الشعبي، فكلُّها لا يخلو من صفات ممَّا يتميَّز به العمل الفني([22])، ذلك أنَّ الكنيسة التي كان لها أكبر الأثر في العالم الحديث قد لجأت هي الأخرى إلى عوامل استثارة حاسة الجمال في النفس، وأدمجتها فعلاً في تكوينها الخاص، بعد أنَّ عدَّلتها وكيَّفتها، بالشكل الذي يجعلها ملائمة لما تهدف إليه من أغراض، فنجحت بذلك في اكتساب ولاء الجماهير واستبقته في صفها هي.

ومن ثمَّ لم يكن يسع النظام الاستبدادي الجماعي([23]) إلاَّ أن يوجِّه حياة رعاياه جميعهم توجيهًا عامًا يشمل كلَّ ناحيةٍ من نواحيها، وذلك بأن يفرض سلطانه على

([22]) إشارة شديدة الأهمية للمشابهة بين دور الفن في النظم "الجماعية الاستبدادية"، وبين طقوس الديانات البدائية. وفي الوقت نفسه، فإن المشابهة بين الفن والدين حقيقة مثيرة، ونتائجها في الواقع الثقافي والسياسي لبلادنا أكبر، فقد تحوَّل الفن بالفعل إلى منافس للدين على الوجدان الفردي والجماعي، وهو باب واسع يحتاج أن يضعه المتخصصون في العلوم الإنسانية والاجتماعية على جدول أولوياتهم، كمعطى "موضوعي"، لا كظاهرة لا تقبل التقييم ولا التقويم، دون الخضوع لحملات الترهيب العلمانية التي تجعل كل مطالبة بالتقييم والتقويم هدف حملات تحريضية، لا تتفق لا مع قواعد "حرية البحث العلمي" ولا الحوار الثقافي أو المجتمعي.

([23]) يتأسس "الاستبداد الجماعي" – دائماً – على فكرة خاطئة بشكل بيِّن هي: أسبقية "الجماعة" على "الفرد". فالفرد بالضرورة سابق على الجماعة، كما قررت الكتب

أفكارهم ويوجِّهها نحو أهدافه .. ولا يخفى أنَّ هذه الحقيقة مألوفة؛ إذ أنَّ الدولة ذات النظام الاستبدادي الجماعي، يجب أن تكون جماعية حقًّا شاملةً لكلِّ نشاط الجماعة، فإن لم نُدخل ذلك في تقديرنا، فلن نستطيع أن نفهم شدَّة تجدُّد الحرب في ألمانيا وروسيا بين الدولة والكنيسة، فليس ذلك الصراع الدائر بينهما نتيجة هوى زعيم أو نزوة من نزواته العابرة، بل هو أمرٌ ذاتيٌّ مستقرٌّ في صميم كلِّ نظام من نُظم الحُكم يتطلَّب ولاءً كاملاً من جميع الرَّعايا الخاضعين له([24]) .. فإن شاء مثل هذا النظام أن يستقرَّ

السماوية التي عرفنا منها بأن الجنس البشري من نسل "فرد" خلقه الله بيديه هو "آدم". كما أن القرآن – الكتاب السماوي الأخير – يؤكد أن الفردية أساس للمحاسبة يوم القيامة في آيات عديدة منها:

*** "وكلهم آتيه يوم القيامة فرداً". (سورة مريم: 95).**

*** ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة". (سورة الأنعام: 94).**

*** "ولا تكسب كل نفسٍ إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى". (سورة الأنعام: 164).**

وأصحاب "النظرة الجماعية" يرون أن الجماعة هي الوحدة الأساسية للحقيقة، وهي القيمة المطلقة وعليه فإن هوية الفرد تقررها الجماعة والجماعة هي الوسيط الذي من خلاله يتعامل الفرد مع الآخرين، وبالتالي فإن شخصية الفرد تذوب في الجماعة، ويصبح الفرد كالآلة التي تحركها الجماعة متى شاءت.

(سنتعرض للموضوع بشيء من التوسع في التعقيب العام الملحق بالكتاب).

([24]) من القضايا التي لا يوليها الخطاب الثقافي العربي الاهتمام الكافي ما أسميه: "الأصول الثقافية للنظم السياسية"، فالثقافة هي الجذر الأهم للخيارات السياسية، وليس

وتتوطَّد أركانه، يجب عليه قبل كلِّ شيءٍ أن يُسيطر على أخيلة الناس سيطرةً شاملة، وذلك بجميع الحوافز والدوافع النفسية التي اعتدنا أن نُسمِّيها: "**باطنية**"، فالمنظمات الدينية هي التي تحكُم الناس وتسيطر عليهم باستخدام هذه الوسائل، ومن ثمَّ كانت – لهذا السبب نفسه – منافسًا خطيرًا لسياسة كلِّ دولةٍ تتجه إلى النظام الاستبدادي الجماعي.

وهكذا تتجه الأمور نفسها، التي كانت تبدو لنا في البلاد الديمقراطية، شرَّ صفات الدولة الاستبدادية الجماعية وأبغضها إلى النفس، هي نفسها التي يوصي بها هذا النوع من الحُكم، وهي الأمور التي ينعون على البلاد الديمقراطية خلوّها منها، فيقولون إنَّ فشل البلاد الديمقراطية في استغلال جميع قوى مواطنيها وشتى مشاعرهم وانفعالاتهم بالقدر الذي استغلَّت به نواحيهم الفكرية .. إنَّ هذا الفشل يحكم على الدول الديمقراطية بألاَّ تستخدم سوى الوسائل الخارجية والميكانيكية للاحتفاظ بولاء رعاياها وتأييدهم لها.

إنَّ لنا أن نعدَّ كلَّ هذا، من أعراض هوس جماعي، ممَّا قد يستولى على جماعات برمَّتها في بعض الأحيان، وحتى لو كان الأمر كذلك، لوجب علينا أن نعترف بما لمثل

المصالح كما يشيع في الخطاب السائد، ما يجعل التعاطي مع الأحداث يعزز السطحية والآلية في فهم الواقع السياسي الغربي. وخلال السنوات التي تلت انهيار الاتحاد السوفيتي، مطلع تسعينات القرن الماضي، تواترت مواقف عديدة تؤكد أن الموقف من الدين ودوره في الشأن العام ينطوي على اختلاف عميق بين شرق الأطلنطي (أوروبا) وغربه (أمريكا).

(سنتعرض للموضوع بشيء من التوسع في التعقيب العام الملحق بالكتاب)..

هذا العامل الهام من تأثير، ونحسب له حسابه، إذا شئنا أن نتفادى مثل هذا "**الوهم الجماعي**"، ونقول إنَّ "**الاستبدادية الجماعية**" لا تقوم إلاَّ على الضغط الخارجي وحده.

وأخيرًا، فالعامل الأخلاقي جزء ذاتي من مجموع القوى الاجتماعية المعقَّدة كلّ التعقيد، والتي نُسمِّيها ثقافة .. وسواءً وافقنا أو لم نوافق على الرأي القائل بأنه لا يوجد أيُّ أساسٍ علميٍّ أو مبرِّر للمعتقدات والأحكام الأخلاقية – وهو ذلك الرأي الذي تأخذ به جماعات مختلفة وتُقيمه على أسُس متباينة – فلا شكَّ أنَّ الناس يختصون بعض الأمور ويؤثرونها على ما عداها، وهم يُكافحون في سبيل ما يختصونه ويؤثرونه قدرًا عظيمًا، ولا يضنون ببذل الوقت والجهد في سبيله، وإنهم ليفعلون ذلك حقًّا حتى صار خير مقياس لقيمة ما يُقدِّرونه ويُعنون به، هو مقدار ما يبذلونه من جهدٍ وطاقة في سبيل الحصول عليه .. وليس الأمر مقصورًا على ذلك فحسب، بل إنَّ اجتماع عدد من الناس ليكوِّنوا ما يمكن أن نُسمِّيه: "**أمَّة**" بالمعنى الحافل لهذا اللفظ، يجب أن تتوافر لديهم أولاً "**قيمٌ مشتركة**" بينهم يُقدِّرونها جميعًا؛ إذ بدونها لا يلبث ذلك الذي نُسميه جماعة أو طبقة أو شعبًا أو أمَّة أو أي اسمٍ آخر أن تتفكَّك عراه أو ينحلَّ إلى ذرَّات ليس بين بعضها وبعض أي صلات غير ما يُفرض عليها منها كرهًا أو بصورة ميكانيكية آلية.

ولسنا بمضطرِّين في الوقت الحاضر على الأقلِّ أن نسأل عمَّا إذا كانت القيم أمورًا أخلاقية حقًّا لها نوع من الحياة والقوة خاص بها، أو أنها لا تخرج عن أن تكون نتائج

فرعية ثانوية نشأت من تفاعل أحوال أخرى، بيولوچيةً كانت أو اقتصادية أو من أيِّ نوعٍ آخر غيرهما.

لا شكَّ أنَّ هذا السؤال يبدو، في نظر الكثيرين من الناس، لغوًا لا لزوم له، فقد اعتادت الكثرة منهم أن يؤمنوا – ولو بالاسم على الأقل – بأنَّ القوى الأخلاقية هي التي يتعيَّن بها آخر الأمر نهوض كلِّ جماعة من الجماعات البشرية أو تدهورها وانهيارها .. هذا على حين أنَّ الديانة قد علَّمت الناس أن يؤمنوا بأنَّ القوى الكونية والقوى الاجتماعية قد نُظمت بشكلٍ يجعلها في مكانة الغايات والمقاصد الأخلاقية.([25])

ومع ذلك فإنّا لم نسأل هذا السؤال، إلاَّ لأنَّ مدرسة من المدارس الفلسفية قد آمنت بأنَّ آراء الناس في القيم التي تُحفِّزهم إلى السلوك والعمل معروفةٌ في كلِّ منهجٍ علمي، وذلك بحسب قولهم، لأنَّ الأشياء متى يمكن أن تُعرَف لا تعدو أن تكون أحداثًا فيزيقية، فإنكار أنَّ للقيم سلطانًا على توجيه الحوادث هو من اعتقاد الماركسيين بأنَّ قوى الإنتاج وحدها هي التي تُسيطر آخر الأمر على جميع علاقات البشر بعضهم

([25]) **ارتباط مفهوم "الأمة" بـ "القيم" سمة شديدة الأهمية من السمات المميزة لـ "المدرسة الإنجلوسكونية" في العلوم الإنسانية. فالقيم مما يمكن أن يقرر أي شخص الانحياز إليه ("قابل للكسب") أما تأسيس مفهوم الأمة على: العِرق أو اللون أو الهوية (المغلقة) أو غيرها مما هو: "غير قابل للكسب" فيجعل الانتماء لها "قَـدَراً"، وهو ما يجعل العلاقة بين الأمم صراعية. وفي هذا تتلاقى الرؤية الإنجلوسكسونية مع القانون الأخلاقي الرئيس للأديان السماوية: "التفاضل يكون فيما هو قابل للكسب".**

ببعض([26]) .. ففكرة استحالة تنظيم الأفكار والأحكام الخاصة بالقيم تنظيمًا عقليًّا، فكرة أخذ بها كثيرون من رجال الفكر الذين بهرهم نجاح عِلمَي: الفيزياء والرياضيات، واستولى على ألبابهم .. إنَّ هذه الملاحظات الأخيرة توحي إلينا بأنَّ في الثقافة عاملاً واحدًا على الأقل، يتطلَّب منها شيئًا من العناية والاهتمام، وذلك العامل هو وجود مدارس فلسفية اجتماعية ذات نظريات متضاربة تتنافس بعضها مع بعض.

إنَّ ما يرمي إليه البحث السابق يجب أن يكون واضحًا لا خفاء فيه، فمشكلة الحرية والمؤسسات الديمقراطية مرتبطة بمشكلة نوع الثقافة القائمة فعلاً، كما ترتبط بضرورة الثقافة الحرَّة للمؤسَّسات الحرَّة.

هذا، وأهمية هذه النتيجة لتمتدّ إلى ما وراء مجرَّد مقابلتها بذلك الإيمان البسيط الذي كان يستمسك به أولئك الذين اضطلعوا بصياغة تقليدنا الديمقراطي والتعبير عنه، وهنا تدخل مشكلة سيكولوچية الإنسان، أي مشكلة مقوِّمات "**الطبيعة البشرية**" وهي في حالتها الفطرية، ولا تدخل هذه المشكلة هنا بشكلٍ عام فحسب، بل من حيث مقوِّماتها الخاصة، وما لهذه المقوِّمات من شأن في علاقاتها بعضها ببعض، فكلُّ فلسفة اجتماعية وكلُّ فلسفة سياسية يعترف بها جمهرة الناس، تظهر لنا بعد الفحص أنها تتضمَّن وجهة نظر معيَّنة خاصة إلى "**الطبيعة البشرية**"([27])، من حيث هي في ذاتها،

([26]) **هذا الوجه للثقافة المادية، وبخاصة إنكارها دور القيم، مما ينكره – عمداً – كثير من العلمانيين العرب رغم أنه سمة "بنيوية" في الثقافة المادية، وبخاصة الماركسية.**

([27]) **سنتعرض لهذه القضية بشيء من التفصيل في "تعقيب عام" في نهاية الكتاب.**

ومن حيث علاقتها بالطبيعة الفيزيقية المادية كذلك، فما يصدُق على هذا العامل يصدق كذلك على كلِّ عامل آخر من عوامل الثقافة، ومن ثمَّ لم تكن بنا حاجة إلى ذكرها هنا مرَّةً أخرى، وإن كان ضروريًّا أن نكون على ذكرٍ منها كلِّها، وأن نضعها نصب أعيننا، إن كنا نريد أن نقدِّر تنوُّع العوامل المختلفة التي تدخل في مشكلة الحرية الإنسانية حقَّ قدرها.

هذا، ويتخلَّل مشكلة هذا المقوِّم أو ذاك من مقوِّمات الثقافة بالمؤسسات الاجتماعية عامة والديمقراطية السياسية منها خاصة، يتخللها سؤال قلَّما يسأله الناس، مع أنه أساس كلِّ بحثٍ نقديٍّ فاحص لمبادئ كلٍّ منهما، حتى أنَّ الوصول إلى نتيجةٍ عامة ما في الموضوع لتُحدِّد لنا آخر الأمر موقفنا الذي نتخذه بإزاء كلِّ نتيجةٍ خاصة، والسؤال هو:

هل يمكن أن يكون لعاملٍ واحدٍ من تلك العوامل السيادة والغلبة على سائرها بحيث يصحُّ أن يُعد هو القوة العليا المسبّبة، وتُعد العوامل الأخرى نتائج ثانوية له وأمورًا مُتفرِّعةً منه؟

ويُرَدُّ على هذا السؤال عادةً بجوابٍ ما في اتجاه يُسمِّيه الفلاسفة: "**واحديًّا**"، وأبرز مثل لذلك الاتجاه في وقتنا الحاضر هو الاعتقاد بأنَّ الأحوال الاقتصادية هي القوَّة الفعَّالة التي تتحكَّم آخر الأمر في علاقات الناس كلّهم بعضهم ببعض.([28])

([28]) **سنتعرض لهذه القضية بشيء من التفصيل في "تعقيب عام" في نهاية الكتاب.**

وممَّا له دلالته أنَّ هذا الرَّأي حديث نسبيًّا، ففي القرن الثامن عشر كانت مبادئ الاستنارة المسيطرة على المفكرين، فجعلت السيادة النهائية كلَّها للعقل والاستدلال، أي لتقدُّم العلوم والتربية .. حتى أثناء القرن التاسع عشر كان هناك رأي يتجلَّى في القول الذي اتخذته مدرسة بعينها من مدارس المؤرخين شعارًا لها، ذلك القول هو: "**إنَّ التاريخ ليس إلاَّ السياسة الماضية، وإنَّ السياسة هي التاريخ المعاصر**".([29])

قد يبدو هذا الرأي السياسي الآن نزوة من نزوات فئة خاصة من المؤرخين، من جراء شيوع تفسير التاريخ على أساس اقتصادي، ومع ذلك فإنه لم يزد على أن عبَّر عن فكرةٍ كانت متَّبعةً في العصر الذي تكوَّنت فيه القوميات ونشأت الدول القومية([30]) ..

([29]) هذه العبارة اختارها الزعيم النازي إدولف هتلر لتصدير الجزء غير المنشور من كتابه: "كفاحي". وستصدر ترجمته العربية لأول مرة قريباً بمشيئة الله.

([30]) لم يظهر مفهوم الدولة المركزية (الحديثة) في الفكر العربي والإسلامي دفعة واحدة، بل تشكـَّل على مراحل، وأدرك المفكرون المحدثون من الدولة الحديثة "التنظيمات"، واقتصر وعيهم عند هذا الحد، ومع عبد الرحمن الكواكبي (وربما أيضاً محمد رشيد رضا) ظهر مفهوم "المواطنة" التي تعتمد على الرابطة الجغرافية السياسية، وهو من أهم مفاهيم الدولة المركزية، لكن التدقيق في تفاصيل هذا الإدراك للمواطنة في كتاباتهم، يجعلنا نجزم بأنه لم يكن واضحاً كفاية، فقط أدرك منه الجانب المتعلق بالمساواة في الحقوق والواجبات أمام السلطنة، لكنه لم يدرك بشكل جيد في الحقوق السياسية. وكان مفهوم المواطنة مقتصراً على الجانب المدني، وهذا يعزز القول بأن الوعي المتكامل بمفهوم الدولة الحديثة، أو حتى بمفاهيمها، لم يتحقق. وبقيت المسألة وعياً جزئياً، وسرعان ما برزت "أزمة الهوية"، وتحولت لقضية مزمنة بعد أن حلت الدولة الوطنية محل الخلافة.

ولا غضاضة علينا لو أننا اعتبرنا توكيد الناس في الوقت الحاضر للعوامل الاقتصادية نوعًا من الانتقام الفكري لما أصاب العامل في الماضي من إهمال لشأنه، يكاد أن يكون إهمالاً تامًا .. هذه عبارة "**الاقتصاد السياسي**" نفسها لتُوحي إلينا بأنَّ الاعتبارات الاقتصادية نفسها سبق أن أُخضعت من قبل للاعتبارات السياسية، والكتاب الذي له الفضل في هذا الإخضاع وهو كتاب: "**ثروة الأمم**" الذي وضعه آدم سميث([31]) وحافظ في عنوانه على هذا التقليد القديم، وإن لم يُحافظ عليه في محتوى الكتاب ومادته .. وإنا لنجد في العصر اليوناني أنَّ أرسطو قد أحال كلَّ شيء إلى العامل السياسي، حتى أنَّ نواحي النشاط الاقتصادي العادية كلها قد أُحيلت إلى المنزل، وبذلك أصبح عمل اقتصادي له ما يُبرِّره من الناحية الأخلاقية .. "**اقتصاد منزلي**" بالمعنى الحرفي لهاتين اللفظتين.

ورغم "**موضة**" النظرية الماركسية، فقد أدلى أوبنهايم بمجموعة كبيرة من الأدلة تأييدًا للنظرية القائلة أنَّ الدول السياسية ليست سوى نتيجة فتوح وغزوات حربية حوَّلت

(سنتعرض للموضوع بشيء من التوسع في التعقيب العام الملحق بالكتاب)..

للاستزادة يمكن الرجوع إلى: (الإسلام والدولة الحديثة: رؤية جديدة – الدكتور عبد الوهاب أحمد الأفندي – دار الحكمة – لندن – دون تاريخ).

([31]) آدم سميث (1732 – 1790): فيلسوف اجتماعي وعالم اقتصادي اسكتلندي. يعتبر مؤسس علم الاقتصاد الكلاسيكي. دعا إلى تعزيز المبادرة الفردية والمنافسة وحرية التجارة بوصفها الوسيلة الفضلى لتحقيق أكبر قدر من الثروة والسعادة. أهم آثاره كتاب "بحث في طبيعة ثروة الأمم وأسبابها" (1776)، وقد اشتهر اختصاراً باسم: "ثروة الأمم".

الشعوب المشهورة رعايا للفاتحين المنصورين الذين استحدثوا – عندما تولَّوا مقاليد هذه الشعوب التي انتصروا عليها في الحروب – أوليات الدول السياسية.

هذا، ولا يُعتبر قيام الدول الاستبدادية الجماعية، من أجل أنها استبدادية جماعية، مجرَّد عودة إلى النظرية القديمة القائلة بتغليب العامل السياسي، ومع ذلك، فهي – بالقياس إلى النظريات التي أخضعت العامل السياسي للعامل الاقتصادي سواءً كان ذلك في شكلها الماركسي أو في الشكل الذي تقول به المدرسة البريطانية الكلاسيكية – فهي تدلُّ على العودة إلى أفكار، بل إلى أعمال، كان يُعتقد أنها زالت إلى غير رجعة عن دولة حديثة .. وقد عادت هذه الأعمال وزادت بانتشار مزايا الطُرق العلمية في توجيه الصناعة والتجارة والمالية، بطُرق تدلُّ على أنَّ موظفي الحكومات الأولى الذين اعتنقوا مبادئ النظام الاقتصادي (التجاري) لِما فيه مصلحة الحكومة، كانوا أكبر المهرِّجين المخطئين حقًّا في أداء الوظيفة التي يقومون بها.

ففكرة أنَّ الأخلاقيات يجب أن تكون أساسًا مرعيًّا كلَّ المراعاة في تنظيم الشئون الاجتماعية، فتكون هي التي تنظِّم أمورها وتوجِّهها وإن لم تكن كذلك فعلاً؛ هذه الفكرة لم تعد منتشرة ذلك الانتشار الكبير الذي كانته من قبل، وهناك ظروف تؤيِّد النتيجة القائلة بأنَّ القوى الأخلاقية لم تكن هي المسيطرة السائدة كما كان يُعتقَد، إلاَّ لأنَّ "**الأخلاقيات**" و"**العادات**"([32]) كانتا شيئًا واحدًا – تلك العادات التي تصادَف

([32]) **التفرقة الدقيقة بين: "العادات" و"الأخلاقيات" مرض "مشرقي" مزمن. ومع استمرار "الرؤية الجماعية" مسيطرة على الذهنية المشرقية فستبقى النقائص الاجتماعية توضع –**

أن كانت هي فعلاً التي تُنظِّم العلاقات التي بين الناس بعضهم وبعض، ومع ذلك فما زالت فكرة أنَّ اتباع القاعدة الذهبية سرعان ما تقضي على جميع الخلافات والمتاعب الاجتماعية – تُعرَض على الناس من فوق المنابر وفي صدور الجرائد، فبينما أنا أكتب هذه السطور تتحدَّث الصُّحف عن تقدُّم سير المعركة التي أقيمت في سبيل ما يُسمونه: "**إعادة التسلُّح الأخلاقي**"، هذا، وما يزعمونه من أنَّ الأخلاق والعادات الرصينة الرَّاسخة شيءٌ واحد، ليجعلنا نتساءل عمَّا إن كان ممكنًا أن نتغلَّب على نتائج انحلال العادات التي ظلَّت أمدًا طويلاً تربط الناس بعضهم ببعض، وتجعل منهم هيئات اجتماعية؛ هل يمكن أن نتغلَّب على نتائج ذلك الانحلال، من غير إيجاد عادات وتقاليد جديدة يتقبَّلها الناس ويرتضون العمل بها؟([33])

في خطاب كثيرين – في سلة واحدة مع الحقائق الدينية، ومن ثمَّ وصمهما معاً بالمسئولية عن التخلف.

([33]) **قضية "التكوينات الوسيطة" بين الفرد والدولة من الجمعيات الخيرية والروابط المهنية الأهلية وغيرها من أشكال التجمع الطوعي شغلت كثيراً من المتخصصين في التاريخ الإسلامي، وكثير منهم اعتبروها سمة مميزة للاجتماع الإسلامي لقرون متتابعة كانت فيها هذه التكوينات دعائم قوي تقوم علاقته بالسلطة (الدولة) على نوع من التوازن. وتشهد الثقافة الإسلامية المعاصرة اجتهادات مهمة تسعى لإعادة تكييف هذا المفهوم ليكون قابلاً للحياة في عالم اليوم، وثمة اهتمام متصاعد بقدرات ما يسمى: "القطاع الثالث" (الخيري والمهني والاجتماعي) وهي نقطة التقاء أخرى مهمة بين عالمين هما التشكيل الحضاري الإنغلوسكسوني (ومثاله الأكثر وضوحاً الولايات المتحدة) وبين العالم الإسلامي.**

إن إيجاد هذه العادات والتقاليد لا يعدو أن يكون – بحسب هذا الرَّأي – سوى إيجاد نظام جديد من الأخلاق.

ومع ذلك، فإننا لم نذكر هذه الأسئلة وأمثالها هنا إلاَّ من أجل ما قد تلقيه من ضوء على المشكلة التي أثرناها من قبل:

فهل ثمة عاملٍ واحد أو ناحيةٍ واحدة من عوامل الثقافة أو نواحيها يكون هو العامل الغالب المسيطر على سائر العوامل أو النواحي؟

أو يكون هو الذي يعمل على استحداث عوامل أخرى وعلى تنظيمها؟

أو هل الاقتصاديات والأخلاق والفنون والعلوم وغيرها مجرَّد نواحٍ عدَّة لتفاعل مجموعةٍ من العوامل يؤثِّر كلٌّ منهما في الأخرى وتؤثِّر هي الأخرى بدورها فيه؟

وبِلُغةٍ فلسفية، هل ينبغي أن تكون وجهة نظرنا واحدية أم ينبغي أن تكون تعدُّدية؟

وزيادة على ذلك يعود السؤال نفسه ويتكرَّر، بشأن كلِّ عاملٍ من العوامل المذكورة في الاقتصاد والسياسة والعلوم والفنون، وسأوضِّح هذه النقطة وأشرحها، لا من حيث أمرٍ من هذه الأمور، ولكن من حيث النظرات التي كان لها سلطانها في أوقاتٍ شتَّى بشأن تكوين "**الطبيعة البشرية**" وعناصرها .. ذلك لأنَّ هذه النظريات السيكولوچية قد امتازت ببذل جهودٍ ومحاولات جدية لجعل عنصرٍ ما من "**الطبيعة البشرية**" المصدر الأساسي للحوافز التي تدفع الإنسان وتحرِّكه إلى العمل والسلوك، أو على الأقلِّ لإرجاع

كلِّ سلوك إلى فعل عددٍ قليلٍ من "**قوى**" فطرية مزعومة، ولدينا مثلٌ على ذلك – حديث نسبيًّا – وهو اعتبار المدرسة الاقتصادية الكلاسيكية للمصلحة الشخصية هي: "**القوة الأساسية الدَّافعة**" لكلِّ سلوك مقصود يصدر من بني الإنسان، وإنها لفكرة تتصل من الناحية الفنية بفكرة أنَّ "**اللذَّة والألم هما العلَّتان وهما الغايتان**"([34])، كذلك اللتان يرمي إليهما كلُّ سلوك بشري مقصود رغبةً في تحصيل اللذَّة وتفادي الألم .. ثم كان هناك رأي يقول إنَّ: "**المصلحة الشخصية**" و"**المشاركة الوجدانية**" هما

([34]) في تعليقه على فلسفة: "اللذة والألم"، يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري في المقدمة التي كتبها للترجمة العربية لكتاب: "الإسلام بين الشرق والغرب" للمفكر الدكتور على عزت بيجوفيتش (رئيس البوسنة السابق): "... فمع غياب أيه منظومات أخلاقية متجاوزة للنظام الطبيعي المادي تصبح اللذة هي الخير والألم هو الشر، ويصبح ما يحققه الإنسان نفسه من منفعة مادية ..... الخير الأعظم. أو كما يقول بنتام – صاحب "مذهب المنفعة" – لقد أخضعت الطبيعة البشر لحكم سيدين هما: اللذة والألم. فهما وحدهما اللذان يحكمان أفعالنا، أي أنه اختزال كل السلوك الإنساني في هذين العنصرين الماديين تماماً مثلما فعل هلفتيوس – الفيلسوف المادي الفرنسي..... لقد تدخَّل العقل المادي وحوَّل مشاعر الألم واللذة – وهي حقائق بيولوجية حيوانية داروينية! – إلي مفهوم الخير والشر. وهكذا، تنحصر أخلاقيات المنفعة في حدود الطبيعة، وينحسر بصرها عند أسوار هذا العالم الدنيوي. فهي لا يمكن أن تتقدم وراء حدود المصلحة لكي تصبح أخلاقية بالمعني الأصيل لهذه الكلمة".

(للاستزادة: سلسلة مقالات في "الأهرام القاهرية" نشر فيها المقدمة المشار إليها، وهذه العبارة من الحلقة الثالثة من السلسلة: "رحلة في فكر علي عزت بيجوفيتش: 3 ـ الأخلاق المادية" – دكتور عبد الوهاب المسيري – الأهرام – العدد: 42729 – 2/ 12/ 2003).

عنصرا "**الطبيعة البشرية**" المحركان لها، كما أنَّ "**القوَّة المركزية**" هي القوَّة المحرِّكة للأفلاك السماوية.

أمَّا في الوقت الحاضر، فإنَّ محبَّة القوة هي الفكرة النظرية السيكولوچية المرشَّحة لتكون الفكرة المسيطرة على توجيه النشاط الإنساني، وليس السبب الذي دعا إلى ترشيحها ببعيدٍ هنا؛ فالنجاح في السعي وراء الأرباح والمكاسب الاقتصادية، لا يخرج عن أنه يتوقَّف إلى حدٍّ كبير على امتلاك قدرة كبيرة متفوِّقة، وهذا النجاح نفسه يعود فيعمل بدوره على زيادة هذه القوَّة، ذلك أنَّ ظهور القوميات([35]) كان مقرونًا بتنظيمات كثيرة سافرة للقوى الحربية والبحرية، حتى صارت السياسة تتجه بسرعةٍ واستمرار نحو أن تكون سياسة قوة، ما يجعلنا نستنتج أنه لا يوجد نوع آخر من السياسة غير سياسة القوَّة هذه، وإن كان الناس في الماضي يتستَّرون على عنصر القوَّة بلباقة واحتشام أكثر ممَّا يفعلون اليوم.([36])

([35]) قضية تحتاج إلى اهتمام من الدراسين تلك التي يشير إليها الاستخلاص التاريخي الهام الذي يربط ظهور القوميات بـ "سياسات القوة".

([36]) يعد الأكاديمي الأمريكي جون ج. ميرشايمر أستاذ علوم سياسية بجامعة شيكاغو الأمريكية المدير المشارك لبرنامج سياسة الأمن الدولي بها، أحد ألمع المتخصصين في الشئون الدولية، وهو صاحب نظرية في العلاقات الدولية هي "نظرية الواقعية الهجومية"، وبسبب هذه الإسهامات يعد أحد أهم علماء السياسة المتخصصين في سياسات القوة والهيمنة تأريخاً وتحليلاً. وفي كتابه: "مأساة سياسات القوى الكبرى" قام ميرشايمر باستعراض أحداث القرن

هذا، وقد استُخدم تفسير من التفاسير التي يؤوَّل بها مبدأ: "**التنازُع على البقاء**" ومبدأ "**البقاء للأصلح**"، اللذان قال بهما داروين لتأييد هذه السياسة من الوجهة

العشرين الذي شهد حربين عالميين ضاريتين تلتهما حروب محدودة النطاق وأخرى "بالوكالة" مؤكدا أن دورة استخدام القوة ستستمر في القرن الحادي والعشرين.

(سنتعرض للموضوع بشيء من التوسع في التعقيب العام الملحق بالكتاب)..

وللاستزادة يمكن الرجوع إلى:

- JOHN J THE TRAGEDY OF GREAT POWER POLITICS)
MERSHEIMER - W.W . NORTON &COMPANY - NEW YORK /
(LONDON - 2001

obeikandl.com

النظرية، واقترحت مجموعة من الكتَّاب – وبخاصة الفيلسوف الألماني نيتشه([37]) وإن لم يجئ اقتراحه بتلك الصورة الخشنة الجافة التي تُنسب دائمًا له – أخلاقيات للقوَّة يُعارضون بها الأخلاقيات المسيحية التي تدعو إلى التضحية.([38])

ولما كانت "**الطبيعة البشرية**" هي العامل الذي يتفاعل دائمًا بشكلٍ ما مع الأحوال البيئية في إنتاج الثقافة، فقد عُني الناس بالموضوع وأولَوه اهتمامًا خاصًا فيما بعد، ولكنَّ التغيُّر الذي ظلَّ يحدث من وقتٍ إلى وقت في النظريات التي انتشرت

([37]) فردريك ويلهم نيتشة (1844 – 1900): فيلسوف علماني عدمي ألماني، تدور فلسفته في إطار عقلاني مادي. كان نيتشه ابناً لواعظ بروتستانتي، درس الأدب الألماني والديانات وفقه اللغات الكلاسيكية. وعين أستاذاً لهذه المادة الأخيرة في بازل بسويسرا وأصبح مواطناً سويسرياً. خدم لفترة قصيرة في الحرب الفرنسية البروسية (1870 – 1871) في الجانب البروسي، وعاد إلى بازل بصحة متهدمة، ثم نشأت صادقة بينه وبين الموسيقار فاجنر سرعان ما انتهت حين تصالح فاجنر مع الإمبراطورية الألمانية الناشئة التي كان يمقتها نيتشه. واكتسب نيتشه شهرة عالمية واسعة دون أن يعلم ذلك، وأصيب بانهيار عقلي وجسماني في يناير 1889. ومن أهم مؤلفاته: "مولد المأساة" (1872)، و"إنساني .. إنساني إلى أقصى حد" (1878)، و"العلم المرح" (1882)، و"ما وراء الخير والشر" (1886)، و"أصل نشأة الأخلاق" (1887). لكن أهم كتبه وأشهرها هو: "هكذا تحدث زرادشت" (1883).

(سنتعرض للموضوع بشيء من التوسع في التعقيب العام الملحق بالكتاب).

([38]) التحول الذي طرأ على رؤية الغربيين للأخلاق ودور الفلسفة المادية في هذا التحول، وكذلك تأثيره على الموقف من الدين والتدين في العصر الحديث، قضية مهمة تحتاج الدراسة.

وذاعت بشأن "**الواقع السَّائد**" في "**الطبيعة البشرية**"، ليوحي إلينا بسؤالٍ قلَّما طرحه أحد.

وهو سؤالٌ عمَّا إذا لم تكن هذه السيكولوچيات قد أخطأت في الواقع فظنَّت العربة هي الحصان .. ألم تجمع آراءها عن العنصُر السائد في "الطبيعة البشرية"، هذا من ملاحظتها للنزعات التي تتجلَّى في الحياة الجماعية المعاصرة، ثم ضمَّت هذه النزعات بعضها إلى بعض وجعلت منها "قوَّة" سيكولوچية وزعمت أنها هي السبب فيها؟

وممَّا له دلالته، أنَّ "**الطبيعة البشرية**" قد اعتُبرت على أنها توجَّه وتحرَّك بواسطة محبَّةٍ للحرية ذاتية فيها، في وقتٍ كان فيه الصراع على التمثيل النيابي قائمًا على قدمٍ وساق، وأنَّ دافع المصلحة الشخصية ظهر عندما كانت الأوضاع في انجلترا قد وسَّعت مجال الدور الذي يقوم به المال، من أجل ما استُجدَّ من الطُرق في مجال الإنتاج الصناعي، وأنَّ نموَّ أنواع النشاط الخيري المنظَّم قد أدَّى إلى إدخال المشاركة الوجدانية في إطار هذه الصورة السيكولوچية، وأنَّ الآراء تتحوَّل اليوم بسرعة متجهة نحو محبَّة القوَّة لاتخاذها المصدر الأساسي للحوافز التي تدفع الناس إلى السلوك.

وعلى أي حال ففكرة الثقافة العامة التي جعلتها بحوث الذين يعنون بدراسة: علم الإنسان (الإنثربولوچيا)([39]) معهودة معروفة تُشير إلى النتيجة الآتية:

([39]) **الأنثروبولوجيا (علم الإنسان): الكلمة حرفياً: "علم الإنسان". ولما كان الهدف النهائي لمعظم الدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية – وبخاصة علم النفس وعلم الاجتماع –**

أيًّا كانت العناصر الفطرية التي تُعَدّ مقوِّمات للطبيعة البشرية، فثقافة جماعةٍ ما في عصرٍ مُعيَّن هي لا شكَّ المؤثِّر الذي يتعيَّن به نظام هذه العناصر، وهي التي تُعيِّن طراز السلوك الذي يتميَّز به نشاط أيِّ جماعة، أسرةً كانت أو قبيلة أو شعبًا أو طائفةً أو حزبًا أو طبقةً من الطبقات .. وإنه لصحيح كذلك، على الأقل، أنَّ حالة الثقافة هي التي تُعيِّن ترتيب النزعات الفطرية وتُحدِّد نظامها، صحَّة أنَّ "**الطبيعة البشرية**" تنتج أي نظام مُعيَّن أو مجموعة معيَّنة من الظواهر الاجتماعية، لتحصل من وراء ذلك على ما يرضيها.([40])

فالمشكلة هي إيجاد الطريقة التي تتفاعل بها عناصر ثقافة ما بعضها مع بعض، والطريقة التي نستطيع بها أن نجعل عناصر "**الطبيعة البشرية**" تتفاعل هي الأخرى بعضها مع بعض في ظروف أوجدها تفاعلها مع البيئة الحاضرة .. فإن كانت ثقافة

دراسة الإنسان أيضاً، صارت الأنثروبولوجيا كعلم مستقل في حاجة لتعريف أدق. فهي الفرع من دراسة الإنسان الذي ينظر إلى الإنسان من حيث علاقته بمنجزاته. وهي تدرس الإنسان ككائن اجتماعي. ويشمل موضوع دراستها جميع ظواهر الحياة الاجتماعية الإنسانية، دون تحديد زمني أو مكاني.

([40]) في العام 2005 صدر في باريس كتاب مهم هو: "الإنسان الجديد في أوروبا الفاشية" (بيير ميلزا وآخرون). المساهمون في الكتاب يدرسون مفهوم "الإنسان الجديد" الذي برز في القارة الأوروبية بعد الحرب العالمية الأولى إثر تجربتين استبداديتين شهيرتين النازية والفاشية. ومفهوم "الإنسان الجديد" وجد صداه، وتم تبنيه أيضاً من قبل أنظمة استبدادية عرفتها أوروبا خلال القرن الماضي.

الأمريكيين مثلاً، ثقافة تقوم على المال إلى حدٍّ كبير، فليس ذلك لأنَّ تركيب "**الطبيعة البشرية**" الفطرية فيهم يتَّجه من تلقاء نفسه نحو الحصول على المكاسب المالية، وإنما ذلك لأنَّ ثقافةً معقَّدةً مُعيَّنة توقظ فيهم نزعات فطرية معيَّنة وتُرقِّيها وتنظِّمها بشكل يجعلها تُنتج طرازًا معيَّنًا من الرَّغبات والأغراض، فلو أنَّا تدبَّرنا أحوال الجماعات والشعوب والطبقات والقبائل والأمم التي قامت على ظهر هذه البسيطة، لتُثبت لنا أننا لا يُمكننا أن نلتجئ إلى "**الطبيعة البشرية**" وهي منعزلة، لتعليل ما نراه في شتَّى الأشكال الاجتماعية، من كثرة التنوُّع والاختلاف، مادام تكوينها الفطري هو الأمر الثابت نسبيًّا.

كانت الشعوب البدائية تُرجِع إلى الدم صفاتٍ سحريةً خاصة، وذلك لأسباب أصبحت الآن واضحة كلَّ الوضوح، وكانت المعتقدات الشعبية الذَّائعة بشأن السلالات البشرية والفروق الذَّاتية التي بين بعض السلالات وبعض، وقد مكَّنت للأساطير القديمة من أن تبقى خالدة على الدَّهر، ويكاد كلُّ علماء الإنثربولوچيا يجمعون على أنَّ ما نجده من فروقٍ بين السلالات المختلفة، لا يرجع إلى شيءٍ في التركيب الفسيولوچي الأصيل، وإنما يرجع إلى ما خلَّفته الأحوال الثقافية المختلفة من آثار في أعضاء أفراد الجماعات البشرية المختلفة الذين نشئوا بين هذه الثقافات، وتؤثِّر هذه الأحوال الثقافية في "**الطبيعة البشرية**" الفطرية تأثيرًا مستمرًّا متَّصلاً منذ اللحظة الأولى من ميلاد الفرد، وكان معروفًا دائمًا أنَّ الأطفال الذي يولدون، وليس لهم مقدرة في أية لغةٍ خاصة يتكلَّمون لغة الجماعة التي يولدون بينها، أيًّا كانت تلك اللغة، هذا، ولم تستتر هذه الحقيقة في الناس أي فضول شأن غالبية الظواهر المطردة المتسقة، ولم تؤدِّ إلى أي مبدأٍ

عام بشأن ما للأحوال الثقافية من تأثير، بل كانت تُقبَل على أنها أمر مسلَّم به ومفروغ منه، فكانت تُعَد "**طبيعية**"، لدرجة أنه لا يمكن تحاشيها، ولكن بعد أن تقدَّمت الأبحاث المنظمة التي قام بها الباحثون في شأن علم الإنسان (الإنثربولوچيا)، لوحظ أنَّ أحوال الثقافة التي تؤدِّي إلى تعلُّم لغة قومٍ ما، تؤدِّي كذلك إلى صفاتٍ أخرى عامة فيهم مشتركة بينهم، وهي صفات تُميِّز كلَّ قومٍ أو جماعة عن الأقوام والجماعات الأخرى، كما تميزها اللغة القومية، أو "**اللغة الأم**" كما تُوصف.

فالثقافة من حيث هي مركَّب معقَّد من العادات تتَّجه إلى العمل على الاحتفاظ لكيانها وصيانة نفسها، وهي لا تستطيع أن تكرِّر نفسها مرَّةً أخرى، إلاَّ بعد إيجاد عدَّة تغييرات معينة متمايزة في تكوُّن أعضائها الأصلي، فكلُّ ثقافةٍ لها طرازها الخاص بقواها المقوِّمة لها، فهي تستطيع بما تختاره من طُرق قصدًا وعن عمد وتتبعها بانتظام؛ تستطيع أن تخلِّد نفسها عن طريق تغيير "**الطبيعة البشرية**" الفطرية في الأطفال، وكلّهم يولدون –كما لا يَخفَى – قبل أن يستكملوا نضجهم.([41])

([41]) **ما من أمة إلا وتساهم بشكل واعٍ مقصود بل ربما مُخطَّط لتغيير ثقافتها جزئياً، لأن تصوُّر أن الثقافة مقدسة ينطوي على نوع من "تأليه المجتمعات"، فالثقافة هي – في النهاية – من المتغيرات، وهي نتاج تفاعل الإنسان مع البيئة المادية والوجود الاجتماعي المحيط به والتاريخ والمعرفة العلمية المتاحة له، وعوامل أخرى عديدة، هذه الثقافة، ليست نهراً منساباً يصحح حركته ذاتياً ويحدد مجراه آلياً، بل تنطوي على جانب كبير من القصدية. وفي مساحة القصدية هذه تقوم النخب بأدوراها بوصفها مؤتمنة على أمتها فتدعو لتأكيد سمات وتهميش أخرى. وعملية التهميش والتأكيد هذه وإن لم تبد بشكل ظاهر للعيان للفرد العادي إلا أنها**

هذا، ولا يعني ما ذكرناه هنا، أنَّ الوراثة البيولوچية وأن الفروق الفردية الفطرية لا شأن لها ولا أهمية، ولكنه يعني أنها، وهي تعمل في شكلٍ اجتماعي معيَّن، تتشكَّل في ذلك الشكل الاجتماعي المعيَّن نفسه، فهي ليست بصفاتٍ فطريةٍ أصيلة تفصل شعبًا أو جماعة أو طبقة عن غيرها من الشعوب أو الجماعات أو الطبقات، ولكنها تكشف عن وجود فروقٍ في كلِّ جماعة، فأيًّا كان عبء "**الرَّجل الأبيض**" فهو عبء لم تفرضه عليه الوراثة.

ويبدو أنا قد سرنا شوطًا طويلاً أبعدنا عن موضوعات الأسئلة التي طرحناها في مستهلِّ هذا البحث، حتى لكأننا قد نسيناها في أثناء الطريق، ولكننا لم نقم بهذه الرحلة إلاَّ رغبةً في أن نعثر بشيءٍ عن طبيعة المشكلة التي تنطوي عليها هذه الأسئلة، فصيانة المؤسَّسات الديمقراطية والمحافظة عليها ليس بالأمر الهيِّن الذي كان يظنُّه "**الآباء المؤسِّسون**" الأوائل للنظام الأمريكي، وإن كان الحكماء منهم أدركوا مدى ما صادفته التجربة السياسية الجديدة من حظٍّ حسن، بمعاونة الظروف الخارجية لها، وهي ظروف شأنها شأن ذلك المحيط الذي فصل المهاجرين الذين وفدوا على أمريكا للاستقرار فيها عن الحكومات التي لها مصلحة في استخدامهم لتحقيق أغراضها الخاصة، فمن هذه الظروف الخارجية التي عاونتهم أنهم قد خلَّفوا المؤسَّسات الإقطاعية وراءهم، وأنَّ الكثيرين منهم أنما وفدوا على أمريكا هربًا من القيود المفروضة على معتقداتهم وعلى

معروفة للنخب السياسية والثقافية، وعليها مدار الجانب الانتقائي من الثقافة، فكل جيل يختار من الماضي والحاضر ولا يمكن في أية ثقافة أن تبقى كل المتناقضات متجاورة إلى ما لا نهاية.

شعائر عبادتهم الدينية، ولاسيما وجود أقاليم مترامية الأطراف فيها أرض حرَّة لم يملكها أحدٌ بعد، وموارد ثروات طبيعية بِكر لم يمسسها أحد من قبل.

إنَّ وظيفة الثقافة في تحديد أيِّ عناصر "**الطبيعة البشرية**" ومقوِّماتها يكون العنصر السائد الغالب على سائرها، وفيما عسى أن يكون طرازها أو تنظيمها من حيث اتصال هذه العناصر بعضها ببعض .. هذه الوظيفة تمتدُّ إلى ما وراء أية نقطةٍ خاصة سبق أن لفتنا النظر إليها، فهي تؤثِّر لا شكَّ في فكرة الفردية ذاتها، ففكرة أنَّ "**الطبيعة البشرية**" فردية في صميمها هي نفسها نتيجة حركة ثقافية ذات نزعة فردية، وفكرة أنَّ كلاً من العقل والشعور فردي في جوهره لم تخطر ببال أحد طوال الجزء الأكبر من تاريخ البشرية، ولو خطر لأحدٍ أن يقترحها لكان نصيبها الرفض باعتبارها مصدرًا للفوضى والاضطراب اللذين لا مناص منهما، هذا وليس ذلك لأنَّ آراءهم كانت في هذه الناحية خيرًا من الآراء التي ظهرت بعد، ولكن لأنها كانت هي الأخرى من وظائف الثقافة البشرية .. وكلُّ ما نستطيع أن نقوله – ونحن مطمئنون إلى ما نقول – إنَّ "**الطبيعة البشرية**" شأنها شأن سائر أشكال الحياة تنزع إلى التمايُز والتغاير، وأنَّ هذا التمايز يتَّجه نحو ما هو فردي حقًّا .. ذلك أنها تنزع كذلك إلى أن تنضمَّ إلى غيرها، أي تنزع إلى الاجتماع؛ فالعوامل الفيزيقية البيولوچية هي التي تُعيِّن النزعة التي تسود سائر النزعات في نوعٍ معيَّن من الحيوانات أو النباتات الدُّنيا، كما أنها تُعيِّن النسبة القائمة بين العاملَين، سواءً كانت الحشرات، مثلاً، هي ما يُسمِّيها الباحثون: "**فردية**" أو "**اجتماعية**".

أمَّا من حيث بني الإنسان، فإنَّ الأحوال الثقافية تحلُّ محلَّ الظروف الفيزيقية الخالصة، ففي العصور الأولى من تاريخ الإنسان، كانت هذه الظروف تعمل تقريبًا ما

تعمله الظروف الفسيولوچية من حيث ما يتعلَّق بالنية والقصد، فكانت تُعتبر طبيعية، وكان أيُّ أمرٍ يحدث فيها يُعتبَر أمرًا غير طبيعي .. ثم جاء بعد ذلك عصرٌ كانت تُعد فيه الأحوال الثقافية خاضعةٌ إلى حدٍّ ما إلى التكوين العمد المقصود، فلا غرو إذن أن جعل الراديكاليون المتطرِّفون سياستهم متماشية مع الاعتقاد بأننا، لو تخلَّصنا من الأحوال الاجتماعية المصطنعة لأنتجت لنا "**الطبيعة البشرية**" – بشكلٍ يكاد يكون آليًّا – نوعًا مُعيَّنًا من التنظيمات الاجتماعية تجعل لها "**الطبيعة البشرية**" ميدانًا حرًّا فيما يزعمون أنه سمة الفردية وصفتها الخاصة بها دون غيرها.

لقد كانوا يُسلِّمون بأنَّ في الإنسان ميول ونزعات تدفعه إلى الاجتماع بغيره من بني جنسه – كالنزعة إلى المشاركة الوجدانية مثلاً – ولكنها كانت نزعات تُعتبَر صفاتٍ لشخصٍ منفرد بطبعه، مثل نزعة المرء إلى الانضمام إلى آخرين كي يحتمي بها من شيءٍ ما يُهدِّد حياته.

وسواءً كانت "**الطبيعة البشرية**" هي والفردية شيئًا واحدًا حقًّا أمرًا مرغوبًا فيه أو غير مرغوب – إن وُجد – فتلك مشكلة أكاديمية لا طائل تحتها، لأنَّ هذا الشيء غير موجود، فثَمَّ بعض أحوال ثقافية تعمل على ترقية المقوِّمات السيكولوچية التي تؤدِّي إلى التمايُز والتغايُر، وثَمَّ كذلك أحوال أخرى غيرها توقظ المقوِّمات التي تؤدِّي إلى التمايُز والتغاير، وثَمَّ كذلك أحوال أخرى غيرها توقظ المقوِّمات التي تؤدِّي إلى التضامن الذي من قبيل التضامن في خلية النحل أو في قرية النمل .. أمَّا المشكلة البشرية فهي الحصول على ترقِّي كلِّ مقوِّمٍ من المقوِّمات بشكلٍ يجعله يعمل على إطلاق المقوّم الآخر ويساعد

على إنضاجه، فالتعاون – وهو ما يُسمِّيه الفرنسيون في صيغتهم المشهورة بـ "**الإخاء**" – جزءاً من الديمقراطية من حيث هي مثل أعلى، بقدر ما أنَّ الابتكار جزء منها.

فترك الظروف والأحوال الاقتصادية تترقَّى – ولاسيما الناحية الاقتصادية منها – أخضع التعاون للحرية والمساواة، وجعله أمرًا ثانويًّا بالنسبة إليهما، وهذا ما يُفسِّر لنا ذلك التدهور الذي أصاب كلاًّ من الحرية والمساواة، والذي يُعد مسئولاً بطريقٍ غير مباشر عن النزعة الحالية، إلى إعطاء لفظة الفردية نفسها اسمًا مستهجنًا، وعن جعل حبّ الاجتماع بالناس لقب تشريف وتكريم أخلاقي لا سبيل إلى نقده .. لكن اعتبار الاجتماع بالناس هذا اجتماع توافه لا تأثير لها، حتى ولو كان اجتماعها على نطاقٍ واسع – تحقيقًا لـ "**الطبيعة البشرية**" – أمرٌ سخيف سخافة أن نفرض أنَّ هذا التحقُّق يمكن أن يحدث بين أشخاص ليس بين بعضهم وبعض صلاتٍ ما غير ما عقدوه بينهم، رغبةً في تحقيق مصلحةٍ خاصة بهم وحدهم.

فمشكلة حرية الفرديات التعاونية مشكلة ينبغي أن ننظر إليها، إذن، في إطار الثقافة، فالثقافة حالة تفاعل عوامل كثيرة أهمّها: القانون والسياسة والصناعة والتجارة والعلوم والتكنولوچيا وشتى فنون تعبير الاتصال والأخلاق، أي القيم التي يُقدِّرها الناس تقديرًا عظيمًا، وكذلك الطُرق التي يقدِّرونها بها، وأخيرًا – وإن كان ذلك يتم بطريقةٍ غير مباشرة – "**نظام الأفكار العامة التي يلجأ إليها الناس ليُبرِّروا ولينقدوا الأحوال الأساسية التي يعيشون في كنفها، أي ليُبرِّروا وليتعدُّوا فلسفتهم الاجتماعية**".

هذا، ولا يخفى أننا معنيون هنا بمشكلة الحرية أكثر منا بحلول هذه المشكلة، اعتقادًا منَّا بأنَّ أي حلٍّ لا جدوى منه ولا فائدة تُرجَى، قبل أن يتمَّ وضع المشكلة في

إطار العناصر التي تتكوَّن منها الثقافة، وهي تتفاعل مع العناصر التي تكوِّن "**الطبيعة البشرية**".

والشرط الأساسي في البحث، هو أنَّ عزل عاملٍ واحد من العوامل وإفراده عن سائرها، مهما كان أثر هذا العامل قويًّا في وقتٍ معيَّن، مضرٌ كلّ الضرر بحُسن الفهم وبالسلوك المعقول، وقد كان هذا العزل كثير الحدوث سواءً كان من حيث اختيار عنصر واحد من مقومات "**الطبيعة البشرية**" واعتباره: الدافع الأسمى، أو من حيث اختيار شكلٍ واحد من أشكال النشاط الاجتماعي واعتباره: الشكل الأسمى.

وما دمنا ننظر هنا إلى هذه المشكلة على أنها مشكلة الطُّرق التي يتفاعل بها عددٌ كبيرٌ من العوامل داخل "**الطبيعة البشرية**" وخارجها؛ فعلينا بعد ذلك أن نسأل عن الرَّوابط والصلات التي تربط "**الطبيعة البشرية**" الفطرية بالثقافة.

obeikandl.com

obeikandl.com

الفصل الثاني

الثقافة و"الطبيعة البشرية"

كانت فكرة الحرية مرتبطة في تقاليد "**مذهب الأحرار**" عند كلٍّ من الأمريكيين والإنجليز بفكرة "**الفردية**"، أي بالفرد نفسه من حيث هو فرد .. وكان هذا الارتباط وثيقًا وكثير الورود على الألسُن، حتى خاله الناس أمرًا ذاتيًّا أصيلاً، فكان الكثيرون منهم يدهشون إذا ما سمعوا بأنَّ أحدًا يزعم أنَّ للحرية مصدرًا آخر وأساسًا آخر غير طبيعة هذه الفردية نفسها، ومع ذلك فقد كان المأثور عند الأحرار في القارة الأوروبية أنَّ فكرة الحرية أنما ترتبط بناحية العقل والاستدلال، فالأحرار عندهم هم الذين يوجِّهون سلوكهم ويُسيِّرون أمورهم بحسب ما يُمليه عليهم العقل وحده.

أمَّا أولئك الذين يتبعون هواهم ويجرون وراء شهواتهم وحسّهم، فمحكومون بهذا الهوى وبتلك الشهوات والحواس، فهم ليسوا بأحرار، وعلى هذا جاء الفيلسوف هيجل([42]) في الوقت الذي كان يُمجِّد إذن فيه الدولة([43]) وقدَّم فلسفةً للتاريخ قرَّر فيها

([42]) **جورج فريدرك هيجل (1770 – 1831): فيلسوف ألماني بل يعتبر أحد أهم الفلاسفة الألمان، وأهم مؤسسي حركة الفلسفة المثالية الألمانية في أوائل القرن التاسع عشر**

obeikandl.com

أنَّ مجرى الأحداث التاريخية يسير من طراز الدولة المستبدَّة المألوف في العالم الشرقي، حيث لا يكون حرًّا فيها سوى شخصٌ واحد([44])، إلى العصر الذي انبثق فجره في ألمانيا في العالم الغربي حيث جميع الناس أحرار، فنفس الفرق الذي في أشكال القياس التي تجعل للحرية معناها ومدلولها، موجود فيما ادَّعاه نوَّاب ألمانيا في نظام حُكمها الاستبدادي الجماعي، من أنَّ نظام الحكم عندهم يخوِّل لرعايا دولتهم حريةً أعلى ممَّا في

الميلادي. درس التاريخ وفقه اللغة الألمانية والرياضيات وربطته صداقة مَع فلاسفة المستقبل فريدريك شيلنغ وفريدريك هولدرلين. وسحرته أعمال عدد من الفلاسفة أهمهم باروخ اسبينوزا (أحد أباء الإلحاد الحديث). وقد ترك هيجل ما يربو على عشرين مجلداً.

([43]) من المفاهيم التي عمل على بلورتها المفكر العربي الإسلامي المعروف الدكتور عبد الوهاب المسيري في موسوعته "العلمانية الجزئية والشاملة" مفهوم: "الدولة المطلقة" أو "الدولة الرشيدة". ويقصد بالرشد في المفهوم الغربي الحديث الاستناد إلى مرجعية الواحدية المادية، بمعنى أن رشد العقل هنا يتمثل بأنه يبحث عن الوسائل الناجعة التي تدرّ عليه ربحاً دون النظر إلى غاية أخلاقية سماوية أو إلى هدف متجاوز للإنسان ومصلحته، أو اعتبار يتعلق بالإله أو الغيب أو بقيمة مطلقة. وقد تمّ نقل الرشد من إطار البحث عن الدين الحق والطريق الصحيح للآخرة، إلى البحث عن الدنيا الحقيقية والطريق الذي يقود إلى إنتاج أوفر للإنسان في هذه الدنيا، بل صار الرشد يكمن في تجاوز ذاك الطريق الذي يقودك إلى الخروج من الدنيا!!!.

(سنتعرض للموضوع بشيء من التوسع في التعقيب العام الملحق بالكتاب)..

([44]) "الدولة الوطنية الحديثة" بحسب التقليد الثلاثي (هيجل – هوبز – ماركس). وقد استلهمها عدد كبير من تجارب التنظيم السياسي في العالم العربي بعد زوال الاحتلال الغربي المباشر، فكانت أحد أهم أسباب الإخفاق العربي الراهن.

الدول الديمقراطية، فليس الأفراد فيها بأحرار لأن حياتهم فوضى ومضطربة .. وهكذا نجد صبغة التقاليد المأثورة الذائعة في القارة الأوروبية لا تزال عالقةً بما يقوله أولئك الذين يُقصَدون للفصل في المشكلات الاجتماعية بما يُرضي هواهم هم مستندين فيما يفصلون فيه إلى التمييز بين الحرية والاستهتار؛ فالحرية عندهم هي "**الحرية في ظلِّ القانون**"، ولا يخفى أنَّ القانون والعقل متصلان في التقاليد الكلاسيكية اتصال الابن بأبيه، فبقدر ما يجعل ذلك القول للقانون أصلاً وسلطانًا لا صلة لهما بالحرية، أو بعبارةٍ أخرى: بقدر ما يؤكِّد استحالة وجود أحوال أخرى تُعيِّن قوانينها هي وتحدِّدها بنفسها، بقدر ذلك، يُشير هذا القول إلى الدولة الاستبدادية الجماعية، ولو كانت الإشارة غير مقصودة.

وما لنا نذهب بعيدًا حتى نصل إلى القارة الأوروبية لنلاحظ أنَّ دلالة الحرية العلمية قد أُثبتت بطُرقٍ عدَّة في سياقات ثقافية مختلفة، ففي أوائل القرن التاسع عشر كان ثمة فرق كبير عملي بين النظريات الإنجليزية والنظريات الأمريكية، وإن كانتا كلتاهما تقرنان الحرية بصفات تجعل بني الإنسان أفرادًا بالمعنى الذي تتميَّز به هذه اللفظة، والحقُّ أنَّ التقابل بينهما يسير تافه، حتى ليكاد يكون مسلِّيًا مُضحكًا، لولا ما فيه من فائدةٍ وعبرة.

فقد وجد جڤرسون — وهو أول من نشر بشكلٍ منظَّم شيئًا كثيرًا عن "**مذهب المؤسَّسات الحرة**" التي تحكم نفسها بنفسها — أنَّ خصائص الأفراد التي ترتبط بها تلك المؤسَّسات أوثق ارتباط، لا تعدو صفات موجودة في طبقة الزرَّاع، ومع ذلك نراه فيما يمرُّ به من لحظاتٍ قاتمة متشائمة يسير إلى مدًى بعيدٍ، ويتوقَّع أنَّ رقي الصناعة

والتجارة سيؤدِّي إلى حالة يأكل فيها أهل هذه البلاد بعضهم بعضًا، كما فعل الناس في أوروبا.

أمَّا في انجلترا، فقد كان أصحاب الأملاك ألدَّ خصوم للحرية الجديدة، التي كانت من حيث مظاهرها الاجتماعية والسياسية، مقترنة بنشاط الطبقة الصناعية وبأغراضها.

وطبعًا، لم يكن مجرَّد التقابل بين النظريتين هو الأمر المفيد الذي فيه العبرة والفائدة، ولكن المفيد حقًّا، هو الأسباب التي أدَّت إلى هذا التقابل، وهي أسباب ليس موضوع البحث ببعيدٍ منا؛ فقد كان أصحاب الأراضي في بريطانيا (العظمى) يكوِّنون الطبقة الأرستقراطية، وكان للمصالح الزراعية سلطانها على الهيئات التي تقوم بوضع القوانين، وهو سلطان نشأ عن النظُم الإقطاعية القديمة، وكان معاديًا كلَّ العداء لترقِّي الصناعة والتجارة، ويقوم عقبة كئودًا في سبيل ذلك الترقِّي.

أما في الولايات المتحدة الأمريكية، فأثر النظام الإقطاعي ضئيلٌ كلّ الضآلة، ولم يكن يحتاج إلغاؤه سوى إلغاء ذلك القانون الذي يقصر الميراث على البكور فقط من الأبناء، وكان من اليسير في أمريكا أن يُمجِّد الناس الزرَّاع من حيث هم الفئة القوية التي تتجسَّم فيها جميع الفضائل المعهودة في الإنجليز السكسونيين، وحبّهم الأصيل للحرية كما تتجسَّم فيها كذلك "**الماجنا كارتا**"([45]) والكفاح ضد استبداد آل ستيوارت

([45]) **الماجنا كارتا (بالعربية: العهد الأعظم): أول وثيقة دستورية في التاريخ الغربي، وهي وثيقة ملكية بريطانية التزم فيها الملك جون بالقانون الإقطاعي والمحافظة على مصالح النبلاء، وذلك في عام 1215م. وبمقتضى هذا العهد أُجبِر ملك بريطانيا على أن يمنح الأرستقراطية البريطانية كثيرًا من الحقوق، بينما لم ينل المواطن البريطاني العادي إلا القليل،**

وطغيانهم؛ فقد كان هؤلاء المزارعون طبقةً مستقلَّة لها اكتفاؤها الذَّاتي، ولم تكن لها مطالب ترجوها من أيِّ إنسان، ذلك لأنَّ المزارعين لم يكونوا يعتمدون على أحدٍ في أرزاقهم ولا في أفكارهم؛ فقد كانت ضياعهم ملكًا خالصًا لهم يُديرونه بأنفسهم.

نعم، وإنها لقصة مسلية حقًّا كذلك، لولا ما فيها من الفائدة والعبرة أيضًا، أن نجد أنه، عندما تحوَّلت هذه البلاد (الولايات المتحدة) من قُطر زراعي إلى قطر صناعي يقطن أهلوه الحواضر والمدن، نَقَلت محاكمها ومجالسها وممثلو رجال الأعمال والمال والسياسة فيها؛ نقلوا صفات الابتكار والاختراع والنشاط والعمل الصادق على التقدُّم والرُّقي من "**أفراد**" جفرسون، ومنحوها إلى المقاولين الذين يُعدّون "**أفرادًا**" بالمعنى البريطاني .. وهذه الصفات هي نفسها التي كان يعزوها إلى الأعمال الصناعية — أنصار مذهب الأحرار البريطانيين — الذين كان شعار مذهبهم "**دع الأمور تمرُّ ودعها تعمل عملها بنفسها**"، وهو مذهب "**حرية التعامل الاقتصادي**" المعروف.

ومن السهل تأييد هذه الاعتبارات وأمثالها، بدراسة تاريخ معاني الحرية وتطوّرها في مختلف الظروف والأحوال دراسة مستفيضة واسعة، ولنا في هذه الاعتبارات مثل واحد هام عن علاقة الثقافة بـ "**مشكلة الحرية**" كلِّها.

وكانت أهميتها الكبرى في إخضاع الملك لحكم القانون، وتقييد السلطة المطلقة. وقد اشتملت الماجنا كارتا على 63 مادة. وقد أصبحت أساساً للقاعدة القائلة بأنه لا يجوز إصدار قانون أو فرض ضريبة دون موافقة البرلمان الإنجليزي.

هذا، وتتماشى الحقائق مع الحقيقة التي تكشَّف عنها الفصل السابق، والتي تتلخَّص في أنَّ فكرة الثقافة التي أضحت فكرة أساسية في "**علم الإنسان**" (الإنثربولوچيا) تُطبَّق الآن بشكلٍ واسع في الشئون الاجتماعية، حتى صارت تصبغ مشكلة علاقة الفرد بالجماعة بصبغةٍ جديدة، وهي المشكلة العتيقة التي أكل عليها الدَّهر وشرب، ففكرة الثقافة تُحرِّم الآن حتى استعمال الألفاظ والمصطلحات التي كانت تستعمل عن التعبير عن هذه المشكلة، وتُستخدم في صياغتها من غير نظر إلى ما لها من أثر في الحلول المقترحة، فقد وُضعت أغلب الصِّيغ التي صيغت فيها المشكلة، وكأنَّ ثمَة فارقًا ذاتيًا يبلغ حدَّ التناقُض([46]) بين ما يُسمونه بـ "**الفردي**" وما يسمونه بـ

([46]) يرى المفكر المصري المعروف الدكتور أنور عبد الملك أن تاريخ الفلسفة حتى ظهور الإسلام كان يكشف عن توجهين متمايزين، التصور الفلسفي السائد عن فكرة "التناقض" وهو: "المقابلة الضرورية التي لا مفر منها بين عاملين/ عنصرين – أو أكثر – مختلفين ومتمايزين، وتؤدي بالضرورة إلى الصراع بين العاملين /العنصرين – أو أكثر – بالمعنى الفكري. أي الصراع بين الأطروحة ونقيض الأطروحة، الذين يحددان التركيب كنتاج لهما، وهو التصور السائد لمفهوم التناقض من أفلاطون إلى هيجل وماركس، كما أنه التيار الرئيس في الفلسفة الأوروبية الغربية.

والتقليد الثاني هو التقليد الفلسفي الذي يفترض أن "التناقض جوهر الكينونة (الوجود نفسه)"، أي أن التناقض هو جوهر الوجود نفسه. وجاء الإسلام ليرسي أسس تقليد فلسفي ثالث يقف على مسافة منهما ومن التصور التصادمي للتناقض عموماً، ويميل إلى تصور تجميعي للوجود شاملاً كل أوجهه وتناقضاته.

"**الجماعي**"، فترتَّب على ذلك وجود نزعة في الذين يعنون بالنظريات، إلى أن ينقسموا فريقين متباعدين بُعدًا كبيرًا، حتى ليبلغ الأمر بهما أن يُنكر كلٌّ منهما ما يقول به الآخر، فقد كان أحد الفريقين يعتقد أنَّ العُرف الاجتماعي والتقاليد والمؤسَّسات الاجتماعية قواعد لا يُمكن المحافظة عليها إلاَّ بشكلٍ من أشكال القسر والإكراه، سافرًا كان أو مقنَّعًا، يعتدي على الحرية .. على حين كان الفريق الآخر يعتقد أنَّ الأفراد أفراد بطبعهم، فالمشكلة الاجتماعية الوحيدة التي تواجهنا هي ماهية الوسائل التي يتسنَّى لنا بها أن نردَّ إلى هيمنته الجماعة وإشرافها، أولئك الأفراد الذين خرجوا عليها، أي الوسائل التي نجعلهم بها مواطنين صالحين .. فما كان لفظ "**تكريم وتشريف**" عند أحد الفريقين، أصبح في نظر الآخر لفظ "**لوم وتقريع**"، فالطرفان يصلحان لتحديد المشكلة([47])، على حين يشغل غالبية الناس مكانًا وسطًا، بين بين، يُعبِّر عنه القول الكلاسيكي المأثور بأنَّ المشكلة الأساسية في القانون وفي السياسة، هي البحث عن الحدِّ الفاصل بين الحرية المشروعة وممارسة كلٍّ من القانون والسلطة السياسية عمله، وذلك كي يتمكَّن كلُّ إنسانٍ من أن يظلَّ في نطاق دائرته الخاصة به وتحت ولايته

ويمكن الرجوع إلى: (المبادرة التاريخية نحو طريق الحرير الجديد – الدكتور أنور عبد الملك – الهيئة المصرية العامة للاستعلامات – مصر – سلسلة أفكار – رقم 4)

(سنتعرض للموضوع بشيء من التوسع في التعقيب العام الملحق بالكتاب).

([47]) عندما يكون هناك خلاف مجتمعي واسع حول ما أسميه: "قوائم التكريم"، و"قوائم التجريم" فهذا خلاف حول الغايات يحتاج إلى تأصيل معرفي، وغالباً لا يمكن تجاوزه بالحلول الوسط.

القضائية، فلا يعمل القانون عمله، إلاَّ إذا تجاوزت الحرية حدودها الواجب عليها أن تلتزمها، وهي عملية كان مفروضًا فيها أنها عندما بلغ "**مذهب الأحرار**" القائلين بمبدأ حرية التعامُل أقصاه لا تكون مشروعةً إلاَّ عندما يصبح الالتجاء إلى الشرطة أمرًا لا مناص منه للمحافظة على السلام.

وقليلٌ هم الذين يؤمنون اليوم برأي هوبز المتطرِّف بأنَّ "**الطبيعة البشرية**" في جوهرها وصميمها طبيعة غير اجتماعية، لدرجة أنَّ الخبرة بالنتائج الوخيمة وحدها التي ترتَّبت على تناحُر الناس وعلى "**حروب الكلِّ ضدّ الكل**" التي سادت أيام كانت "**الطبيعة البشرية**" مُطلقة العنان؛ هي التي ألجأت الناس – بواسطة حافز الحقوق – إلى أن يخضعوا للسُّلطة .. ومع ذلك فقد ظلَّت "**الطبيعة البشرية**" جَموحًا مستعصية، حتى كان الضمان الوحيد ضدّ ما فيها من غرائز فتَّاكة هو الخضوع المطلق للسيادة والسلطان، على أننا ما زلنا نجد الكتُب التي تُعالج علوم الاجتماع كثيرًا ما تذكر المشكلة الأساسية مصوغة بشكلٍ لا يخرج عن مجرَّد سرد وتحليل للوسائل التي يُراض بها الأفراد، أي الوسائل التي تجعلهم مواطنين يألفون ويؤلفون .. فالفرق بين هؤلاء الكتَّاب وبين هوبز هو أنهم أكدوا ضرورة القمع السياسي أقل كثيرًا ممَّا أكَّده، على حين أنهم يُدركون أنَّ في "**الطبيعة البشرية**" الفطرية نزعات تجعلها تقبل القوانين والنُّظم الاجتماعية، ولذا حدث، نتيجة للصراع الذي قامت به الطبقة الصناعية الجديدة في إنجلترا ضدّ القيود التي ظلَّت موجودة حتى بعد زوال الإقطاع بشكله الخشن الظاهر؛ حدث أن رجَّحت الصيغة المفصلة كفَّة الميزان في جانب الحرية، فكلُّ شخصٍ حرٌّ ما دامت أفعاله لا تُقيِّد حرية غيره من الناس .. وزيادة على ذلك فإنَّ المشكلة لم يُفصل فيها مطلقًا بالرجوع

إلى العواقب المادية المحسوسة التي ترتَّبت على تأثير شخصٍ واحد في سائر الأشخاص، وإنما فُصل فيها على أساس مبدأ قانوني شكلي مثل حقّ كل إنسانٍ سليم بلغ سنًّا مُعيَّنًا في أن يتعاقد مع غيره، سواءً أتاحت الأحوال القائمة للطرفين كليهما مجالاً حرًّا للتعاقُد أم جعلت التعاقد الحر هذا مشكلةً من جانبٍ واحدٍ فحسب.

ومع ذلك، فليس الغرض أن نغالي في تحليل هذه المسائل لننزع عنها ما عسى أن يكون قد علق بها من آثار قديمة من الناحية الأخلاقية، كالنزعات الأنوية أو الغيرية في "**الطبيعة البشرية**"، فالنقطة التي نحن بصددها تتعلَّق بالموقف الذي تواجه فيه المشكلات، أي سياق الأفكار الذي تُوضع فيه المشكلات من حيث هي مشكلات، بغضِّ النظر عن الحلول التي قد نتوصَّل إليها، ففي مقدورنا الآن، وبما لدينا من مصادر عقلية، أن نرى أنَّ مثل هذه الأفكار التي تعرض بشأن تركيب "**الطبيعة البشرية**" الذاتي فيها قد أُهملت هذه المشكلة الأساسية الخاصة بكيفية إيقاظ مقوماتها أو كفِّها أو ردعها بإرهاف حدَّتها أو بإضعافها، وكيف أنَّ طرازها يتعيَّن بالتفاعُل مع الأحوال الثقافية، فمن جراء هذا الفشل كانت آراء الناس عن "**الطبيعة البشرية**" نظرية قاتمة متشائمة، ومن كانوا يبغون التخفُّف من شيءٍ مرهِق لهم يُضايقهم رأوا في تكوينها النظري صفات وعرة كلّ الوعورة، فهنا مجال ندر أن غامر فيه أحد من الباحثين المفكِّرين، وذلك هو قصة الطريقة التي كانت تقدَّم بها الآراء على أنها تتعلَّق بـ "**الطبيعة البشرية**" ويزعمون أنها نتائج بحثٍ سيكولوچي، كانت في الواقع مجرَّد تأمُّلات بشأن إجراءات عملية أرادت جماعات شتَّى، وطبقات أو طوائف من الناس أن تراها قائمةً مستمرَّة في الوجود أو أن

تراها مُتَّبَعة من جديد، حتى أنَّ ما كان مُعتبَرًا منها آراء سيكولوچية لم يكن في الواقع سوى فرع من مذهب سياسي .. فكيف حدث هذا يا ترى؟

وهكذا، يعود بنا الأمر إلى صيغة المبدأ الأول، فرأس المتاعب كلِّها أنَّ المسائل قد صيغت كأنما كانت أمورًا تتعلَّق بتركيب بني الإنسان من جهة، وتتعلَّق بطبيعة القواعد الاجتماعية والسُّلطة من جهةٍ أخرى، على حين أنَّ المشكلة الحقيقية هي العلاقة بين ما هو "**طبيعي**" وبين ما هو "**ثقافي**".

لقد صدمت الحملة التي شنَّها روسُّو على العلوم والفنون – وكذلك على الحكومات القائمة – معاصريه من أهل القرن الثامن عشر صدمةً قوية؛ فالعوامل التي قال إنها تعمل على إفساد "**الطبيعة البشرية**"، بإيجاد التفاوت وعدم المساواة بين الناس بين الناس كانت هي العوامل ذاتها التي اعتمدوا عليها في إيجاد ذلك التقدُّم الإنساني المتَّصل الذي قالوا عنه أنه لا يقف عند حد، ومع ذلك فقد قابل روسو بشكلٍ ما بين مشكلتي: "**الثقافة**" و"**الطبيعة**" مقابلةً حادة، فألقى التوكيد كلّه على "**الطبيعة البشرية**" وعزا إليها كلَّ المحاسن والمزايا؛ إذ هي في نظره قد احتفظت – رغم حالتها الفجَّة غير المهذَّبة – بخيريتها الطبيعية الأولى ما دام زوال المساواة الأصلية لم يكن قد أوجد بعد تلك الأحوال التي أدَّت إلى فسادها.

بعد ذلك، تناوَل كانط وخلفاؤه من الفلاسفة الألمان التحدِّي الذي قام به روسو بمتناقضاته المشهورة، فأولوه عنايتهم وحاولوا أن يقبلوا موقف روسو بتفسيرهم التاريخ كلِّه على أنه عملية ثقافية مستمرة، تتهذَّب بها "**الطبيعة البشرية**" الأصلية، وتنتقل من حالة الحيوانية الأولى إلى الحالة الإنسانية التي لا شكَّ فيها، ولكنَّ روسو وخصومه نقلوا

إلى أبحاثهم المشكَّلة في شكلها الجديد كثيرًا من العناصر المستمدَّة من الطريقة التقليدية المتَّبعة في عرض هذه المشكلة، هذا وقد ازداد الأمر تعقيدًا في الفلسفة الألمانية عندما ظهرت القوميات على أثر غزو نابليون، فمع أنَّ الألمان انهزموا في الحرب فقد انتصروا في ميدان الثقافة وصارت لهم السيادة فيه، وما زلنا نرى ذلك الانتصار في استعمال اللفظة الألمانية التي تدل على معنى الثقافة (Kultur) في الدعاية الألمانية القومية، فالسيادة في ميدان الثقافة تخوِّل لأصحابها سُلطة شرعية على الشعوب المتخلِّفة فيه شبيهة بسُلطة الإنسان على الحيوان.

وزيادة على ذلك فقد كان للثورة الفرنسية – مثلما كان لكتابات روسو – أثرها في جعل سبب الثقافة وسبب القانون والسُّلطة شيئًا واحدًا في عقول المفكِّرين من الألمان، فالحرية الفردية التي تُعتبر حقًّا طبيعيًّا لبني الإنسان، بحسب ما يقوله فلاسفة الثورة الفرنسية، لم تكن في نظر الفلاسفة الألمان في عصر الرجعية سوى حرية حيوانية بدائية شهوانية، وأنَّ الأمر ليقتضي فترة خضوع للقانون العالمي المطلق الذي يُعبِّر عن جوهر الإنسانية اللاطبيعي الأسمى لإيجاد حالةٍ من الحرية تكون "**أسمى**" وأصدق، فقد كانت الأحداث في ألمانيا – ومنها ظهور مبدأ الاستبدادية الجماعية – تحمل طابع هذه الفكرة منذ أن صيغ هذا الرَّأي، فتوقُّع قيام حالة اجتماعية غائية آخر الأمر، تختلف عن الحرية الطبيعية الأصلية وعن الخضوع الحالي، هذا التوقُّع كان له دورٌ هام في جميع الفلسفات السياسية، كفلسفة كارل ماركس التي تكوَّنت بتأثير المفكرين الألمان.

ومهما يكن من أمرٍ، فما كانت المشكلة لتأخذ شكلها الجديد، لولا ما يسَّرته لها الأبحاث التي تمَّت في علم الإنثربولوچيا، وما كشفت عنه من أنواع الثقافات الكثيرة العدد دلَّ على أنَّ مشكلة علاقة الأفراد وحريتهم بالعُرف الاجتماعي وبالعادات والتقاليد والقواعد الاجتماعية كلها بشكلٍ عام، ومن ثمَّ تعذَّر علاجها بشكلٍ علميٍّ معقول .. فلو أنَّا اتخذنا منهج العلوم الطبيعية معيارًا نحكم به عليها، لكانت الطرق التي اتُّبعت في الميدان الاجتماعي من أنواع ما كان متَّبعًا قبل ظهور العلم بمعناه الاصطلاحي الدقيق، بل كان بالأحرى طرقًا مجافيةً للعلم، فالعلم لم يرتقِ إلاَّ بطريقة الملاحظة التحليلية وتفسير الحقائق، التي لو لُوحظت على أساس علاقاتها بعضها ببعض، فقد كان البحث في النظريات السياسية يجري على أساس القول بوجود ما يُسمونه "**قوًى**"، سواءً كانت قوى الدَّوافع الطبيعية النظرية في الإنسان، أو تلك القوى التي زعموا أنها قوةً اجتماعية.

ولولا ما في العادة من قصورٍ ذاتيّ، وذلك ينطبق على الآراء انطباقه على الأفعال الصريحة السافرة، لكان من المدهش حقًّا أن نجد اليوم كتَّابًا من الملمِّين كلّ الإلمام بطُرق البحث في العلوم الفيزيقية، يلجئون مع ذلك إلى "**القوى**" عندما يشرحون الظواهر الإنسانية الاجتماعية.

فهم في الحالة الأولى، يعلمون أنَّ الكهرباء والحرارة والضوء وأمثالها، أسماء تدلُّ على طُرق تسير عليها ظواهر محدَّدة مشاهدَة محسوسة في علاقاتها بعضها ببعض، وهم يعلمون كذلك أنَّ كلَّ وصفٍ أو تفسير يجب أن يكون على أساس علاقات أحداث فردية مُدرَكة بالمشاهدة والعيان، ويمكن تحقيقها والتدليل على صحتها، فهم يعلمون حقَّ

العلم أنَّ الإحالة إلى الكهربية أو إلى الحرارة أو غيرهما، ليست سوى إشارات مختزلة (أشبه ما تكون بالاختزال الكتابي المعهود) إلى علاقات بين أحداث قامت على أساس بحث أمورٍ وقعت فعلاً.

أمَّا في ميدان الظواهر الاجتماعية، فهم لا يتردَّدون لحظة واحدة في أن يُفسِّروا لنا الظاهرة، بالإحالة إلى دوافع تُعتبَر قوى من أمثال حب القوة والسيطرة، مع أنَّ ما يُسمونه قوى، ليس في الواقع سوى تكرار للظواهر نفسها المراد تفسيرها، قامت في وسط من الألفاظ المجرَّدة.

فالكلام على أساس العلاقات التي بين الثقافة والطبيعة بعضهما ببعض، يُجنِّبنا الالتجاء إلى تلك التجريدات الغامضة والعموميات الشاملة البرَّاقة([48])، فمعالجة المشكلة على أساس هذه العلاقات يوجِّه الانتباه إلى ضروب الثقافات المنوَّعة القائمة فعلاً وإلى شتى المقومات في "**الطبيعة البشرية**"، بما في ذلك الفروق الفردية الفطرية التي نجدها بين إنسانٍ وإنسان، وهي ليست مجرَّد فروق في الكمِّ والمقدار؛ فموضوع البحث هو الطُرق التي تتفاعل بها مقوّمات معيَّنة من مقوّمات "**الطبيعة البشرية**"، سواءً كانت تلك المقومات فطرية حقًّا أو معدَّلة، مع مقوّمات معيَّنة محدَّدة من مقوّمات ثقافة معيَّنة كذلك، فضروب الصراع والاتفاق التي بين "**الطبيعة البشرية**" من جهة والعادات والقواعد الاجتماعية من جهةٍ أخرى، هي من نتائج طُرق للتفاعل في الإمكان تعيينها .. في أية جماعة معينة نجد بعض الأفراد تتفق اتفاقًا عمليًّا مع ما فيها من مؤسَّسات

([48]) **إشارة مهمة إلى ما أسميه: "غيبيات الأيديولوجيات".**

قائمة، على حين نجد البعض الآخر في خلافٍ معها – قليل أو شديد – حيث ينتقل من مجرَّد حالة معتدلة من الضيق بهذه المؤسَّسات والسُّخط عليها، إلى حالة من حالات الثورة العنيفة العارمة، فإن كانت الفروق الناجمة واضحة الوضوح الكافي الذي يُتيح لنا تحديدها وتسميتها صارت مصادر أسماء مثل: "**مُحافظ**" و"**يساري**"، "**تقدُّمي**"، "**رجعي**"، وما إلى ذلك، فهي تتنازع مع الطبقات الاقتصادية، وحتى الثوريين أنفسهم، يجب أن يُسلِّموا بأنَّ جزءًا من مشكلتهم هو العمل على أن يخلقوا في الطبقة المظلومة شعورًا واعيًا بعبوديتهم كي يتسنَّى استثارتهم إلى أن يهبُّوا ويحتجُّوا بشكلٍ إيجابيٍّ فعَّال.

وحسبنا هذه الحقيقة الواضحة كلّ الوضوح حتى لتكفي في إدراكها الملاحظة السطحية لتنفيذ فكرة أنه، يصحُّ اعتبار المشكلة على أنها من مشكلات تفاعل الفردي بالجماعي، كأن هذه أسماء على مسمَّيات لها كيان حقيقي، فهي تدلُّ على أنَّ "**طرق التفاعل**" التي بين "**الطبيعة البشرية**" والأحوال الثقافية، هي الأمر الأول والأساسي الذي نتناوله بالبحث، وأنَّ المشكلة هي التأكُّد من نتائج التفاعلات التي بين مقوِّماتٍ شتَّى، أفراد مختلفين وعادات وقواعد وتقاليد ومؤسَّسات، وكلّها أمور تنضوي تحت ما نُسمِّيه بـ "**الاجتماعي**" .. وهناك مغالطة سيطرت على الصبغة التقليدية التي تُصاغ فيها المشكلة، فقد اعتبرت نتائج – طيبةً كانت أو سيئة أو هما معًا – لتفاعلات نوعية كما لو كانت أسبابًا أصلية – في هذا الجانب أو ذاك – لِما هو موجود فعلاً، وإلاَّ فلما يجب أن يوجد.

لا شكَّ أنه من الثابت أنه كان هناك طبقة من الأرقَّاء، وإنه لثابت كذلك أنَّ الأرقَّاء هؤلاء كانوا أحيانًا ما يقنعون بحالة من العبودية التي هم فيها، ولا شك في أنَّ

من الأشخاص الذين لم يُعانوا شخصيًّا شيئًا من متاعب أحوال القمع والظلم القائمة حولهم – اللهم إلاَّ من نوع تلك المضايقات التي تُسمّى عادةً بالأدبية أو الأخلاقية – مَن نصبوا أنفسهم زعماء في المعارك التي تُقام في سبيل المطالبة بالمساواة والحرية.

ولا شكَّ أيضًا في أنَّ ما يُسمونه بـ "**الغرائز الاجتماعية الفطرية**" قد أدَّى إلى تكوين عصابة من المجرمين يتميَّز أفرادها بأنواع خاصة من الولاء المتبادل بين بعضهم وبعض، كما أدَّت إلى القيام بضروب من النشاط التعاوني .. هذا، وأنَّ ملاحظة التفاعلات الفعلية ملاحظة تحليلية بقصد تحديد العناصر الفعَّالة في كلِّ جانب وتحديد نتائجها، ليس أمرًا يسهل القيام به في أيِّ حال، ولكن الاعتراف بضرورة هذه الملاحظة شرط يجب توافره قبل إصدار أيِّ حكمٍ سديد في الأحداث العقلية، فتقدير قيمة أية سياسة تُقتَرح إذا ما اعتبرنا المشكلة على أنها مشكلة "**قوى**" فردية من جهة، وقوى اجتماعية من الجهة الأخرى، وكانت طبيعة هذه القوى معلومة سلفًا .. أقول إننا يجب أن نبدأ من مجموعةٍ أخرى من المقدّمات المنطقية، إن كنا نريد أن نضع المشكلة في وضعها الصحيح.

إنَّ الأسئلة التي طرحناها في مستهلِّ الفصل السابق أسئلة حقيقية، وليست أسئلة عن أمورٍ مجرَّدة، ولا يتسنَّى بحثها بطريقةٍ عامة جملةً؛ فهي أسئلة تقتضي الإجابة عنها دراسة الأحوال الثقافية، أي تقتضي دراسة أحوال العلوم والفنون والأخلاق والدين والتربية والصناعة، كي نعرف أية حالة منها تعمل فعلاً على ترقية المقوِّمات الفطرية التي في "**الطبيعة البشرية**" وأيتها يعمل على تعطيلها وإعاقتها .. فإن شئنا أن يكون الأفراد

أحرارًا حقًّا، وجب علينا أن نعمل على إيجاد الأحوال الملائمة لتحقيق ذلك، وهذه حقيقة تُشير على الأقل إلى الاتجاه الذي ينبغي أن نوجّه إليه نظرنا وأن نعمل فيه.

وإنها لتخبرنا – فيما تخبرنا به – بضرورة العمل على التخلُّص من الأفكار التي تجعلنا نعتقد أنَّ الأحوال الديمقراطية تستطيع من تلقاء نفسها أن تحافظ على كيانها بطريقةٍ آلية، أو أنها يمكن أن يُقال عنها أنها هي وتحقيق فقرات مذكورة في الدستور شيئًا واحدًا؛ فالمعتقدات التي من هذا القبيل تحوِّل انتباه الناس عمَّا هو جارٍ فعلاً، كما تمكِّن الدجال أو المشعوذ برطانته المعروفة من الإتيان بأمورٍ لا يلحظها أولئك الذين يعمل على تضليلهم وخداعهم، فقد يكون الجاري فعلاً تكوُّن أحوال معادية لكلِّ نوعٍ من الحريات الديمقراطية، وهذا أمر أتفه من أن يُعاد أو يُكرَّر، لولا أنَّ عددًا من الأشخاص الذين يشغلون مراكز عالية يتحدثون وكأنهم يؤمنون – أو يستطيعون أن يحملوا سواهم على أن يؤمنوا – بأنَّ في مراعاة الصيغ التي أضحت أمثالاً سائرة حتى صارت أشبه ما تكون بطقوسٍ ومراسم دينية فيها الضمان الكافي لتراثنا الديمقراطي .. وهذا المبدأ نفسه، يحذِّرنا من أن نتوهَّم أنَّ الدول الاستبدادية الجماعية قد نشأت من عوامل أجنبية عنا، وبعيدة كلّ البعد، حتى لا يمكن أن تحدث بيننا، ويُحذِّرنا بوجهٍ خاص من الاعتقاد بأنَّ هذه الدول لا تقوم إلاَّ على الإرهاب والإكراه وحدهما المستمرَّين استمرارًا لا هوادة فيه.

ولكن رَّغم لجوء هذه الدول إلى التطهير والإعدام ومعسكرات الاعتقال ومصادرة الأملاك والحرمان من وسائل العيش، رغم ذلك كلِّه لا يتسنَّى لأي نظام أن يعيش طويلاً في بلاد استقرَّت فيها الرُّوح العلمية وقتًا ما، اللهم إلاَّ إذا كان هناك ما يؤيدها ممَّا

يُسمَّى بالعناصر الفكرية موجودة في تكوين الإنسان، فهناك نزعةٌ ظاهرةٌ في بعض الجهات إلى اعتبار الملاحظات التي من هذا القبيل بأنها ليست في نظرهم سوى دفاع عن الديكتاتوريات، أو تبرير للدول الاستبدادية الجماعية؟([49])

إنَّ مثل هذه النظرة إلى محاولة يُراد منها الوقوف على العوامل التي تُجنِّب نظام الاستبداد الجماعي – ولو إلى حينٍ فحسب – إلى أناس يُعدُّون أذكياء شرفاء عادة؛ خطرة كل الخطر؛ فهي تُحِلُّ الكراهية محلَّ التفهُّم وحُسن الإدراك .. ولا يخفى أنَّ الكراهية إذا ما استثيرت مرة كان من الهيِّن توجيهها إلى شيءٍ من حسن التناول والبراعة فيه، إلى أمورٍ غير التي كانت السبب المباشر في استثارتها فعلاً، كما أنها تؤدِّي كذلك إلى أن نتوهَّم أنَّ فينا مناعة من أن نصاب بالمرض الذي استسلم له غيرنا وخضع، ما

([49]) تحت عنوان "التأريخ الاقتصادي للقرن العشرين: الإبادة الجماعية" كتب الأكاديمي الأمريكي جي برادفورد دي لونج (أستاذ علوم الاقتصاد بجامعة كاليفورنيا في بيركلي، الباحث المشارك لدى المكتب الوطني للبحوث الاقتصادية، ومساعد وزير خزانة الولايات المتحدة الأسبق الأسبق) عن علاقة الأيديولوجيات التنويرية عن الإبادة في القرن العشرين.

ويرى برادفورد أن التحسن الملحوظ في القدرات التقنية الإنتاجية للإنسان والقوى التقنية والتنظيمية ظهرت خلال القرن العشرين كان فعلياً تحسناً خالياً من القيم، والقرن الذي قد شهد النمو الاقتصادي الأسرع والمجتمعات الإنسانية الأغنى على الإطلاق، شهد أيضاً أعظم جرائم الإبادة الجماعية على نحو مضاعف، فالجرائم الأكبر في التّأريخ الإنساني ارتكبت، والمجرمون الأكثر بشاعة على مدى التاريخ، عاشوا خلال المائة سنة الماضية.

(سنتعرض للموضوع بشيء من التوسع في التعقيب العام الملحق بالكتاب).

دمنا لا نعرف أنَّ الشرور التي نراها قائمة في نظام من الحكم مثل ذلك النظام الاستبدادي الجماعي، آخذةً في النموِّ والاستشراء بيننا، فالاعتقاد بأنَّ أمثال هذه الأمور وحدها هي التي تعمل على الإضرار بالديمقراطية، يجعلنا لا نحترس من الدواعي والأسباب التي قد تكون فعَّالة في إضعاف شأن القيم التي نقدِّرها ونعلِّي من شأنها عادة، بل إنها لتؤدِّي بنا حتى إلى تجاهل الخشبات التي في أعيننا، خشبات من مثل تعصُّبنا إلى سلالتنا وقوميتنا.

إنه لمن الصعوبة بمكان أن تقرِّر من على بُعد، كيف أنَّ سياسة مثل تلك التي كوَّنت العقيدة النازية، استطاعت أن تسترعي العناصر الطبيعية التي في "**الطبيعة البشرية**" .. وإنَّ لنا أن نعتقد أنه، بغضِّ النظر عن الالتجاء إلى عامل التخويف والإرهاب، وبغضِّ النظر عن الرَّغبة في التهرُّب من تبعات تفرضها علينا المواطنة الحرَّة، وعن الدوافع التي تُحفِّز إلى الخضوع والاستكانة التي قوَّتها عادات الطاعة التي رسخت في النفوس من زمنٍ طويل، وعن الرغبة في التعويش([50]) من ضروب سالفة من الإذلال والامتهان، وعن تأثير العواطف القومية التي تكوَّنت وظلَّت تقوَى وتشتد أكثر من قرنٍ من الزَّمان (وليس هذا بمقصور على ألمانيا وحدها).

فبغضِّ النظر عن هذا كلِّه، فهناك أيضًا محبة الجديد التي اتخذت في هذه الحالة الخاصة شكل عقيدة فكرية – ولاسيما في الشباب – بالمشاركة في خلق طرازٍ جديد من المؤسَّسات يُنشئ العالم كله مثله، فبين عناصر "**الطبيعة البشرية**" عنصر كثيرًا ما

([50]) **خطأ**.

أغفل الناس شأنه ولم يحسبوا له حسابًا من الناحية النظرية ولا من الناحية العملية، ذلك العنصر هو السرور الدائم من المشاركة في نشاطٍ مبدعٍ خلاَّق، وهو سرور يزداد كلما كان العمل الذي يُشارك فيه المرء عملاً إنسانيًّا.

كذلك، فهناك أيضًا أسباب ودواعٍ أخرى يمكن ذكرها، مع التسليم بأنه من الجائز جدًّا أن نتشكَّك في عملها أو أن ننكره كلّه في إخلاص وحُسن نية؛ فهناك ذلك الرضا الذي ينشأ عن الإحساس بالانضمام إلى الغير، وهو إحساس قد يشتد حتى يصبح إحساسًا خفيًّا غريبًا بالاندماج في الغير، حتى أنَّ الناس يُخطئون فيعدونه حبًّا تجلَّى في مستوى عالٍ رفيع .. فالرضا الناشئ عن عاطفة الاتصال بالآخرين وهدم الحواجز والموانع قد يشتد حتى يبلغ درجة الشدة التي بلغها حرمانه الفرصة اللازمة للتعبير عن نفسه في، فالسهولة النسبية التي تقوَّضت بها الولاءات الإقليمية التي كانت شديدة رصينة في ألمانيا، كان لها من الحدَّة والسلطان مثلما كان لعواطفنا نحن في هذه البلاد الأمريكية، على الأقل تجاه الولاية المعيَّنة التي تنتمي إليها.

وهناك حالة شبيهة بهذه، وإن لم تكن توازيها من حيث الشدَّة، أُخضعت فيها العقائد والطقوس الدينية للشعور بالوحدة العنصرية والاجتماعية([51])، تبدو دليلاً على أن كان وراءها حنينٌ إلى ذلك الاندماج الانفعالي هذا، وقد تجلَّى شيءٌ من هذا في أكثر الأقطار عندما كانت مشغولة بأمور الحرب العالمية، فقد بدأ الأمر للناس وكأنَّ

([51]) **إخضاع الدين للسلطة (أو للسياسة أو للدولة) أحد الحلول التي قدمتها "العلمانية الأصولية" لتنظيم العلاقة بين الدين ومساحة "الشأن العام" كله (السياسي والثقافي والاجتماعي).**

الحواجز التي تفصل الأفراد بعضهم عن بعضٍ قد زالت وامَّحت، ذلك إلى أنَّ إلغاء الأحزاب السياسية ونقابات العمَّال، التي كانت تتمتَّع بقوَّةٍ عظيمة، لم يكن ليتمّ بهذه السهولة، لو لم يكن ثمَّة هوَّةٌ ما وعَد نظام الحكم بسدِّها.

فإلى أي مدى كانت الوحدة مصحوبة بالشعور بالمساواة في أمَّةٍ كان التمييز بين الطبقات قاسيًا فيها كلَّ القسوة؟

إنَّ هذا أمر لا سبيل إلى الإجابة عنه إلاَّ بالحدس والتخمين، ولكنَّ هناك دواعٍ كثيرة تحملنا على الاعتقاد بأنه كان عاملاً قويًّا في جعل أفراد الشعب المتواضعين يرضون بما فُرض عليهم كرهًا من الحرمان من فوائد مادية، لدرجة أنهم يجدون أنفسهم — ولو إلى حين على الأقل — إحساسًا بالمساواة الشريفة يعوِّضهم تعويضًا مجزيًا عمَّا يجدونه من نقصٍ في الطعام ومن إرهاق بالعمل، وزيادةً في عدد ساعاته، ما دام أنه حقٌّ من الوجهة السيكولوچية إن المرء منا لا يعيش على الخبز وحده.

إنَّ ما حدث من الاضطهادات السياسية قد لا يبدو من الأمور التي تتفق مع الاعتقاد بتأثير العوامل العسكرية؛ فهذه الاعتقادات دليل على حكمٍ تسوده "**السادية**"، أكثر مما تدل على وجود رغبةٍ في الاتحاد مع الغير والاندماج فيهم، اندماجًا لا يُراعى فيه حسب أو نسب أو مواطن، ولكنَّ التاريخ بيَّن لنا أكثر من مرة أنَّ الوحدة الاجتماعية قد يعاون على إنجازها وجود جماعة معادية، سواءً كان عداؤها هذا حقيقيًّا أو مزعومًا، فكثيرًا ما كان الساسة الذين يهمهم أن يبقوا طويلاً متربِّعين في مراكز القوَّة والسلطان يذيعون بين الناس أنَّ البلاد في خطرٍ من غزوٍ أجنبيٍّ متربِّصٍ بها.

هذا، وما سبق أن افترضناه لا يقصد مع ذلك تأثير الدعاية القومية المتواصلة بحالٍ من الأحوال، فما قصدنا إلاَّ أن نُبيِّن أنَّ بعض الأحوال يؤدِّي تفاعلها بعضها مع بعضٍ إلى طراز النظام الاجتماعي الذي نشاهده .. وهناك عوامل أخرى قوية في تفاعلها مثل "**التكنولوچيات**" التي يُنتجها لنا العلم الحديث، والتي زادت كثيرًا فيما لدينا من الوسائل التي تمكِّننا من أن نعدِّل ميول الجماهير ونوجِّهها، والتي مكَّنت – هي والتركيز الاقتصادي – للآراء الشاملة من أن تصبح مسألة إنتاج بالجملة، مثل مسألة إنتاج السلع بالجملة وعلى نطاقٍ واسع، فهنا أيضًا تحذير واقتراح نوجِّههما إلى المشتغلين بأحوال الثقافة التي تعمل على صيانة الحرية والديمقراطية.

أمَّا التحذير فظاهر لا خفاء فيه، من حيث الدور الذي تقوم به الدعاية التي تعمل بيننا الآن بطُرق ليست مباشرة كما كانت من قبل، وبصفة رسمية أقل ممَّا كانته من قبل.

وأمَّا الاقتراح فهو أنَّ المطبعة والمذياع جعلا مشكلة استخدام وسائل الاتصال استخدامًا شريفًا معقولاً في مصلحة غايات عامة سافرة مسألة أساسية.

ولم نذكر ما ذكرناه هنا، إلاَّ على سبيل المثال فحسب، وللقارئ أن يعده – إذا شاء – مجرَّد فروض، وحتى إن نظرنا إليه على أنه كذلك فالمقترحات المعروضة تصلح لتأييد الفكرة القائلة بأنه، لا يتسنَّى لأي نظام من نُظم الحكم أن يبقى طويلاً إلاَّ إذا كان فيه ما يُرضي بعض عناصر "**الطبيعة البشرية**" التي لم تُتح لها الفرصة من قبل للتعبير عن نفسها والتنفيس عن مكظومها .. ومن جهةٍ أخرى فالتخفُّف من التشبُّع بعناصر أضحت عتيقة ماسخة يجعلنا نرحِّب بأي شيءٍ كان، ما دام يختلف عمَّا نحن

فيه، وهذا مبدأٌ عام يصدق على كثيرٍ، حتى ولو كان العناصر التي يُتاح لها مُتنفَّس جديد، من قبيل ما يكون في "**الطبيعة البشرية**" من العناصر الوضيعة مثل: الخوف والظنّ والغيرة وعُقَـد القصور، وكلها من العوامل التي كانت تستثيرها الأحوال السابقة، إلاَّ أنها قد أُفسح لها المجال الآن لأن تُعبِّر عن نفسها بشكلٍ أكمل وأوفى.

هذا، وتدلُّنا الملاحظة العادية، ولاسيما ملاحظة الشباب، على أنَّ لا شيء يستفزُّ الناس ويغيظهم ويجعلهم ينقمون، مثل استثارة بعض الدوافع والميول فيهم، ثم الحيلولة بينها وبين الظهور، ويجدر ألاَّ يغرب عنَّا أنَّ فترةً مليئةً بالشكِّ وعدم الأمان، ومقرونةً بشيءٍ قليلٍ أو كثيرٍ من الاضطراب وعدم الاستقرار؛ تخلق في النفس شعورًا بأنَّ أيَّ شيءٍ خير ممَّا هو موجود، كما تخلق رغبةً في النظام والاستقرار بأيِّ ثمنٍ كان .. ولا يخفى أنَّ هذه الرَّغبة، هي السبب في كثيرٍ من تلك الثورات التي كان يعقبها ردُّ فعلٍ رجعي، وهي أيضًا تفسِّر لنا تلك الحقيقة التي عبَّر عنها لينين بقوله: "**إنَّ للثورة سلطانها**"، وإن لم يكن مردُّ قوله هذا إلى السبب الذي ذكره.

أمَّا من حيث أنَّ هذه العوامل داخلٌ في عملنا نحن على صيانة الأحوال الديمقراطية والمحافظة عليها، أو مسألة أنه كان هناك شيءٌ منها في عملنا هذا فعلاً فليس بمهمٍّ لنا في الحاضر أهمية المبدأ الذي تمثَّله، وإذا ما اتَّخذنا الأسلوب السلبي في التعبير، كان علينا أن نبتعد عن تأثير الاعتقاد بقوى فردية، سواءً اعتبرنا هذه القوَّة نفسية أو اعتبرناها اجتماعية في جوهرها .. وهذا الابتعاد يشمل كذلك تجنُّب مجرَّد كراهية الأشياء البغيضة، كما أنه يعفي أيضًا رفض اللجوء إلى عموميات، من نوع القول بأنَّ المؤسسات الفاشية لا تخرج عن أنها تعبير عمَّا يمكن أن يُنتظر من مرحلة

تُعتبر فيها الرأسمالية آخذة في التقلُّص والتضاؤل، ما دامت هذه المؤسسات أشبه ما تكون بآخر رمق في الاعتراض على انحلالٍ داهم.

إننا لا نستطيع أن نرفض مباشرةً، ولأول وهلة، أي سببٍ يُدلي به، فقد يكون فيه شيءٌ من الحقِّ والصواب، ولكنَّ الحاجة الماسة هي ضرورة تحاشينا لتلك الأسباب التي يُدلي بها جملةً وعلى نطاقٍ واسع، والتي تكون جماعية مثل تلك الدول التي يحكمها ديكتاتوريين وحكَّام بأمرهم، فعلينا أن نقوم بتحليل الظروف والأحوال بطريقة الملاحظة المعقولة النافذة إلى جوهر الأمور وصميمها والتي يجب أن نقوم بها على نطاقٍ واسع، إلى أن تُستكشف تفاعلات نوعية خاصة حادثة فعلاً، ونتعلَّم كيف نفكّر بطريقة التفاعلات هذه بدلاً من أن نفكِّر بطريقة "**القوى**"، وإنَّ الأمر ليحفِّزنا إلى البحث عن الأحوال التي خوَّلت للعوامل المتفاعلة تلك القوى التي نتمتَّع بها.

ليس هذا الدرس بجديد البتة، فلم يكن الذين قاموا بتأسيس الديمقراطية السياسية في أمريكا من السَّذاجة حتى يتعلَّقوا بالنظريات البحتة كل التعلُّق، فلا يفطنون إلى ضرورة توافر الأحوال الثقافية لقيام الأشكال والمؤسَّسات الديمقراطية بعملها على الوجه المرضي الناجح.

وأستطيع أن أملأ بلا مشقَّة صفحات عديدة بأقوال ممَّا قاله توماس چفرسون في تأكيده: حرية الصحافة، ونشر التعليم، وإقامة هيئات محلية متجاورة، تقوم بإدارة شئونها بنفسها، عن طريق عقد الاجتماعات وتيسير المناقشات، ذلك إن أردنا أن نؤمِّن الديمقراطية على نفسها .. ومن الميسور تأييد هذه الأقوال بأقوال كثيرة مثلها عمَّا كان

يُساوره من المخاوف بشأن نجاح المؤسسات الجمهورية التي قامت في أقطار أمريكا الجنوبية بعد أن خلعت عنها النير الإسباني.

وقد جاهر بوجهٍ خاص عن مخاوفه من أن تكون تقاليد تلك الأقطار ممّا يُيسِّر حلول الطغيان الحربي المسلَّح محلّ الخضوع للأجنبي؛ فوجود الجهل والتعصُّب وتفشِّي الخرافات والأساطير ليس بالفأل الحسن الذي يُبشِّر بالخير .. هذا وقد سار چفرسون في حالٍ معينةٍ أبعد من هذا، واقترح أنَّ خير ما يُمكن أن يحدث لدول من أمريكا الجنوبية أن تبقى تحت سيادة إسبانيا الاسمية مع ضمان جماعي من قِبل فرنسا وروسيا وهولندا والولايات المتحدة، وأن تظلَّ تلك الأقطار على هذه الحال إلى أن تتدرَّب وتحصل على خبرةٍ كافية بالحكم الذاتي تؤهِّلها لاستكمال استقلالها.

هذا، ولم يكن مصدر الضعف الحقيقي الذي نشأ فيما بعد في مركز أسلافنا الديمقراطي أنهم عزلوا مشكلة الحرية عن الأحوال الإيجابية التي تُغذِّيها وتُنمِّيها، بل كان مصدره أنهم لم يسيروا في تحليلهم إلى مدى بعيدٍ كاف، والحقُّ أنهم لم يكونوا يستطيعون في عصرهم أن يذهبوا إلى أبعد ممَّا ذهبوا إليه .. وكان أبرز مثال على هذا العجز إيمانهم بحرية الصحافة والتعليم المدرسي، ولا شكَّ في أنهم كانوا على حقٍّ في تأكيدهم الحاجة الماسة إلى الصحافة الحرة والاستكثار من المدارس العامة لخلق الأجواء الملائمة للديمقراطية، ولكن كانت الرقابة المفروضة على الصحافة من قبل الحكومة الرسمية هي العدو الوحيد للصحافة، فهم لم يُدركوا الأسباب غير السياسية التي تقيِّد حرية الصحافة، ولا هم أدركوا العوامل الاقتصادية التي تجعل للتركيز قيمةً أكبر جدًّا ممَّا يستحق؛ ذلك إلى أنهم فشلوا في إدراك كيف أنَّ التعليم الذي يرمي إلى محو الأميَّة قد

يُصبح سلاحًا في أيدي الحكومات الطاغية المتعسِّفة، وفي أنَّ السبب الأكبر في ترقية التعليم الابتدائي في أوروبا كان زيادة القوة الحربية.

إنَّ عدم كفاية التربية كان في الجملة – أي بغضِّ النظر عن الانتباه المتواصل إلى مقوِّماتها المختلفة – يتمثَّل في ألمانيا ذاتها؛ فقد كانت مدارسها ناجحةً في أداء رسالتها، حتى أنها غدت أقلَّ بلاد العالم نسبةً من حيث الأمية، وكان العلم في جامعاتها، وكذلك الأبحاث العلمية التي نقوم بها، معروفة القيمة والشأن في بلاد العالم كلِّه، لذا فلم يكن من العجيب أن يقوم أحد كبار المربِّين الممتازين في أمريكا يدعو بني وطنه إلى اتخاذ الجامعات الألمانية مثالاً يحتذونه، إذا ما أرادوا أن يعالجوا مؤسَّساتهم العالية ممَّا تعانيه من الضعف .. ومع ذلك كانت المدارس الألمانية وسيلة لتزويد التلاميذ بالغذاء العقلي الذي يُيسِّر لهم استساغة الدعاية للنظم الاستبدادية الجماعية، كما كانت المدارس العالية مراكز الرَّجعية والعمل ضدّ الجمهورية الألمانية.

ولا يخفى أنَّ هذه الأمثلة التي ضربناها، بسيطة معروفة كلّ المعرفة، حتى أنَّ الناس لا يرونها أمثلةً قوية لتوضيح ما نريد، ولكنها مع ذلك تُبيِّن لنا أنه إن كانت المؤسسات الحرة لا تستطيع أن تقوم في إقليمٍ واسع مترامي الأطراف من غير وسائل معِينة، مثل صحافة توصِّل المعلومات والأفكار إلى الناس بسرعة وسعة انتشار، ومن غير نشر التعليم بينهم يجعلهم يعوا هذه الوسائل؛ فإنَّ هذه العوامل نفسها تخلق مشكلةً للديمقراطية، بدلاً من أن تقدِّم لها حلولاً حاسمة.

وفضلاً عن أنَّ الصحافة قد تُشتِّت انتباه الناس وتُبلبل خواطرهم بما تفرضه عليهم من توافه الأمور، أو بأن تكون أداة لخدمة حزبٍ معيَّن أو طائفةٍ بعينها (**وكلُّ ذلك**

باسم المصلحة العامة)، فالحالة في العالم الآن هي أنَّ الأفراد قد أصبحوا مغمورين، ومن الناحية الانفعالية حائرين مرتبكين، بما يُنشر عليهم من أخبار وحوادث متفرِّقة منعزلٌ بعضها عن بعض، لا صلات بينها تربطها، فبعد مضي قرنٍ من الزمان على الاعتقاد بأنَّ نظام التعليم العام كان مضطرًّا، بطبيعة عمله، أن يكون كما أراد آباؤه الأولون "**دعامة**" الشعب كلِّه؛ أخذنا ندرك أنَّ كلَّ ما يختصُّ بالمدارس العامة، وبالعناصر الرسمية التي تُشرف على إدارتها، ونُظمها، ومستوى مدرِّسيها، والمواد التي تُدرَّس بها، والطُرق المتَّبعة في تدريسها، ونُظم التأديب السائدة فيها، كلها مشاكل جد حقيقية، ومع ذلك فقد أغفلنا شأنها إغفالاً كبيرًا من حيث علاقتها بالمؤسسات الديمقراطية.

والحقُّ أنَّ ما نالته هذه الأمور من رعايةٍ واهتمام من عدَّة وجهات نظر فنية كان من الأسباب التي أدَّت إلى خفاء المشكلة الأساسية على الناس، ففاتهم إدراكها.

وبعد عدَّة قرونٍ من الكفاح واتِّباع آلهةٍ زائفة، أصبح للعلوم الطبيعية الآن طُرق ومناهج أدَّت إلى تعاون الحقائق الجزئية مع الأفكار العامة تعاونًا مثمرًا .. أمَّا من حيث الوسائل اللازمة لحُسن فهم الأحداث الاجتماعية فما زلنا نعيش في عصر ما قبل العلم، وإن لم تكن الأحداث المراد فهمها والوقوف على كنهها نتائج نشأت من تطبيق المعارف العلمية تطبيقًا كبيرًا، في مدًى واسع كل السعة، لم يسبق له مثيل في التاريخ، أمَّا من حيث ما لدينا من معلومات عن الأحداث الاجتماعية، فحالتنا هي جهة وجود عدد عظيم من الحقائق غير المهضومة وغير المترابطة، تُذكَر متفرِّقة مُنعزلاً بعضها عن بعض ممَّا سهَّل علينا صبغها بأي لونٍ نشاء، عن طريق ليِّ الاهتمام بها وتحريفه عن

أصله بشكلٍ ما .. ومن جهةٍ أخرى لدينا الكثير من المبادئ العامة – العموميات – التي لم يُعدّ اختبار ما فيها من خطأٍ أو صواب.

وهذه العموميات، هذه الأفكار العامة الشاملة، إنما عُدَّت عموميَّات من حيث بُعدها عن الأحداث المزعوم أنها تنطبق عليها، حتى أنها صارت تُعتبر آراءً ليس إلاَّ، وكثيرًا ما كانت تُتَّخذ شعارات لطوائف وأحزاب معيَّنة، فهي في الغالب لا تخرج عن أنها تعبيرات عن رغبةٍ جزئية صِيغت في صورةٍ عقليةٍ مقنعة، فمن حيث هي مسائل الرأي والنظر تتداولها عقول الناس في مناقشاتٍ شتى، وصارت عُرضةً للتأثُّر بتغيير "**الموضة**" الشائعة، حتى أنها لتكاد تختلف في كلِّ نقطةٍ من النقاط تقريبًا عن تلك النتائج العلمية العامة التي تُعبِّر عن علاقات الحقائق بعضها ببعض، والتي – إذا كانت تستخدم للوصول إلى حقائق أخرى وضمها بعضها إلى بعض – صارت تُعرض دائمًا على محكِّ المواد التي تُطبَّق عليها وتُستخدم فيها.

ولو أننا ألقينا نظرةً على صفحة المقالات الرئيسة في جريدة من الجرائد، لاستبان ما نقصُده بالآراء التي لم تمحَّص ولم تُختبَر، والتي تُعرض على الناس في صورة تلك المبادئ العامة التي تتميَّز بسداد الحكم، هذا، وما تذكره الجرائد في صفحات الأخبار والحوادث الغزيرة ليُبيِّن ما نقصده بمجموعةٍ كبيرةٍ من الحقائق المنوَّعة المفكَّكة الخالية من الصلات والروابط، فالفكرة الشائعة المثيرة عمَّا هو مثيرٌ للحسِّ بالمعنى الذي تُستعمل به هذه العبارة في الصُّحف اليومية يُفيدنا في إدراك معنى "**الإحساسات**" أكثر ممَّا يُفيدنا في ما نقرؤه من الأبحاث التي تزخر بها كتُب علم النفس، فالأحداث تُعد مثيرةً للحسِّ بحسب مدى ما من قوةٍ وتأثيرٍ في النفس من غير نظرٍ إلى العلاقات الأخرى التي تجعل

لها دلالاتها ومعناها، فهي إنما تسترعي الذين يحبون الأشياء النيئة، فالأخبار العادية عن مقتل فلان أو علاَّن وعن أوكار الغرام وغيرها؛ كلها من هذا القبيل مع مزيد من الحدَّة المصطنعة والمبالغة المتكلّفة باستعمال ألوان غير عادية وأحجام كبيرة غير مألوفة من الخطوط وحروف الطباعة.

وهنا أثر من آثار ذلك التعليم المدرسي يتجلَّى واضحًا في الأحوال الحاضرة، ذلك هو إيجاد شهوة للمثيرات المؤقتة في عددٍ كبيرٍ من الناس تحدث من وقع مؤثِّرات تُنبِّه أطراف الأعصاب، على حين تكون وصلاتها التي تربطها بالوظائف المخيَّة مقطوعة، فالتنبيه والاستثارة لم تُنظَّما بعد بشكلٍ يؤدِّي إلى حُسن الفهم والإدراك .. ذلك أنَّ عادة الاتكال على المنبِّهات الخارجية قد أضعفت في الوقت نفسه حُسن استعمال مَلَكة الحكم على الأشياء .. وفي الجملة ربما كان من محاسن قوى الاحتمال في "**الطبيعة البشرية**" أنَّ عواقب ذلك لم تكن أخطر ممَّا كان يمكن أن تكون.

إنَّ الوسائل الآلية الحديثة، التي نشأت من تطبيق الكشوف العلمية، قد وسعت بالطبع، إلى مدى بعيد، المجال لذِكر الأحداث الخاصة، وأكثرت من تنوُّع الحوادث والأخبار التي تُسلَّط على الحواس فتُثير الانفعالات في النفوس، فالتليغراف والتليفون والمذياع تُسجِّل كلّ يوم أحداثًا تجري في شتى أنحاء الكرة الأرضية، وهي في الغالب الأغلب أحداث لا يسع الذين يرونها أو يسمعونها إلاَّ يستجيبوا لها بأن ينفعلوا انفعالاً موقوتًا زائلاً، فعدم وجود علاقات منظمة بين بعضها وبعض يجعل من المستحيل تخيُّل الموقف وتصوُّره بشكل يعوِّض المرء من عدم استجابته له استجابة شخصية، فقبل أن نشغل أنفسنا بالإسراف في الرَّثاء لسكَّان أقاليمنا الريفية في العصور التي سبقت اختراع

الوسائل والطُّرق الحديثة التي ننعم بها الآن في نشر المعلومات وإذاعة الأخبار؛ يجدُر بنا أن نتذكَّر أنهم كانوا يعرفون عن الأمور التي كانت تؤثِّر في حياتهم، أكثر ممَّا يُمكن أن يعرفه سكان الحواضر والمدن عن أسباب شئونهم المختلفة ومشكلاتهم الخاصة.

نعم .. إنهم لم يكونوا يملكون مقدارًا كبيرًا من المعلومات والأخبار، ولكنهم كانوا مضطرِّين أن يعرفوا – بمعنى أن يفهموا حقَّ الفهم – الأحوال ذات الأثر في توجيه شئونهم الخاصة وتنظيمها، أمَّا اليوم فالعوامل التي تؤثِّر فيما يقوم به الأفراد بعيدة عنهم كلّ البُعد، حتى أنهم ليكادون أن يجهلونها كلَّ الجهل؛ فإنا نعيش الآن تحت رحمة أحداث تعمل فينا بطُرق شتى سريعة فجائية ولا تكاد تخطر على بال.

إنَّ البحث عن علاقة هذه الاعتبارات بأحوال الثقافة التي تعمل على صيانة الحرية والمحافظة عليها ليس ببعيدٍ عن متناولنا؛ إذ هي متصلة اتصالاً مباشرًا بما نعرف الآن أنه إسراف في تبسيط فكرة الديمقراطية، ذلك التبسيط الذي عُني به مؤسِّسوا حكومتنا الجمهورية، فالذي كان غالبًا على فكرهم أشخاص يوقظ فيهم عملهم اليومي الابتكار والنشاط، ولديهم مصارف تتصل مباشرةً – رَّغم من ضيقها – بالأمور التي كان عليهم أن يقوموا بها، وكانت مصادرها تقع تحت أنظارهم وإشرافهم إلى حدٍّ كبير، ومن ثمَّ كانت أحكامهم تصدر في أمورٍ تقع في دائرة خبرتهم ومجال نشاطهم واتصالاتهم، فالصحافة والتلغراف والتليفون والمذياع قد وسّعت كلَّها مجال المعلومات التي يتسنَّى للشخص العادي أن يُحصِّلها، فمن الخرق إذن أن نُنكِر ما يترتَّب على ذلك من إيقاظ للعقول المتكاسلة وتنشيط للخامل منها .. وبغضِّ النظر عمَّا فتحته من طُرق ومسالك تعمل فيها الدعاية المنظمة عملها باستمرار لتحريك المشاعر واستثارة الانفعالات فتترك

في النفوس رواسب من الآراء والأفكار .. فهناك معلومات كثيرة لا يطلب فيها استعمال العقل لإبداء رأي بشأنها وللحُكم عليها، وحتى إن تطلَّبت ذلك، فالعقل لا يستطيع أن يعمل بشكلٍ ناجع يؤثِّر في مواد شتى مبعثرة متناثرة، إذا ما تطلَّب الأمر أن يصدر فيها حكمًا، فالشخص العادي يرى نفسه اليوم محاطًا بكثيرٍ من الآراء الجاهزة المعدَّة إحاطته بأنواعٍ شتى جاهزة محفوظة من الأطعمة وأصناف السلع المختلفة، فلم يعُد بعد للمرء أي نصيب شخصي في صنع هذه السلع العقلية أو تلك السلع المادية الأخرى، مثل ما كان للروَّاد من أجداده؛ فلا غرو إن كان هؤلاء الأجداد أدرى منا بما كانوا يعملونه، وإن كان ما يعملونه عمَّا كان في الدنيا كلها ضئيلاً كلّ الضآلة.

إنَّ الحُكم الذاتي المستقلَّ، الذي من نوع استقلال المجالس البلدية والمحلية، كافٍ وصالح لإدارة الشئون المحلية المختلفة، من أمثال مباني المدارس، والطرق المحلية المؤدية إليها، وجباية الضرائب الإقليمية، فالمشاركة في مثل هذا الشكل من الحكم الذاتي إعداد صالح للقيام به فيما بعد على نطاق واسع، ومع ذلك فهناك مسائل مثل مشكلات الطرق والمدارس، لها في الأحوال الحاضرة أهمية أعظم من أهمية محلية ضيقة حتى في الأقاليم الريفية، وعلى حين تكون المشاركة في المجالس البلدية وأشباهها من المؤسسات أمرًا نافعًا لِما تستثيره من الروح العامة في نفوس أعضائها؛ فإنها لا تزوِّد المواطن بالمعلومات التي تؤهِّله أن يكون ذا رأي أو صاحب حُكم معقول في الشئون القومية العامة التي تمسُّ الدولة كلّها، والتي أصبحت الآن تتأثَّر بالأحوال العالمية تأثُّرًا كبيرًا، وليس التعليم ومحو الأمية ببديلٍ كافٍ يعوِّض المرء عن الميول والاتجاهات التي كان يحصل عليها من قبل الخبرة الشخصية المباشرة، التي لها أثر تربوي في نفسه، فالفراغ

الذي أحدثه عدم اتصال المرء بالخبرة الشخصية الملائمة اتصالاً مباشرًا يتعاون مع الاضطراب الذي نجم عن وقع آلاف من الأحداث غير المترابطة على خلق مواقف تستجيب لتلك الدعاية المنظمة التي تظل تُكرِّر اليوم نفس المعتقدات القليلة العدد نسبيًّا، والتي يقال عنها أنها حقائق لا غنى عنها لمصلحة البلاد وسعادتها.

وقصارى القول أنَّ علينا أن نُدخل في حسابنا المواقف التي خلَّفتها تقدُّم الوسائل الآلية العظيمة، إن كنا نُريد أن نفهم ما للدعاية المنظمة من قوَّة وتأثيرٍ في الوقت الحاضر.

إنَّ تأثير ازدياد الحقائق المفكَّكة وغير المرتبطة بعضها ببعض ازديادًا من حيث العدد والنوع، والذي يعمل الآن بشكلٍ مستمرٍّ متواصل تأثيره في الشخص السوي العادي، أمرٌ سهل علينا إدراكه أكثر من إدراكنا لتأثير العموميات أو المبادئ العامة الشائعة بين أفراد الشعب، التي لا تسندها الحقائق المشاهدة، وفي التأويلات التي تفسَّر بها الأحداث العلمية، وهو تأثير يدفع المرء إلى الموافقة والتسليم أكثر ممَّا يدفعه إلى النقد والتمحيص.. وهناك سببٌ آخر من أهمِّ الأسباب التي تدعو إلى التقليل من شأن تلك العموميات أو المبادئ العامة، وذلك أنها متجسِّمة في عادات، لا يكاد الذين تُسيِّرهم يشعرون بوجودها، وإن شعروا بها اعتبروها حقائق صادقة واضحة لا يتردَّد في قبولها كلُّ ذي ذوقٍ فطريٍّ سليم، فعندما ترسخ العادات وتتأصَّل في النفوس حتى تصبح طبيعة ثانية، تبدو وكأنَّ لها من الحتمية من الوجود ما لحركات النجوم في أفلاكها، فالمبادئ والمعايير التي تُصاغ في قوالب من الألفاظ والعبارات، والتي تنتشر انتشارًا واسعًا وتدور على الألسُن في فترةٍ معيَّنة ليست في العادة سوى تعبيرات عن أمورٍ يؤمن الناس

بصحتها إيمانًا أساسه العقل والتفكير، بل هم يعيشون بها بشكلٍ لا شعوريٍّ خالٍ من الانتباه لها.

هذا، وعندما يضع الناس الذين عاشوا في أحوال مختلفة، وتكوَّنت فيهم عادات أخرى مختلفة كذلك؛ عندما يضعون مبادئ جديدةً مغايرةً للسابقة، يكون نصيبها الرَّفض بحجَّة أنها مصدر عدوى يحملها الأجانب الذين يعادون مؤسساتنا.

إنَّ الآراء في أكثر شئون البشر كلها سطحية وضحلة، ولكنها في الوقت نفسه أكثرها منعةً وحصانة، وذلك راجعٌ إلى اتصالها أو عدمه بالعادات التي تعمل بشكلٍ يكاد يكون لا شعوريًّا .. هذا، وهناك عادات كثيرة لفظية لها قوتها الكبيرة، فترى الناس يظلون يوافقون على صيغٍ وأقوال، لم تعُد أكثر من طقوس ومراسم لفظية .. وحتى عادات المجاملة والإطراء، لا تعدم أن يكون لها تأثيرها، فتستحدث هي الأخرى انشقاقات وانقسامات في الناس عقلية وانفعالية، هذا وقد لا تكون مجرَّد نفاق مقصود، ولكنَّها تُعَد مع ذلك من نوع عدم الإخلاص الذي لا تتطابق فيه أفعال الفرد مع أقواله، والذي يُدهشنا في تلك الحالات التي يكون واضحًا فيها أنَّ شخصًا يعتقد ما يقول بمعنى أنه ليس مُنتبِهًا إلى حتى ما فيه من تضارُب مع ما يصدر عنه من أفعال .. فهذه الفجوات، هذه الأنواع من عدم الإخلاص، أعمق غورًا وأوسع مدًى في زمنٍ مثل زمننا الذي نحن فيه، حيث يصحب ما يحدث من تغييرات عظيمة في الحوادث والشئون العملية "**تخلُّف**" ثقافي محفوظ في وضع الصِّيغ والعبارات اللازمة.. هذا وإنَّ الذين يخدعون أنفسهم ينجحون كلَّ النجاح في خداع سواهم وتضليلهم، فمن أكثر الظواهر

البشرية المحيِّرة، حالة أولئك الذين يؤدُّون بإخلاص الأمور التي يدلُّ المنطق في سهولةٍ ويُسرٍ على أنها لا تتَّفق مع ذلك الإخلاص بحالٍ من الأحوال.

إنَّ أنواع عدم الإخلاص التي من هذا القبيل أكثر حدوثًا من ضروب الرِّياء والمداهنة المقصودة وأشد منها ضررًا، وإنك لتراها على نطاقٍ واسع في فترةٍ من الزمن تحدث فيها تغييرات سريعة في البيئة تصحبها تغييرات في تلبية الناس واستجاباتهم لها، تغيُّرات في العادات الشائعة بين الناس، كلُّ ذلك من غير أن يحدث ما يُقابله من تعديلٍ وتكيُّف في المواقف الانفعالية والأخلاق السياسية التي تكوَّنت في الفترة السابقة على ما لحق البيئة من تغييرٍ وتبديل، فهذا التخلُّف الثقافي يُرَى واضحًا مشاهدًا في كلِّ مكانٍ في وقتنا الحاضر؛ فقد كانت سرعة التغيُّر في الأحوال أعظم بكثيرٍ من أي تغيُّر عرفه العالم من قبل، حتى أنه ليقدر أنَّ ما حدث في القرن التاسع عشر من التغيُّر في الأحوال التي يعيش فيها الناس ويجتمعون لأعظم مما شاهده العالم في آلاف السنين الماضية؛ فقد كانت السرعة بالغةً حتى كاد أن يكون مستحيلاً على التقاليد والمعتقدات أن تلاحقها في سرعتها، وليس الأمر مقصورًا على أفراد متفرِّقين مبعثرين هنا وهناك، ولكنَّ هناك جماعات كثيرة من الناس كانوا يستجيبون عادةً للأحوال التي تُحيط بهم بوساطة أفعال لا صلة لها باستجاباتهم اللفظية، إنما تُعبِّر عن ميول ونزعات حافلة بانفعالات لا تجد لها متنفّسًا ولا مخرجًا إلا في عباراتٍ وألفاظٍ لا في أعمالٍ وأفعال.

وكل تقدير لتأثير الثقافة في العناصر التي تكوِّن الحرية الآن، هو تقدير ناقص غير صحيح، إذا لم نحسب فيه حسابًا للانشقاقات والانقسامات التي في ذات تكويننا الخاص بوصفنا أفرادًا وأشخاصًا .. إنَّ مشكلة خلق ديمقراطية صحيحة حقيقية لا تُعالج

بنجاح نظريًّا ولا عمليًّا إلاَّ إذا خلقنا من الأحوال الحاضرة،([52]) هذه الانشقاقات والانقسامات هي السبب الرئيس في استمرار الناس الذين لا يفكِّرون ولا يعلمون كلّ يومٍ في حياتهم اليومية وفق المبادئ الأخلاقية التي يتطلَّبها اعترافهم المستمر المتوالي بإخلاصهم للديمقراطية، فترتَّب على ذلك إضعاف الأحوال البيئية التي تحيط بهم، والتي على أساسها تقوم الديمقراطية الحقَّة سواءً حدث الانقسام في رجال الأعمال أو في رجال الدين أو التربية أو السياسة، فالخطر الجدي الداهم الذي يُهدِّد ديمقراطيتنا ليس وجود الدول ذات النظام الاستبدادي الجماعي، بل هو وجود أحوال في مواقفنا نحن الشخصية وفي مؤسساتنا كذلك شبيهة بتلك الأحوال التي أتاحت الفوز والانتصار للسلطة الخارجية وللتأديب والوحدة والاتكال على الزعيم في البلاد الأجنبية، فميدان الكفاح إذن هو هنا أيضًا .. هنا في أنفسنا وفي مؤسساتنا.

******

([52]) **سياق مبتور.**

الفصل الثالث

اقتصاديات النظام الاستبدادي الجماعي والديمقراطية

يصحب كلَّ حركة اجتماعية تسير في اتجاه جديد تبسيطٌ كبيرٌ للأمور، فيتجاهل الخيال كل ما قد يُخفِي وحدة الهدف الذي ترمي إليه، وتُغفل الخطط التي توضع لها كلّ ما قد يقف في سبيل تركيز الهمَّة وتعبئة النشاط، ثم فيما يعود الناس ويلاحظون الأشياء التي سبق أن أغفلوا إدخالها في تقديرهم، وعندئذٍ يتبيَّن لهم أنها كانت من بين دواعي فشلهم في تحقيق خططهم الأصلية، فبعد فترة تفيض حماسة وتشتعل حمية يجيء الفشل وخيبة الآمال، وبعد الرَّجاء يحلُّ دور النقد ومراجعة النفس والعودة إلى التروِّي، وكثيرًا ما تفتر الهمم وتثبط من حيث القيمة العملية لأية نظرة اجتماعية واسعة، فما كان يُظَن قبلاً أنه من الأمور الواقعية على أنه كان خيبة أمل انفعالية لا شكَّ فيها يحدث عقب فترة من المثالية الرومانسية .. وكنا نحن الأمريكيين في مثل هذه الحال إلى درجةٍ كبيرةٍ وبقينا فيها إلى أن ظهرت الدول الاستبدادية الجماعية على مسرح السياسة، فتحدَّتنا تحديًا دفعنا إلى إعادة النظر في مبادئنا السياسية.

ومن السهل على الناس أن يغلوا أمر ما قد ينتج فيما بعد من فوائد وميزات نشأت من تبسيط سابق، فما ينجم من فوائد وما يحدث من أضرار يُعزى خطأً إلى غير مصادره وقت حدوثه .. ثم عند النقد الذي قد يوجَّه إليه فيما بعد.

ذلك، وليس هناك أدنى شكٍّ في أنَّ للتبسيط فائدته، ما دام يُمكِّننا من أن ندرك أجلى أثر في اتجاهٍ جديد فعَّال في شئون البشر، إذا ما أدَّى عمله بشكلٍ أوفى وأكثر حرية، أثرى الحياة البشرية وجعلها أحفل ممَّا كانت عليه قبلاً؛ فالإسراف في التبسيط يُعاون على إبراز هذا العامل الجديد واضحًا، وعندئذٍ يُصبح الاعتراف به قوةً إيجابيةً تعمل على تقويته وتجعله يؤدِّي عمله قصدًا وعن وعيٍ وتفطُّن بدلاً من أن كان يؤدِّيه بطريقةٍ لا شعورية أو بما كان يقرب من ذلك .. أمَّا الأضرار فتنشأ من أنَّ النظرية قد صيغت في عباراتٍ عامة مطلقة، كأنها تصدق على كلِّ مكانٍ وزمان، بدلاً من أن يكون انطباقها مقصورًا على الأحوال المعاصرة وحدها، وبدلاً من أن تكون مقيَّدة لها حدودها التي نقف عندها ولا تتجاوزها.

أمَّا إذا تغيَّرت الأحوال فيما بعد، ولم تعد النظرية تعمل عملها وتؤدي وظيفتها، حدث ردُّ فعل يكون أيضًا عامًا مطلقًا وعلى نطاقٍ واسع، وعندئذٍ تُرفض الفكرة الأصلية على أنها مجرَّد خداعٍ ووهم، وتقوم حركة جديدة تعمل ضدَّ الأحوال التي

استدعت قيام الحركة السابقة، وكثيرًا ما تصطبغ هي الأخرى بصيغةٍ عامةٍ مطلقةٍ شبيهةٍ بما كان للحركة السابقة عليها.([53])

([53]) أولاً: من السمات التي تتسم بها النظريات المادية التجرؤ الشديد على تنحية عنصر أو عناصر رئيسة من رؤيتها للكون وللتنظيم الاجتماعي/ السياسي، ويبدو الأمر كما لو كان تنميطاً للتفكير الاجتماعي، على نسق التجريب المادي، حيث يتم استبعاد أي فكرة مهما كانت مركزيتها والعدول عنها إلى نقيضها، وهو ما حدث مع "الدين" في تجربة التنوير الأوروبية حيث تم استبعاده نهائياً بعد تجربة الكنسية الكاثوليكية، وحدث كذلك مع الملكية الفردية بعد تجربة الإقطاع الأوروبي، وبسبب وهم "المركزية الأوروبية" والتماثل التام بين الأمم أصبحت هناك قناعة تامة بأن التجربة الأوروبية مطلقة ويجب تعميمها بالقوة أو بالإغواء.

وقد شكلت إخفاقات التجربة الأوروبية وبخاصة ظهور النازية ثم انهيارها، وظهور الشيوعية ثم انهيارها – دليلاً قاطعاً على أن إنكار الفطرة الإنسانية والإصرار على إدارة الاجتماع الإنساني بقانون "التجربة والخطأ" نهج له ثمن فادح. وفي الحالتين كان هناك اعتراف متأخر بالخطأ، وقديما قالت العرب: "أخزى الله الرأي الدبري" وهو الرأي الذي لا يهتدي إليه صاحبه إلا بعد وقوع المصيبة.!

ثانياً: عبارة: "صالحة لكل زمان ومكان" عبارة تستخدم لوصف الأحكام الشرعية في الإسلام، وطالما هاجمها العلمانيون العرب رافضين صلاحية أي مقولة لكل زمان ومكان، لكن ديوي يتحدث بوضوح عن أن واضعي الأيديولوجيات يتصورون أنها صالحة لكل زمان ومكان، فلماذا نقل إلينا مثقفون تنويريون رؤى غربية تدعي لنفسها ما للأديان، بينما يرفضون صلاحية الأحكام الشرعية لكل زمان ومكان؟

فمنذ أن ظهرت العلوم الطبيعية والفنون التكنولوجية المتصلة بها، اتخذ التبسيط – من الناحية النظرية – نوعين عامين، فقط بسَّطت النظريات الأمور إمَّا بالإسراف في شأن العامل الإنساني، أي في شأن المقوّمات المستمدَّة من "**الطبيعة البشرية**" نفسها، وإمَّا بالإسراف في شأن العامل الخارجي، أي عامل البيئة .. ولا يخفى أنَّ الآراء العامة الشائعة بين الناس ليست في الغالب سوى تلفيقات مضطربة اضطرابًا كثيرًا أو قليلاً، غير منسجمة بعضها مع بعض، وذلك لأنها تُستمد عناصرها من وجهات نظر شتى متباينة تضمها بعضها إلى بعض بطريقة عشوائية، وسيتَّضح لنا الأمر ويبين بعد أن ندرس في هذا الفصل والذي يليه نوعين أو طرازين من النظريات، عُني كلٌّ منهما بتبسيط الأمور من جانبٍ واحد تبسيطًا بلغ حدَّ الإسراف والتطرُّف .. ومع أنَّ التطرُّف هذا قد يكون منطقيًّا في ذاته، إذا ما سلَّمنا بمقدِّماته التي تعرض علينا، ولكنه مع ذلك مضلِّل للعمل والسلوك، من أجل ما في هذه المقدمات من صفة الإطلاق، فنوع النظريات التي تتكوَّن بهذا الشكل يتعارض مع الطريقة التي تعبر فيها الأحداث الاجتماعية تفاعلات بين مقومات "**الطبيعة البشرية**" من ناحية، وبين أحوال الثقافة الاجتماعية من ناحيةٍ أخرى، فتُفسِّر على زعم أنَّ عاملاً واحدًا مُعينًا أو آخر غيره هو الكل في الكلِّ في هذا التفاعل ..

وسأُحاول أن أنقد في هذا الفصل طراز النظريات الاجتماعية الذي يحوِّل العامل الإنساني إلى لا شيء، أو إلى ما يقرب أن يكون إلى لا شيء، ما دامت هذه النظريات تُفسِّر أحداثًا وتصوغ سياسات على أساس الأحوال التي هيَّأتها البيئة وحدها دون غيرها، وسنعد الماركسية مثلاً نموذجيًّا على ذلك الإطلاق الناشئ عن إفراد عامل البيئة

وعزله عن العوامل الأخرى واعتباره العامل السائد الذي له النفوذ كله، ولنا في هذه النظرية مثلاً نموذجيًّا حقًّا من جراء شيوعها في وقتها، وللسبب الذي تدَّعيه من أنها تُمثِّل نظرية التغيُّر الاجتماعي الوحيدة التي تقوم على أساسٍ علميٍّ صحيح، وبذلك تكون هي الطريقة التي ستتبع في إحداث التغيُّر الاجتماعي في المستقبل.

ولما كانت هذه النظرية تدخل في المناقشات العلمية والحزبية التي تُستثار فيها الانفعالات الإنسانية، فيكاد يكون من نافلة القول أن نذكر أنها أنما تُعالج كذلك من أجل ما تُلقيه من الضوء على المشكلات الحالية التي تشغل أذهان الناس في الوقت الحاضر، فسرعان ما يُصبح أنصارها – بطبيعة النظرية وبحسب جوهرها نفسه – "**إطلاقيين**" في موقفهم لدرجة أنهم لا يُروى فيما يُوجَّه إلى نظريتهم من نقد سوى مظهر من مظاهر التحزُّب الطبقي، معتمَّدًا كان أو غير مُتعمَّد، وهو موقف يتلخَّص الآن في اتهام كل معارضةٍ تُوجَّه إليهم بأنها ضالعة مع الفاشية([54]) أو ميَّالة إليها بشكلٍ ما.

أمَّا من حيث الذين لا يأخذون بهذه النظرية، فإنها قد تعاون على حُسن التفاهم، إذا ما قلت إنَّ النقد لا يهدف إلى إنكار أهمية الدور الذي يقوم به العامل الاقتصادي في المجتمع، ولا يهدف إلى إنكار اتجاه النظام الاقتصادي الحاضر إلى إحداث نتائج

([54]) **الفاشية: اسم الحركة التي قادها موسوليني، وأوصلته إلى السلطة في إيطاليا 1922م. والفاشية ذات نزعة قومية متطرفة، وترى أن الحكومة هي الكل في الكل، وما الفرد فيها إلا عبد يعمل وفق مشيئتها، ومن ثم تقدس التنظيم الجماعي بشكل متطرف يسلب الفرد حريته، وتعادي الديمقراطية والمساواة، وتقف ضد الليبرالية، وتمجد الزعيم الأوحد!**

ليست من مصلحة الديمقراطية في شيء، فهذه الأمور مسلَّم بها .. ولكن النقد يهدف إلى بيان ما يحدث عندما يفرد هذا العامل الذي لا يُنكَر أثره، ويُعالج على أنه السبب الأول والأوحد في كلِّ ما يحدث من تغييرات اجتماعية.

للمرء منا أن يعتقد أنه لا مناص من حدوث تغيير أساسي شامل في طُرق الإشراف الحاضرة على إنتاج السلع والخدمات وتوزيعها حتى تقوم ديمقراطية سليمة كافية، ومع اعتقاده هذا لا يجد غضاضة فيما يوجَّه إليه من نقد، بل إنه يراه واجبًا عليه أن يقوم هو بهذا النقد نفسه أو أن يقبله بصدرٍ رحب إذا ما وُجِّه إليه، ما دام يؤمن بأنَّ هذا التغيير لازم ولا بدَّ منه.

إنَّ عزل الماركسيين لعاملٍ واحد وإفراده عن غيره (مع العلم بأنه عامل لا يؤثِّر فعلاً إلاَّ بتفاعله مع غيره) ليعد بمثابة([55]) الاعتقاد بأنَّ حالة قوى الكفاية الإنتاجية الاقتصادية في وقتٍ معيَّن هي التي تقرِّر، آخر الأمر، كلَّ ضروب النشاط وكلَّ العلاقات الاجتماعية والسياسية والثانوية والفنية والدينية والأخلاقية .. لقد كان في الصيغة الأولى التي صيغت فيها هذه النظرية فيها تحفُّظ هام أُغفِل أمره في الصيغ الأخرى، فقد كان من المسلَّم به من قبل أنه، إذا ما ظهرت العلاقات السياسية والعلمية وغيرها من العلاقات؛ عملت بوصفها أسبابًا وعللاً للأحداث التالية، وإنما بوصفها هذا تستطيع أن تُعدِّل إلى حدٍّ ما من عمل القوى التي كانت قد أنتجتها في الأصل.

([55]) **خطأ شائع والصواب: بمنزلة**

وما حدث بعد من إغفال أمر هذا التحفُّظ والاكتفاء بوضعه في الهامش لم يكن كلُّه عَرَضًا أو مصادفة؛ فقد كانت هناك أسباب عملية استدعت ألاَّ يوجَّه إليه غير القليل من الانتباه، فإذا ما سلمنا بهذا التحفُّظ كانت ملاحظة الأحوال القائمة فعلاً — لا النظرية في صورتها المجرَّدة — هي وحدها التي تستطيع أن تقرِّر أي النتائج يمكن أن تنشأ في وقتٍ معيَّن عن نتائج فرعية ثانوية صارت في مقام أسباب، والطريقة الوحيدة للفصل في هذا الأمر هي الفحص والتنقيب؛ فبالفحص في النواحي الشيئية المادية نستطيع أن نقرِّر أي النتائج ناشئة عن العلم مثلاً، وأيها تُعتبر ناشئة عن قوى الإنتاج الاقتصادي السافرة، فإيثار هذه الطريقة والأخذ بها معناه في الواقع أننا، يجب أن نهمل شأن كل صبغة للتعيين الاقتصادي تكون شاملةً كلَّ الشمول، وسيضعنا هذا في موقفٍ نسبيٍّ وتعدُّديٍّ لدراسة طائفة العوامل المتفاعلة، منها لا شك ذلك العامل الاقتصادي الهام كل الأهمية.

وقد كان من الجائز أن يتبوَّأ "**كارل ماركس**" مكانة ممتازة في التاريخ لو أنه قبل هذا التحفُّظ المشار إليه بشكلٍ أوسع جدًّا ممَّا سمح به فعلاً.

ولا يُعد كارل ماركس بأيِّ حالٍ من الأحوال أول من أدرك أهمية الأحوال الاقتصادية في تحديد الأشكال السياسية والاقتصادية؛ فقد كان اتصالهما الوثيق ببعضهما البعض أمرًا مألوفًا في فلسفة أرسطو السياسية، وقد ذكره كذلك بشكلٍ آخر الكتاب الإنجليز الذين أثَّروا في أفكار مؤسِّسي الجمهورية الأمريكية؛ فقد أكَّد لنا هؤلاء المؤسسون تأكيدًا متصلاً الصِّلة بين حالة معيَّنة من أحوال توزيع الملكية وبين صيانة الحكومة الشعبية والمحافظة على كيانها، ولكنَّ ماركس ذهب إلى ما وراء العلاقات الملكية

وتعدَّاها إلى فعل قوى الإنتاج وتأثيرها، وهذا ما لم يفعله أحدٌ قبله قط؛ ذلك أنه فرَّق بين حالة الكفاية الإنتاجية وبين حالة الإنتاج العقلية الدائمة القائمة في وقتٍ مُعيَّن، وأشار إلى ذلك التخلُّف الذي كثيرًا ما يحدث في الحالة الأخيرة، وقد أوضح لنا بتفصيلٍ كافٍ أنَّ سبب هذا التخلُّف هو إخضاع القوى المنتجة للأحوال القانونية والسياسية التي ما هي إلاَّ بقايا تخلَّفت عن نظامٍ سابقٍ للإنتاج، فنقد ماركس لوضع الأمور آنذاك كان، من وجهة النظر هذه، نقدًا فذًّا له قيمته.

ومع ذلك، فأكبر فضلٍ كان للتبسيط الماركسي للذين يقبلونه بحالته المتطرِّفة هو أنه يجمع بين المثالية الرومانسية التي كان يأخذ بها الثوريون الاجتماعيون في الماضي، وبين ما يُقال عنه أنه تحليلٌ علميٌّ موضوعيٌّ كامل، تجلَّى في صيغة قانون مفرد شامل، وهو قانون يوضِّح — مع ذلك — الطريقة التي ينبغي للطبقة الاقتصادية المظلومة المغلوبة على أمرها أن تتبعها وتسير على سبيلها، من أجل تحقيق حريتها وخلاصها النهائي ممَّا هي فيه؛ ذلك لأنَّ النظرية قد سارت إلى أبعد من مجرَّد عرض وجهة نظر تُستخدَم في الأبحاث التاريخية والاجتماعية؛ فهي تزعم أنها تضع القانون الفذَّ الوحيد، الذي لا قانون غيره، والذي بحسبه تحدِّد العلاقات الاقتصادية مجرى التغير الاجتماعي.

وهذا القانون هو وجود الطبقات التي تكون على أساس اقتصادي، والتي تكون في حربٍ دائمةٍ بعضها مع بعض، تؤدِّي إلى إحداث تغيُّر اجتماعي، يعمل على تحرير المنتجين من الأغلال التي استبقتهم أذلَّةً خاضعين في الماضي، والنتيجة العامة لذلك كلِّه هو قيام مجتمع خال من الطبقات.

ومن الجائز جدًّا أن نقبل فكرة وجود نوع من الجبر الاقتصادي، إلاَّ أنَّ هذا القبول لا يجعل من يرضى به ماركسيًّا في مذهبه؛ فجوهر مذهب ماركس أن الصراع بين الطبقات هو الوسيلة التي تصطنعها القوى الاقتصادية لإحداث التغيير الاجتماعي وكذلك التقدُّم الاجتماعي، ولم يكن هذا القانون مستمدًّا من دراسة الأحداث التاريخية ولم يدَّعِ أحدٌ ذلك، وإنما مصدره ميتافيزيقية هيجل الجدلية، ويدلُّنا على طريقة أخذه منها قول ماركس نفسه أنه قلب هيجل رأسًا على عقب.

ومن المعروف أنَّ نظام هيجل من النظم المثالية الجدلية التي فيها تخلق المقولات المنطقية أضدادها بنفسها، عن طريق الحركة الذاتية في آية صياغة جزئية ناقصة للتركيب الفكري للكون، وذلك بينما يكون اجتماع هذه الأضداد والتآليف بينها، إدراكًا أسمى وفهمًا أتم بطبيعة الأشياء، حتى تصبح في النهاية جميع وجهات النظر الممكنة بكلِّ ما فيها من تضاربٍ في الظاهر مقوِّمات عضوية في نظامٍ واحدٍ شاملٍ كلّ الشمول.

أمّا ماركس فقد حوَّل المثالية الجدلية هذه إلى مادية جدلية حافظ فيها على جدليَّات الصراع، بوصفه الوسيلة التي تؤدِّي إلى الاتحاد والانسجام آخر الأمر، على حين تكون القوى المحرِّكة هي الطبقات الاقتصادية لا الأفكار؛ فالمادية الماركسية تختلف إذن عن تلك المادية الشائعة التي تقوم على أسُس من نتائج العلوم الطبيعية وحدها، كما تختلف الاشتراكية الغائية، أو "**التركيب**" النهائي للمجتمع الخالي من الطبقات عن تلك الاشتراكية "**اليوتوبية**" الخيالية التي كان يقول بها الشيوعيون الأوَّلون، وما جعلها خيالية هو أنهم جعلوا القوى المحرِّكة والدوافع الحافزة للقيمة التي يُقدِّرها الناس قدرًا

عظيمًا ويُفضِّلونها عن غيرها، وبذلك يكونون قد جعلوا للعوامل الأخلاقية قوى عليا سببية.

أمَّا ماركس فقد رأى أنَّ الحركة الاقتصادية تتَّجه بنفسها، بالضرورة، نحو غاياتها النهائية، مثلما كانت تتَّجه حركة المقولات المنطقية في نظام هيجل، وعلى ذلك لا تكون الماركسية قد أسقطت من حسبانها تلك العقلية التالية في نظام هيجل وقضت عليها في عنفٍ وقسوةٍ فحسب، بل إنَّ ماركس قد أنكر كذلك – باسم العلم – وجود أية قوَّة محركة للقيم والفضائل التي يؤثرها بنو الإنسان.

فبدلاً من طراز واحد من هذا "**الإطلاق الرومانسي**" أوجدت لنا الماركسية نظامًا آخر أكثر انسجامًا مع ما للعلم والقوانين العلمية من شهرةٍ ومكانة.

لقد كان عملاً رائعًا حقًّا أن نضع قوانين تنطبق على جميع الظواهر الاجتماعية، لكنَّ أروع من ذلك وأعظم شأنًا أن نضع قانونًا واحدًا يعمل بضرورةٍ مطلقة، إذا ما فهمه الناس حقَّ الفهم مكَّن لهم أن يلاحظوا ما في الرأسمالية البرجوازية الحالية من متناقضات، ذلك بجانب أنه يوضِّح لنا بكلِّ تأكيدٍ ويقين الغاية التي تتوجَّه إليها المتناقضات في المجتمع بواسطة جدلها الخاص .. وبذلك أصبح قانون التاريخ قانون العمل الثوري، وتمَّ كلُّ شيءٍ يُمكن أن يتم في سبيل إدراك غاية معيَّنة إدراكًا صحيحًا جليًّا، وتركز الانفعالات والطاقة البشرية في سبيل هذه الغاية.

إنَّ فكرة "**الضرورة السببية**" في الظواهر الاجتماعية، وكذلك فكرة "**النشوء والارتقاء**"([56])؛ كانتا في الجو العقلي منذ أوائل القرن التاسع عشر، وكانت الفكرة السابقة إرهاصًا لفكرة داروين عن التطوُّر البيولوچي.

أيضًا فقد قال الفيلسوف الألماني كانط إنَّ فكرة الضرورة السببية فكرة تقتضيها العلوم الطبيعة، وقد قبل العلماء الألمان على الأقلّ الفكرة دون تردُّدٍ أو نقد، لاسيما أنَّ كانط قد أوجد كذلك فاصلاً حادًّا بين دائرة العلم ودائرة الأخلاق، حيث تُسيطر الحرية .. وكان النقد الذي وجَّهه هيوم([57]) إلى فكرة الضرورة غير مرضيٍّ عنه حتى بعد

([56]) تقوم نظرية النشوء والارتقاء على مشاهدات وأدلة جمعها تشارلز داروين تحولت بمرور الزمن إلى نظرية تدعي القدرة على تفسير الحياة الطبيعية كلها، دون الإقرار بـ "الخلق" كما ورد في الكتب السماوية. وما زالت النظرية موضوع جدل كبير ثقافياً وعلمياً، في عدد من دول العالم. وفي الولايات المتحدة الأمريكية شهدت السنوات الأولى من القرن الحادي والعشرين جدلاً واسعاً حول مشروعية تدريس "النشوء والارتقاء" في مناهج التعليم الأمريكية. وتخطط "جامعة هارفارد" لدراسة علمية عن كيفية ظهور الحياة على الأرض ما جعل كثيرين يعتبرون واحدة من أعرق الجامعات الأمريكية قد دخلت المناظرة المشحونة سياسياً بشأن إيجاد بديل لنظرية تشارلز داروين عن النشوء والارتقاء.

(سنتعرض للموضوع بشيء من التوسع في التعقيب العام الملحق بالكتاب).

([57]) ديفيد هيوم: (1711 – 1776). فيلسوف الطبيعة الإنسانية. ولد باسكتلندا شمال إنجلترا (1711) لأب يعمل محامياً. وفي 1722 التحق هيوم بمدرسة أدنبرة التي سوف تصبح فيما بعد جامعة شهيرة. ودرس فيها علم الفيزياء الذي كان يسمى آنذاك بالفلسفة الطبيعية، وتعرف فيها على نظرية نيوتن، وتلقى تعليماً راقياً في الآداب الكلاسيكية اللاتينية.

أن عُرف، وذلك بسبب اتصاله بمذهب التشكيك، ومهما يكن الأمر فيبدو أن كانط قد ردَّ على هيوم بما فيه الكفاية.

وفي كلِّ قطرٍ من الأقطار تقريبًا حدثت محاولات عدَّة لوضع علم للظواهر الاجتماعية، كانت فكرة القانون الضروري تُعد أمرًا لازمًا فيها ولا غنى عنه، وقد أدخل أوجست كونت لفظ "**السيسيولوچيا**" للدلالة على نظام تركيبي شامل وُجد أساسه في قانون للترقي ذي مراحل ثلاث .. وبعد ذلك بفترةٍ لم يُصادف هربرت سبنسر([58]) أية

عمل هيوم بالتجارة لفترة وجيزة لكن الحياة التجارية لم تكن تستهويه ففضل السفر متنقلاً في أوروبا وبخاصة فرنسا، ثم استقر لفترة في فرنسا حيث كتب أهم مؤلفاته.

وعمل هيوم الأساسي كتابه الشهير: "بحث في الطبيعة البشرية" الذي أصدره في جزئين عامي 1729 و1740. وضع نظرية متكاملة تفسر المعرفة والأخلاق والسياسة والدين والاقتصاد. ذهب لوجود بنية ثلاثية للطبيعة الإنسانية: الإدراك الحسي، والمخيلة والفهم. من مؤلفاته: "بحث في مبادئ الأخلاق"، و"محاورات في الدين الطبيعي" وفيه اعتبر أن الدين ظاهرة صادرة عن الطبيعة البشرية، وكيف أن الأديان السماوية تطوُّر عن الأديان البدائية.

([58]) هربرت سبنسر: فيلسوف بريطاني (1820 – 1903). صاحب رؤية فلسفية متطرفة في ليبراليتها. وهو وليس داروين، من صك مصطلح "البقاء للأصلح ". ساهم سبنسر في ترسيخ مفهوم الارتقاء، وأعطاه أبعاداً اجتماعية، فيما عرف لاحقاً بـ "الدارونية الاجتماعية"، ولذا يعد سبنسر أحد مؤسسي علم الاجتماع الحديث. عمل محرراً بجريدة الإيكونومست "الاقتصادي". وكان يرى في نظرية مالتوس قانوناً عاماً يصلح للبشر كما للحيوانات. وكان سبنسر معجباً جداً بتشارلز داروين.

مشقَّة في وضع صيغةٍ واحدةٍ تنطبق على جميع الظواهر الكونية والبيولوجية والسيكولوجية وكذلك الاجتماعية.

أيضًا قد استخدمت المحاولات الأولى لإدخال النُّظم العلمية في الأحداث البشرية المبدأ الضروري لمراحل الترقِّي الأساسية بشكلٍ من الأشكال.

وقد كانت السنوات العشر بين سنتي 1840، و1850 عصرًا يُبشِّر أيضًا بحدوث حركات سياسية متطرِّفة واعدة، لكلِّ حركةٍ منها نزعة اقتصاديةٍ ظاهرة، فكان بعض هذه الحركات اشتراكيًّا أو شيوعيًّا سافرًا، ولاسيما فرنسا في ذلك الوقت .. ومرَّت ألمانيا بفترةٍ من الزمن كانت فلسفة هيجل هي الغالبة على التفكير، لدرجة أنَّ الفروق الهامة في التفكير في ألمانيا لم تكن تعدو ما بين جناحي المدرسة الهيجلية .. فإن نحن راعينا هذه الفروق كلَّها لم نعد نعجب أن يرى كارل ماركس في هيجل مبدأً، إذا ما فُسِّر على أساسٍ اقتصاديٍّ، كان صالحًا لوضع أساس وطيد لعلمٍ جديد يبحث في التغييرات الاجتماعية، ويزود في الوقت نفسه الحركة الانقلابية بمبدأ سامٍ يوجِّه كلَّ نشاطها العملي.

ذكرنا من قبل أنَّ جميع الحركات الاجتماعية الهامة تستحدث لنفسها نوعًا من الفلسفة تسترشد بها، اسميًّا على الأقل، في جهودها العلمية، ثم تعود وتبرِّرها به، كأنَّ هذه الفلسفة لها مفعولٌ رجعي، وكانت الثقافة الألمانية بوجهٍ خاص تتحمَّس كلَّ الحماس لهذه الناحية، وكانت خصيبة وفيرة الإنتاج، وكانت سائر الأحوال التي تُبذل في معالجة الأحوال الفعلية القائمة على أيِّ أساس آخر غير ذلك الأساس تُعد دليلاً على أنَّ أنصارها والمشتغلين بها ليسوا إلاَّ مجرَّد "**اختباريين**"، وهو وصف أُريد به التعزير

واللوم، ويكاد يعادل وصفهم بأنهم من الدجالين، وكذلك كان أولئك الذين يقبلون قانونًا لا يستند إلى دعائم مادية يعدُّون في نظر الماركسيين قومًا حالمين خياليين، فكون الصيغة الجديدة قد اقتُبست من أشدِّ الفلاسفة إغراقًا في الميتافيزيقة (بمعناها غير العلمي)، لم يكن ليحول دون موضة "**التركيب**" الماركسي، وذلك لانَّ صبغته العلمية كانت تبدو مضمونةً بوجهٍ خاص بتزايُد ذلك الصراع الطبقي القائم فعلاً، وليس بمجرَّد الأحوال الاقتصادية القائمة وبتنبؤات ماركس وحدها.

وقد اتخذت فكرة "**الصراع الطبقي**" صبغة جاءتها في الوقت الملائم حقًّا من أجل تعاليمها بأنَّ حرب الطبقات التي كانت قائمة فعلاً في ذلك الوقت، كانت صراعًا بين الرأسماليين البرجوازيين وبين الدهماء طبقة عمَّال المصانع الذين لا يملكون أرضًا ولا أي رأسمال احتياطي مدَّخر عندهم.

وزيادةً على ذلك، فإنَّ دراسة ماركس للحقائق المادية في نظام المصانع بانجلترا أيَّدت نظريته العامة بعددٍ كبيرٍ من المبادئ الاقتصادية تصدق على أية نظريَّة كانت، مثل وجود دورات اقتصادية تصحبها أزمات تتزايد شدَّةً واستحكامًا، مثل وجود نزعة نحو التكتل والتركيز، وما إلى ذلك من اتجاهات، فما في مبدأ نفي المنفيات من رومانسية مبسَّطة تقول بأنَّ صراع الطبقات سيؤدِّي في النهاية — بواسطة ديكتاتورية الدهماء المؤقتة — إلى قيام مجتمعٍ خالٍ من الطبقات تتضاءل فيه الدولة من حيث هي قوة قاسرة، بل تصبح فيه جميع الأوساط السياسية أعضاء لإدارة شئون ما فيه المصلحة العامة إرادة ديمقراطية .. وحتى الفوضويون أنفسهم — على مقاومتهم لكلِّ قوَّةٍ قاسرة —

سيجدون في هذا المجتمع ما يرضيهم عندما يتدبَّرون هذه النتيجة وينعمون أنظارهم فيها.

وبالطبع كان الماركسيون يعترضون بكلِّ قوةٍ على أيِّ اقتراح من شأنه أن يجعل عقيدتهم والنظم الشيوعية شيئًا واحدًا. لكنَّ الأمور المطلقة جميعها تنزع لاتخاذ شكل ثيولوچي لاهوتي([59])، وتستثير في النفوس نوعًا من تلك الحماسة الانفعالية التي كانت تُقترن عادةً بكلِّ ديانةٍ صليبيةٍ عنيفةٍ في الماضي، ومع ذلك فقد كانت تلك الأمور الثيولوچية وشتى ضروب الصراع الديني التي كانت موضع العناية والاهتمام في القرون الأولى الميلادية، تتضمَّن مصالح شخصية معاصرة لا نستطيع نحن أن نتصوَّرها الآن، ومعنى ذلك أنها كانت في الواقع "**أمورًا عملية**" أكثر ممَّا يُمكن أن تبدو لنا الآن، ونحن ننظر إليها من بُعدٍ طويل، وقد اتَّخذ مذهب ماركس، وهو ذلك المذهب الواحدي النظري، لونًا عمليًّا مباشرًا من حيث الأحوال الاقتصادية الرَّاهنة وما استحدثته من ضروب الضغط وصنوف الظلم الجديدة .. هذا وليس هناك شيءٌ جديدٌ ولا غريب في الجمع بين النظريات وبين العمل، الذي تعطي فيه الأحداث العلمية لونًا معينًا لنظرية مجرَّدة، على حين تصلح هذه النظرية على أن تكون مصدر إلهام يؤدِّي إلى العمل ومصدر شعارات ونداءات يُلبِّيها الناس وينضوون تحت لوائها، ولا يعجز التفسير أبدًا على أن يملأ الفجوات ويؤوِّل المتناقضات، وفي كلِّ عقيدةٍ ذات صبغةٍ مطلقة أن تبيِّن أنه لا حدَّ للحيلة والمهارة في التفسير والتخريج، وترتَّب على ذلك أن أمكن جعل ما يحدث

([59]) **شهادة مهمة على الطبيعية المراوغة للأيديولوجيا.**

فعلاً ينسجم مع العقيدة الحتمية، على حين يصحُّ أن تتكيَّف هذه العقيدة بالحوادث حتى تصبح متلائمة معها بشكلٍ مقنعٍ مستور.

ولا حاجة بنا إلى أن عرض فلسفة ماركس النظرية كلِّها، فكلُّ ما يهمنا منها هو ذلك التأييد الذي تزعم أنه يؤيِّد شكلاً علميًّا بكلِّ معاني هذه اللفظة، وهو شكلٌ محتوم لا يمكن تفاديه بحالٍ من الأحوال لأنه علمي، وما يُقال عن الإنتاج الأدبي يصدق على الماركسية، فنقول إنها أضحت متخلِّفةً عن الرَّكب من حيث ادِّعائها أنها علمية بوجهٍ خاص، فكما أنَّ الضرورة والبحث عن قانونٍ فذٍّ شامل كلَّ الشمول كان من سمات طراز الجوِّ العقلي في العقد الخامس من القرن التاسع عشر، كان "**الاحتمال**" و"**التعدُّد**" ميزتي العلم في العصر الحاضر.

هذا والواقفون على ما تمَّ من تقدُّمٍ في العلم الحديث بحاجة إلى أن يذكروا أنَّ تفسير فكرة "**الضرورة السببية**" القديمة قد أصيبت بصدمةٍ عنيفة، ومع ذلك فليس من الضرورة في شيءٍ أن يصل بنا الأمر إلى نبذ الفكرة كلِّها نبذًا تامًا، كي نُبرِّر النقطة التي تعنينا في الموضوع الذي نحن بصدده.

ما أبعد الشقَّة التي بين الفكرة القائلة بأنَّ توالي الأسباب والعلل يمكن أن يوجد في أية مجموعة معيّنةٍ من الأحداث تُعرض على بساط البحث، وبين الفكرة التي تقول بأنَّ "**كلَّ**" مجموعات الأحداث مرتبطة بعضها ببعض بقانونٍ عليٍّ واحد فذ يجعلها "**كلاًّ واحدًا**"، وحتى إذا نحن سلَّمنا بأنَّ المبدأ السابق شرط ضروري من شروط التحقيق، فالفكرة الثانية فكرةً ميتافيزيقية وخارجة عن متناول العلم وبحوثه، فعندما أخذ العلم الطبيعي يكافح في سبيل استقلاله، ولما حدثت فيما بعد محاولة لانتزاع الظواهر

الاجتماعية من نطاق الإرادة الحرَّة التحكمية؛ استعار الذين كان يهمهم زيادة العمل على استمرار الكفاح الجديد، استعاروا من مبادئ الثيولوچيا السائدة الفكرة التي جعلتها هذه الثيولوچيا سائدة بين الناس ومعهودة لهم، وهي فكرة وقوة علية مُسببة فذَّة وشاملة كلّ الشمول .. ولقد تغيَّرت طبيعة هذه القوة تغييرًا عظيمًا أساسيًّا – وتغيَّرت كذلك طريقة عملها – في أيدي المنتفعين الجدُد عن العلم، ولكن مقتضيات العادة ومطالبها وجدت ما يرضيها بالإبقاء على أشكال الفكر القديمة شأنها في ذلك شأن "**العربات التي تسير بغير خيل**" تجرُّها، عندما بقيت محتفظة بشكل العربات الأصلي التي حلَّت محلَّها .. وهكذا سُدَّ الفراغ الذي حدث من جراء النزول أولاً عن قوَّة عليا فوق الطبيعة، وثانيًا عن الطبيعة ذاتها، ولم يكن إلاَّ شيئًا فشيئًا أن أوضحت الأبحاث العلمية والنتائج النوعية التي توصلت إليها أنَّ العلم لم يكن منافسة للثيولوچية "**اللاهوتية**" في القول بتفسير فذ نهائي للأشياء كلِّها، وبذلك لم يعُد أحد يلجأ إلى التبرير.

ولا يعني النزول عن هذه الفكرة أنَّ البحث عن مبادئ عامة واسعة قد أغفل، وإنما يعني أنَّ طبيعة هذه المبادئ العامة ووظيفتها قد تغيَّرتا فحسب، فهي في الواقع الآن – من حيث تأثيرها ووظيفتها – صيغ وقوانين لاستحداث تغييرات وانتقالات من ميدانٍ إلى آخر، مع المحافظة على الفروق التي يتميَّز بها كل ميدانٍ عن غيره، فمبدأ دوام الطاقة يمثِّل مبدأً عامًا واسعًا وشاملاً كلّ الشمول، وبعبارة فلسفة العلم التي أضحت مهملة الآن يصحُّ القول بأنَّ هذا المبدأ يُقيم قوةً كهربية وميكانيكية وحرارية معًا .. ومع ذلك ليست بأية واحدةٍ منها، ولكنها شيءٌ في ذاته لا يُمكن وصفه ولا تحديده يوجد وراءها

كلّها، فهي من حيث الطريقة العلمية الفعلية صيغة أو قانون لتحويل شكل من أشكال الطاقة هذه إلى أي شكلٍ آخر إذا ما توافرت عدَّة شروط معينة.

والمبدأ نفسه يصدق على تحويل العناصر الكيميائية الذي استُكشف حديثًا؛ فهو لا يمحو الفروق في الصفة التي تُميِّز الظواهر بعضها عن بعض ولكنه يُطلق الأحوال التي فيها يتغيَّر نوع منها إلى آخر .. فالفروق في النواحي العلمية المبنية على العلم تتفق مع التغيُّر الذي حدث في الوجهة النظرية، مثل اختلاف طرق الصناعة الكيميائية الحديثة عن أحلام رجال الصنعة والكيميائيين الحديثة، عن أحلام رجال الصنعة والكيميائيين القدامى، وليس يخطر ببال أحد اليوم أن يضطلع بعمل اختراع محدَّد معلوم مثل اختراع الطيران أثقل من الهواء، ومثل الآلات ذات الاحتراق الداخلي، وما إلى ذلك من المخترعات، بأن يبدأ من قانون يزعمون أته قانون عالمي شامل بشأن عمل قوة واحدة فذَّة غائية، فالمخترع الذي يُحيل فكرةً ما إلى آلة غنية تعمل المطلوب منها أن تعمله، أنما يبدأ بفحص موادٍ معيَّنة شتَّى، ويقوم بتجربة طرُق خاصة تعاون على التجميع بين هذه المواد والتآليف بينها.

هذا، والطُّرق العلمية المستمدَّة من قانون ماركس الفذّ الشامل عن قوة علية واحدة، أنما تتبع طراز ذلك المنهج الذي أُهمِل أمره الآن في الأبحاث العلمية وفي هندسة العلم، فبحسب هذا القانون يكون الضروري هو العمل على حرب الطبقات والحثِّ عليها بأكثر ما يُستطاع من مختلف الطرق وشتَّى الوسائل، وفي أكثر ما يُمكن من الأحوال والفرص التي يتسنَّى انتهازها لهذا الغرض، ذلك لأنَّ جوهر النظرية بحسب مقتضيات المنهج الجدلي ليس مجرَّد الاعتراف بحروب الطبقات من حيث هي حقائق

قائمة، وعندئذٍ تكون قد قامت بعمل تصحيح لازم لتلك الفكرة التي ذاع أمرها في أوائل القرن التاسع عشر، بشأن الانسجام العالمي وتوقُّف شئون العالم كلها بعضها على بعض .. وصفتها المميزة لها هي أنَّ التقدُّم الاجتماعي لا يتمُّ إلا بتقوية الصراع الحادث بين طبقة المخدومين الرأسماليين وبين طبقة الدَّهماء المستخدمين، إلى أن يصبح مبدأ الأخلاق الأسمى هو شدُّ أزر قوة الطبقة الثانية هذه.

وهذا التمثيل الفيزيقي يسير على نحوٍ كالآتي:

لنفرض وجود نظرية تقول: "**إن الطبيعة تُجبر على الاحتكاك**"، وعندئذٍ نستكشف أنه لا يمكن أن يتمَّ عمل ميكانيكي آلي أيًّا كان من غير مقاومة، وألاَّ مقاومة من غير احتكاك، فيترتَّب على ذلك أنَّا لو ألغينا التشحيم وغالينا في أمر إحداث الاحتكاك لنتجت حالة احتكاك عام عالمي تؤدي بوساطة جدلها الداخلي الخاص بها إلى إيجاد انسجام بين بعض الطبقات وبعض، كما يزودنا بأفضل الأحوال الممكنة لأداء عملٍ نافع، ويتميَّز المجتمع بصراع المصالح واحتكاكاً بعضها ببعض، وإننا نستطيع بشيءٍ من التوسُّع أن نستخدم هذه المصالح لتحديد الطبقات، وإنه من الممكن أن نسلِّم كذلك بأنَّ تصارعها كان في ظروفٍ معيَّنةٍ خير حافزٍ للتقدُّم الاجتماعي.

بل يصحُّ أن نسلِّم أيضًا بأنَّ، المجتمع الخالي من تعارض المصالح واضطرابها، قد ينغمر في حالةٍ من الخمول لا أمل في الخلاص منها .. ولكنَّ فكرة الحصول على انسجام عالمي عام، تجعل ضروب الصراع على أشدِّ ما يُمكن أن تكون ستظلُّ شبيهةً بالمثل الذي ضربناه.

أمَّا هؤلاء الذين ليسوا من أتباع ماركس فكثيرًا ما يقولون بأنَّ النزاع الخطير الشأن القائم بين المصالح الاقتصادية قد يوجد مع موضوع الماركسيين الحقيقي، لدرجة اعتبار هذا النزاع هو العامل الوحيد الذي يتمُّ به كلُّ رقيٍّ اجتماعي في الاتجاه المنشود، أي اتجاه المجتمع الخالي من الطبقات.

لم يكن ما وجهناه من نقدٍ إذن موجهًا إلى أي مبدأٍ عام وضعه كارل ماركس على أساس مشاهدة الأحوال الواقعية، بل الحق أنَّ الأمر على النقيض من هذا، ففحوى النقد هو ضرورة الاهتمام بملاحظة الأحوال الواقعية ملاحظة مستمرة مع اختبار جميع المبادئ العامة ومراجعتها من جديد على أساس ما هو مشاهَد الآن.

أمَّا نقطة الضعف الأصلية في مذهب ماركس فهي أنه توهَّم مبدأً عامًا وُضِع في تاريخٍ معيَّن وفي مكانٍ معيَّن – وحتى عندئذٍ لا يكون هذا المبدأ قد تمَّ إلاَّ بوضع الحقائق المشاهدة تحت مقدمة مستمدَّة من مصدر ميتافيزيقي – يمكن أن يتحاشى الحاجة إلى اللجوء المستمر للملاحظة ومراجعة المبادئ التي توصَّل إليها مراجعةً مستمرَّة، من حيث هي مجرَّد فروض وُضِعت لتيسير العمل؛ فباسم العلم وُضِع إجراء ضد العلم على خطٍّ مستقيم، وبحسب هذا الإجراء استنتج مبدأٍ عام له طبيعته الحقيقية الثابتة، وبذلك صار يصدق في كلِّ زمانٍ ومكان.

وانزلقت الفردية هي الأخرى التي في مذهب حرية التعامل الاقتصادي إلى هذا المبدأ الجارف، إلاَّ أنَّ انزلاقها كان في اتجاهٍ آخر مناقضٍ لاتجاهه، فلا ريب أنه كان لهذا الأساس – بحسب قانون اجتماع الأضداد – دور هام في خلق جوٍّ ثقافي لمذهب ماركس، ولكن خطأين متناقضين لا يخلقان حقيقةً واحدة، ولاسيما إن كان كلٌّ منهما

يرجع إلى أصلٍ واحدٍ محدَّد، ويجوز لنا، مع إغفال الحقائق التاريخية، أن نعد مذهب ماركس تعميمًا لناحيةٍ معينة من النظرية الاقتصادية الكلاسيكية التي تقول بأنَّ المنافسة الحرة المطلقة في سوقٍ مكشوفة تُنتج من تلقاء نفسها، وبشكلٍ أوتوماتيكي، انسجامًا عالميًّا بين الأشخاص وبين الأمم، فإنَّ ماركس لم يعمل شيئًا سوى أن جعل المنافسة التي بيد الأفراد حربًا بين الطبقات.

وهكذا، اخترنا الماركسية مثلاً نوضِّح به نظرية العلِّية الاجتماعية، وهي نظرية واحدية عالمية شاملة .. وكان من الممكن من بضع سنواتٍ مضت أن نختار وجهة نظر القائلين بمذهب "**حرية التعامل**" مثلاً آخر توضِّح به النظرية نفسها، ويكون اختيارًا في محلِّه، فقد نشأت وجهة النظر هذه من أفكار آدم سميث بعد إدماجها في الأفكار النفعية الأخلاقية وعلم النفس.

وقد كانت الثورة الروسية هي المسئولة إلى حدٍّ كبير عن إظهار الماركسية وإبرازها على مسمعٍ من العالم ومرأى منه .. ولما كان أنصار هذه الثورة يقولون بأنها ما قامت إلاَّ باسم ماركس؛ فقد زعموا أنها ليست سوى عرضٍ على نطاقٍ واسع يكشف عن صحة النظرية الماركسية وسدادها، فلا عجب إذن أن ركَّز الاتحاد السوفيتي انتباه الناس في هذه النظرية؛ إذ لا يخفى أنه لا حظَّ لأية نظرية في اجتذاب أنظار الناس إليها من حيث هي نظرية في ذاتها فحسب، وبذلك يكون الاتحاد السوفيتي قد جعل من الماركسية خطرًا مريعًا يُهدِّد بعض الأقطار، على حين أنه جعل لها شهرة واسعة في أقطارٍ أخرى.

هذا، وقد أدَّت الماركسية إلى تفكُّك الأحزاب الاشتراكية القديمة وحلِّها، وذلك عندما أعلنت الثورة الروسية عن نفسها في البلاد الأخرى بأنها دليل على صحة نظرية كارل ماركس في حرب الطبقات وفي إقامة ديكتاتورية الدهماء، ذلك إلى أنَّ النتائج التي تكشَّفت عنها الأحداث القائمة في روسيا قد أضفت على المذهب الماركسي صبغةً من الحقيقة والواقع في كلِّ بلدٍ من بلاد العالم.

ولا يخفى أنَّ حادثًا مثل هذا الحادث لا يمكن إلاَّ أن يتمَّ من غير أن يستثير في الناس شعورًا قويًّا ويستحدث تأويلات شتى متقاربة، تختلف بحسب ما يستثيره فيهم ذلك الشعور القوي، هذا ولم يكن انقسام الناس في هذه الحالة التي نحن بصددها مقصورًا على النظرية وحدها من حيث هي نظرية، بل تعدَّاها إلى حقائق الموقف نفسه .. وليس عسيرًا على المرء منا أن يجد مادة عزيزة حقيقيةً كانت أو مزعومة يؤيد بها أي رأي يُقال عن الموقف الذي قام فعلاً في اتحاد الجمهوريات السوفيتية، وذلك بحسب المصدر الذي يراه حجةً وثقةً يُعتمد عليه، فلا عجب أن رأينا الحقائق بما فيها الإحصاءات المختلفة كثيرًا ما تذكر على سبيل الاستشهاد بها على أنَّ تقدُّمًا خارقًا للعادة قد تمَّ في شأن تصنيع البلاد، وفي حُسن استخدام الآلات الميكانيكية في زراعة الأراضي ما ترتَّب عليه زيادة عظيمة في الكفاية الإنتاجية وفيما هو أهمّ من ذلك وأعظم شأنًا، أي في خلق جمهورية سليمة للعمَّال مقرونة بارتفاعٍ عظيمٍ رائعٍ في المعايير المادية والثقافية لمستوى معيشة الأغلبية العظمى من السكَّان، ومع ذلك فليس فينا من يعجزه أن يجد أيضًا أدلّةً كثيرةً تؤيِّد الرأي القائل بأنَّ ديكتاتورية الدهماء هذه لم تلبث أن صارت أولاً ديكتاتورية حزبٍ يُسيطر على هذه الدَّهماء، ثم صارت بعد ذلك

ديكتاتورية من نفر من البيروقراطيين سيطروا على هذا الحزب كلِّه، وصار الأمر على ذلك إلى أن اختار هذا النفر من البيروقراطيين حبًّا في المحافظة على استبقاء القوى في أيديهم، أن يتبعوا بمزيدٍ من المهارة الفنية في التنفيذ جميع وسائل القمع وضروب القهر والإكراه، التي تتبعها القيصرية الروسية الاستبدادية نفسها من قبل.

هذا، وإنه لمن اليسير علينا أن نجد كذلك الأدلَّة الكثيرة والبيِّنات المختلفة لنستشهد بها على أنَّ الطبقات الاقتصادية التي تتميَّز بتفاوت عظيمٍ في الدخل آخذةً في النموِّ والزيادة، في كلِّ نظامٍ حلَّت فيه المراقبة الحكومية محلَّ المراقبة الاجتماعية.. ولا يخفى أنَّ أمثال هذه المسائل المتعلِّقة بالواقع لا يمكن الفصل فيها بمجرَّد النقاش والجدال، فمع أني لا يساورني أدنى شكٍّ في النتيجة التي يُشير إليها ما بين أيدينا من الأدلة، فلستُ بمحاولٍ هنا أن أقيِّم موقفي على أساسٍ من المشكلات الخاصة التي تتصل بما هو واقع.

أمَّا فيما يختصُّ بالموضوع والمشكلات التي نحن بصددها هنا، فحسبنا بضع حقائق معيَّنة ثابتة لا يُنكرها أحد، فكلُّ نظرية واحديَّة فذَّة لا يتمُّ تنفيذها عمليًّا إلا بتولِّي حزبٍ واحدٍ الإشراف على الصحُف والمدارس والإذاعة والمسرح وعلى كلِّ وسيلةٍ من وسائل الاتصال، بل وعلى القيود الثقيلة الناجعة التي تُفرض على اجتماعات الناس ومحادثاتهم الخاصة كذلك، فمن بين أسباب ذلك الخلاف الكبير في الرأي بشأن الأمور الواقعية، وهي النقطة التي ذكرناها توًّا، هو أنَّ الديكتاتورية الناجعة — والديكتاتورية غير الناجعة لا تكون ديكتاتورية بحالٍ من الأحوال — لا بدَّ أن تسيطر السيطرة الكاملة على شئون الصحافة والرحلات والخطابات والرسائل وكلِّ ضروب الاتصال الخاصة

ووسائله المنوَّعة، وقد ترتَّب على ذلك أن صار الوصول إلى مصادر المعلومات المتعلِّقة بالطرق السياسية مقصورًا على فئةٍ قليلةٍ من الناس لا تعدو الفئة التي لها أكبر مصلحة في تعطيل البحث الحرِّ ومنع نشر الحقائق على الناس.

فقمع حرية الاعتقاد والخطابة والكلام والصحابة والاجتماع ليس من الأمور المختَلف ليها لأنه جوهر الديكتاتورية وصميمها، والديكتاتورية بدورها من جوهر المذهب الذي يقول رجال الثورة الروسية إنهم يعملون على تنفيذه، وليس الاضطهاد الذي لا رحمة فيه ولا هوادة ولا معاقبة جميع المخالفين في الرأي من الحقائق المختلّف عليها كذلك، فسلسلة المحاكمات قد انتزعت من الحياة — كما انتزعت كذلك من ميدان العمل السياسي — كلَّ رجلٍ وكلَّ امرأة ممَّن قامت الثورة الروسية على أكتافهم، اللهم إلاَّ بضع شخصيَّات تُعَد ثانوية نسبيًّا، فـ "**تبرير**" هذا العمل هو موضوع الأخذ والرأي وليس ما أصاب كلُّ زعيمٍ من نفيٍ أو اعتقالٍ أو إعدام، وكمعيارٍ للحكم التي تستند عليها الثورة في حرب الطبقات.

يبدو أنه ليس هناك فارقٌ كبيرٌ إن قرَّرنا أنَّ هؤلاء الرجال كانوا خونة غدروا بقضيتهم، وهي القضية التي يزعمون أنها ترمي إلى تحرير البشر، أو أنهم راحوا ضحايا رغبة فئة من الناس احتكار القوَّة كلِّها؛ بقدر ما يكون هذا الفارق كبيرًا في حكامنا على أخلاق هؤلاء الناس المقصودين بالذات.

فالأحداث التي لا نزاع فيها ولا خلاف تؤيِّد النتيجة المستمدَّة من أمثلةٍ تاريخيَّةٍ أخرى، بأنَّ المبادئ العامة المطلقة لا يمكن أن تتسامح مع من يخالفها ويخرج عليها، فالخروج على الحقيقة إثمٌ كبيرٌ أعظم من أن يكون مجرَّد خطأ عقلي وقع فيه هؤلاء

الخارجون، فهي دليل على إرادة خبيثة خطرة كلّ الخطر، فإن كانت العقيدة السائدة عقيدة لاهوتية لا شكَّ فيها وصفت هذه الإرادة الخبيثة بعباراتٍ معيَّنة، وإن كانت سياسية وُصِفت بعبارةٍ أخرى، ولذا حلَّت عبارة "**عدو الثورة**" محلّ كلمة: "**هرطقة**" وفسوق عن الدين.

إنَّ النزعات السيكولوچية والأخلاقية التي تُستثار في نفوس الناس، وضروب النشاط التي تتجلَّى فيها هذه النزعات تتشابه تشابهًا كبيرًا، ومع ذلك فلا توجد نظرية عامة تعبر حقيقة نفسها عندما تطبَّق على الأحداث الخاصة، فلا مناص إذن من إيجاد هيئة من الأشخاص تكون مهمتهم تحديد ما عسى أن يكون لهذه النظرية من أهميةٍ ودلالة من حيث علاقتها بهذا الموقف أو ذاك، والهيئة التي كلّ عملها أن تفسِّر وتؤوِّل فحسب هيئة لاشكَّ ضعيفة عاجزة ما لم يكن لها من القوة ما يمكنها من تنفيذ ما تُقرِّره .. هذا وكلُّ ديمقراطيةٍ تعرف حقَّ العلم جسامة الخطر الكامن في منح أية هيئةٍ من الهيئات قوة كبيرة لا يكون أعضاؤها مسئولين عنها أمام أحد، فالسُّلطة التحكُّمية غير المقرونة بمسئولية تختلف بنسبة مباشرة مع ما يدَّعيه المبدأ الذي تستخدم القوة في مصلحته وتأييده من حيث مدى الإطلاق، فللمحافظة على المبدأ وتأييده ضد الهرطقة أو ضد العمل العادي للثورة وجب أن يُسبغ على أشخاص الموظفين المفروض فيهم أنهم يُمثِّلون المبدأ غائية الغرض الذي رمى إليه هذا المبدأ، فقديماً اتخذ الملوك: "**القداسة**"، و"**الألوهية**" صبغةً لهم يحتمون وراءها، وما سبق لروسيا أن تخلَّت عنه من تمجيد الأفراد، بسبب ما للعمل الجماعي من أهميةٍ وشأنٍ عظيمٍ عندهم قد حلَّ محلَّه تمجيد الزعيم المرموق وعبادته عبادة بيزنطية.

وهناك حقيقة أخرى ليست موضع نزاع، وهي أنَّ الدولة من حيث هي قوَّة حكومية قاسرة ليست بآخذةٍ في الضَّعف والتدهور، بل كان ما حدث بدلاً من ذلك أن ازداد عمل الدولة شدَّة وتركُّزًا واتَّسع مداه، وصار الناس يعدُّون نشاط الطوائف المستقل داخل الحزب الشيوعي والجمهوريات السوفيتية نشاطًا لا يتفق مع العمل على ديكتاتورية الدَّهماء إذا لم يعدُّوه عملاً عدائيًّا مناوئًا للثورة، فمذهب ماركس الأصيل يقضي بأنه لا يمكن لأية طبقةٍ من الطبقات التي في يدها قوةٍ ما من أن تنزل عن هذه القوَّة إلاَّ إذا اضطرتها إليه قوةٌ أعظم منها .. هذا، وتطبيق هذه الناحية الخاصة من نواحي المذهب الماركسي على النفر الذين في أيديهم القوة هو أحد المتناقضات التي في النظرية الجدلية، وقد يكون من الخير أن نسأل عما إن كان ما يحدث في صفوف الماركسيين المتحمِّسين لمذهبهم من تصدُّعٍ وانقسام إلى طوائف متعادية يحارب بعضهم البعض بنفس تلك المرارة التي يحاربون بها عدوَّهم؛ لا يُشبه مذهب حرب الطبقات كثيرًا.

فمع أنَّ العداوة الشخصية تُعد في مذهب ماركس الأصيل بعيدةً كلَّ البُعد عن مجال القوى الاقتصادية غير الشخصية، فإنا نشكُّ كلَّ الشكِّ في إن كان في التاريخ حالات من التعصُّب الديني فاقت في شدَّتها الحقد الذي يُبديه المتحمِّسون من أنصار العقيدة الماركسية الأرثوذكسية على المنشقِّين عنهم المخالفين في آرائهم، وهذا الحقد أقسى وأشدُّ على أولئك الذين يوافقونهم في بعض آراء ماركس ويختلفون عنهم في بعضها الآخر؛ أشدُّ منه وأقسى على من يُمثِّلون الرأسمالية ويقولون بها صراحةً وفي غير خفاء، فالأولون هراطقة زائفون، أمَّا الآخرون فليسوا سوى مجموعة آمنوا بعقيدةٍ يرونها

طبيعية، فهم أشبه ما يكونون بالوثنيين من حيث تميُّزهم عن الهراطقة الزائفين بأنهم لا يعرفون خيرًا ممَّا هم فيه، هذا وقد حلَّ التراشُق بالألفاظ والنعوت في بلادٍ كالولايات المتحدة محل الالتجاء إلى القوة المادية التي يلجأ لها الناس عادةً في البلاد الديكتاتورية، فأبسط ما يُلقى في توجُّه الخصوم من ألفاظ السباب أن يُقال عنهم إنهم من شيعة الفاشية أو من أصدقائها الموالين لها.

وليس هناك ما يُدهش فيما يُبديه الأحرار في بلادنا من عطفٍ على الاستبدادية الجماعية القائمة في روسيا، حتى ليبلغ الأمر بهؤلاء الأحرار أن يؤكّدوا لنا أنَّ روسيا بلاد ديمقراطية في جوهرها، فعلينا أن نشاركها في مقاومة البلاد الفاشية .. لا أحد يشكَّ أنَّ الفترات الطويلة التي أعقبت انهيار القيصرية شهدت فيها بلاد الاتحاد السوفيتي تقدُّمًا كبيرًا حدث في نواحٍ عديدة، فأمر هذا التقدُّم معروفٌ مشهور، لكنَّ الطريقة التي ينتجها الروس في الشئون السياسية ظلَّت كتابًا مختومًا، وأشد من ذلك تأثيرًا أنه يمكن للذين كانوا لا يرون أنَّ للنظام الاقتصادي في بلادنا قوَّة معوّقة تعطِّل مسيرة التقدُّم أن يقولوا: ها هي أمَّة الروس قد عملت شيئًا، على الأقلّ، في سبيل القضاء على هذا النظام الاقتصادي، ذلك أنه ليس من دأبنا أن نأخذ الفلسفات الاجتماعية والاقتصادية مأخذ الجدِّ كلّ الجد، بل إنا لنتخذها من حيث الوجهتين الاختيارية والبرجماتية فحسب على أنها هجيرات وعنوانات ناقصة يُلبِّيها الناس ويستجيبون لها، فلسنا نُدرك أنَّ سكان القارة الأوروبية – ولاسيما الذين تلَّموا منها في ألمانيا ونشئوا وسط الأفكار الألمانية – يحتقرون كلَّ عمل يوجّه إليه توجيهًا اختباريًّا أكثر ممَّا نحتقر نحن النظريَّات المجرَّدة، هذا وإذا ما حدثت أحداث سيئة بالغة السوء كان من السهل أن تؤوَّل على أنها بقية من

تلك الميول والنزعات التي قامت في ظلِّ الاستبداد السابق، أو على أنها مجرَّد تعبيرات عقلية لا تزال مصطبغة بصيغ شبه آسيوية، وإن كانت هذه المواقف هي التي يسَّرت في الواقع الأمر لنظرية واحدية من طراز نظرية ماركس أن تقوم وأن تزدهر.

ومع أنه ليس فيما قلناه شيء يقلِّل من شأن تأثير العوامل الاقتصادية في غيرها من عوامل الثقافة، ويقينًا ليس فيه ما يُقلِّل من شأن العوامل السياسية في الوقت الحاضر .. ومع ذلك فقد ثبت أنَّ الطرق الديمقراطية ضرورية لإحداث أي تغييرٍ اقتصادي يكون في مصلحة الحرية، وقد سبق لي أن بيَّنت في مواضع أخرى – وكذلك فعل الكثيرون – أنَّ النتائج الضارة التي تنشأ عمَّا لنظام الصناعة والمالية الآن من أثر في حقيقة الأغراض والطرق الديمقراطية، وليس لديّ ما أسحبه الآن وأرجع عنه ممَّا قلته من قبل بهذا الشأن، ولكنَّ الأحوال في البلاد الاستبدادية الجماعية قد أبانت لنا في وضوح – وهو ما لم يُدركه النقَّاد بعد إدراكًا كافيًا، ولا أعفي نفسي من هذا القصور – أنَّ الأشكال لا تزال قائمةً تشجِّع على حرية المناقشة والبحث وعلى حرية النقد والاجتماعات، وبذلك تجعل هوَّة سحيقة واسعة بين بلدٍ به انتخابات عامة وتمثيل نيابي وبلدٍ آخر به ديكتاتوريات، سواء كانت تنزع نحو اليمين أو اليسار، فالفرق بين البلدين آخذٌ في النقصان باستمرار ما دامت كلُّ بلدٍ تستعير طرُق الأخرى ووسائلها.

تقول "**النظرية الماركسية**" إنَّ الحكومة في البلد التي يسمونها ديمقراطية لا تعدو أن تكون لسانًا يُعبِّر عن مصالح طبقة رأسمالية، تستخدم التشريع والمحاكم والجيش والشرطة في تنفيذ ما تُمليه عليها، وفي صيانة سيادة طبقتها التي تنتمي إليها، ولكنَّ تأثير النقد المتواصل الموجَّه إلى أعمال الحكومة، وكذلك تأثير أكثر من حزبٍ واحدٍ في وضع

السياسات المختلفة المتناظرة وتعدُّد الانتخابات وكثرتها وحرية المناقشة والتعليم العام، وهي كلُّها أمور تتصل بحُكم الأغلبية .. وقبل كلِّ شيءٍ كون العامل السياسي عاملاً واحدًا بين عوامل عدة تتفاعل بعضها مع بعض، لكلِّ ذلك قيمة لم يُدركها أولئك النقَّاد الذين يهتمون بنقد النُّظم الديمقراطية الناقصة التي لم تُستكمل بعد، وإنَّ هذه النقطة تزداد قوةً وشأنًا إذا نحن قبلنا النقد القائل بأنَّ الكثير في ديمقراطيتنا السياسية أنما هو أمرٌ شكلي أكثر ممَّا هو حقيقي، على شريطة أن يوضع هذا النقد في وضعٍ مقابل للهيئة التي يفرضها نظام الاستبداد الجماعي، فإخضاع الشئون السياسية للعوامل الاقتصادية له معنى عند أولئك الذين نشئوا على التسليم جدلاً بفعل عدَّة نزعات اجتماعية غير محدودة، كثير منها ليس في العوامل الاقتصادية ولا في الأمور السياسية في شيء؛ لا يمكن أن يكون في بلدٍ خالٍ من التقاليد الديمقراطية.

وإنه لمن العسير حتى على أبناء الشعب الإنجليزي نفسه أن يفهموا الأسباب والطُرق التي دعت الناس في أمريكا إلى ألاَّ يهتموا بشئون السياسة اهتمامًا كبيرًا مثل الإنجليز مثلاً، فإن كانت نتيجة قلة هذه العناية بالسياسة ضعف التماسك في أمريكا وتراخيه وعدم التحديد في توجيه العمل فقد نشأ نوع من الاتزان في الحكم على الأمور، وشيءٌ من التوازن في الشئون الاجتماعية، والناس في أمريكا يسلمون بفعل مجموعةٍ عوامل شتَّى متنوِّعة وأثرها في استحداث أية نتيجة اجتماعية.

هذا، وهناك موجات مؤقتة تؤكِّد هذا الإجراء الخاص أو ذاك، ومع ذلك فإننا نجد في الديمقراطية ما يكفي على الأقل ليجعل مصير كلِّ نزعة واحدة أن تتعدَّل في تفاعلها مع غيرها من النزعات الأخرى بمرور الزمن، ولا يخفى أنَّ المعدَّل المتوسِّط أنما يُمثِّل

صفات معرَّضة لكلِّ نقدٍ سهلٍ ميسور، ولكنه نقد إذا ما قورن بذلك التعصُّب الناشئ عن الأفكار الواحدية وهي توضع موضع التنفيذ؛ كان تعدُّل الميول والنزعات وتوجيهها نحو هذا المعدَّل المتوسِّط عملاً من روائع الأعمال حقًّا، إنه لهذا السبب نفسه يكون في مركزٍ متعادلٍ متزن، وهذا المركز المتعادل المتزن ضمان للديمقراطية أعظم مما يصحُّ أن يكونه سنُّ أيِّ قانونٍ خاص حتى ولو كان هذا القانون مسطوًا ومدرجًا في قلب الدستور نفسه.

وليس مغزى ما تقدَّم دعوة إلى تمجيد الطريقة الاختبارية البرجماتية تمجيدًا أهوج غير معقول، بل الأمر على النقيض من ذلك؛ فالعبرة التي نأخذها منه أنما هي أهمية الأفكار وأهمية تلك الأفكار التعدُّدية التي تُستخدم في كلِّ نشاطٍ تجريبي، من حيث هو فرض يُعمل به مؤقتًا، حتى يتحقَّق لنا أو يظهر ما هو خيرٌ منه وأصلح.

أمَّا الاختيارية الطائشة فتُبيح الفرص للعمل في الخفاء وراء المسرح المكشوف المعروض لأنظار الناس([60])، فعندما نفترض أننا نتبع سياسات أساسها الذوق الفطريِّ السليم بأوضح ما يتضمنه هذا الذوق الفطري السليم من معان، فقد نكون في الواقع إن لم تكن لدينا أفكار عامة توجِّه ملاحظتنا للأحداث، فقد سرنا في طريق الخضوع

([60]) **إذا كانت البشرية قد عرفت خلال تاريخها أشكالاً متعددة من الاستبداد السياسي والاستئثار بالسلطة فإن اقتران هذا الاستئثار بوجود بنية للسلطة تتسم بالازدواجية والسرية هو أخطر أشكال الاستبداد على الإطلاق.**

(سنتعرض للموضوع بشيء من التوسع في التعقيب العام الملحق بالكتاب).

لعوامل تبدو أنها ديمقراطية، وتركناها تقودنا في سهولةٍ ويُسر، على حين أنَّ نشاط هذه العوامل هادم في الواقع لكلِّ حرية، وهذا تحذيرٌ عام، إذا ما عبرنا عنه بألفاظ شيئية وجب أن يدفعنا إلى الاحتراس والحذر من أولئك الذين يتشدَّقون بـ "**نظام الحياة الأمريكية**"، بعد أن يكونوا قد جعلوا مدلول هذه النظم "**الأمريكية**" سياسة حزبية تعمل لمصلحة أغراض اقتصادية مقنَّعة.

تمثل الطريقة التجريبية المعروفة في العلم الطريقة الاختبارية عندما تكون الخبرة قد استكملت أمرها ونضجت النضج الكافي، وهي نقيض تلك الاختبارية الشائعة المبتذلة التي لا تعترف إلا بالعمل القائم على أساسٍ من المهارة المكتسبة بطرق عشوائية تعتمد على توالي عدَّة تجارب من قبيل التجربة وحذف الأخطاء، لا ينظمها ولا يحكمها أية صلات بفكرة تمَّت صياغتها والتعبير عنها وكذلك تجربتها والتحقُّق من شأنها.

وهي كذلك نقيض ذلك "**الإطلاق**" الذي يؤكِّد لنا أنه لا يوجد سوى حقيقة واحدة، وأنَّ هذه الحقيقة سبق أن كشفها وتوصَّل إليها فئة معينة أو حزبٍ معيَّن من الأحزاب، ولا بأس هنا من أن نقتبس شيئًا من أقوال چون سترتشي، وهو رجل إنجليزي وليس بروسي، عن مدى سيطرة الفكر الشيوعي حينها على كلِّ شيء، وعن كونه فكرًا واحديًّا، أي عن مدى كونه محكومًا بمثلٍ أعلى للوحدة والاطراد، فهو يقول "**إنَّ الأحزاب الشيوعية، حتى ما كان منها خارج روسيا ذاتها، في رفضها السماح بأيِّ أفكار غير متلائمة مع أفكارها أنما تؤكِّد الادِّعاء بأنَّ الاشتراكية مذهب علمي**".

وإنه لمن العسير علينا، وقد يكون من المستحيل، أن نجد إنكارًا صريحًا مصقولاً ومهذَّبًا لجميع الصفات التي تجعل الأفكار والنظريات علمية أو ديمقراطية أكثر ممَّا يحويه

قول سترتشي هذا، فهو يعاون على إيضاح السبب في أنَّ رجال الأدب في هذه البلاد كانوا في الغالب وحدهم هم الذين تورَّطوا في النظرية الماركسية؛ إذ ليس لديهم سوى أقل قسطٍ ممكن من الموقف العلمي، فقد استساغوا بسهولة فكرة أنَّ العلم نوعٌ جديدٌ من العصمة من الخطأ.

سبق أن قرَّرت في مناسبة أخرى — ولا غضاضة في إعادة ذكره هنا من جديد — أنَّ كلَّ تعميمٍ أو مبدأٍ عام يدَّعي ما ادَّعته الماركسية، أنما هو يُقرِّر الحقيقة النهائية شأن التغييرات الحادثة، ماديةً كانت أو اجتماعية، لا يستطيع أن يُبرز أهمية الفكرة العامة التي يقبلها الناس بشأن الأحداث الفعلية عند حدوثها، فمن حيث العمل الذي يجري كلّ يوم، فالنتيجة الوحيدة لأية نظرية أنما هي الدلالة أو الأهمية التي تجعلها للأحداث المادية عند النظر إليها على ضوء هذه النظرية من حيث العلاقات الشيئية المادية التي بين بعض الأحداث وبعض، فليس أمرًا عرضيًّا ولا مصادفةً أن تكون النتيجة النهائية الوحيدة هي إقامة فئةٍ مختارة من صفوة الناس فوق المبدأ النظري العام، فالذين يريدون تحديد دلالة النظرية وأهميتها على أساس شيءٍ واحد هام وهو ذلك الذي يجب أن يُعمل يكونون فوق النظرية وأسمى منها حتى ولو كانوا يدّعون أنهم أنَّما يعملون وفق مقتضياتها ومطالبها، فالمطالبة بوحدة الآراء واطرادها، أي برفض السماح بأيِّ آراءٍ أخرى غير متلائمة معه يستدعي أولاً وجود حزبٍ ووجود مجلسٍ داخل هذا الحزب من أشخاصٍ مختارين ليقرِّروا ما عسى أن يكون بعد كلِّ شيءٍ "**الحقيقة**" من حيث الأحداث عند وقوعها فعلاً، وذلك مع وجود طُرقٍ خاصة ثيولوچيةٍ لاهوتية صحيحة للتفسير، كي يشرحوا بها ذلك الانسجام الكامل الذي في توالي عدَّة سياسات متباينة

متعارضة، وهكذا حدث ذلك التطوُّر من التشهير السابق بالديمقراطية بوصفها أنها هي ورأسمالية الطبقة الوسطى البرجوازية شيءٌ واحد، وتسمِّيه سائر الاشتراكيين الآخرين بالاشتراكيين الفاشيين، إلى سياسة الجبهة الشعبية التالية، وإلى عرض البلشفية على أنها ديمقراطية القرن العشرين .. ذلك إلى التطوُّر والانتقال من التشهير بألمانيا النازية على بداية عقد ما هو مخالفة فعلية معها، ولكنه أضحى بعد ذلك في سبيل مصلحة قضية السلام العالمي، تلك المصلحة الجديرة بكلِّ حمدٍ وتمجيد التي جاءت عقب ذلك المبدأ الأرثوذكسي السابق الذي ينصُّ على أنَّ الشيوعية وحدها دون غيرها هي التي تستطيع أن تقيم السلام وتقرُّه بين الناس، بعد توالي عدة حروب أهلية ودولية.

فالطريقة العلمية، وهي تعمل بما نسميه فروضًا لتسيير العمل بدلاً من أن تعمل بحقيقة ثابتة نهائية، ليست مضطرَّة إلى أن يكون لها "**مجلس داخلي**" ليعلن للناس ما عسى أن تكون ماهية هذه "**الحقيقة**" ولا هي بحاجةٍ إلى استحداث نظام من التفسير يُباري المنهج الثيولوچي اللاهوتي القديم في تخريج المتناقضات الظاهرة تخريجًا يزيل عنها جميع ما فيها من تضاربٍ واضح، فالطريقة العلمية ترحِّب بتصارُع الآراء المعارضة ما دامت هذه الآراء تستطيع أن تنتج حقائق مشاهدة تسندها وتؤيِّدها.

وما دمنا قد اتخذنا مذهب ماركس مثلاً على نظرية موحَّدة تقوم على أساس عوامل "**موضوعية**" موجودة في البيئة، تعمل من غير أن تتفاعل مع عوامل "**الطبيعة البشرية**"؛ فإننا سنختم ذلك بذكر شيءٍ عن تجاهل الصفات الإنسانية وذلك لأنه يناقض القول الذي يذكرونه أحيانًا عن جوهر "**المذهب الماركسي**"، من حيث هو مذهب عملي، على الأقل هو لجوؤه إلى حافز المصلحة الشخصية، وهذا قول يذكره

غير الماركسيين على أنه اتهام للمذهب، وإن كان يظهر أحيانًا في الوثائق التي تعتبر صراحةً بأنها وثائق ماركسية صحيحة، ولكنه يكاد يقلب حقًّا مذهب ماركس الفعلي، وهو المذهب الذي يقول بأن حالة قوى الإنتاج هي وحدها – وليس غيرها – القوة المسبِّبة الوحيدة، فبحسب وجهة النظر هذه تكون جميع عوامل "**الطبيعة البشرية**" لا تتكوَّن إلاَّ من الخارج بوساطة قوى "**مادية**"، أي قوى اقتصادية .. فإعطاء أي عنصر من العناصر التي تتكوَّن منها "**الطبيعة البشرية**" قوة مستقلَّة يكون من وجهة النظر الماركسية نكوصًا ورجعة إلى الطراز المثالي من النظريات التي أنما جاءت الماركسية لهدمها والقضاء عليها.

وهناك نقد أعدل من هذا وأكثر إنصافًا، وذلك أنَّ الماركسية قد أغفلت بشكلٍ منظَّم كلَّ شيءٍ في "**الطبيعة البشرية**" يمكن أن يُعَد عاملاً له أثره وكفايته، اللهم إلاَّ أن كانت حالة قوى الإنتاج حدَّدته من قبل.

فالماركسية في ادِّعائها أنها تحلُّ محل أنواع الاشتراكية "**اليوتوبية**"([61]) الخيالية أنما تنبذ الاعتبارات السيكولوچية والاعتبارات الأخلاقية. وحتى إن كانت النظرية قادرة في

([61]) **اليوتوبيا (المدينة الفاضلة): مفهوم فلسفي يعني المكان الذي يبدو كل شيء فيه مثاليًا ولا توجد فيه أي شرور كالفقر والظلم والمرض. ظهر المفهوم لأول مرة في كتاب "اليوتوبيا" للسير توماس مور (1515). ويدل المفهوم على الحضارة أو المكان المثالي، وبالأخص في الجوانب الاجتماعية والسياسية. وقد أخذ مور أفكار مدينته من كتاب: "الجمهورية" للفيلسوف اليوناني أفلاطون. وتطلق صفة اليوتوبيا أيضاً، على الأفكار المثالية التي**

الواقع على أن ترتفع إلى هذا المستوى الذي تزعمه، والذي بدونه تصبح ماديتها شيئًا لا معنى له البتة، فهذا أمرٌ آخر؛ إذ يبدو كأنَّ هناك حاجات عضوية وشهوات، على الأقل لازمة لتحريك قوى الإنتاج وتيسيرها، ولكن إن سلَّمنا بهذا العامل الثيولوچي فإنه يجب أن يتفاعل عندئذٍ مع عوامل خارجية، ولن توجد نقطة معيَّنة يصحُّ أن يُقال إنَّ عمله يقف عندها.

للنقطة التي ينطوي عليها الموضوع هنا قوة عملية مثلما لها قوة نظرية، خذ مثلاً مسألة الطبقات والوعي الطبقي؛ فالوعي الطبقي هذا حالة لازمة لنظرية كارل ماركس لزومًا قاطعًا، وذلك لأنَّ وعي الدَّهماء الطبقي يتولَّد بحسب الماركسية الأرثوذكسية من أنَّ حالة القوى الاقتصادية التي يُمثِّلها إنتاج المصانع إنتاجًا على نطاقٍ واسع يدفع بعُمَّال الأجرة إلى التكتُّل بعضهم مع بعض، بغير اتصال بمخدوميهم أو باتِّصالٍ ضئيلٍ واهٍ بهم، مثل الاتصال الذي نرى في المحلاَّت التي تستخدم الآلات اليدوية مثلاً، وهكذا تفصل الأحوال الفيزيقية الطبقات الاقتصادية وتُميِّزها وتُبرز صراع المصالح الذي يقوم به العُمال والمخدومين إبرازًا كبيرًا مع إبراز المصالح الجماعية المشتركة، وإن لم يكن ذلك إلاَّ في البؤس والشَّقاء ومن حيث هي ملاحظة؛ فهناك عنصر من الصدق لا سبيل إلى إنكاره في هذا الأمر، ولاسيما عند مقابلته بالقول الذي يُنشر في افتتاحيات الصُّحف والمجلاَّت من أنه لا يوجد هناك صراع بين رأس المال والعمل، ما دام كلٌّ منهما متوقِّفٌ على الآخر، ولكنَّ الحقائق التي تنطوي عليها هذه الملاحظة لا تتلاءم مع النظرية

لا يمكن تطبيقها في المجتمع لبعدها عن الواقع الحقيقي. وللفلاسفة والروائيين قديماً وحديثاً، أعمال تتناول "المدينة الفاضلة".

النهائية في شيء؛ فتكوين أي طبقة – ولاسيما تكوين الوعي الطبقي – يتوقَّف على عدَّة عوامل سيكولوچية لم تُذكر وتعمل النظرية على حذفها واستبعادها.

والحقُّ أنَّ ماركس، وكلَّ ماركسي بعده، كان يفترض على غير وعيٍ منه وجود عوامل ما فعَّالة في تكوين "**الطبيعة البشرية**"، يجب أن تتعاون مع أحوال اقتصادية خارجيةً كانت أو مادية على إيجاد ما يحدث فعلاً، فالاعتراف الصريح السَّافر بهذه العوامل يجعل للنظرية اتجاهًا عمليًّا مختلفًا، وكان يُمكن أن يضع الأمور التي أكَّدها كارل ماركس في وضعٍ آخر مختلف .. ويبدو أنَّ ماركس نفسه قد اتَّخذ – على غير قصدٍ منه – السيكولوچية الشائعة في عصره، فقلب سيكولوچية "**مذهب الأحرار**" المتفائل من أنصار نظرية: "**حرية التعامُل**" رأسًا على عقب، فالاعتراف الصريح السافر بعوامل سيكولوچية، يتضمَّن إدخال قيم وأحكام قيِّمة في نظرية من نظريات الحركة الاجتماعية كما سنوضحه بعد.

فكلُّ نظرية واحدية من نظريات العمل الاجتماعي والسببية الاجتماعية تودُّ أن يكون لها جواب عتيد عن كلِّ مشكلةٍ تعرض لها، وأنَّ هذا الجواب المعد الجاهز، وصِفة الإطلاق والعمومية، لتحولان دون اتجاهنا إلى أن نفحص وننقد ونُميِّز الحقائق المميَّزة التي تتضمَّنها المشكلة الحالية فعلاً، وعلى ذلك كانت تُملي نوعًا من النشاط العملي يكون هو "**الكلُّ وإلاَّ فلا**"، ما يُزيد الأمر في النهاية مصاعب جديدة، ومن قبيل التمثيل والتوضيح أقترح مجموعتين من الأحداث التي كان لها دورٌ كبيرٌ في تاريخ الاتحاد السوڤيتي، فبحسب النظرية يُعتبَر أعضاء طبقة المزارعين ما داموا يملكون أراضٍ أنهم من الطبقة المتوسطة – البرجوازية – وإن كانوا يعدُّون من فرعها الأصغر، أمَّا عُمَّال المصانع

المتجمِّعون في المدن والحواضر فهم وحدهم الذين يكوِّنون طبقة الدَّهماء، فحرب الطبقات تكون إذن من الوجهة النظرية قائمة بين العُمال الذين في المدن وبين غالبية سُكان الرِّيف الزراعيين، فهناك حقًّا مشكلة سيكولوچية وسياسية حقيقية في الجمع بين هاتين الجماعتين من بني الإنسان للعمل معًا في ميدان العمل الاجتماعي، ولكنَّ صفة الشمول أو الواحدية التي للمقدِّمة النظرية تحول دون فحص المشكلة من حيث هي مشكلة، لقد فصل سلفًا في أنَّ طبيعة الصراع الطبقي من نوعٍ يجعل نجاح الحركة الثورية مرتبطًا بسيطرة العامل الذي يتعلَّم في المدينة بالأجرة على العامل الزراعي في الرِّيف، وكلُّ من تتبَّع تاريخ روسيا يعلم أنَّ هناك مشكلة معقّدةً حقًّا وقد ازدادت سوءًا على سوئها بقبول هذا المبدأ المطلق رَّغم وجود مرونة عظيمة في تطبيق "**لينين**"([62]) له.

والمثل الثاني هو مسألة إقامة الاشتراكية في قطرٍ ما في الوقت الذي تكون فيه قوى الإنتاج دولية، وهنا أيضًا مشكلة معضلة كذلك من حيث السياسة التي ينبغي أن تتَّبع في الملاءمة بين العلاقات الأهلية والعلاقات الخارجية، لقد أدَّت نظرية: "**الكل وإلاَّ فلا**"، هذه إلى انقسام سياسي كامل في روسيا، وذلك بتكوين طائفتين متعاديتين كلّ العداء داخل الحزب الشيوعي الأصلي، فالمفاوضات والاتفاقات ووضع سياسة على أساس دراسة الأحوال الفعلية قد استُعيدَت سلفًا، حتى وإن أغفلت الماركسية الأصلية رغبةً في العمل على إنشاء اشتراكية في بلد، وهي سياسة يمكن أن يُقال عنها شيءٌ كثير

([62]) **فلاديمير إيليتش لينين (1870 – 1924). زعيم وكاتب ثوري روسي. قاد ثورة أكتوبر 1917 التي حملت الشيوعيين إلى السلطة في روسيا وأسس الاتحاد السوفيتي. أصبح أول رئيس للحكومة السوفيتية (1917 – 1924).**

من الوجهة العملية؛ فلا يزال علينا أن نثبت أنَّ هذه السياسة هي السياسة الوحيدة دون غيرها، علينا أن نثبت أنَّ هذه السياسة هي السياسة الوحيدة دون غيرها التي يُرخَّص بها نظرية "**الكلُّ وإلاَّ فلا**" التي لا تستطيع أن تسمح بأي آراء مخالفة لآرائها من جراء ما للمذهب من الصفة العلمية .. وأنجع طريقة للتدليل على هذه النقطة هي قطع رءوس كلِّ الذين اتخذوا لهم وجهة نظر مخالفة بحجة أنه خونة ورجعيون، أي بحجة أنهم من خصوم الثورة الشيوعية وأعدائها.

ومن سخرية القدر أن النظرية التي طنطن بها الناس وأحدثوا ضجة كبيرة وادَّعوا لها أكبر ادِّعاء بأنَّ لها أساسًا علميًّا؛ أن تكون هذه النظرية التي انتهكت حرة كل مبدأٍ من مبادئ المنهج العلمي الديمقراطي وبين الحاجة إلى إبراز هذه "**الضمنية**" ظاهرة في طُرق التشريع والإدارة، فمن طبيعة العلم أنه لا يسمح بتنوُّع الآراء وتبايُنها فحسب، بل يرحِّب بها كلَّ الترحيب، بينما هو يلحُّ في أنَّ البحث يجعل أدلَّة الحقائق المشاهدة تؤدِّي إلى إيجاد اتفاق جماعي في النتائج، وحتى عندئذٍ ينبغي لنا أن ندع باب النتيجة مفتوحًا ومعرَّضًا لِما قد يتحقَّق ويُنشر ممَّا يُستجد من المباحث الأخرى فيما بعد، أنا لا أدَّعي أنه قد حدث أنَّ ديمقراطية من الديمقراطيات القائمة فعلاً قد استخدمت الطريقة العلمية استخدامًا كاملاً في اختيارها السياسة التي تجري عليها، ولكنَّ حرية البحث والتسامح مع شتى الآراء المنوَّعة وحرية الاتصال ونشر ما قد تتوصَّل إليه من الحقائق على كلِّ فردٍ بوصفه أنه المستهلك الأخير للأمور العقلية؛ كلها موجودة في المنهج الديمقراطي وجوده في المنهج العلمي، فعندما تعترف الديمقراطية صراحةً وعلانيةً بأنَّ وجود مشكلات تواجهها، وبأنَّ حاجتها إلى سير هذه المشكلات وفحصها من حيث

هي مشكلات هما مصدر مجدها، عندما تعترف بهذا فإنها لتلقي عندئذٍ بالجماعات السياسية التي تفخر بأنها سترفض قبول أي آراء مخالفة لآرائها التي تقرُّها، تلقي بها في غيابةٍ من الخمول والنسيان، وهذا المصير نفسه هو المصير المقدور على أمثال هذه الجماعة في العلوم نفسها.

* * *

obeikandl.com

الفصل الرابع

الديمقراطية والطبيعة البشرية

لم يكن أمرًا عارضًا ولا مصادفةً أن يظهر اهتمام الناس بـ "**الطبيعة البشرية**" في الوقت الذي أخذت فيه حقوق الشعب كله تتأكَّد ضدّ حقوق طبقة معيَّنة زعمت أنَّ الله – أو الطبيعة – قدَّر لها أن تكون صاحبة الحكم والسلطان([63])، فالصلة التي بين تأكيد الديمقراطية في الحكم وظهور الشعور بالطبقة الجديدة وثيقة وعميقة، حتى أنا لا يتسنَّى لنا عرضها دون الرجوع إلى دراسة أحوال تاريخية كانت تعمل ضدها، وكانت النظم الاجتماعية والأشكال السياسية تُعد فيها تعبيرًا عن الطبيعة ومظهرًا من مظاهرها، ولكنها لم تكن تعبيرًا عن "**الطبيعة البشرية**" بحالٍ من الأحوال .. وتتضمَّن هذه الدراسة سرد تاريخ "**قوانين الطبيعة**" الطويل من ناحيتها النظرية من عهد أرسطو

([63]) **الحكم باسم الطبيعة البشرية بدلاً من الحكم باسم الله أو الطبيعة.**

obeikandl.com

طاليس([64]) والرواقيين([65]) إلى عهد قيام فقهاء القانون في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

وقصة هذا التطوُّر التاريخي، والانتقال من "**القانون الطبيعي**" إلى "**الحقوق الطبيعية**"، في القرن الثامن عشر في فصل من أهم فصول تاريخ الإنسان، العقلي والأخلاقي .. على أنَّ الخوض في هذا التاريخ هنا يبعدنا كثيرًا عن الموضوع الذي نحن بصدده، فيكفي إذن أن أعود وأؤكد، كل التأكيد، أنَّ القول باعتبار البشرية مصدر النظم السياسية المشروعة لم يظهر في تاريخ أوروبا إلا في وقتٍ متأخِّرٍ نسبيًّا، وكان

([64]) أرسطو طاليس (384 ق.م. – 322 ق.م.): أشهر فلاسفة اليونان على الإطلاق وهو تلميذ أفلاطون ومعلم الإسكندر الأكبر. كتب في: الفيزياء، الشعر، المنطق، الأحياء، وأشكال الحكم. كان أبوه طبيب بلاط الملك ومن هنا جاء ارتباط أرسطو الشديد ببلاط مقدونيا، فكان مربي الإسكندر. دخل أكاديمية أفلاطون للدراسة وبقي فيها عشرين عاما. ويقدر ما أصدر من كتابات بـ 400 مؤلف.

([65]) الرواقية: مدرسة فلسفية أخلاقية انتشرت في إطار الثقافة اليونانية في القرن الثالث قبل الميلاد، بتأثير الأفكار التي تدعو إلى المواطنة العالمية والنزعة الفردية والمعرفة الرياضية. وقد وضع أصولها الفيلسوف اليوناني زينون وسميت بالرواقية نسبة إلى الرواق المصور بأثينا (مكان اجتماع الشعراء) الذي اتخذه زينون مقراً له يجتمع فيه مع أصحابه فدعوا بالرواقيين. وتنقسم الرواقية إلى ثلاثة أدوار، دور الرواقية اليونانية في القرن الثالث قبل الميلاد، ودور الرواقية المتوسطة في القرنين الثاني والأول قبل الميلاد. ودور الرواقية الرومانية المتأخرة في القرنين الأول والثاني الميلاديين. وهم الرواقيون الوحيدون الذين وصلت كتبهم إلينا كاملة، وهي متأخرة أربعة قرون على تأسيس المدرسة.

ظهوره يُعتبر مَعلمًا لثورة وانقلاب على النظريَّات السابقة التي تعالج أسُس الحُكم السياسي وحقوق المواطن وواجباته والخضوع للسلطة، لدرجة أن صار مصدر الفرق الأساسي، حتى ذلك الذي بين الحكومات الجمهورية القديمة والديمقراطيات الحديثة، صار يُردُّ إلى أمر استبدال "**الطبيعة البشرية**" بـ "**الطبيعة الكونية**"، من حيث هي أساس السياسة .. وأخيرًا فالتغيرات التي طرأت على النظريات الديمقراطية والحاجة إلى المزيد من التغيرات، تتصل بنظرية ناقصة عن تكوين "**الطبيعة البشرية**" وعناصرها المقوِّمة لها، من حيث علاقتها بالظواهر الاجتماعية.

والمادة التي ستلي هذا هي مادة دراما ذات ثلاثة فصول، الفصل الأخير منها هو الفصل الناقص الذي لم يتم بعد، وهو الفصل الذي ما زال يُمثَّل الآن، وجميعنا نحن الأحياء مشاركون في تمثيله، أمَّا الفصل الأول فهو، بقدر ما يتسنَّى سرد قصته الموجزة، تبسيط من جانبٍ واحدٍ للطبيعة البشرية، استخدمه قومٌ لتنشيط الحركة السياسية الجديدة وتبريرها.

والفصل الثاني، يدور حول الانقلاب على النظرية والنواحي العلمية المتصلة بها، على أساس أنها كانت طليعة الفوضى الأخلاقية والاجتماعية المتصلة بها، وسبب انحلال الأواصر التي كانت تربط بني الإنسان بعضهم ببعضٍ، وتجعل منهم وحدة عضوية متماسكة الأجزاء.

أما الفصل الثالث، الذي يُمثَّل على المسرح الآن، فهو استعادة أهمية الصلات الأخلاقية التي تربط "**الطبيعة البشرية**" بالديمقراطية، والتي صار يُعبَّر عنها الآن بعبارات شيئية مادية من الأحوال القائمة بعيدًا عن الإسراف في المبالغة من جانبٍ واحد، تلك

المبالغة التي كانت تُصاغ بها من قبل، وسأبدأ بذِكر هذه الخلاصة هنا أولاً؛ إذ أراني مضطرًّا إلى أن أذكر بشيءٍ من التفصيل فيما سيأتي أمورًا لو أني تابعت السير فيها بهذا التفصيل لصارت تُعَد – من الوجهة الفنية – أمورًا نظرية.

فأبدأ القول بأنَّ طراز النظرية التي عزلت "**العامل الخارجي**" للتفاعلات التي تؤدِّي إلى الظواهر الاجتماعية، يوازيه طراز آخر لنظريات عزلت العامل "**الباطني**"، أي العامل الإنساني، فلو أني اتبعت الترتيب التاريخي لكان الأجدر بي أن أبدأ بأن أناقش الطراز الثاني هذا أولاً؛ فلا زال كثيرٌ من الناس يأخذون به وما زال نفوذه كبيرًا، بل أكبر ممَّا قد نظن، و"**موضة**" هذا الطراز من النظريات لم يعد يمثِّلها تمثيلاً كافيًا أولئك السيكولوچيون، ولا علماء الاجتماع المحترفون، الذين يقولون بأنَّ جميع الظواهر الاجتماعية يجب أن تُفهم على أنها من قبيل تلك العمليات العقلية التي تجري في نفوس الأفراد، ما دام المجتمع لا يتكون في النهاية إلاَّ من أشخاص أفراد .. وإنا لنجد وجهة النظر هذه مأخوذًا بها بشكلٍ عمليٍّ ناجحٍ في النظريات الاقتصادية التي تقوم على أساس مذهب "**حرية التعامل الاقتصادي**"، كما نجدها كذلك في "**مذهب الأحرار**" عند السياسيين البريطانيين، وهو مذهب نشأ وتطوَّر في أحضان ذلك المذهب الاقتصادي، هذا ولم تصل إلينا بعد – باسم علم النفس – وجهة نظر خاصة بشأن الحوافز البشرية وصلتها بالأحداث الاجتماعية من حيث هي تفسير لهذه الأحداث وأساس كلِّ سياسةٍ اجتماعية سليمة.

ولكن لمَّا كانت النظرية عن "**الطبيعة البشرية**"، فهي لا شكَّ في جوهرها من نظريات علم النفس، فما زلنا إلى اليوم نجد من يقول برأي عن وجود اتصال جوهري

ضروري بين الديمقراطية والرأسمالية له أساس سيكولوچي وصيغة سيكولوچية، فبسبب هذا الاعتقاد وحده في نظرية عن الطبيعة اعتُبِر الاثنان توأمين من النوع "**السيامي**" الذي إذا أصاب خطر الحياة أحدهما تعرَّضت حياة الثاني لهذا الخطر عينه.([66])

والتعبير الكلاسيكي عن وجهة النظر هذه ينبغي أن يشرح لنا الظواهر الاجتماعية كلها من ظواهر "**الطبيعة البشرية**" بالظواهر النفسية هو تعبير چون استيوارت ميل([67]) في كتابه "**المنطق**" وهو تعبير تخيله الناس عند ظهوره أمرًا بديهيًّا لا شكَّ فيه، وعلى ذلك فإن كانت ظواهر الفكر والوجدان والنزوع البشرية خاضعة لقوانينٍ ثابتة؛ فلا بدَّ أن تكون الظواهر الاجتماعية هي الأخرى خاضعةً لقوانين.

([66]) من المقولات المماثلة في ثقافتنا السياسية العربية النعاصرة: لا ديموقراطية دون علمانية.

([67]) جون ستيوارت ميل (1806 – 1873) فيلسوف واقتصادي بريطاني من رواد الفلسفة الليبرالية، وعلم من أعلام الفكر السياسي والفلسفي ببريطانيا في القرن التاسع عشر. ذاع صيته بسبب كتابه المهم عن الحرية والنفعية والحكومة النيابية الذي يدعو فيه للالتزام بمبادئ حرية الفرد كأساس لحرية المجتمع. وكتب جون ستيوارت ميل كتابات متخصصة في شتى المجالات الفلسفية التي شغلت عصره. وضع نظامًا سماه "نظام المنطق" (1843) كان له تأثيره الكبير في معاصريه، ولم تمض سنوات خمس حتى كتب كتابًا ما يزال رجال الاقتصاد يرجعون إليه هو "مبادئ الاقتصاد السياسي" (1848). كان متأثرًا بالفلسفة النفعية مع تحوير بعض جوانبها استنادًا لخبرته الشخصية. كان تفكير جون ستيوارت ميل امتدادًا لتفكير القرن الثامن عشر وإيمانه بالعقل.

ويقول هذا الكاتب أيضًا:

"ليست قوانين الظواهر الاجتماعية سوى قوانين النزوع والوجدان التي نراها في أفراد بني الإنسان، وهم منضمون بعضهم إلى بعضٍ في حالة من الحالات الاجتماعية، ولا يمكن أن تكون غير ذلك".

ثم، وكأني به أراد أن يُقرِّر بشكلٍ حاسمٍ أنَّ انضمام الناس بعضهم إلى بعضٍ في حالةٍ اجتماعية لا يُحدث فرقً ما في قوانين الأفراد، ومن ثمَّ لم يكن ليحدث أي فرق في قوانين المجتمع .. نراه يُضيف إلى ذلك قوله:

"ليس للأفراد الذين يعيشون في مجتمع أي خصائص غير تلك التي تُستمدُّ من قوانين طبيعة الفرد نفسه، والتي يمكن أن تُردَّ إليها دائمًا".

فهذه الإشارة إلى الفرد تكشف لنا عن طبيعة ذلك التبسيط الخاص الذي كان يتحكَّم في آراء هذه المدرسة بالذات كما كان يتحكَّم في سياساتها كذلك .. إنَّ الذين اعتنقوا هذا النوع من الفلسفة وكتبوا فيه، وأجمل لنا ميل منهجهم، كانوا يعدُّون في عصرهم من الثوريين، لأنهم قصدوا أن يُحرِّروا فريقًا من الناس، يعنون بأشكالٍ جديدة من أشكال الصناعة والتجارة والمالية من القيود الموروثة من أيام الإقطاع التي جعلتها العادة والمصالح الشخصية عزيزة على أرستقراطية من الملاك أصحاب الأراضي، فإن كان أفراد هذا الفريق لا يبدون لنا ثوريين الآن يعملون على استحداث تطوُّر اجتماعي بوساطة تغيير آراء الناس وتفكيرهم، لا بواسطة القسوة والعنف، فذلك لأنَّ آراءهم قد أضحت الآن هي فلسفة المحافظين في كلِّ قطرٍ بلغ فيه التصنيع مبلغًا عظيمًا.

لقد حاولوا أن يضعوا في صيغةٍ عقلية مبادئ تبرِّر نجاح النزعات والميول التي يسميها ثوريو هذه الأيام بالرأسمالية البرجوازية، والتي يحاولون قلبها .. هذا، وليست السيكولوچيا المقصودة هنا هي تلك التي نجدها فيما بين أيدينا من الكتُب، ولكنها سيكولوچيا تُعبِّر عن الآراء الفردية التي أفاضت الحياة على النظريات الاقتصادية السياسية التي كان يقول بها الراديكاليون المتطرفون في ذلك العصر.

لقد كانت فرديتها أساسًا لجزءٍ كبيرٍ من علم النفس الصناعي، حتى ذلك الذي في الوقت الحاضر، بل إنها لتكاد أن تكون أساس "**علم النفس**" كلِّه، ما عدا ما بدأ يتجه منه اتجاهًا جديدًا بسبب الاعتبارات البيولوچية والإنثربولوچية .. ولم يكن علم النفس في بدء ظهوره مذهبا أكاديميًّا وإن كان يُدوَّن في الكتُب، فقد كانت هذه الكتُب تُعنى بالخُطط التي تُذاع في المعارك الانتخابية، ثم تُعرَض على البرلمانات على أنها مشروعات قوانين يُراد إقرارها.

وقبل أن ندخل في أية تفصيلات تشغلنا، وأُذكِّر القارئ أولاً بشيءٍ قلته قبلاً، وهو أنَّ الفكرة التي تشيع في وقتٍ ما عن تركيب "**الطبيعة البشرية**" ليست سوى صدى لحركات اجتماعية أضحت مؤسسات قائمة، أو كانت تتجلى عقبات ومصاعب اجتماعية مناهضة لها، وبذلك كانت بحاجةٍ إلى أن تُصاغ من جديد من الوجهتين العقلية والاجتماعية كي تزيد في قوتها.

هذا، وإني لأخشى أن يظنُّ القارئ أنني خرجت عن الموضوع خروجًا كبيرًا، لو أني أشرت إلى مقالة أفلاطون عن الطريقة المثلى التي يمكن أن تتحدَّد بها مقوِّمات "**الطبيعة البشرية**"؛ فقد قال إنَّ الطريقة المثلى هي أن ننظر إلى صورة "**الطبيعة البشرية**" وهي

تتجلَّى في خطوطٍ عريضةٍ ومقروءةٍ في نظام طبقات المجتمع، قبل أن نحاول النظر إليها وتبين معالمها في النسخة المصغرة الغامضة، يعني الفرد؛ فعلى أساس النظام الاجتماعي المعهود له، وجد أفلاطون أنه لما كان في المجتمع طبقة عاملة تكدح في سبيل الحصول على الوسائل اللازمة لسدِّ حاجاتها وشهواتها، وطبقة من الجنود الوطنيين مخلصة كل الإخلاص لقانون الدولة ولو أدَّى بها إخلاصها إلى الموت، بالإضافة إلى طبقة ثالثة من المشترعين الذين يضعون القوانين؛ فكذلك يجب أن تكون النفس البشرية مقسَّمة أقسامًا ثلاثة: الشهوة في أسفلها (وأسفل هنا لها معنى مزدوج) وتكون مشغولة بما يشبعها ويرضيها، ودوافع كريمة حمية تتجه إلى ما وراء اللذَّات، وأخيرًا نجد العقل وهو القوة التي تشرع للناس وتضع لهم القوانين.

وبعد أن وجد أفلاطون هذه الأمور الثلاثة في "**الطبيعة البشرية**"، لم يُصادف أية مشقَّة في الرجوع إلى النظام الاجتماعي ليُبرهن أنَّ فيه طبقة يجب أن نفرض عليها القوانين والقواعد من علٍ لإقرار النظام بينها، فلولا ذلك لكان هلاكها، ولكانت أعمالها كلُّها من غير ضابطٍ ومن غير حدٍّ تقف عنده، ولهدمت الانسجام والنظام باسم الحرية، كما أنَّ هناك طبقة أخرى في المجتمع تتجه ميولها نحو إطاعة القوانين والإخلاص لها، كما تتجه نحو الأخذ بالمعتقدات الصحيحة، وإن كانت هي نفسها عاجزة عن استكشاف الغايات التي ترمي إليها هذه القوانين، ثم على رأس هاتين الطبقتين يقوم — في نسقٍ اجتماعي منسق — بالحكم أولئك الذين أهمُّ صفاتهم ومواهبهم الطبيعية العقل، بعد أن تكون التربية صنعته وكوَّنته التكوين الصحيح.

إنه لمن الصعوبة بمكانٍ أن نجد مثلاً أدقَّ من هذا المثال يوضِّح لنا كيف أنَّ كلَّ حركةٍ ترمي إلى استكشاف الأسباب والمصادر السيكولوچية للظواهر الاجتماعية هي في الواقع حركة عكسية؛ إذ ترى النزعات الاجتماعية الذائعة قائمةً في تركيب "**الطبيعة البشرية**"، ثم تستخدم هذه النزعات لتفسير الأمور ذاتها التي منها استنبطت، فكان من الطبيعي جدًّا إذن للذين يمثلون الحركة الجديدة في الصناعة والتجارة أن يعتبروا الشهوات التي عالجها أفلاطون([68]) على أنها نوعٌ من الشرِّ الذي لا مناص منه، ويعدونها أساس السعادة والتقدُّم في النواحي الاجتماعية.

وهناك شيءٌ من هذا القبيل في الوقت الحاضر، وذلك عندما تقوم محبة القوَّة والسلطة بالدور الذي كانت تقوم به محبَّة المنفعة الشخصية من القرن التاسع عشر بوصفها "**الدافع**" السائد المسيطر على غيره من الدوافع، وأنا أركِّز على كلمة "**دوافع**" لأنَّ ما يسمونه بـ "**الدوافع**" يتبيَّن بعد الفحص الدقيق أنه ليس سوى مواقف عقلية معقَّدة تشكَّلت في أحوالٍ خاصة، وليست عناصر بسيطة في "**الطبيعة البشرية**".

([68]) **أفلاطون (428 ق.م. – 348 ق.م.): فيلسوف إغريقي يعتبر أعظم الفلاسفة الأقدمين دون منازع. وكانت أعماله الشرارة التي أشعلت جميع المسائل والأفكار الفلسفية في العالم الغربي حتى اليوم. وقد كان لإعدام أستاذه سقراط على يد السلطة أثر كبير في نفسه، فاعتزل الحياة العامة وبعد سفر لعام عاد لأثينا وأسس مدرسته "الأكاديمية". أعمال أفلاطون المكتوبة 26 عملا على شكل حوارات ولذا سميت بـ "الحوارات". وتدور عقيدة أفلاطون بشكل عام حول فكرة "العقل".**

وحتى عندما نشير إلى نزعاتٍ ودوافع تكون عناصر حقيقية في "**الطبيعة البشرية**"؛ فإنَّ هذه العناصر لا تشرح لنا شيئًا عن الظواهر الاجتماعية، اللهمَّ إلاَّ إذا استسغنا أن نقبل رأيًا من الآراء الشائعة بين الناس على علاَّته وبرمته كاملاً، فهذه العناصر لا تستحدث نتائجٍ ما، إلاَّ إذا تشكَّلت واتخذت شكل ميولٍ مكتسبة بتفاعلها مع الأحوال الثقافية البيئية المحيطة بها، ولنا هنا أن نستشهد بالفيلسوف هوبز الذي كان أول من قال بأنَّ "**أحوال الطبيعة**" وقوانينها (وهما الأساس الكلاسيكي لجميع النظريات السياسية) هي و"**الطبيعة البشرية**" في حالتها الفجَّة غير المدرَّبة شيءٌ واحد، فبحسب هوبز يكون في طبيعة الإنسان ثلاثة أسباب رئيسة تدفعه إلى النزاع والمقابلة:

أول هذه الأسباب المنافسة

وثانيها سوء الظن

وثالثها حب المجد والفخار ..

فالسبب الأول يدفع الناس إلى المغامرة في الغزو والفتح من أجل ما يترتَّب عليهما من أرباحٍ ومكاسب، والثاني يدفعهم إلى ذلك من أجل الطمأنينة والأمان، أمَّا الثالث فمن أجل الشهرة وذيوع الصيت، فالسبب الأول يحمل الناس إلى اللجوء للعنف كي يجعلوا أنفسهم سادةً لغيرهم، والثاني ليحميهم، والثالث من أجل أمورٍ تافهة مثل لفظة أو ابتسامة أو رأيٍ مخالفٍ، أو أيِّ شيءٍ آخر يرمز إلى أمرٍ هزيل القيمة، إما مباشرة في أنفسهم، وإما عن طريق الانعكاس في ذويهم وأصدقائهم وأمّتهم.

لا ننكر أنّ الصفات التي ذكرها هوبز توجد فعلاً في "**الطبيعة البشرية**"، كما لا ننكر أنها قد تُحدث نزاعًا، أي صراعًا وحربًا بين بعض الدول وبعض، أو حروبًا أهلية في

الأمة الواحدة؛ فتلك كانت أسباب الحال المزمنة في العصر الذي كان يعيش فيه هوبز .. وما يقوله هوبز عن السيكولوچيا الطبيعية التي تحول دون قيام حالةٍ من الأمن والاستقرار – وهي الحالة التي تقنضيها الشعوب المتحضرة – ليدلُّ على نفاذ بصيرةٍ أعظم بكثيرٍ من المحاولات التي تُبذل اليوم في وضع جداول تُبيِّن الصفات الطبيعية البشرية الفطرية التي يزعمون أنها سبب الظواهر الاجتماعية.

ظنَّ هوبز أنَّ حالة الناس الطبيعية من حيث علاقاتهم بعضهم ببعضٍ كانت حربًا مستمرة، "**حرب الكلِّ على الكل**"؛ فليس الإنسان في نظره سوى "**ذئب**" تجاه أخيه الإنسان .. وعلى هذا نرى أنَّ هوبز كان يقصد تمجيد العلاقات التي قامت بين الناس ونُظِّمت بينهم عفوًا أو عمدًا، ويُمجِّد تلك القوانين واللوائح التحكمية التي تهيمن لا على أفعال الناس الصريحة السافرة وحدها، بل وتشف على الدوافع والآراء التي تدفعهم إلى اعتبار بعض الأشياء غايات أو خيرًا يعملون على تحقيقه .. وكان هوبز نفسه يرى أنَّ هذه السلطة تتجسَّم في شخصٍ صاحب السيادة والسلطان (الملك)، على حين أنها يجب أن تُعتبر – بحسب روح كتابات هوبز – تمجيدًا للثقافة الطبيعية البشرية بحالتها الفطرية الفجَّة، ذلك إلى أنَّ هناك أكثر من كاتبٍ واحدٍ قد أبانوا لنا وجوه الشبه التي بين "**تنين**" هوبز العظيم وبين "**دولة النازي**" الاستبدادية الجماعية.

وهناك أكثر من مثلٍ واحدٍ لنا فيه عبرة ودروس نافعة نستطيع أن نحصل عليها من مقارنة الفترة التي عاش فيها هوبز بعصرنا الحاضر، ولاسيما من حيث اضطراب الأمن ومن حيث الصراع بين الأمم والطبقات، ومع ذلك كله فالنقطة التي تمتُّ إلى موضوعنا هنا هي أنَّ الصفات التي اختارها هوبز وجعلها أسباب الاضطراب الذي يجعل حياة بني

الإنسان حياة "**بهيمية متوحشة خبيثة**"، هي ذات الدوافع التي ختارهها غيره وجعلوها السبب في النتائج الاجتماعية الطيبة النافعة، أي الانسجام والوفاق والرَّخاء والتقدُّم الذي لا يعرف حدًّا يقف عنده، فالموقف الذي اتَّخذه هوبز بشأن المنافسة من حيث هي حب المكسب قد قلبته رأسًا على عقب الفلسفة الاجتماعية الإنجليزية التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر، بدلاً من اعتبارها مصدر الحروب اعتبرتها على أنها الوسائل التي بها وجد الأفراد العمل الذي هم أصلح ما يكونون له وأنسب، والتي بها وصلت السلع المطلوبة إلى المستهلك بأقلِّ تكاليف ممكنة، والتي يتسنَّى لها أن تنتج بها حالة من حالات التعاون المنسجم، على شريطة ترك التنافس يأخذ مجراه من دون أن يُفرض عليه أي قيدٍ متكلِّف مُصطنع .. ولا يزال المرء منا يقرأ حتى في هذه الأيام مقالات تُكتَب ويسمع خُطبًا تُلقى، يُقال فيها أنَّ الأصل فيما نعانيه الآن من متاعب اقتصادية شتى هو ذلك التدخُّل السياسي في عمل تنافس الناس وتباريهم في الأرباح والمكاسب على حين أنه عملٌ طيبٌ نافع.

ليس الغرض من الإشارة إلى هاتين الفكرتين المختلفتين كلّ الاختلاف عن هذا المقوِّم من مقوِّمات "**الطبيعة البشرية**" أن نناقش أو نفصل في أمر أيهما صواب وأيهما خطأ؛ فكلاهما قد تورَّط في مغالطة بعينها، فالدافع نفسه — ولك أن تسميه ما تشاء من الأسماء — ليس بضارٍ اجتماعيًّا ولا هو بنافع من هذه الناحية، أنما تتوقَّف أهميته على النتائج التي حدثت فعلاً، وهي نتائج تتوقَّف بدورها على الأحوال والظروف التي تعمل فيها وتتفاعل معها .. وتتكون هذه الأحوال وتلك الظروف من التقاليد والعادات والقانون وممَّا يستحسنه الجمهور ويستهجنه، بل من سائر العوامل التي تتكوَّن فيها

البيئة، وهي أحوال تتعدَّد حتى في القطر الواحد وفي الوقت الواحد، حتى أنَّ حبَّ الربح والمكسب، باعتباره صفة من صفات "**الطبيعة البشرية**"، ليكون من الوجهة الاجتماعية ضارًا ونافعًا معًا، ورغم النزعة إلى إقامة دوافع تعاونية نافعة كل النفع مثلها، فإنَّ الأمر نفسه ليصدُق عليها باعتبارها ضمن مقويات "**الطبيعة البشرية**" فحسب، فلا المنافسة ولا التعاون يمكن عدّهما صفةً من صفات "**الطبيعة البشرية**"؛ إذ هما ليسا سوى اسمين لعلاقاتٍ معينة بين أفعال الإنسان، كالعلاقات التي تتمُّ فعلاً في أية جماعة من جماعات الناس.

وهذا صحيح، حتى لو كان في "**الطبيعة البشرية**" ميول متمايزة بعضها عن بعض التمايُز الذي يجعلها خليقةً بالأسماء التي تُعلَّق عليها فعلاً، وحتى إن كانت "**الطبيعة البشرية**" جامدة ثابتة كلَّ الثبات كما يُقال عنها أحيانًا، فهي في هذه الحالة نفسها أنما تعمل في مجموعةٍ من الأحوال البيئية المختلفة، وأنَّ تفاعلها مع هذه الأحوال الأخيرة هو الذي يُقرِّر النتائج والعواقب، ويُحدِّد أهمية الميول وقيمتها الاجتماعية سلبًا كان أو إيجابًا، هذا وذلك الثبات المزعوم للطبيعة البشرية لا يُبيِّن لنا مطلقًا الفروق التي تُميِّز قبيلةً أو أسرةً أو شعبًا عن قبيلةٍ أو أُسرةٍ أو شعبٍ آخر، ومعنى ذلك أنها في نفسها، ومن تلقاء نفسها، لا تفسِّر لنا حالة أي مجتمع من المجتمعات، فلا هي تقدِّم لنا أية نصيحة بشأن السياسات التي يجدر بنا أن نتبعها، ولا هي حتى تبرِّر مذهب المحافظين ضدّ مذهب الراديكاليين المتطرِّفين.

والحقيقة أنه لا يجوز التسليم بأمر ثبات "**الطبيعة البشرية**" وجمودها المزعوم هذا، فمع أنَّ هناك حالات معينة في "**الطبيعة البشرية**" ثابتةً حقًّا، فالنتائج التي تترتَّب عليها

بسبب حالة الثقافة الحاضرة من علمٍ ودينٍ وفنٍّ وصناعةٍ وقواعد قانونيةٍ تعود وتعمل في المقوِّمات الأصلية في "**الطبيعة البشرية**" وتؤثِّر فيها حتى تجعل منها أشكالاً جديدة، وبذلك يتعدَّل الطراز في جملته.

هذا ولا بدَّ أنَّ تكوين تفاهة أمر اللجوء إلى العوامل النفسية وحدها لتبرير سياسات معينة يهتمُّ بها فريقٌ من الناس أو طائفة من الطوائف وتعمل على ترويجها والتقدُّم بها، ولكن لأسباب أخرى وعلى الرغم من أنه واضح كلّ الوضوح أنَّ مسألة "المنافسة" التي تحفِّز الناس إلى الحروب وإلى التقدُّم الاجتماعي النافع معًا مقيَّدة في هذه الناحية، فإنَّ فحص العناصر الأخرى التي يقول بها هوبز ليؤيِّد النتجة نفسها.

فهناك جماعات مثلاً كان يُعدُّ فيها مراعاة شرف المرء وشرف أسرته وطبقته التي ينتمي إليها هي العامل الرئيس في صيانة كلِّ ما له شأن من القيم الاجتماعية، وكان مراعاة الشرف هذا هو أكبر فضيلة في الطبقة الأرستقراطية دائمًا، مدنيةً كانت أو عسكرية.

وعلى الرَّغم من الإسراف في المغالاة بقيمة هذه الفضيلة الخاصة فمن خرق الرأي أن ننكر أنها بتفاعلها مع بعض أحوالٍ ثقافيةٍ معينةٍ كان لها نتائج لها قيمتها.

أمَّا سوء الظنِّ أو الخوف من حيث هو حافز فذلك كلام لا معنى له، فضلاً عن أنه أشدُّ غموضًا واستغلاقًا من حيث ما يترتَّب على الأخذ به من نتائج، فهو يتّخذ كلّ شكلٍ ممكنٍ من الجبن إلى الحزم والحذر والحيطة التي بدونها يستحيل أن يكون هناك بُعد

نظرٍ معقول، وقد يُصبح هذا الخوف توقيرًا مبالغًا فيه أحيانًا من الوجهة النظرية ولكنه قد يقترن مع ذلك ببعض الأغراض والأمور التي تجعله أمرًا مرغوبًا فيه كلّ الرغبة.

أمَّا حبُّ القوَّة والسيطرة، وهو الدافع الذي يُعدُّ اللجوء إليه "موضة" حاليًا، فلا معنى له إلاَّ إن كان يصدُق على كلِّ شيءٍ بشكلٍ عام ومن ثمَّ فإنه لا يُفسِّر أيَّ شيءٍ بوجهٍ خاص.

كان بحثنا حتى الآن موجَّهًا إلى استنباط مبدأين اثنين: أولهما أنَّ وجهات النظر المختلفة في "**الطبيعة البشرية**" الشائعة في وقتٍ معيَّن، مستمدُّ عادةً من التيارات الاجتماعية المعاصرة – وهي تيارات ظاهرة بارزة كل البروز – وإمَّا حركات اجتماعية ليس لها ما لهذه التيارات من مثل هذا الوضوح ولا من الأثر، ولكن فريقًا خاصًا من الناس يعتقدون أنها هي التي يجب أن تكون السائدة الغالبة فيه، فمثلاً في حالة العقل المشرِّع عند أفلاطون.

أمَّا المبدأ الآخر فهو أنَّ الإشارة إلى مقوّمات معينة من المقوّمات التي في "**الطبيعة البشرية**" – بفرض أنَّ هذه المقوِّمات موجودة فعلاً فيها – لا تفسِّر لنا أي حادثٍ اجتماعي ولا تقدِّم لنا أية نصيحة بشأن السياسة التي ينبغي أن تُتَّبع، على أنَّ هذا لا يعني أنَّ الإشارة إلى هذه المقوِّمات يجب أن تكون بالضرورة نوعًا من التبرير الذي لا يعدو أن يكون دفاعًا مقنَّعًا، بل يعني أنه كلَّما حدث كانت له دلالة عملية، كانت أهميته أخلاقية لا سيكولوچية، سواءً أُخِذ من ناحية المحافظة على ما هو موجودٌ فعلاً، أو أُخِذ من الجانب الذي يستحدث التغيير، فهو تعبير من تعبيرات التقويم والتقدير، وتعبيرات الغرض الذي يُحدِّد تقدير القيم .. فإذا ما عُرضت صفة من صفات "**الطبيعة**

البشرية" على هذا الأساس تكون قد عُرضت في سياقها الواجب، وتكون قابلة لأن تُفحص فحصًا يقوم على أساسٍ من العقل وحسن التمييز.

ولكنَّ العادة السائدة مع ذلك هي أن نفترض أنّ المشكلة الاجتماعية أمرٌ لا علاقة له بالقيم التي تؤثّر على غيرها والتي يكافح الناس في سبيلها .. وقد كان هذا الافتراض مصدر شرور وأمراض اجتماعية خطيرة، ويُعدُّ من الناحية الاجتماعية رجعةً إلى ذلك التأويل الذي ظلّ يتحكَّم في العلوم الفيزيقية حتى قرابة القرن السابع عشر، ذلك إلى أنَّ الكثيرين يعتبرونه الآن سببًا من أهم الأسباب التي أخذت ترقِّي العلوم الطبيعية أمدًا طويلاً، فمثل هذا النوع من النظريات يقوم على أساس الاتجاه إلى قوى عامة تُفسِّر بها ما هو حادثٌ فعلاً.

لم تأخذ العلوم الطبيعية في التقدُّم المتَّصل إلاَّ عندما أخرجت من حسابها تلك القوى العامة، واتجه البحث بدلاً منها إلى إثبات وجود "**معامِلات**" بين التغيُّرات الملاحظة، فاتجاه العامة مثلاً إلى الكهربية أو الضوء أو الحرارة أو غيرها بوصفها قوَّة لتعليل حادثٍ معيَّن لا يزال قائمًا ومعمولاً به، كاللجوء إلى الكهربية لتفسير العواصف المقرونة برعدٍ وبرق .. والحقُّ أنَّ رجال العلم أنفسهم كثيرًا ما يتكلَّمون بمثل هذه العبارات العامة، ولكنها عندما تصدر منهم لا تكون في نظرهم سوى تعبيرات أشبه ما تكون بالاختزال في الكتابة؛ فهي تمثِّل علاقة مطَّردة ثابتة بين أحداث لُوحِظ أنها تحدُث فعلاً، فهي لا تدلُّ على اللجوء لشيء وراء ما يحدُث ويُفترض أنه السبب في حدوثه، فإن نحن أخذنا مسألة ومضة البرق والكهربية، وجدنا قول فرانكلين بأنَّ الومضة من نوع الكهربية يجعلها متصلة بأشياء سبق أن عُزِلت عنها من قبل، وكانت المعلومات عنها

حاضرة عند البحث فيها، ولكن بدلاً من اعتبار الكهربية قوَّة تفسيرية فاعلم بأنّ البرق ظاهرة كهربائية فتح الطريق لظهور عددٍ من المشكلات الخاصة التي لا يزال بعضها ينتظر الحل.

إذا كان وجه الشَّبه بين حالة العلوم الطبيعية العقيمة نسبيًّا عندما كانت هذه الطريقة هي المعمول بها وبين حالة العلوم الاجتماعية الحاضرة ليس بمُقنع، فإنَّ سوء توجيه البحث الناشئ عن ذلك يصحُّ أن يُتَّخذ شاهدًا ودليلاً فذلك من حيث الفهم لا يعدو أن يكون وهمًا، فالحقيقة أنه لا يوجد سوى لفظة عامة أخفت عدم الفهم والمبادئ العامة البرَّاقة، فـ "**الرأي**" من حيث هو رأي يختلف عن المعرفة اختلافًا يؤدِّي إلى الجدل والنقاش، وما دام ذلك الذي يُعتبَر سببًا وعلة هو نفسه الذي يُتَّخذ عاملاً للإنتاج ووسيلة، فلن توجد طريقة منظَّمة لإخراج أيِّ شيءٍ إلى حيِّز الوجود ولمنع حدوث غير المرغوب حدوثه إلاَّ إذا توافرت لنا المعرفة الكافية بالأحوال التي يحدث فيها ذلك الشيء لَما عرف الناس أنَّ نوعًا معيَّنًا من الاحتكاك يُحدث النار، كان عندهم وسيلة وحيدة لإشعالها كلَّما احتاجوا إليها، فلا جدال في أنَّ زيادة العلم بالظروف المسبِّبة قد ضاعفت من قدرة الناس على الحصول على النار كلَّما طلبوها ومكَّنته من استخدامها في أغراضٍ شتَّى كثيرة يتزايد عددها باستمرار، ويصدق هذا المبدأ نفسه على علاقة النظريات الاجتماعية بالنواحي العملية من الشئون الاجتماعية.

وأخيرًا فإنَّ النظريات التي يزعمون أنها تُفسِّر مجرى الأحداث قد استُخدمت في الدفاع عن سياسات عملية معيَّنة وعن تبريرها، ولا يخفى أنَّ الماركسية مثلٌ رائعٌ على ذلك، ولكنها ليست بالمثل الوحيد إطلاقًا؛ فكلٌّ من النظريَّات اللاماركسية والتي ضدّ

الماركسية كثيرًا ما كانت تُمثِّل هذا المبدأ هي الأخرى .. هذا وقد استخدمت "**النفعية**" فكرة اللذَّة والألم وحدهما هما اللذان يقرِّران الاتجاه الذي يأخذه كلُّ عملٍ من أعمال الإنسان كي تؤيِّد نظرية جارفة في التشريع وفي الإجراءات القضائية والجزئية، أي لتوجههما نحو توفير أكبر قسط من السعادة لأكبر عددٍ ممكن من الناس، فتفسير الأحداث على أساس التعبير عن الحاجات تعبيرًا حرًّا لا يعوقه عائق؛ كان يُستخدم من الوجهة العملية كدعايةٍ نشيطةٍ لنظامٍ اقتصادي أساسه السوق الحرَّة، مع جعل كلِّ الإجراءات السياسية والقانونية ملائمةً له، فالاعتقاد بما للقوَّة المزعومة من صفةٍ عامة جعل متابعة الأحداث الفعلية لمراجعة النظرية وضبطها وتعديلها أمرًا غير ضروري، فإن حدثت أمورٌ ثم اتَّضح أنَّ حدوثها جرى في طريقٍ مضادة لهذه العقيدة لم يُعتبَر هذا التناقض سببًا لمراجعتها داعيًا إلى إعادة فحصها من جديد، بل اعتُبِر مجالاً للإدلاء بأسباب خاصة عن فشلها هذا حتى يظلَّ المبدأ سليمًا لم تشبه شائبة.

من الهيِّن الميسور أن نجد حُججًا كثيرة نؤيِّد بها تلك الأفكار العامة أو ننقضها من غير حاجةٍ تدفعنا إلى اللجوء إلى الملاحظة والعيان، ولم يُنقذ أمثال هذه الحجج من أن تكون مجرَّد ألفاظٍ تُقال غير ما يوجد فيها من مواقف انفعالية، فعندما تكون الأفكار العامة غير قابلة لن تُراجع باستمرار بملاحظة ما يحدث فعلاً فإنها تظلُّ قائمةً في نطاق الآراء، وعندئذٍ يكون تضارب الآراء في هذه الحالة مجالاً للمناقشة والجدل، وليس — كما هي الحالة الآن في العلوم الطبيعية — مجالاً لتحديد المشكلة وفرصة تُتاح للاستمرار في جمع الملاحظات والأدلَّة، فإن كان هناك تعميم أو مبدأ عام يصحُّ أن يوضع بشأن الأمور الفكرية ونتائجها فذلك أنَّ مجال الرأي والخلافات الجدلية وظيفة عدم وجود

مناهج للبحث تكشف عن حقائق جديدة، وبذلك تضع الأساس اللازم للاتفاق في المعتقدات.

من المعروف أنَّ الأحداث الاجتماعية معقَّدة كلّ التعقيد في كلِّ حالةٍ من حالاتها، فلا غرو أن كان من العسير وضع طُرق ناجعة للملاحظة تؤدِّي إلى قواعد عامة بشأن علاقات تلك الأحداث بعضها مع بعض، ذلك أنَّ طراز النظريات الغالب يزيد الأمر صعوبةً ومشقَّة بجعله مثل هذه الملاحظات أمرًا غير لازم، اللهم إلاَّ عندما يستخدم هذا الحادث أو ذاك الذي سبق أن اختير اختيارًا تحكميًّا في مناظرة جدلية .. أمَّا الضرورة الماسة فهي وضع الأفكار العامة..

أولاً: لتشجيع البحث عن المسائل والمشكلات على اعتبار أنَّ ذلك ضدّ القول بحلٍّ جاهز مُعدّ سلفًا يجعل هذه المسائل والمشكلات لا وجود لها.

ثانيًا: لحلِّ هذه المشكلات بعموميات تُقرِّر وجود تفاعلات بين أحداثٍ لوحظت بطريقة تحليلية.

ولنعد إلى تلك الفلسفة الاجتماعية الخاصة التي تربط النظام الاقتصادي القائم على الجهد المبذول في الحصول على المكاسب والأرباح الخاصة بالشروط اللازم توافرها في المؤسَّسات الديمقراطية الحرة، وليس ضروريًّا أن نرجع إلى النظرية في صياغتها الأولى التي وضعها الأحرار من الإنجليز أنصار مذهب "**حرية التعامل الاقتصادي**" المعروف، رغم أنَّ الأحداث قد أضعفت هذه النظرية، فإنَّ ما بُذل في هذه البلاد من جهود لإقامة ما يسمونه بـ "**الهيمنة الاجتماعية**" على الأعمال قد أدَّى في الوقت الحاضر إلى

إنعاشها وبعثها من جديد في شكلٍ سافرٍ وصورةٍ مكشوفة، فليس المرء منا بحاجةٍ إلى تأييد ما تتخذه هذه الهيمنة الاجتماعية من إجراءات كي يُدرك فساد النظرية التي أُقيمت على أساسها الاعتراضات الشائعة على هذه الاجراءات، والنظرية هي:

إنَّ الرأسمالية من حيث هي إتاحة أوسع مجال ممكن من الفرص للحرية الشخصية لإنتاج السلع والخدمات وتبادلها؛ هي توأم الديمقراطية "**السيامي**"؛ فالرأسمالية كما يزعمون هي والصفات الشخصية مثل الابتكار والاستقلال والنشاط والهمَّة التي تُعدُّ الصفات الأساسية في المؤسسات السياسية الحرَّة شيءٌ واحد، وعلى ذلك يكون التعطيل الذي يُسبِّبه قيام الحكومة بتنظيم النشاط الصناعي والتجاري لهذه الصفات الشخصية عدوانًا على الأحوال العملية والأخلاقية التي لابدَّ من توافرها لبقاء الديمقراطية السياسية.

لست معنيًّا هنا بمزايا الحجج الخاصة التي يُدلَى بها سواءً كانت تأييدًا لما يُتَّبع من الإجراءات أو كانت ضدّها ونقضًا لها.

أمَّا النقطة التي تعنيني فهي أنَّ اللجوء إلى دوافع بشريَّة معيَّنة مزعومة بشكلٍ عام وفي نطاقٍ واسع مثل الابتكار والاستقلال والمغامرات، هذا اللجوء يخفي عنا الحاجة إلى ضرورة ملاحظة الأحداث الجارية ومشاهدتها عيانًا، فإن كان تفسير الأحداث الخاصة – عندما تُلاحظ – مقدَّرًا ومُرتَّبًا من قبل بدلاً من أن يكون ناشئًا ممَّا قد لوحظ فعلاً، فإنا نكون باحتفاظنا بالنتائج في دائرة "**الآراء**" قد شجعنا كذلك على اللجوء إلى آراءٍ عامة وشاملة كل الشمول في الناحية الأخرى، وعندئذٍ يحدث نوعٌ من الصراع السافر بين ذلك الذي يسمونه: "**فردية**" من جهة، وبين "**الاشتراكية**" من جهةٍ أخرى،

ففحص الأحوال المادية ودراستها قد يكشف عن بعض أحوال يصحُّ أن تعمل فيها الطريقتان اللتان أشرنا إليهما إشارةً غامضة بهذين اللفظين بشكلٍ يكون في مصلحتهما.

إن في الاستعمال الشائع للفظة الإنجليزية "enterprise" من حيث هي لفظ مدح وتكريم درسًا لنا وعبرةً من حيث تأييد سياسةٍ ما بالإحالة على صفاتٍ عامة كامنة في "**الطبيعة البشرية**"، فمدلول هذه الكلمة المشروع الوحيد مدلول خالٍ من أية صفة تدلُّ على مدحٍ وذم، فهي تدلُّ على مجرَّد الاضطلاع بعمل شيءٍ ما .. أمَّ إن كان هذا الشيء المتعهَّد به مرغوبًا فيه أو غير مرغوب، فالمسألة تتعلَّق بما يترتَّب على القيام به وإنجازه من نتائج فعلية، وهي نتائج يجب أن تُدرَّس في وسط شيءٍ مادي، ولكنَّ الناس أفاضوا على هذه اللفظة فيما بعد صفة من صفات "**الطبيعة البشرية**" المرغوب فيها، وبذلك تكون المسألة قد أُخرِجت من دائرة الملاحظة والمشاهدة ووُضِعت في دائرة الرأي بعد أن أُضيف إليها انفعالٌ حميد، فشأن هذه الكلمة شأن كلمتي "**الابتكار**" (initiative) و"**الجد**" (industry) يجوز أن تُستغل كلٌّ منهما لمصلحة أغراض كثيرة لا حصر لها، فقد تدلُّ على نشاطٍ مثل نشاط "**آل كابوني**"، أو على نشاط نقابة تقيِّم كلَّ أعمالها على التهديد وابتزاز الأموال، كما تدلُّ كذلك على الاضطلاع بعملٍ صناعيٍّ نافع من الوجهة الاجتماعية.

لم أذكر هذه الحالة هنا بشيءٍ من التفصيل إلاَّ لأنَّ فيها مثلاً رائعًا حقًّا، فهي — أولاً — مثلٌ على تحويل شكل من أشكال السلوك الاجتماعي موجود فعلاً إلى صفةٍ سيكولوچية من صفات "**الطبيعة البشرية**"، وثانيًا مثلٌ لتحويل مسألة يزعمون أنها من

الحقائق النفسية إلى مبدأٍ من مبادئ التقويم والتقدير، أو بعبارةٍ أخرى يحوِّلونها إلى مسألةٍ أخلاقية؛ فالمشكلات الاجتماعية التي تستحدثها أحوالٌ محدَّدة بزمانٍ ومكان، والتي يجب أن تتعيَّن بالملاحظة والمشاهدة؛ تُحوَّل إلى أمورٍ قابلةٍ لأن تتعيَّن بشكلٍ مطلقٍ من غير إشارةٍ إلى زمانٍ أو مكان، ومن ثمَّ تُصبح من شئون الرأي ومجالاً للنقاش والجدل .. ولما كان النقاش لا يفصل في شيء اتجه الميل إلى القوَّة لتكون الفيصل النهائي في الأمر.

تتضمَّن نظرية مقوِّمات البشرية التي الراديكاليون الإنجليز لتبرير الحكومة الشعبية والحرية أكثر ن حافز للمصلحة الشخصية؛ فقد كان الاعتقاد أنَّ العطف على الناس ومشاركتهم وجدانيًّا فيما يصيبون من أرباحٍ ومن خسائر وفيما يجدون من لذَّة ومن ألم جزءًا طبيعيًّا من المواهب التي زوَّدت بها الطبيعة بني الإنسان، وكلا هذين المقوِّمين — المصلحة الشخصية والمشاركة الوجدانية — وهما من ناحيةٍ متضادان قد ربطا بعضهما ببعضٍ بمهارةٍ فائقة بالمذهب الكامل في جملته، مع الإشارة أحيانًا إلى ما بينهما وبين القوَّة الطاردة والقوَّة المركزية اللتين في ميكانيكا نيوتن الفلكية من شبهٍ مزعوم، فاتَّخذوا ناحية المصلحة الشخصية أساسًا لنظرية عن عمل الحكومة وعمل الشعب، وكان للمشاركة الوجدانية أثرها في تفسير علاقات الأفراد بعضهم ببعض من حيث هم أفراد، ويقول هذا المذهب: لو أنَّ المؤسَّسات السياسية أُصلحت بشكلٍ يجعلنا نستغني عن تلك المؤسَّسات الخاصة من أمثال المحسوبية الظالمة لكان لدافع المشاركة الوجدانية مجالٌ واسعٌ كل السعة؛ يتيح لها أن تعمل بشكلٍ ناجعٍ صالح ما دامت المؤسَّسات الفاسدة هي أهمِّ الأسباب التي دفعت الناس أن يروا مصلحتهم الشخصية في أعمالٍ تضرُّ بغيرهم.

كانت أهمية هذه النظرية فيما استدعته من ردِّ فعل أعظم من الأهمية التي لها في ذاتها، فالفلسفات العضوية المثالية قد نشأت في ألمانيا وازدهرت في القرن التاسع عشر، وتُعتبر الآن الأساس النظري الذي تقوم عليه الاستبدادية الجماعية والمبرِّر الذي يُبرِّرها، فقد اتَّخذت هذه الفلسفات مبدأها من ضعف النظريات التي أقامت السياسة والأخلاق من الوجهتين النظرية والعلمية على أساس ما زعموه ممَّا في "**الطبيعة البشرية**" من مقوِّمات، ولو شئنا إشباع الكلام في الشكل الذي اتَّخذه ردُّ الفعل هذا وفي موضوعات لأقحمنا أنفسنا في مواد لا يتسنَّى عرضها من دون الدخول في نواحٍ فنية على الرَّغم من أنَّ أساسها بسيطٌ في ذاته.

إنَّ محاولة تحديد مصدر ما للسياسة والأخلاق من سلطان في "**الطبيعة البشرية**" كانت تُعتبَر أصل الفوضى وسوء النظام والصراع، فهي محاولةٌ لإقامة المؤسَّسات الاجتماعية والعلاقات الشخصية على أساس من الرمال القلقة الكثيرة التغيير والانهيار .. هذا وقد كان الفلاسفة الذين عبَّروا عن وجهة النظر الجديدة من البروتستانت ومن أهل الشمال، ومن ثمَّ لم يدفعهم ردُّ فعلهم هذا إلى الاهتمام بالحثِّ على قبول عقائد الكنيسة الكاثوليكية بوصفها الحصن الواقي من نزعات الأفكار والسياسات الفردية المغالية في فرديتها.

وكان المفكِّرون الألمان يعدُّون الثورة الفرنسية دائمًا — بما فيها من إسرافٍ وتطرُّفٍ كثيرين — النتيجة المنطقية لمحاولة تحديد مركز السُّلطة هذا، حيث لا يوجد شيءٌ ملزم، وعلى ذلك اعتبروا الثورة الفرنسية هذه دليلاً عمليًّا قام في نطاقٍ واسع على ما في المواقف من ضعفٍ ذاتي، وأقصى ما يمكن أن يقال في صفِّ المذهب هو ما يمكن أن

يُقال في صفِّ الثورة الفرنسية من أنها عاونت على التخلُّص من مساوئٍ كانت قد نمت واستشرت من قبل.

أمَّا من حيث إنَّ المبدأ إيجابي إنشائي فقد كان ذلك خدعةً تدعو إلى الأسى، فقد قيل أنَّ ذكر "**حقوق الإنسان**" على أنها عرضٌ رسمي لعقيدة الثورة كان خلاصة لجملةٍ من المذاهب الزائفة الكاذبة التي سبق أن أدَّت إلى جميع المساوئ والشرور التي تميَّز بها العصر.

أمَّا الاحتجاج فكما ذكرت توًّا فقد رُفِض أن تُقبل مذاهب الكنيسة على أنها أساس انتقاداتها وأساس ما اقترحته من إجراءات إنشائية، وقد كانت هي نفسها متأثِّرة تأثرًا عظيمًا بالأحوال التي أوجدت "**الفردية**" التي من أجلها ثارت ضدَّها، وكان مدى هذا التأثُّر هو السبب في أن كانت الحركة موضع نقدٍ من ممثلي الأفكار الهلينية وأفكار العصور الوسطى من حيث إنها هي نفسها كانت ذاتية شديدة في ذاتيَّتها، وقد وُجد طريقًا للتوفيق بين الحرية والسُّلطة وذلك بإقامة "**نفس مطلقة**" أو "**عقل**" أو "**رُوح**" ليس بنو الإنسان إلاَّ مظاهر جزئية من مظاهرها، وأنَّ مظهرًا "أصدق" وأكمل ليتجلَّى في المؤسَّسات الاجتماعية وفي حالة التاريخ وفي مجراه، ولما كان التاريخ هو المحكمة التي لا استئناف لحكمها وكان يُمثِّل حركة الرُّوح المطلقة، كان اللجوء للقوة لحسم ما يقوم بين الأمم من نزاع ليس في الواقع لجوءٌ للقوَّة بل لجوء إلى المنطق النهائي للعقل المطلق، وكانت الحركة الفردية حركة انتقال ضرورية لحمل الناس على الاعتراف بأولية "**الرُّوح**" و"**الشخصية**" وغائيتيهما في تركيب الطبيعة وفي الإنسان والمجتمع، وكان على الفلسفة المثالية العضوية الألمانية أن تعتمد إلى إنقاذ كلِّ ما هو حقّ في الحركة بعد استبعاد ما

فيها من أخطاء ومن أخطار بأن ترفعها إلى مستوى "**النفس المطلقة**" و"**الرُّوح المطلقة**".

إنَّ في الحركة الكثير ممَّا هو فني؛ ذلك إلى أنَّ الكثير من تفصيلاتها لا يمكن أن يُفسَّر إلاَّ على أساس أحداثٍ عقلية خاصة، ولكنَّ جوهرها موجود في أن تجد مبرِّرًا "**أسمى**" للحرية وللفردية، حيث الحرية مندمجة في القانون والسلطة اللذين يجب أن يكونا عقليَّين، لأنهما مظهران من مظاهر العقل المطلق .. ولم تجد النُّظم الاستبدادية الجماعية المعاصرة أية مشقَّة في استكشاف أنَّ الرُّوح العصرية الألمانية التي تنطوي عليها الدولة بديل كاف من "**الرُّوح المطلق**" التي يقول بها هيجل في جميع الأغراض العلمية.

يعتبر الناس روسو وبحقٍّ نبيَّ الثورة الفرنسية وأباها الروحي من وجوهٍ عدَّة، ولكن حدث بسخرية من تلك السخريات التي يلقيها علينا التاريخ أن اعتبر كذلك حما النظرية التي ازدهرت في ألمانيا وعبَّرت عن نفسها فيها تعبيرًا كاملاً، ولقد كان كذلك من ناحيةٍ بطريقةٍ غير مباشرة بحملته التي شنَّها على الثقافة والتي كانت كما ذكرنا، والتحدِّي الذي أدى إلى تمجيد تلك الثقافة ضدّ "**الطبيعة البشرية**"، ولكنَّ روسو عمل كذلك من ناحيةٍ إيجابيةٍ ومباشرة؛ فقد ذكر في كتاباته السياسية فكرة أنَّ "**الإرادة العامة**" مصدر المؤسَّسات السياسية الشرعية، وأنَّ الحرية والقانون كليهما شيءٌ واحدٌ بعينه في عمل هذه الإرادة العامة؛ لأنَّ الإرادة يجب أن تعمل لِما فيه المصلحة العامة، ومن ثمَّ فهي تعمل لِما فيه الخير الحقيقي لكلِّ فردٍ من الأفراد.

فإن فضَّل الأفراد رغباتهم الشخصية المحضة على الإرادة العامة كان حقًّا علينا وشرعًا أن نجبرهم على أن يكونوا أحرارًا، فقد رمى روسو من وراء نظريته هذه إلى وضع الأساس الذي تقوم عليه المؤسسات التي تحكم نفسها بنفسها والذي يقوم عليه حُكم الأغلبية، إلاَّ أنَّ مقدِّماته المنطقية قد استُخدمت للبرهنة على أنَّ "**الإرادة العامة**" و"**العقل**" متجسِّدان في الدولة القومية، وأكمل تجسيد لهما في الدول التي فيها سُلطة القانون والنظام سليمة لم تُضعفها بعد الهرطقات الديمقراطية، وهو رأي استُخدم في ألمانيا بعد غزو نابليون لها وذلك من أجل خلق روح قومية هجومية فيها، وكانت هذه الرُّوح هي الأصل في التقليل المنظَّم من شأن الحضارة الفرنسية المادية بالقياس إلى الثقافة الألمانية، وهو تقليلٌ امتدَّ أثره فيما بعد إلى الغضِّ من شأن المؤسَّسات الديمقراطية في البلاد جميعًا.

هذا العرض الموجز لردِّ الفعل الذي حدث ضدّ النظرية الفردية في "**الطبيعة البشرية**" يوضِّح لنا أساس الاشتراكية القومية، ويُلقي كذلك الضوء على الحال الحرجة التي تورَّطت فيها الديمقراطية، فاستخدام النظرية الفردية — منذ أكثر من قرن — لتبرير الحكم الذاتي السياسي، ثم معاونتها على تقدُّم قضيتها ورقيها لا يمكن أن يجعل هذه النظرية مرشدًا أمينًا نستهدي به في الأعمال الديمقراطية في الوقت الحاضر.

وقد يكون مفيدًا أن نقرأ اليوم حملة كارلايل([69]) المريرة التي شنَّها على هذه النظرية بالشكل الذي صيغت فيه أول ما صيغت؛ فقد حمل كارلايل بكلِّ قوَّة وعُنفٍ على

([69]) **توماس كارلايل (1795 –1881) كاتب مقالات وساخر ومؤرخ اسكتلندي. وكانت أعماله بالغة التأثير أثناء العصر الفيكتوري. انحدار من عائلة كالفينية متشددة، ورغب**

محاولة إقامة السلطة السياسية على أساسٍ من المصلحة الشخصية، كما حمل بالعنف نفسه على كلِّ محاولةٍ لإقامة الأخلاق الفردية على أساسٍ من المشاركة الوجدانية، فهذه المشاركة ليست سوى عواطف شُرِّدت وجُمحت، وليست المصلحة الشخصية غير "**فوضى ينظِّمها رجل الشرطة**"؛ فالشرطة لازمة للمحافظة على وجود مظهرٍ خارجيٍّ للنظام .. لقد كان دفاعه عن النظام ينطوي على دفاعٍ عن الزعامة يتولاَّها نُخبةٌ من أشخاصٍ مختارين.

ولا بأس من وصف الحالة الحرجة على النحو التالي:

تتضمَّن الديمقراطية فعلاً اعتقادًا بأنَّ المؤسسات السياسية والقانون يجب أن تحسب للطبيعة البشرية حسابًا كبيرًا، فينبغي أن تُفسح لها مجالاً تعمل فيه بحرية أكثر ممَّا تُفسحه أي مؤسسات أخرى غير ديمقراطية، وفي الوقت نفسه دلَّت النظرية القانونية الأخلاقية التي بشأن "**الطبيعة البشرية**"، والتي اتَّخذت لشرح هذا الاعتماد على "**الطبيعة البشرية**" وتبريره، دلَّت هذه النظرية على أنها نظرية غير كافية؛ فقد أُثقلت أثناء القرن التاسع عشر باستمرار من حيث الناحيتين القانونية والسياسية بأفكارٍ وطُرقٍ عملية تتَّصل بالأعمال التي تُدار من أجل الأرباح والمكاسب أكثر من اتصالها بالديمقراطية.

والداه أن يصبح قساً، إلا أنه أثناء دراسته في جامعة إدنبره قد فقد إيمانه المسيحي. ورغم ذلك ظلت القيم الكالڤينية معه طوال حياته. هذا المزيج من اليقين على النمط الديني مع فقدان الإيمان بالمسيحية التقليدية، زاد جاذبية أعمال كارلايل كتب السيرة الشخصية لكل من: سيَر نلسون، ولافونتين، ومونتسكيو، وڤولتير، وديدرو. أهم مؤلفاته: "البطولة وعبادة الأبطال" (1841).

أمَّا من حيث الناحية الأخلاقية فقد اتجهت إلى إحلال ذلك الوعظ الانفعالي بالعمل حسب القاعدة الذِّهنية محلّ النظام والرِّقابة اللذين نشآ من اندماج المثل العليا الديمقراطية في كلِّ العلاقات المختلفة في الحياة.

وإذ لا يوجد لدينا نظرية كافية بشأن "**الطبيعة البشرية**" من حيث علاقتها بالديمقراطية اتَّجه أمر الاستمساك بالغايات والطرق الديمقراطية إلى أن يكون مسألة عادات وتقاليد، وهذا لا شكَّ حسنٌ في ذاته، ولكنه إذا ما اتَّخذ شكلاً آليًّا نمطيًّا حتى صار مجرَّد روتين من السهل إضعافه كلَّما تغيَّرت الأحوال والتقاليد بتغيُّر الأحوال وتبدُّلها.

قد يخال بعض الناس أني إذ أقول إنَّ الديمقراطية الآن تفتقر إلى سيكولوچيا كافية ناجعة تكون قادرة على القيام بالمطالب الثقال التي تقتضيها الأحوال الخارجية والداخلية؛ قد يخالون أني أتكلَّم في نقطةٍ لا علاقة لها بالموضوع الذي نحن بصدد بحثه هنا، ولكنهم إذا ما فهموا قولي هذا على أنه يعني أنَّ الديمقراطية كانت دائمًا على وفاقٍ مع الإيمان بالإمكانات الطبيعية البشرية، وأنَّ الحاجة الآن ماسة إلى إعادة توكيد هذا الإيمان بكلِّ قوَّةٍ ونشاط، وإلى العمل على ترقِّيه وتطوُّره وسط أفكارٍ ومعانٍ ذات اتصالٍ به، وعلى أن يتجلَّى في مواقف عملية؛ كان قولي هذا يخرج عن أنه استمرار للتقاليد الأمريكية المأثورة، فليس للإيمان بالرجل العادي أية دلالة على انه تعبير عن الإيمان بأنَّ الديمقراطية تتصل اتصالاً حيويًّا وثيقًا بـ "**الطبيعة البشرية**".

لا نستطيع الإطالة هنا في فكرة أنَّ "**الطبيعة البشرية**" إذا تُركت وشأنها وتحرَّرت من كلِّ قيدٍ حكمي مفروض عليها من الخارج، اتجهت إلى إنتاج مؤسَّسات حرَّة تؤدِّي عملها عل خير وجهٍ وأفضله.

ولكنَ علينا الآن أن نعالج المسألة من الناحية الأخرى، فعلينا أن نرى أنَّ الديمقراطية تعني الإيمان بأنَّ الثقافة "الإنسانية" هي التي ينبغي أن تسود وتكون لها الغلبة على غيرها، وخليقٌ بنا أن نكون صريحين مخلصين في اعترافنا بأنَّ القضية لا تعدو أن تكون قضيةً أخلاقية شأنها شأن أية فكرة تتعلَّق بما يجب أن يكون.

ومهما بدا لنا الأمر غريبًا فالديمقراطية تتحدَّاها الآن الدول ذات النظام الاستبدادي الجماعي الذي من طراز الفاشية، وإنها لتُقيم تحدِّيها هذا على أسُسٍ أخلاقية، كما تتحدَّاها كذلك دول استبدادية جماعية ولكن من الجناح اليساري على أسُسٍ اقتصادية .. وقد نستطيع أن ندافع عن الديمقراطية على هذه الأسُس الاقتصادية نفسها بقدر ما ينطوي الأمر على أحوالٍ يتسنى مقارنتها بعضها ببعض؛ فها هو الاتحاد السوفيتي مثلاً بعيدًا عن ملاحقتنا أو مسايرتنا أو التفوُّق علينا في الشئون المادية، ولكنَّ الدفاع ضدّ الطراز الآخر من هذه الدول الاستبدادية الجماعية – وربما كان آخر الأمر ضد الماركسية أيضًا – يقتضي تيقُّظًا إيجابيًّا متَّسمًا بالشجاعة والإقدام إلى أهمية الإيمان بمقدرة "**الطبيعة البشرية**" على النهوض بكلِّ ناحيةٍ من نواحي الثقافة وترقيتها – العلمية منها والفنية والتربوية والأخلاقية – قدرتها على النهوض بالناحيتين السياسية والاقتصادية .. ومهما كانت "**الطبيعة البشرية**" وحدة مطردة ثابتة من الناحية النظرية المجرَّدة؛ فالأحوال التي نعمل فيها وفي نطاقها قد تبدَّلت تبدُّلاً عظيمًا منذ أن تأسست

الديمقراطية السياسية بيننا، حتى أنه لم يعد في استطاعة الديمقراطية أن تعتمد الآن على المؤسسات السياسية وحدها، ولم تعد كذلك هذه المؤسسات بالتعبير الوحيد عنها، بل إننا لا نستطيع أن نكون على يقينٍ من أنها – وما يُزاملها من أمورٍ قانونية – فعلاً في الوقت الحاضر ديمقراطية؛ فالديمقراطية تتجلَّى في مواقف الإنسان المختلفة وتقوم وتُقدَّر بما تُحدثه في حياتهم من آثارٍ ونتائج.

إنَّ تأثير وجهة النظر الإنسانية إلى الديمقراطية في جميع أشكال الثقافة المختلفة من التربية والعلم والفنِّ والأخلاق والدِّين، وكذلك في الصناعة والسياسة؛ هو الذي أنقذها من النقد الموجَّه إلى الوعظ الأخلاقي؛ فهذا التأثير يوجهنا إلى أننا بحاجةٍ إلى فحص كلِّ وجهٍ من أوجه النشاط الإنساني كي نستوثق ممَّا له من أثر في إطلاق الإمكانات في "**الطبيعة البشرية**" وفي إنضاجها وإثمارها، ولا يقول لنا أنَّ علينا أن نُعيد "**تسلُّحنا الأخلاقي**"، فيحلُّ لنا جميع المشكلات الاجتماعية، وإنما يقول لنا اعملوا على معرفة كيف تعمل كلُّ المقوِّمات التي في ثقافتنا الحاضرة، ثم احرصوا كلَّ الحرص على تعديلها كلَّما مست الحاجة إلى ذلك التعديل حتى يُطلق عملها ما في "**الطبيعة البشرية**" من إمكانيات ويُحقِّقها.

لقد أَلِف الناس أن يقولوا إنَّ الديمقراطية محصول فرعي من المسيحية؛ فهي تقرِّر أنَّ قيمة رُوح كلِّ فردٍ من بني الإنسان لا حدَّ لها ولا نهاية .. ومن الناس من يقولون لنا الآن ما دام العلم قد زعزع الاعتقاد بالرُّوح فالأساس الأخلاقي المزعوم انه أساس الديمقراطية يجب أن يذهب هو الآخر ويزول.

ويُقال لنا كذلك: إن كان هناك أسبابًا تدعونا إلى تفضيل هذا الأساس على أيِّ نظامٍ آخر للعلاقات التي بين الناس بعضهم وبعض فهذه الأسباب يجب أن تكون في امتيازاتٍ خارجية خاصة ترجِّح كفتها على ما للأشكال الاجتماعية الأخرى من امتيازات.

ونسمع كذلك من مصدرٍ آخر يختلف عمَّا سبق كلَّ الاختلاف عن إضعاف المذهب الثيولوچي القديم بشأن الروح كان سببًا من الأسباب التي أدَّت إلى ضعف الإيمان بالديمقراطية.

فهذان الرأيان المتضادان على خطٍّ مستقيم يُفضيان على السؤال الآتي أهميةً وعُمقًا ويجعلان للإجابة عنه صفة الاستعجال، والسؤال هو:

"**وهل هناك أسبابٌ كافيةٌ للإيمان بإمكانيات "الطبيعة البشرية"؟.. وهل لهذه الإمكانات من القوة والنشاط والحماسة مثل ما كانت تستثيره الأفكار الدينية على أسُسٍ سيكولوچية لاهوتية؟.. فهل بلغت "الطبيعة البشرية" من التفاهة والهوام مبلغًا كبيرًا يجعل الأمر سخيفًا؟**".

لن أحاول الإجابة هنا بأيِّ جواب، ولكنَّ لفظة "**الإيمان**" قد اختيرت قصدًا لأن الديمقراطية ستقوم أو تنهار آخر الأمر بحسب إمكان المحافظة على الإيمان وصيانته وتبريره بالأعمال الصالحات.

وإليك التعصُّب وعدم التسامُح مع الناس في آرائهم وفي سلوكهم؛ فكراهية فريقٌ من الناس كراهية مقصودة منظَّمة والإسراف في سوء الظنِّ بهم — سواءً كان ذلك

لأسبابٍ عنصرية أو طائفية أو سياسية – دليلٌ على وجود تشكُّكٍ راسخٍ في أمر الصفات التي تتصف بها "**الطبيعة البشرية**"؛ فهي من حيث الإيمان بإمكانيات "**الطبيعة البشرية** هذه، إيمانًا ذا صبغة دينية تُعد فسوقًا عن الدين؛ فقد يبدأ الأمر بكراهية فريقٍ معيَّن من الناس، ثم تؤيَّد هذه الكراهية بأسبابٍ شتى لتعليل أنَّ هذا الفريق غير جدير بالثقة والاحترام والمعاملة الإنسانية الكريمة، فاتِّخاذ مثل هذا الموقف دليلٌ على سوء ظنٍّ كبيرٍ بـ "**الطبيعة البشرية**" وعدم الثقة بها، فلا عجب أن ينتقل الأمر من كراهية فريقٍ معيَّن خاص وينتشر منه إلى أن يضعف الاعتقاد بوجود أي جماعةٍ من الناس لها حقٌّ ذاتي في أن تُحترَم وتُقدَّر، وإذا ما حدث ومُنحت هذا الحق واعتُرف لها به فلا يكون ذلك إلاَّ لأسبابٍ خاصة وخارجية مثل ما لها من فائدةٍ لنا ولمطامحنا الخاصة.

هذا وليس هناك "**حمض**" طبيعي له من القوَّة القارضة مثل ما للتعصُّب وعدم التسامُح، إذا وجها نحو أشخاص بسبب انتمائهم إلى فريقٍ يحمل اسمًا معيَّنًا، فقوَّته القارضة تزداد وتنمو على ما نتغذى به، فاتخاذ موقفٍ غير إنساني هو جوهر كلِّ شكلٍ من أشكال التعصُّب، فالحركات التي تبدأ باستثارة عداوة ضد فريقٍ من الشعب ينتهي أمرها إلى إنكار الصفات الإنسانية كلِّها عن الناس جميعًا.

أنا لم أذكر حالة التعصُّب هذه إلاَّ من قبيل التمثيل لتوضيح الصلة الوثيقة بين مستقبل الديمقراطية وبين الإيمان بإمكانيات "**الطبيعة البشرية**"، ولم نذكرها هنا رغبةً في ذِكر التعصُّب نفسه، وإن كان له ولا شكَّ أهميته الخاصة به، فإلى أيِّ حدٍّ كان تسامحنا في شيءٍ نستهجنه ونأباه، أي لمجرَّد أنه صبر على شيءٍ لو أننا حاولنا تغييره لكلَّفنا ذلك كثيرًا من المشقَّة والعناء.

هذا وربما كان هناك قسطٌ كبيرٌ من التنكُّر الحاضر للديمقراطية لا يخرج عن أنه كشف عن ضعفٍ قديمٍ موجود من قبل، إلاَّ أنه كان ضعفًا مستورًا أو لم يبدُ في ثيابه الحقيقية، فلا شكَّ في أنَّ التعصُّب العنصري ضد الزنوج والكاثوليك وغيرهم ليس بالأمر الجديد في الحياة الأمريكية، فوجوده فيها دليلٌ على ضعفٍ ذاتي وأداة لاتهامنا بأنَّ مسلكنا فيه لا يختلف كثيرًا عن سلوك ألمانيا النازية.

إنَّ أكبر تناقُض عملي يكشف عنه دراستنا لمواقفنا العادية يُحتمل أن يكون ذلك التناقُض الذي بين الطريقة الديمقراطية المتَّبعة في تكوين رأيٍ ما في أمورٍ أُخرى غير سياسية، فالطرية الديمقراطية — من الوجهة النظرية — هي طريقة الإقناع بواسطة المناقشة العامة، لا في المجالس التشريعية وحدها فحسب، بل في الصُّحف والمجلاَّت والمحادثات الشخصية والاجتماعات العامة، فإحلال صناديق الانتخاب والاقتراع محلّ استعمال الرصاص وإحلالها حقوق التصويت محل الضرب بالسياط؛ ليعبِّران عن الإرادة التي تدفعنا إلى إحلال المناقشة والإقناع محل القسر والإكراه .. ورغم ما في هذه الطريقة من عيوبٍ ونقائص ومن ضروب التحزُّب والعصبية في دائرةٍ محدودة واستبقته فيها لا يتعدَّاها إلى درجة لم يكن يتصوَّرها أحد في القرن التاسع عشر على الأكثر فبينما كان مقدور كارلايل أن يُستخدم ما لديه من موهبة التهكُّم والسخرية ليهزأ من فكرة أنا الناس في أحاديثهم بعضهم مع بعض وهم في قاعات الاجتماعات لا يستطيعون الفصل في أمر ما هو حقٌّ في جدول الضرب لم يُدرك أنَّ الناس لو كانوا يستعملون الهراوات في قتال بعضهم البعض وفي تشويه أنفسهم كذلك كي يفصلوا في أمر حاصل ضرب «7 × 7»

لكان لديهم من الأسباب الوجيهة ما يدفعهم إلى اللجوء إلى المناقشة والاقتناع في مسألة عملية الضرب هذه.

والجواب الأساسي عن هذا هو أنَّ الحقائق الاجتماعية تختلف اختلافًا كبيرًا عن الحقائق الرياضية، حتى أنَّ الإجماع على صحَّة أمرٍ بعينه لا يكون ميسورًا في الأولى إلاَّ إذا قام ديكتاتور حاكم بأمره لديه من القوَّة ما يُخوِّل له أن يأمر الناس أن يعتقدوا ما عليهم أن يعتقدوا به أو يقولوا إنهم يعتقدونه .. إنَّ تكييف الميول والملاءمة بينهما أمر يتطلَّب أن يُتاح لهذه الميول المنوَّعة فرصة تُعبِّر عن نفسها.

إنَّ مصدر التعب الحقيقي هو وجود تصدُّع أو انقسام ذاتي في مواقفنا العادية التي نتخذها عندما نقول إننا نعتمد في الأمور السياسية على المناقشة والإقناع، ثم نعتمد فعلاً في دأبٍ وانتظامٍ على طرُقٍ أُخرى غيرهما فيما نسعى إليه للوصول إليه من نتائج يف أمور الأخلاق والدِّين أو في أية ناحيةٍ أُخرى نعتمد فيها على شخصٍ أو جماعة من الناس نعدُّهم ثقات أو لهم سُلطة ونفوذ، ولسنا بحاجةٍ إلى أن نذهب إلى الأمور السيكولوچية – اللاهوتية – لنبحث عن أمثلةٍ نؤيِّد بها قولنا هذا؛ فحسبنا البيت والمدرسة، وهما مؤسَّستان مفروض أنَّ أسُس الأخلاق كلّها توضع فيهما .. ومع ذلك نجد أنَّ الطريقة المتَّبعة في حسم كلِّ نزاع – خلقيًّا كان او عقليًّا – لا تعدو الرجوع إلى سُلطة الأب أو المدرِّس أو إلى الكتاب المدرسي، فلا عجب إذن إن كانت الميول التي تنشأ وسط هذه الأحوال والطُّرق ميولاً لا تتلاءم مع الديمقراطية في شيء؛ فهي تدفع الناس في أوقات الشدَّة والحرج إلى العمل لغايات غير ديمقراطية وبأساليب بعيدة كلّ البُعد عن الديمقراطية كذلك، شأنها في ذلك شأن اللجوء إلى القوَّة القاسرة وإلى قمع

الحريات المدنية سرعان ما يُتساهل فيه ويُغضُّ النظر عنه في المجتمعات التي ليس لها من الديمقراطية غير اسمها عندما ترفع الصيحة بأنَّ "**حُرمة القانون في خطر**".

ليس من السهل أن نجد حُجَّةً أو سُلطةً كافيةً نستند إليها في العمل والسلوك، علمًا بأنَّ ما يُميِّز الديمقراطية هو أنَّ الظروف والأحوال يجب أن تكون في شكلٍ يُيسِّر لإمكانات "**الطبيعة البشرية**" أن تتَّضح وتؤتي أكلها .. ومن أجل أنَّ ذلك ليس من السهولة في شيء كان الطريق الديمقراطي هو الطريق الشاق الذي ينبغي لنا أن نسلكه؛ إذ هو الذي يُلقي أكبر عبءٍ من أعباء المسئولية على أكبر عددٍ من الناس، ولا شكَّ أنَّ نكوصًا وانحرافًا عن سواء السبيل سيحدثان وسيظلاَّن يحدثان، ولكن ما هو ضعفٌ فيها في أوقاتٍ عيَّنةٍ خاصة سيكون قوتها يما بعد على مرِّ السنين والأعوام في مجرى تاريخ الإنسان، وإذا كان سبب الحرية الديمقراطية هو نفسه السبب الذي يُيسِّر للإنسان فسح المجال أمامه لتحقيق إمكانياته تحقيقًا أتمَّ وأكمل؛ فإنَّ هذه الإمكانيات إذا ما قُمعت وأغلقت الأبواب في وجهها فلسوف تثور في الوقت الملائم وتطالب بإفساح المجال لها حتى تتجلَّى وتُعبِّر عن نفسها.

هذا وقد كانت مطالب الديمقراطية تتفق في صميمها وجوهرها في نظر مُنشئ الديمقراطية الأمريكية مع مطالب كلِّ نظامٍ عادلٍ سواءً من تُظم الأخلاق.

حقيقةً أننا لا نستطيع الآن أن نستعمل الألفاظ والعبارات والمصطلحات التي كان يصطنعها أولئك المنشئون الأوائل للحرية الديمقراطية؛ لأنَّ التغييرات التي طرأت على العلوم والصناعة — بل واللغة ذاتها — قضت على مدلولات ما كانوا يستعملونه من الألفاظ والعبارات، ومع ذلك ورغم عدم ملاءمة عباراتهم ومصطلحاتهم الخاصة

للاستعمال في عصرنا الحاضر؛ فقد كان ما يؤكِّدونه ويلحون فيه يتلخَّص في أنَّ المؤسَّسات التي تحكم نفسها بنفسها قد غدت الآن أكثر تعقيدًا ممَّا كانته من قبل .. ولولا هذا السبب نفسه لكان واجب أولئك الذين يؤمنون بالديمقراطية المتمسِّكين بإيمانهم بها أن يعملوا على بعث الاعتقاد الأصلي للحياة وعلى صيانته والاحتفاظ به حيًّا فعَّالاً، وذلك الاعتقاد هو أنَّ طبيعة الديمقراطية أخلاقي صميم، وهو الاعتقاد الذي يُعبَّر عنه الآن بصيغٍ وعبارات تتلاءم مع الثقافة الحاضرة.

لقد بلغ بنا التقدُّم الآن درجة تخوِّل لنا القول بأنَّ الديمقراطية طريقةٌ من طُرق الحياة، وبقي علينا أن نُدرك أنها طريقة من طرق الحياة الشخصية كذلك، تزوِّدنا بمعيار أخلاقي سليم للسلوك الشخصي.

openkandl.com

الفصل الخامس

العلم والثقافة الحرة

لم يعد من المستطاع الآن الأخذ بتلك العقيدة الساذجة التي كان الناس يأخذون بها في "**عصر الاستنارة**" في القرن الثامن عشر، والتي تنصُّ على أن تقدُّم العلوم الأكيد سيؤدِّي لا شكَّ إلى قيام المؤسَّسات الحرَّة بعد أن يقضي العلم على الجهل والأساطير والخرافات، ولا يخفى أنَّ الجهل والخرافات مصدر عبودية الإنسان واسترقاقه، وهي الدعائم التي تستند إليها كلُّ حكومةٍ طاغيةٍ للاستمرار في طغيانها.

وقد كان تقدُّم العلوم الطبيعية أسرع ممَّا كان يتوقَّعه الناس، ولكنَّ تطبيق نواحي هذه العلوم الفنية على إنتاج السلع وتوزيعها استلزم تركيز رءوس الأموال تركيزًا كبيرًا أدى إلى قيام اتحادات من رجال الأعمال، وأصبح لهذه الاتحادات حقوقٌ وامتيازاتٌ واسعة أقرَّتها لها القوانين .. وقد خلفت لنا — كما هو معهود — مجموعة ضخمة من المشكلات معقَّدة كلّ التعقيد، ووضعت تحت تصرُّف الملوك الحاكمين بأمرهم وسائل للتحكُّم في الرَّأي العام وفي عواطف الجماهير؛ لها من القوَّة والكفاية ما يجعل كل الوسائل السالفة التي كانت في أيدي المستبدِّين القدامى أدوات هزيلة وخيالات حائلة،

فبدلاً من الرقابة السلبية على المطبوعات أوجدت وسائل أخرى للدِّعاية إلى الأفكار والمعلومات المزعومة على نطاقٍ واسع تُمكِّنها من أن تصل إلى كلِّ فردٍ من الأفراد، وقد تتكرَّر هذه الدعاية اليوم بعد اليوم بكلِّ وسيلة من وسائل النشر والإذاعة والاتصال، قديمةً كانت أو حديثة، فترتَّب على ذلك ما حدث لأول مرة في تاريخ البشر أو ما تزعم الدول الاستبدادية الجماعية من أنها أنما قامت على رضا المحكومين الإيجابي بحكمها، ومع أنَّ الدول الاستبدادية قديمة قدم التاريخ السياسي نفسه فقد أدهشت هذه الظاهرة الخاصة الناس بقوتها كما أدهشتهم بمفاجأتها إياهُم مفاجأة لم يكن يتوقَّعها أحد.

وهناك حجة من الحجج السالفة التي كان الناس يدلون بها تأييدًا للديمقراطية أصبحت الآن موضع معارضة تدعو إلى القلق، فقبل أن يتقدَّم الانقلاب الصناعي ويقطع شوطًا طويلاً كان الشائع أن الحكومات الظالمة الغشوم لا تلقى أي تأييدٍ إلاَّ من طبقة من الناس قليل عددها نسبيًّا، وكان المفروض والمنتظر أن تُقابل الحكومات الجمهورية بتأييد كبير وترحيب من جمهور الشعب، وبذلك يغدو الشعب — بحسب تعبير روسو — كلَّ شيءٍ بعد أن لم يكن من قبل شيئًا، أما الآن فإنَّ ما نسمعه هو عكس ذلك ونقيضه؛ فنسمع من يقول إنَّ الديمقراطية ليست سوى حيلة عددية قامت على أكتاف أحزابٍ متغيرة تصادف أن نال أفرادها أغلبية الأصوات في وقتٍ معيَّن!

ونسمع أيضًا كذلك أنَّ الاجتماع الأخلاقي الذي لا يتوافر إلاَّ إذا كانت هناك وحدة في المعتقدات والغايات قد أصبح الآن معدومًا في البلاد الديمقراطية بشكلٍ جليٍّ واضح، على حين أنه من صميم الدول الاستبدادية الجماعية.

ومن العجيب أن يقوم هذا الادعاء جنبًا إلى جنب مع ما يقول به الماركسيون من أنه ما دامت آراؤهم تقوم على أساسٍ علميٍّ صحيح لم يعد للآراء الزائفة أي مكانٍ مشروع ضدَّ سُلطة الحقيقة، أما ما يزعمه الفاشيون فيذهب إلى ما هو أعمق من ذلك؛ إذ إنهم يدَّعون أنه لا يمتدُّ إلى ما وراء الولاءات العقلية فحسب، تلك الولاءات التي يلجأ إليها العلم، بل إنه ليقبض على أزمَّة الانفعالات والدافع الأساسية.

وهناك حجة بشأن العلم لم تَلقَ في البلاد الديمقراطية إلى الآن غير استجابة قليلة نسبيًّا من أهل هذه البلاد، ولكنها مع ذلك تُشير مشكلة أساسية لا بد أنها ستنال اهتمامًا كبيرً متزايدًا على مرِّ الأيام، فقد قيل أنَّ مبادئ الفردية التي في مذهب حرية التعامل تُسيطر على منهج البحث العلمي وعلى طُرقِه، وأنَّ العلماء الذين يعنون بالأبحاث العلمية قد تُرك لهم الحبل على الغارب يُنظمون شئون هذه الأبحاث على هواهم وبحسب ميولهم وأذواقهم التي يؤثرونها ويتعصَّبون لها، حتى أنَّ الاضطراب العقلي الحاضر وفوضى العلم الأخلاقية اللذين يغشيان العالم الآن لم توجد إلاَّ من جراء اتفاق العلم اتفاقًا ضمنيًّا مع النشاط الفردي القائم في ميدان الصناعة والخالي من كلِّ رقابة.

فالموقف متطرِّف كلّ التطرُّف، ويتَّجه نقيض كلّ ما نؤمن به حتى عُدَّ بكلِّ سهولةٍ انحرافًا عن الطريق المستقيم، على أنَّ هذا الرأي من أجل تطرُّفه هو نفسه ليصحُّ أن يُعدُّ دليلاً على وجود مشكلة حقيقية لا مناص من مواجهتها .. فما هي نتائج العلوم الاجتماعية يا ترى؟

أليس لها أهميةٌ كبرى من أجل تطبيقاتها الفنية؟، حتى أنَّ المصلحة الاجتماعية لتتغلَّب على المصلحة العقلية والاهتمام الذهني بها؟

وهل طراز الرقابة الاجتماعية المفروضة على الصناعة والتي يقول بها الاشتراكيون ويلحون في المطالبة بها يمكن تحقيقه من غير نوعٍ من التنظيم لشتى الأبحاث العلمية يشرف على المجتمع نفسه؟

ولا ننس أنَّ الأبحاث العلمية هي مصدر تلك المخترعات التي تعيِّن الطريق الذي تسير فيه الصناعة، ألا يجوز أن يخنق مثل هذا التنظيم حرية العمل ويقضي عليها؟

إنَّ القائلين بأنَّ أثر المخترعات الاجتماعي – تلك المخترعات التي لم توجد إلاَّ بفضل ما يتوصَّل إليه البحث العلمي من نتائج – مقلقٌ للخواطر والأفكار حتى أنَّ أقلَّ ما يمكن عمله هو إعلان "**الموراتوريوم**" على العلم إلى أن تُصاغ المشكلة نفسها بشكلٍ آخر يكون أكثر اعتدالاً.

تقول روسيا إنَّ الاتجاه الذي سار فيه العلم في العقود الأخيرة (منذ بداية القرن التاسع عشر) كان متأثرًا إلى حدٍ كبيرٍ بمصلحة الطبقة البرجوازية السائدة حتى عُدَّ في جملته وسيلة من وسائل البيروقراطية البرجوازية هذه .. ولعلَّ ذلك لم يكن مقصودًا بقد ما كانت الحال فيما يتعلَّق بشئون الحكومة والشرطة والجيش، ولكنه كان كذلك إلى حدٍّ كبير .. ولما كان من المستحيل رسم خطٍّ ثابتٍ يفصل العلوم الفيزيقية عن العلوم الاجتماعية، وكان تنظيم هذه العلوم الاجتماعية من حيث طُرق البحث فيها وطرق تدريسها أمرًا واجبًا حتى تكون في مصلحة السياسة التي يجري عليها النظام الاجتماعي الجديد .. لما كان الأمر كذلك فمن المستحيل أن يُسمح للعلوم الفيزيقية أن تسير في طريقها الذي تهواه من غير أن ينظَّم بشكلٍ سياسي.

لقد قامت ألمانيا النازية بتقرير ما تعدُّه حقيقةً علميةً في علم الإنسان من حيث الأجناس والسلالات البشرية، وقرَّرت موسكو أنَّ مذهب مندل في الوراثة فاسد من الوجهة العلمية، ثم حدَّدت هي ذاتها الاتجاه الذي ينبغي أن يسير فيه علم تحسين النسل، وكلتا الدولتين تنظران شزرًا إلى نظرية النسبية، وإن كان أساس كلٍّ منهما يختلف عن الأخرى، ومع ذلك كلِّه وبغضِّ النظر عن أمثال هذه الحالات الخاصة فإنَّ جوًّا عامًا للرقابة على الآراء لا يمكن أن يتكوَّن من غير أن يؤثِّر بطُرقٍ أساسية بشكلٍ من أشكال النشاط العقلي فنًّا كان أو علمًا.([70])

حتى وإن كنا نرى أنَّ الآراء المتطرِّفة قد غالت وأسرفت في تطرُّفها حتى كادت أن تكون شخصيات كاريكاتورية ملتوية وصورًا مشوَّهة فلا تزال أمامنا مشكلة حقيقية، فهل يمكن أن يوجه المجتمع – وبخاصة المجتمع الديمقراطي – من غير أن تكون فيه وحدةٌ أساسية في المعتقدات يشترك فيها أعضاؤه جميعًا؟

([70]) الدور المهم للفنون، وكل ما يثير الوجدان أحد أهم الأفكار التي عالجها جون ديوي، وتمثل حقيقة من المهم استحضارها في النقاش المحتدم في الثقافة العربية حول التأثيرات الاجتماعية والأخلاقية والسياسية للفن، وما يترتب عليها من مشروعية وجود معايير لتقييم الفن وتقويمه دون أن يعد ذلك عدواناً على حرية التعبير. والتأثير السياسي للفن هو الأكثر أهمية في هذا السياق، فكما قال الفيلسوف اليوناني أرسطو قديماً فإن "رواة القصص يحكمون المدينة". والأساس العقلاني والنفعي لرؤية جون ديوي الفكرية لم تدفعه إلى إنكار دور الوجدان أو الاستهانة به.

فإن لم يكن ذلك ممكنًا فهل يتسنّى لنا أن نحصل على هذه الوحدة المنشودة للمجتمع من غير تنظيم للبحوث العلمية تقوم به هيئة حكومية عامة لِما فيه مصلحة الوحدة الاجتماعية.

وهنا، وبهذا الصَّدد، توجَّه تهمة عدم المسئولية بشأن النتائج الاجتماعية إلى رجال العلم، وإنَّ المسألة لتتَّخذ شكلها في هذا السياق، فقد قالوا، وبعض القائلين من رجال العلم أنفسهم، إنَّ الاتجاهات الأساسية التي سارت فيها العلوم الطبيعية في المائة سنة بين النصف الأخير للقرن التاسع عشر والنصف الأول للقرن العشرين، وخاصة تلك الخمسين الأخيرة قد أملتها بطريقٍ مباشر أو غير مباشر مطالب الصناعة التي تُدار من أجل الأرباح الشخصية.

وقيل أنَّ دراسة المسائل التي لم تحظَ من الناس بانتباهٍ كاف بالقياس إلى ما نالته المشكلات التي استنفدت الكثير من الطاقة الذهنية لدليل على صحة القضية.

لقد كانت الحكومات نفسها هي التي تقوم في الأغلب بشئون الرقابة المباشرة على العلم، فأعانت تلك الأبحاث التي يُنتظر منها أن تبشِّر بزيادة القوة الأهلية، إما بترقية الصناعة والتجارة، وإما بتشجيع الأبحاث التي تؤدِّي إلى ترقية الروح الحربية في البلاد .. أمَّا الرقابة غير المباشرة على الصحف فقد كانت تُزاول بطُرقٍ أدقّ وألطف.

فلا يخفى أنَّ للعلم مكانته لعظمى في الحياة الحديثة، حتى أنه بغضِّ النظر عن المسائل التي يبعث بها أصحاب المشروعات الصناعية مباشرة إلى المعامل العلمية، كان من المستحيل – سيكولوچيًّا – على المشتغلين بالأبحاث العلمية ألاَّ يكونوا شديدي

الحساسية يستجيبون كلَّ الاستجابة إلى رعاية طراز المشكلات التي يُصادفها الذين يعملون على تسخير أنواع الطاقة الطبيعية .. ومعنى هذا من الناحية المدنية صنع مختلف السلع وتوزيعها .. وزيادةً على ذلك فهناك نوعٌ من هالةٍ إيجابية يغشى الجهود العلمية، فقد كان المعتقد – وهو أمرٌ له أساسه – أنَّ السعادة الاجتماعية العامة، أو على الأقل السعادة القومية، تزداد بذلك وترقى، وقد كانت ألمانيا في طليعة الدول في الأبحاث العلمية، بل زعيمتها كلها فيها؛ فقد تقدَّمت فيها الأبحاث تقدُّمًا عظيمًا يسهل التدليس فيه على أنه قد عاون مباشرة على زيادة القوى القومية فيها، وساعد على إعلاء شهرة البلاد وبُعد صيتها، وقد سوَّغ هذا لبعض المفكرين – وهم بالضرورة ليسوا من السُّذَّج البسطاء – أن يقولوا لنا إنَّ الجماعات الألمانية نماذج خليقٌ بالبلاد الأمريكية أن تُحاكيها وتحذو حذوها.

وليس معنى هذا أنَّ المصالح الاقتصادية الشخصية لم يكن لها تأثير كبير في توجيه الأبحاث العلمية التي يقوم بها العلماء؛ فالعكس هو القاعدة كما هو معروف ومشهور، لكنَّ الانتباه والاهتمام ليسا من الأنوار الكشَّافة التي يمكن توجيهها إلى أية ناحية نشاء من نواحي الكون الطبيعي ونسلطها عليها في سهولةٍ ويُسر، بل هما لتعملان إلا في اتجاهاتٍ معينة تحدِّد الحالة العامة للثقافة ماهيتها وتحدد مسالكها التي ينبغي أن نجري فيها، فـ "**جو الرأي العام**"([71]) هو الذي يُحدِّد النشاط العلمي كما يحدِّد الجو الطبيعي

([71]) **من النماذج النادرة في تراثنا الفقهي الإسلامي التي تحدث فيها كاتبها عن سلطة "الجماهير" وتأثيرها في المجتهد ما كتبه العلامة للعلامة أبي إسحاق إبراهيم بن موسى المعروف بالشاطبي في كتابه "الاعتصام": يقول الشاطبي في "خطبة الكتاب": "وكل صاحب مخالفة فمن**

الاتجاهات الزراعية التي ينبغي لنا أن نتبعها وننفذها سواءً بسواء، وقد يحدث أن يتَّخذ تصوُّرنا الاجتماعي لونًا معينًا تنشأ عنه حصانةٌ عقليةٌ في اتجاهٍ ما وحساسية عقلية في اتجاهاتٍ أخرى، وقد بلغ ببعضهم أن قالوا وأيَّدوا قولهم بالكثير من الأدلة والشواهد إنَّ عقيدة العلم الميكانيكية التي غلبت الناس في القرن التاسع عشر كانت نتيجة غير مباشرة لما صدر للآلة من أهمية وشأن في الإنتاج الصناعي حتى صرنا نرى الآن – وقد أخذت القوة تحلُّ محلَّ الآلة في الإنتاج – أنَّ الأفكار العلمية الأساسية قد أخذت تتغيَّر هي الأخرى تبعًا لذلك.

لقد أشرت من قبل إلى ذلك الدَّور الذي تقوم به القومية أو الوطنية المسرفة في تعيين الاتجاه الذي يسير فيه العلم، وأبرز مثل على ذلك هو بالطبع تعبئة رجال العلم

شأنه أن يدعو غيره إليها .. .. .. إذ التأسي في الأفعال والمذاهب موضوع طلبه في الجبلة، وبسببه تقع في المخالف المخالفة، وتحصل من الموافق المؤالفة، ومنه تنشأ العدواة والبغضاء للمختلفين". ..... "وإنما قدمت هذه المقدمة لمعنى أذكره. وذلك أني ولله الحمد لم أزل منذ فتق للفهم عقلي ووجه شطر العلم طلبي، أنظر في عقلياته، وشرعياته، وأصوله وفروعه لم أقتصر منه على علم دون علم، ولا أفردت عن أنواعه نوعاً دون آخر، حسبما اقتضاه الزمان والمكان، وأعطته المنة المخلوقة في أصل فطرتي، بل خضت في لججه خوض المحسن للسباحة، وأقدمت في ميادينه إقدام الجريء، حتى كدت أتلف في بعض أعماقه، أو أنقطع في رفقتي، التي بالأنس بها تجاسرت على ما قدر لي، غائباً عن مقال القائل وعذل العاذل، ومعرضاً عن صد الصاد ولوم اللائم".

(سنتعرض للموضوع بشيء من التوسع في التعقيب العام الملحق بالكتاب).

وتنظيمهم للإسهام في معاونة الأمة في وقت الحرب، وهو مثل يكشف لنا عن نزعات ظلَّت قائمة بشكلٍ مقنَّع وبطرقٍ لا شعورية طيلة الوقت كله تقريبًا حتى في أوقات السلام الاسمية، فاتساع مجال النشاط الحكومي في جميع البلاد التي تم تصنيعها، والذي ظلَّ قائمًا عدَّة سنوات يعمل في سرعةٍ متزايدة قوَّى أواصر ذلك الاتفاق الضمني الذي بين المصلحة القومية والبحث العلمي، ولا شكَّ أنه يجوز لنا أن نقول إذا خُيِّرنا بين أن نُنظِّم العلم على أساس رعاية المصالح الاقتصادية وبين تنظيمه على أساس مراعاة المصلحة الاقتصادية وبين تنظيمه على أساس مراعاة المصالح القومية وجب أن نختار أن يكن تنظيمه على الأساس الثاني، ولنا أن نستنتج أنَّ الرقابة السَّافرة تفرض على العلم في البلاد التي تسير على نظامٍ من الحكم استبدادي جماعي ليست سوى اكتمال لنزعاتٍ ظلَّت قائمةً فترةً من الزمن وهي مُقنَّعة بأقنعةٍ خفيفة كانت أو ضعيفة ممَّا ترتَّب عليه أن امتدَّت المشكلة المعروضة على بساط البحث إلى ما وراء حدود هذه البلاد المعينة.

وقد يبدو غريبًا حقًّا لأول وهلة أن ينال طلب فرض الرقابة المباشرة على الأبحاث العلمية وعلى نتائجها عن غير قصدٍ من موقف معيَّن يتَّخذه رجال العلم أنفسهم في العادة، فكثيرًا ما قال الناس وكثيرًا ما اعتقدوا أنَّ للعلم أمرًا محايد كلَّ الحياد لا شأن له بالغايات والقيم التي تُحفِّز الناس إلى عمل ما يعملون، وأنَّ أقصى ما يمكن أن يفعله العلم للناس هو أن يُقدِّم لهم وسائل أنجع ممَّا عندهم لتحقيق غايات نشأت من حاجات ورغبات مستقلَّة عن العلم ولا شأن له بها، وهنا يختلف جوُّ الرأي الحاضر اختلافًا كبيرًا بينًا عن ذلك الجو الذي تميَّزت به عقيدة رجال عصر الاستنارة المتفائلين

في القرن الثامن عشر، وتلك العقيدة هي أنَّ العلم والحرية سيتقدَّمان معًا يدًا بيد ويفتحان الباب على مصراعيه لاستقبال عصرٍ جديد يرتقي فيه الكمال الإنساني إلى مدًى غير محدود.

حقًّا، إن تقدير الناس للعلم واحترامهم له ليرجع إلى حدٍّ كبير إلى ما قدَّمه لهم من عون على الحصول على أشياءٍ يحتاجون إليها بغضِّ النظر عمَّا سبق أن تعلَّموه من العلم، وقد عبَّر الفيلسوف الإنجليزي "**برتراند راسل**"([72]) بأسلوبٍ حيٍّ قويٍّ رصين عمَّا مكَّن للعلم أن يُزعزع أركان عقائد سبق أن آمن بها الناس كلّ الإيمان؛ قال راسل في كتابه "**القوة**": "**لم يعد الناس يعتقدون الآن أنّ يوشع قد أوقف الشمس؛ لأنَّ فلك كوبرنيكوس مفيد في الملاحة، ولم يعودوا يأخذون بفيزيقا أرسطوطاليس لأنَّ نظرية جاليليو عن الأجسام الساقطة مكَّن لهم أن يحسبوا ممرَّ قذيفة المدفع ويُقدِّروا مرماها، وأهمل الناس نظرية الطوفان لأنَّ علم طبقات الأرض علمٌ نافعٌ في شئون التعدين وما إلى ذلك**".

لا شكَّ في أنَّ هذا الاقتباس يُعبِّر عن نوع ذلك الشيء الذي جعل للنتائج التي وصل إليها العلم الحديث شهرةً كبيرةً وأتباعًا عديدين في وقتٍ كان العلم أشدّ ما يكون حاجةً إلى عونٍ خارجيٍّ يجعل الناس يصغون إليه، أمَّا من حيث هو مثل للإيضاح

([72]) **برتراند راسل (1872 – 1970): فيلسوف بريطاني. يعتبر، هو وألفريد هوايتهيد، واضعي علم المنطق الرياضي. من مؤلفاته: "الدين والعلم" (1935)، و"تاريخ الفلسفة الغربية" (1945)، و"السلطة والفرد" (1949).**

فوقعه كبير من جراء الثقة العظيمة التي يتمتَّع بها أرسطوطاليس والكنيسة، وحتى في هذه الحالة التي تكون فيها الميزات كلّها في جانب المذاهب القديمة، فما قدَّمه العلم من خدماتٍ حقيقية للناس قد أتاحت له الانتصار .. وإننا لنستطيع بكلِّ سهولةٍ ويُسر أن نقدِّر ارتفاع قدر العلم وسموِّ مكانته في نظر الناس في أمُورٍ ليس له فيها أمثال هؤلاء الخصوم الأقوياء يناهضهم ويُكافح ضدَّهم.

وفضلاً عمَّا يُلاقيه العلم من مقاومةٍ وخصومةٍ من قِبل العادات والنظم الراسخة التي سبق أن استأثرت بسبب معتقدات الناس في علوم الفلك وطبقات الأرض وبعض نواحي التاريخ مثلاً؛ فالتاريخ يخبرنا بما في الناس من قلَّة اكتراث بنوع المعتقدات التي يؤمنون بها، ويثبت لنا أنَّ فيهم الكثير من الجمود والتراخي إزاء الطرق والمناهج التي تُعكِّر صفو المعتقدات القديمة وتزعزعها، حتى أنَّا لنغتبط أن نجد أنَّ العلم الحديث ينال مثل العون القوي الخارجي يؤيده ويشدُّ أره، ولكنه مع ذلك لا يمسُّ مشكلة إن كان للمعارف العلمية قوةً ما تمكنها من تعديل الغايات التي يؤثرها الناس على غيرها ويُقدِّرونها تقديرًا عظيمًا فيبذلون وسع الطاقة في سبيل بلوغها وتحقيقها، فهل ثبت أنَّ الكشوف العلمية — وهي أوثق ما لدينا من المعلومات — لا تزيد إلاَّ في قدرتنا على تحقيق رغبات موجودة فعالاً من قبل، أم أنَّ هذا الرأي مستمدٌّ من نظريةٍ سالفة عن "**الطبيعة البشرية**"؟

هل صحيح أنَّ الرَّغبات والمعرفة توجد في دوائر منفصلة بعضها عن بعضٍ لا يكون بينها أي اتصال، وهل الحقائق التي يصحُّ أن تُذكر يقينًا وفعلاً على أنها شواهد وأدلَّة مثل استخدام المعارف العلمية في شفاء الأمراض والعلل وإطالة الأعمار، والتي تُتَّخذ

كذلك وسائل للقضاء على الحياة بالجملة على حدٍّ السواء .. هل هذه الحقائق تبرهن صحة القضية فعلاً أم هل هي حالات اختيرت اختيارًا خاصًا لتأييد مذهبٍ نشأت على أسُس غير الحقائق الواقعة والعينات الثابتة؟

وهل هناك انفصالٌ كبيرٌ كامل بين غايات البشر وبين عقائدهم التي يؤمنون بها كما يزعم أنصار هذه النظرية؟

إنَّ الصدمة التي أصابت الآراء القديمة من جراء فكرة أنَّ المعرفة عاجزة عن تعديل صفة الرَّغبات، ومن ثمَّ كانت عاجزةً عن التأثير في تكوين الغايات والأغراض؛ ليس بالطبع في نفسها سببًا يدعو إلى إنكار صحتها وسدادها، ومع أنَّ الرأي القديم قد يكون زائفًا كلَّ الزيف وفاسدًا كلَّ الفساد، فالنقطة لا شكَّ جديرةً بالبحث والدراسة .. وعلى هذا فإننا في غير حاجةٍ إلى الإشارة إلى نظرية أفلاطون التي تقول إنَّ المعرفة — أو ما يقولون عنه إنه معرفة — هي وحدها التي تُحدِّد آخر الأمر آراء الناس في الخير ومن ثمَّ تحدِّد أعمالهم وأشكال سلوكهم التي تؤدِّي إليها هذه الآراء، وكذلك لسنا بحاجةٍ إلى الإشارة إلى ما كان يحلم به بيكون من تنظيم المعلومات العلمية يجعله الأساس المنتظر لضروب السياسة الاجتماعية في المستقبل، وهي السياسة التي تهدف إلى إسعاد البشر.

الحقُّ أنَّ جميع الحركات المقصود بها أن تكون حركات تقدُّمية في العصور الحديثة قامت على أساس أن الأفكار هي التي تحدِّد أفعال الناس وتحفِّزهم لها، وقد ظلَّ ذلك مستمرًّا قائمًا إلى أن قال الفيلسوف الإنجليزي ديفيد هيوم إنَّ العقل كان — ويجب أن يكون — عبدًا للرَّغبات والانفعالات، وكان صوت هيوم هذا هو الصوت لوحيد لذي نادى بهذه المقالة، وما زالت هذه الفكرة تتردَّد الآن وتتجاوب أصداؤها في كلِّ الأرجاء

تقريبًا؛ فقد جعلت المدرسة الاقتصادية الكلاسيكية حاجات الإنسان الدوافع الأساسية التي تُحفِّزه إلى ما يأتي به من أفعال، وبذلك تكون هذه المدرسة قد قلَّلت من شأن العقل حتى جعلت منه مجرَّد قوَّة لحساب خير الوسائل وأنجعها لإرضاء هذه الحاجات وسدِّ مطالبها.

هذا، ولا يخفى أنَّ أول تأثيرٍ لعلم الحياة في علم النفس كان تأكيد لأولوية الانفعالات والشهوات والغرائز، وقد أيَّد الأطباء النفسيون هذه النتيجة نفسها بإظهارهم أنَّ الاضطرابات العقلية إنما تنشأ أساسًا في حالات سوء التكيُّف الانفعالي وبكشفهم عن مدى أثر الرَّغبة في فرض المعتقدات وإملائها على الإنسان إملاءً.

ومع ذلك، فإدراك أنَّ النظريات القديمة قد أهملت ما للانفعالات والعادات من شأنٍ وأهمية من حيث إنها هي التي تُعيِّن سلوك الناس وتحدِّده، على حين أنَّ تلك النظريات قد أسرفت في بيان أهمية أنَّ الأفكار والعقل في هذا الشأن شيء، والاعتقاد بأن الأفكار – ولاسيما المؤيَّدة منها بأبحاثٍ صحيحة موثوق بها – والانفعالات (مع الحاجات والرغبات) توجد في دوائر منفصلة بعضها عن بعض انفصالاً؛ شيءٌ آخر .. فكلَّما عُرض هذا الرأي بمثل هذا الشكل السافر أوحى إلينا بأنه ليس من المحتمل أن يوجد في تكوين "**الطبيعة البشرية**" مثل هذا الانفصال الكامل، ومع أنه يجب علينا قبول هذه الفكرة – إذا توافرت الأدلة على صحتها – مهما كانت الأحوال التي قد تتردَّى فيها الإنسانية إلى الأبد، فإنَّ ما ينطوي عليه مذهب انفصال الرغبات؛ فإنَّ ما ينطوي عليه مذهب انفصال الرغبات عن المعارف يجب أن يُلاحَظ ويُدرس، هذا ولا يبدو لنا أنَّ الزَّعم بأنَّ الرغبات أمرٌ ثابتةٌ كلّ الثبات يتَّفق مع تطوُّر الإنسان وترقِّيه من

الوحشية إلى الهمجية ثم إلى حضارتنا الحالية القاصرة، فإن كانت المعرفة – حتى ما نال منها كلَّ تأييد – لا تستطيع أن تؤثِّر في الرغبات والغايات، إن كانت عاجزة عن أن تُبيِّن لنا ما له قيمة وما لا قيمة له كان في المستقبل من حيث تكوين الرغبات كئيبًا مظلمًا وقابضًا للنفس، فإنكار أنَّ الرغبات يمكن أن تتأثَّر بالمعرفة يُشير يقينًا إلى القوى اللا عقلية والقوى المضادة للعقل التي تكوِّنها، هذا وأنَّ لنا في العُرف والعادة بديلاً من قوة الأفكار، فإذا حدث عندئذٍ وانهار سلطان العادة بديلاً من قوة الأفكار، فإذا حدث عندئذٍ وانهار سلطان العادة المحضة – كما حدث في الوقت الحاضر – فكلُّ ما ينبغي هو المنافسة بين مختلف هيئات من الناس والمصالح على تعيين ما يجب أن يبرز ويفوز في معركة تشنُّ بالإرهاب والإكراه والرشوة وبكلِّ نوعٍ من أنواع الدعاية لتشكيل الرغبات التي سيكون لها آخر الأمر السيطرة الكاملة على أفعال الإنسان وعلى توجيه سلوكه، فالمستقبل مظلم حقًّا، ويدفع المرء إلى أن يدرس احتمال بيكون ولوك وسائر زعماء حركة الاستنارة – ذلك الاحتمال الذي يُمثله عمل كندرسيه الذي كتب وهو سجينٌ ينتظر تنفيذ حُكم الإعدام فيه عن الدور الذي يُنتظر أن يقوم به العلم في المستقبل في تحرير البشر – الذين كانوا واعين كلّ الوعي إلى تأثير الشهوات والعادات والرغبات العمياء في العمل وفي السلوك، ولكنهم مع ذلك كانوا مهتمين بطريقٍ آخر أحسن من ذلك وأفضل، ليكون البديل الذي ينبغي أن يُتَّبع ويؤخَذ به في المستقبل.

ولا شكَّ أنه، واضحٌ كلّ الوضوح بما لا يحتاج إلى دليل، أنَّ الاتجاه الذي توقّعوه لم يتم ولم يؤتِ ثماره، أمَّا عمل بيكون من حيث استخدامه معارفه الخاصة بوصفه من خدَّام التاج البريطاني في تقوية بريطانيا من الوجهة الحربية ضدّ الدول الأخرى، فيبدو أنه

مجرَّد تنبُّؤ بما قد حدث فعلاً، إلاَّ أنَّ حدوثها كان بشكل عكس ما توقَّعه، ذلك لأنَّ استخدامها كان في الغالب زيادة في سيطرة الإنسان على أخيه الإنسان بدلاً من تقليلها وإضعافها، فهل لنا أن نستنبط من هذا أنَّ هؤلاء الأنبياء الأول كانوا مخطئين كلّ الخطأ من حيث جوهر الموضوع؟.. أم أنَّ لنا أن نستنبط من هذا أنهم قلَّلوا من شأن صلابة العادات والمؤسسات التي كانت قائمة قبل أن تظهر الحركة العلمية على المسرح في تشكيل الرَّغبات على صورتها هي؟

وهل كلُّ ما عملته الأحداث المختلفة لا يعدو أنها زادت حدَّة مشكلة استكشاف الوسائل التي تؤثِّر بها المعتقدات الصحيحة الموثوق بها في الرغبات وفي تكوين الغايات والأهداف وبذلك تؤثِّر في مجرى الأحداث نفسها؟

هل يجوز أن نسلِّم بأنَّ قوَّة الدعاية تُشكِّل الغايات ونُنكر ذلك على قوة العلم نفسها؟

إننا إذا نظرنا إلى المسألة من زاوية واحدة فحسب عاد بنا الأمر إلى مشكلتنا الأساسية، عاد إلى علاقة الثقافة بـ "**الطبيعة البشرية**"، فالفيصل في الإجابة عن السؤال الآتي: "**هل تستطيع المعلومات اليقينية المحقَّقة أن تُشكِّل الرغبات والغايات – وكذلك الوسائل – أم لا تستطيع؟**"، هذا الفيصل هو الإجابة على سؤالٍ آخر هو "**هل الرغبات الناجحة في تحديد مجرى العمل فطرية وثابتة أم أنها هي نفسها ثمرة ثقافة معيَّنة**"؟، فإن كان الأمر الثاني هو الصحيح تلخَّصت النتيجة العملية في سؤالٍ آخر هو "**هل يتيسَّر للموقف العلمي أن يصير مقوِّمًا من مقوِّمات الثقافة له**

وزنه ومنتشرًا انتشارًا واسعًا فيستطيع أن يُشكِّل رغبات البشر وغاياتهم التي يهدفون إليها عن طريق الثقافة"؟

إنَّ بين وضع السؤال والقدرة على الإجابة عنه هوَّة سحيقة واسعة، ولكنَّ المسألة مع ذلك أضحت معروضةً أمامنا في شكلها الحقيقي بدلاً من شكلها الزائف المصطنع، ولا يخفى أنَّ هذا أمرٌ له شأنه وقيمته ؛ فهي لم تعُد مسألة غير محدَّدة عن علاقة المعرفة بالرغبات في التركيب السيكولوچي الفطري للإنسان، أقول مسألة "**غير محدَّدة**" لأنه – وهذا سببٌ من بين أسبابٍ عدَّة – ما زال موضع نقاش ونزاع إن كان يوجد شيءٌ مثل هذا التكوين البيولوچي الفطر للإنسان، وأنها لتصبح بذلك المسألة المحدَّدة لمؤسسة من نوع مؤسسة الثقافة التي يندمج فيها المنهج العلمي والنتائج العلمية اندماجًا متكاملاً.

فعرض المسألة بهذا الشكل يضع الاحترام الذي ناله العلم بفضل ما قدَّمه للناس من خدمات ومنافع في وضعٍ آخر مخالف .. نعم، ربما يوجد أفرادٌ هنا أو هناك قد تأثَّروا في احترامهم العلم وتقديرهم له بما قدَّمه لهم من خدمات لا شكَّ فيها ترضي رغباتهم الشخصية نفسها، إلاَّ أننا يجب أن نسلِّم أيضًا بوجود جماعاتٍ من الناس تأثَّروا في احترامهم العلم وتقديرهم له بمثل هذا السبب نفسه.

أمَّا عن الأسباب التي دعت الناس إلى أن يكونوا مستعدين لقبول نتائج مستمدَّة من العلم بدلاً من الأفكار وحدها، فالتحسينات التي تمَّت في الملاحة وفي التعدين أصبحت جزءًا من حالة الثقافة، وبوصفها هذا عملت على زحزحة معتقدات كانت ملائمةً لحالةٍ سابقةٍ من الأحوال الثقافية .. ويصدق هذا القول نفسه على تطبيق علمي

الفيزياء والكيمياء في سدِّ حاجات الإنسان بشكلٍ أوفى وأتم وفي خلق حاجات جديدة له.

هذا وعلى حين أنَّ أثر تطبيق هذين العلمين في زيادة الكفاءة الحربية قد حبَّبهما لا شكَّ إلى مجموعةٍ من الأشخاص من أمثال الحكام والقادة الذين لولا ذلك لما كانوا اهتموا بها أي اهتمام.

إنَّ جمهرة الناس قد تأثَّروا بهذين العلمين تأثُّرًا كبيرًا جعلهم يتَّخذون تجاههما موقفًا كلّه تقدير واحترام من أجل ما نعموا به من آثارهما النافعة في فنون السلام، ويبدو أنَّ العامل الحاسم في الأمر هو مسالة إن كانت فنون الحرب أم فنون السلام هي التي ستُهيمن على الثقافة في نهاية الأمر، وهي مسألة تتضمَّن الحاجة على البحث عن الأسباب التي أدَّت إلى جعل الحروب عاملاً هامًا من عوامل الثقافة الحاضرة ومقوِّمًا من أهمِّ مقوِّماتها.

لو أنني استشهدت بما يعتقده بعض الناس من التكنولوچيات، وهي تلك النواحي العملية التي ترتَّبت على النظريات العلمية، قد بلغت الآن المدى الذي يمكننا من استخدامها في إيجاد عصرٍ كلّه رخاء وأمن، يُقلِّل من الدَّواعي التي تؤدِّي إلى الصراع والنزاع، لو أنني استشهدت بهذا لوضعت نفسي في مثار النقاش والجدال، ومع ذلك فلا ضير من ذكره على أنه مثلٌ فرضي.

إنَّ نوع الخدمات العلمية التي يمكن أن تستدعي الناس إلى احترام العلم والعمل على إعلاء شأنه قد تكون تلك الخدمات التي تؤدِّي إلى السعادة الاجتماعية، أي إلى

السعادة العامة التي يشترك فيها جميع الناس، فلو تغيَّر النظام الاقتصادي بشكلٍ يجعل موارد العالم تُستخدم في سبيل توفير الأمن والطمأنينة والأمل للناس جميعًا؛ لأدَّى ذلك التغيير إلى إضعاف وجهة النظر حاليًا بشأن قصور العلم وتحديد مجاله، وإني لأستطيع أن أتصوَّر أنه لا يوجد كثيرون من الناس يُنكرون أنَّ احترام العلم – حتى ولو جُعلت أساسه المنفعة وحدها (والخدمات التي يقدِّمها للأفراد) – أنما ينشأ عن مزيجٍ من الخدمات التي يُقدِّمها للمجتمع عامة وللأفراد كذلك.

فإن كان هناك من يتشكَّك في صحَّة هذا الأمر فليدبَّر ما قدَّمه العلم للزراعة وما يمكن أن يقدِّمه لها بعد، وليتدبَّروا كذلك النتائج الاجتماعية التي تترتَّب على التغيُّر الذي يحدث بذلك في إنتاج الأطعمة وغيرها.

هذا، ويمتاز الانب الآخر من دفتر حساب "**الأستاذ**" بوجود صحيفة دائنة مثل تلك التي أشار إليها العالم الكيميائي «Soppy» بقوله:

"إنَّ لآلئ العلم لم تُلقَ إلى الآن إلاَّ للحلاليف؛ فان نتيجة ذلك أن كوفئنا بفئةٍ من أصحاب الملايين وبأحياء الفقراء القذرة وبالتسلُّح استعدادًا للحروب وما تقابله من ويلات الدمار"، فهذه المقابلة حقَّة وصحيحة، فإن كان وجودها يبدو تأييدًا للمذهب القائل بأنَّ العلم لا يقدِّم لنا غير الوسائل التي تمكننا أن نحقِّق بشكلٍ أكمل الرَّغبات والغايات التي كانت موجودة من قبل فعلاً، فما ذلك إلاَّ لأنه يُشير إلى ما فيه من ثقافاتنا من تصدُّعٍ وانقسام، فالحرب تعبئ العلوم في سبيل التدمير الشامل، إنما تعبئتها كذلك في سبيل المحافظة على الحياة وشفاء

الجرحى، فالرغبات والغايات المتصلة بذلك لا تنشأ عن "الطبيعة البشرية" السافرة، وإنما تنشأ عمَّا حدث فيها من تعديلات في تفاعلها مع مجموعةٍ من عوامل الثقافة، ومن بين هذه العوامل عامل العلم فعلاً، وهو عامل لا يؤدِّي مع ذلك إلى نتائج ذات أثرٍ اجتماعيٍّ إلاَّ إن كان متأثِّرًا بتقاليد اقتصادية وسياسية وبعاداتٍ تكوَّنت ورسخت أصولها قبل ظهوره".

ومهما يكن من أمرٍ فتأثير العلم في كلٍّ من الوسائل والغايات لا يكون مباشرًا إلاَّ في الأفراد، على حين أنَّ تأثيره يتمُّ بطريقةٍ غير مباشرة في اندماجه في الثقافة، وبوصف أنَّ هذه هي وظيفته وانَّ هذا هو عمله حلَّت معتقدات علمية جديدة محلّ أخرى علمية قديمة، وعلى أسوأ حال نستطيع أن نقول إنَّ العلم أنما يعمل من حيث هو جزء من معتقدات الشعب الشائعة فيه لا من حيث هو علمٍ فحسب بالمعنى المصطلح عليه .. وحتى إن نظرنا على الموقف هذه النظرة اتجهنا إلى ما في معتقدات الشعب الشائعة فيه، لا من حيث هو علمٍ فحسب بالمعنى المصطلح عليه، وحتى إن نظرنا إلى الموقف هذه النظرة اتجهنا إلى ما في معتقدات الشعوب من فروق، وإلى ما في النتائج التي تنشأ عن اختلاف المعتقدات هذه، وإن سلَّمنا بأنَّ المعتقدات الشعبية قد تكون من نوع "**وطنية**" دافقة هامة، حيث تكون عواقب العلم من حيث هو جزءٌ من المعتقدات الفاشية في شعبٍ ما من نوع الحرب العالمية المدمرة، فسيكون لدينا على الأقل ميزة إدراك المشكلة ومعرفتها بشكلٍ جليٍّ محدود.

كنا إلى الآن ننظر إلى العلم من حيث هو طائفة أو مجموعة من نتائج مستنبطة وتجاهلناه من حيث هو موقف في إرادة دأبت على استخدام طُرقٍ معيَّنة من الملاحظة

والتفكير والتجريب والتحقيق وتفضيلها على غيرها من الطرق الأخرى . فإن نظرنا إلى العلم من وجهة النظر هذه اتخذت أهميته من حيث هو أحد مقوِّمات الثقافة صيغةً جديدة؛ فهيئة الباحثين الكبرى في العلم لتنكر في غضب وحنق أنهم مدفوعون في تقديرهم له بما ينجم عنه من خدماتٍ مادية، فإن هم استخدموا ألفاظًا تؤيِّدها تقاليد قديمة مأثورة فيقولون إنَّ الذي يدفعهم هو حب الحقيقة وحدها، أمَّا إن استعملوا التعبيرات المعاصرة، وهي تعبيرات أقلّ جزالة ووقعًا في الآذان من التعبيرات السابقة وإن كانت تعادلها معنًى ومدلولاً، لقالوا إنهم أنما يعملون مدفوعين بميلٍ خاصٍّ غالب يملك عليهم أمرهم ويدفعهم إلى البحث والاستكشاف ومتابعة أبحاثهم بحسب ما توجِّههم إليه الأدلَّة والبيِّنات التي تؤيِّد ما توصَّلوا إليه من حقائق، وإنهم ليقولون إنَّ هذا النوع من الاهتمام يستبعد أيَّ ميلٍ أو اهتمام بكلِّ نتيجةٍ لم تؤيِّدها البينات والشواهد مهما كانت النتيجة مرضية في نظر الشخص القائم بالبحث.

وجملة القول أنه صحيح أنَّ هناك مجموعة معيَّنة من الناس قد لا يكون عددهم كبير نسبيًّا يهتمون بالبحث العلمي اهتمامًا خاليًا من كلِّ مصلحة أو غرض شخصي، وأنَّ هذا النوع من الاهتمام قد خلق فيهم روحًا معنوية أخلاقية لها صفاتها وسماتها المميزة لها، فمن عناصر هذه الظاهرة الاستعداد لتعليق الحكم والاعتقاد والقدرة على الاستمرار في التشكُّك والارتياب إلى أن تتوافر الأدلَّة بدلاً من الاتجاه إلى نتيجة يميل إليها الباحث نفسه شخصيًّا ويؤثرها على غيرها، ومنها القدرة على الاحتفاظ بالأفكار مائعة معلَّقة، واستعمالها على أنها مجرَّد فروض توضع موضع التجريب والتمحيص بدلاً من اعتبارها عقائد حتمية يجب توكيدها، ولعلَّ أهم تلك المميزات والسمات كلها هو

الاستمتاع بالعمل في ميادين جديدة من ميادين البحث العلمي وفي معالجة مشكلا جديدة.

وكلُّ صفة من هذه الصفات والسمات التي ذكرناها نقيض حافز من حوافز الإنسان القوية بالفطرة، فالقلق الناشئ من عدم التأكُّد أمرٌ يضيق به الكثرة من الناس، وتعليق الحكم أمرٌ يشقُّ احتماله حتى ليبلغ ببعض الناس أن يؤثروا عادةً نتيجة منكورة، يكونون واثقين من توقُّع حدوثها على أنَّ يظلوا معلَّقين بحبال الشكِّ والقلق، فعبارة: "**التفكير القائم على التمنِّي**"، عبارة حديثة نوعًا، ولكنَّ الناس في جملتهم يؤمنون عادةً بما يريدون أن يؤمنوا به، اللهم إلاَّ إذا قامت لديهم الأدلَّة المقنعة كل الإقناع، فتجعل مثل هذا الإيمان أمرًا مستحيلاً .. وبغضِّ النظر عن الموقف العلمي فإنَّ الحدث عند الناس الذين يُتركون وشأنهم ليتجه إلى أن يصير رأيًا من الآراء، وتتجه الآراء إلى أن تكون عقائد حتمية، فاستبقاء النظريات والمبادئ العامة في حالة من الميوعة ارتقابًا لظهور ما يؤيدها أو ينقضها، أمرٌ يضيق به الناس ويتبرَّمون، وما زلنا نجد حتى اليوم أنَّ التشكُّك في رأي أدلى به شخصٌ ما كثيرًا ما يعدُّه هذا الشخص نفسه اهتمامًا له في نزاهته واستقامته العقلية ويشقيه التشكُّك في رأيه، ومن المعلوم أنَّ معارضة الآراء التي ظلَّ يؤمن بها كثيرون من أفراد مجتمعٍ ما آلافًا من السنين تُعتبرًا أمرًا لا يُطاق من معارضيها، فكان يستنزل عليهم غضب الآلهة التي تُهيمن على شئون ذلك المجتمع، فالخوف من المجهول والخوف من التغيير ومن كلِّ جديد كان في جميع العصور السالفة قبل ظهور الموقف العلمي الصحيح وانتشاره يدفع الناس إلى الجمود على ما يتمسّكون به من عقائد وعادات، حتى إذا ما حدث واضطروا لسببٍ ما إلى سلوك مسالك

جديدة غير التي عهدوها، حتى ولو كان ذلك في أمور توافه ليست بذي بال، وكان ضميرهم غير مرتاحٍ إلى ما سلكوا؛ عمدوا إلى القيام بشعائرٍ وطقوسٍ منوّعة يكفرون بها ويستغفرون عمَّا فعلوا، وإن كان هناك استثناء من القواعد المصطلح عليها والواجب اتباعها، فقد كان ذلك الاستثناء يتمُّ إمَّا بتجاهله أو بأن يلتمسوا له تخريجًا باستمرار إن كان شأنه أوضح من أن يُغفل ويُهمل.

فأوهام القبيلة والكهف والمسرح والمغارة التي قال بها بيكون جعلت الناس يندفعون فيستنتجون النتائج أولاً، ثم يبذلون جهدهم في الدفاع عمَّا استنبطوه وفي حمايته من النقد وصيانته من أن يلحق به أي تغيير([73])، هذا واتصال القانون العام بالعادات والعُرف وبمقاومة كلِّ تغيير أمرٌ شائع معروف، فحتى المعتقدات والشعائر الدينية التي كانت تُعد في البداية فسوقًا عن الدين وريفًا عنه قد تتبلور وتتحوَّل تدريجيًّا إلى قواعد للعلم والسلوك، وحين تصبح جزءًا من عادات القوم يكون التشكُّك في أمرها مخالفة للدِّين وفسوقًا عنه كبيرًا كان أو قليلاً.

([73]) يقول الكاتب عبد الله الفريجي في دراسته القيمة "الأفكار المسبقة وأسس بناء الوعي" إن ثمة علاقة تفاعل ثلاثي بين الفرد والمجتمع والثقافة، فـ "الوعي" يشكل ميزة أساسية للإنسان يتكئ عليها في ممارسة الحياة والحفاظ عليها دون بقية الموجودات؛ فمنذ اللحظة التي ينشأ فيها الارتباط بين الإنسان والعالم فإن الوعي يبدأ بالفاعلية، ويشرع بتكوين تراكم من المدركات والمعارف تعكس طبيعة تفاعله مع العالم، أو لنقل: "نمطاً من الفكر والعمل المتسق مع بعضه البعض بدرجةٍ أو أخرى "بالنسبة للفرد، ويسمى مقابله " ثقافة" بالنسبة للجماعة.

(سنتعرض للموضوع بشيء من التوسع في التعقيب العام الملحق بالكتاب).

وإذا أنا ذكرت هذه الاعتبارات وأمثالها ممَّا هو معروف للقارئ فما ذلك إلاَّ لأُبيِّن أنَّ الأحرى بنا أن نكون شاكرين للعلم آثاره أو نحمد له ما أدَّاه لنا من خدماتٍ اجتماعية لا تُنكر، وكذلك لأبيِّن أنَّ ما حدث من مقاومة العقائد والمبادئ من تغيير، وما أُقيم في سبيل الأخذ بها من عقباتٍ كأداء قد تمَّ التغلُّب عليها إلى حدٍّ ما وفي بعض البلاد والجهات، ولكنَّ أهم ما دعاني إلى لفت النظر إلى هذه الاعتبارات التي ذكرتها أنما هو ما فيها من دليلٍ وبرهان على أنَّ العلم قد خلق في بعض الناس أخلاقيات ومعنويَّات جديدة، وهذا يُعادل القول بأنه خلق فيهم رغبات جديدة وعادات جديدة كذلك، فوجود الموقف العلمي والروح العلمية ولو بقدرٍ محدودٍ ضئيل لدليلٍ على أنَّ العلم قادر على إيجاد طرازٍ متميِّز خاص نم الميول والرَّغبات، وهو طراز يذهب إلى أبعد من مجرَّد تزويدنا بوسائلٍ أفضل وأنجع ممَّا لدينا لتحقيق رغباتٍ مستقلَّة عن أي نتيجةٍ من نتائج العلم وآثاره.

ولو أني تلطَّفت في القول لقلت إنه لا يليق بمن تدفعهم الرُّوح العلمية الأخلاقية أن يؤكِّدوا أنَّ غيرهم من الأشخاص لا يستطيعون أن يحصلوا على مثل هذه الروح وتلك الأخلاق، وأن يسترشدوا بها في سلوكهم وفي آرائهم التي يُبدونها.

ولا ينقذ مثل هذا الموقف من الكبرياء المهنية الزائفة إلاَّ أنه جاء نتيجة طيشٍ أو تهوُّر، وإذا ما حدث وأعلن رجل ممَّن يُمثِّلون رجال العقل والفكر برأيٍ يُقرِّر أنَّ لنتائج العلم أهمية ذاتية بأن يدَّعي مثلاً أنَّ ذلك الرأي لا يتَّفق وروح العلم .. ثم يعتقد هو في الوقت نفسه بأنه يستحيل على العلم أن يقوم بشيءٍ ما يؤثِّر في الرَّغبات والغايات؛ كان ذلك تناقضًا يقتضينا شرحًا وتفسيرًا.

إنَّ وضعًا تتأثَّر فيه ميول قلَّةٍ ضئيلة من الناس وغاياتهم الأساسية بالعلم على حين لا تتأثَّر به ميول غالبيتهم والكثرة من الجماعات بمثل هذا التأثُّر لدليلٌ على أمر الثقافة، وهذا الفرق بين الوضعَين يخلق لنا مشكلةً اجتماعية .. فهناك الأسباب التي أدَّت إلى إيجاد هذه الفجوة الواسعة، خاصةً تلك التي لها هذه النتائج خطيرة الشأن، فإن جاز لنا أن تتكوَّن المعتقدات التي يؤمن بها الأفراد على أساس الأدلَّة والشواهد التي يكون الحصول عليها نتيجة بحثٍ منظمٍ كافٍ له أهليته، فليس هناك شيءٌ أخطر من الوجهة الاجتماعية من أن تظل الغالبية العظمى من الناس قائمة على أساس من العادة والمصادفات العارضة والدعاية وضروب التعصُّب التي يستمسك بها الأفراد والطبقات، فوجود أخلاقيات للنزاهة العقلية والاستقامة الفكرية وإرادة إخضاع الهوى للعقل والحقائق اليقينية الموثوق بصحتها والمشاركة في كلِّ ما تيسَّر لنا أن نصل إليه من الحقائق بدلاً من الاستئثار بها واستغلالها في جني مكاسب ومنافع شخصية لأنفسنا وحدنا؛ إن وُجد ذلك كلّه ولو بقدرٍ صغيرٍ نسبيًّا إنما هو تحدٍّ من أشدِّ ضروب التحدِّي، فلم لا يتَّخذ هذا الموقف العلمي عدد من الناس أكبر ممَّن يتَخذونه إلى الآن؟

إنَّ الردَّ على هذا التحدِّي مرتبطٌ بمصير الديمقراطية، فانتشار التعليم بمعنى محو الأمية وتغلغُل نفوذ الطباعة العظيم من حيث نشر الكتُب وذيوع الصحافة اليومية والمجلاَّت يجعل المسألة ملحَّة عاجلة بالنسبة إلى الديمقراطية، فالعوامل التي كان يُنظَر إليها في بدايات القرن التاسع عشر مثلاً على أنها سوق تعمل على تأييد قضية الديمقراطية حتى أصبحت الآن هي نفسها التي تُمكِّن لقيام كلِّ رأيٍ زائف وتعمل على تقويض أُسُس الديمقراطية من الداخل، فجهود الناس الذي ينشأ فيهم من دوام التكرار

قد ينتج فيهم نوعًا من المناعة تقيهم تأثير الدعاية التي من نوعٍ خشن مباشر، ولكن ليس هناك أي ضمانٍ فيما يُتَّخذ من إجراءاتٍ سلبية .. ومع أنه من السخف أن نعتقد أنَّ من المرغوب فيه – أو من الممكن الميسور – أن يصير كلُّ إنسان رجلاً من رجال العلم يُمثِّل ناحية من نواحيه، فإنَّ مستقبل الديمقراطية معقود بانتشار الموقف العلمي في الناس لِما فيه من الضمان من ذلك التضليل الواسع الشامل الذي تقوم به الدعاية بشتَّى أساليبها ومختلف وسائلها، وأهمُّ من هذا أنه الضمان الوحيد لوجود رأيٍ عامٍ فطن واعٍ لمشكلات اجتماعية.

إنَّ الشعور بالمشكلة شرط يجب أن يتوافر أولاً وقبل كلِّ شيءٍ حتى يتسنَّى اتخاذ الخطوات اللازمة لحلها، والمشكلة هنا مشكلة متعدِّدة النواحي، فهي من جهة مشكلة اقتصادية فيدخل فيها مباشرةً أمر طبيعة الإشراف على وسائل النشر والإعلان، أمَّا مجرَّد الإشراف المالي فليس بعلامةٍ مواتية، فالاعتقاد الديمقراطي بحرية الكلام والخطابة وحرية الصحافة والنشر وحرية الاجتماع هو لا شكَّ ممَّا يُعرِّض المؤسسات الديمقراطية للنقد وهجمات الناقدين، فممثلو الدول الاستبدادية الجماعية كانوا أول من أنكر هذه الحريات، ومع ذلك نراهم عندما يتقلَّدون الحكم يُسارعون إلى استغلال ذكائهم في استخدامهم في البلاد الديمقراطية ليهدموا أسُسها التي تقوم عليها، وإذا كان وراءهم ما يسندهم من الوسائل المالية استطاعوا أن يواصلوا جهودهم في عمليات التدمير والتخريب بالطرق الخفية، وقد يكون أخطر من ذلك آخر الأمر .. إنَّ جميع الأحوال الاقتصادية التي تتجه نحو تركيز وسائل الإنتاج والتوزيع تؤثِّر كلّها في الصحافة العامة،

سواءً أراد ذلك الأفراد أم لم يريدوه، فالقضايا التي تستلزم الإسهام برءوس أموال كبيرة للسير فيها بطرقٍ حديثة تؤثِّر بالطبع في "**أعمال**" النشر.([74])

([74]) **"التغير" و"التغيير" مصطلحان بينهما من ناحية الإملاء "الشكل" حرف واحد وبينهما من ناحية المعنى "المضمون" فرق كبير، فالتغير تحول تلقائي وفق قوانين داخلية يمكن القول إنها سنن كونية لو تركت المجتمعات البشرية فستنتقل وفقاً لها من طور إلى آخر من أطوار التحول الاجتماعي. أما التغيير فعمل مخطط سلفاً لتحقيق غايات معدة مسبقاً، وقد ارتبط مفهوم التغيير أولا بظهور "الدولة القومية" كشكل للتنظيم السياسي، ويعتبر المؤرخون "صلح وستفاليا" (1640) لحظة ميلادها الحقيقية، لكن ميلاد الدولة القومية أدى . من ناحية أخرى . إلى ميلاد ظاهرة أخرى هي النزوع المتزايد إلى التحكم في العوامل الحاكمة لعملية "التغير" ليحل محلها " التغيير".**

ومن أهم نماذج هذا النزوع ما يرويه الأكاديمي الأمريكي والت ج .أونج في كتابه "الشفاهية والكتابية" (الشفاهية والكتابية – والتر جي. أونج – ترجمة: دكتور حسن البنا عز الدين – مراجعة: دكتور محمد عصفور – سلسلة عالم المعرفة – عدد 182 – المجلس الوطني للفنون والثقافة والآداب – الكويت). يقول أونج حرفيا: "ليس ثمة من عمل يتناول التفكير الإجرائي أكثر فائدة للدراسة الراهنة من كتاب أ .ر .لوريا " التطور المعرفي : أسسه الثقافية والاجتماعية، فبناءً على إيحاء من عالم النفس السوفيتي الفذ ليف فيجوتسكي، قام لوريا ببحث ميداني واسع على أشخاص أميين "أي شفاهيين" وأشخاص كتابيين إلى حد ما في المناطق البعيدة من أوزبكستان وقيرغيزيا في الاتحاد السوفييتي خلال العامين 1931 – 1932 ولم ينشر كتاب لوريا في طبعته الروسية الأصلية إلا سنة 1974 أي بعد أن اكتمل البحث باثنتين وأربعين سنة".

من جهةٍ أخرى فإنَّ المشكلة مشكلة تربوية، ومن الهيِّن الميسور أن نضع في هذه الناحية منها كتابًا برمته، بدلاً من أن نجترئ فيها بفقرةٍ واحدة، فليس بينا من ينكر أنَّ المدارس قد اقتصرت إلى حدٍّ كبير على مجرَّد توصيل معلومات جاهزة مهضومة إلى عقول التلاميذ والتلميذات، زيادةً على تعليمهم الوسائل الأساسية مثل القراءة والكتابة ومبادئ الحساب .. هذا ولا يخفى أنَّ الطرق المستعملة في تحصيل المعلومات التي من هذا القبيل ليست هي الطرق المستعملة في تحصيل المعلومات التي من هذا القبيل، ليست هي الطرق التي تعاون على تنمية المهارة في البحث عن الآراء وعلى استقصاء المعلومات ولا عل اختيارها وتجربتها للوقوف على مدى ما فيها من خطأٍ وصواب، بل إنَّ هذه الطرق نفسها لتُعَد معادية لها بشكلٍ إيجابي، فهي تتجه نحو إخماد محبة الاستطلاع الفطرية فيهم وتُرهق ما لدى التلاميذ من قوة ملاحظة بما تُثقلهم من العديد المعلومات الكثيرة المفكَّكة غير المترابطة، حتى أنها لا تستطيع أن تعمل كما تعمل بنجاحٍ في كثيرٍ من الأميين الذين لا يعرفون القراءة والكتابة.

إنَّ مشكلة المدارس العامة لم تصل بعد في البلاد الديمقراطية نفسها إلاَّ إلى مرحلتها الأولى التي يُتاح فيها لجميع التلاميذ الذين في سنِّ التعليم أن يلتحقوا بالمدارس، فإلى أن يتَّفق الناس على المواد التي يجب أن تُدرَّس في هذه المدارس والطُرق التي تُدرَّس

والعبارة الأخيرة من كلام أونج هي الأكثر أهمية فلماذا تخفي السلطات السوفيتية بحثاً كهذا لمدة أكثر من أربعين عاما؟ إنه على الأرجح النزوع إلى السيطرة على التغير الاجتماعي، وبخاصة أن البحث الذي يؤكد أونج أهميته من المؤكد أنه كشف عن مفاتيح مهمة في "التغير الاجتماعي".

بها على أساس تكوين الروح العلمية في التلاميذ، فلن يعدو التعليم أن يكون من حيث ما يتعلَّق بالديمقراطية مسألة خطيرة من مسائل "**أصب الهدف أو أخطئه**".

والمشكلة – كما ذكرت قبلاً – هي مشكلة فنية، وإنه لمن العسير الكتابة فيها دون أن نترك في ذهن القارئ تأثيرات خاطئة، فقد قامت منذ عهدٍ غير بعيدٍ معركةٌ حامية باسم وظيفة الفن الاجتماعية ترمي إلى استخدام الفنون – ومن بينها الأدب نفسه – في الدعاية لآراء معينة يزعم أنصارها بشكلٍ قاطع أنه لا غنى عنها من الوجهة الاجتماعية، ومن ثمَّ كانت كلُّ إشارةٍ إلى هذا الموضوع – يُشتمُّ منها أنها مدحٌ لشيءٍ من هذا القبيل وتأييدٌ له – تُعتبر جزءًا من حملة مضادة في الواقع ترمي إلى الدفاع عن الديمقراطية ومناصرتها، ولكنَّ الأمر هنا مختلف؛ فهو تذكيرٌ بأنَّ الأفكار لا تكون ناجعة من حيث هي أفكار وحسب، بل من حيث ما تنطوي عليه من عناصر تعاون التصوُّر والخيال ومن حيث ما تستثيره فينا من الانفعالات.

هذا وقد سبق أن أشرت إلى ردِّ الفعل الواسع المدى الذي حدث ضدّ الإسراف الكبير في تبسيط الناحية الإدراكية، والحقُّ أنَّ كلَّ ردِّ فعل ينزع بطبيعة الحال إلى التطرُّف والمغالاة في الناحية المضادة، فهو بتأكيده الدور الذي تقوم به الحاجات والرَّغبات والعادات والانفعالات كثيرًا ما أنكر على كلِّ كفايةٍ أو نجاح، فالمشكلة التي نواجهها، هي مشكلة توحيد الأفكار والمعلومات مع العوامل غير الإدراكية التي في طبيعة الإنسان، و"**الفن**" هو الاسم العام الذي يُطلِق على جميع العوامل التي يتسنَّى لنا بها إنجاز هذا التوحيد.

والمشكلة أخلاقية ودينية كذلك، وقد أشرت إلى أنَّ الأديان قد قامت برسالتها على خير وجهٍ وبشكلٍ ناجع بفضل اتصالها بالفنون الجميلة وتحالفها معها، ومع ذلك فلا يعزب أنَّ سلطان الأديان كثيرًا ما أدَّى إلى التعظيم من شأن مبادئٍ ومذاهبٍ ليست عرضة للبحث والنقد ولا للاختبار والتجريب.

من جهة أخرى ربما كان نفوذ مجموع تأثيراتها في إيجاد عادات عقلية تناهض المواقف اللازمة لصيانة الديمقراطية أكبر جدًّا ممَّا يقول به الناس ويعترفون .. قال بعض النقاد الأذكياء أقوياء الملاحظة: إنَّ الفجوة الواسعة التي خلفها إضعاف المعتقدات الثيولوجية في ألمانيا كانت عاملاً من العوامل التي مهَّدت الطريق لفوز النظام الاستبدادي الجماعي وإرساء قواعده فيها؛ فمن فقدوا سُلطة خارجية واحدة كانوا يعتمدون عليها كلَّ الاعتماد يكونون على استعدادٍ وقبولٍ لأن يتَّجهوا إلى أية سُلطةٍ أخرى أقرب إليهم من السُّلطة التي فقدوها.

فالقول بأنَّ المشكلة أخلاقية هو بمثابة([75]) القول أنها ترجع آخر الأمر إلى حرية الاختيار الشخصي وإلى العمل على أنه مجرَّد أحكام للقول المألوف بأنَّ الحكومة الديمقراطية وظيفة من وظائف الرَّأي العام والعواطف الغالبة على الشعب، أمَّا القول بأنَّ تكوينها في الاتجاه الديمقراطي ونشر الرُّوح العلمية ذات الصبغة الأخلاقية بين الناس بشكلٍ ديمقراطي حتى تصير هذه الروح جزءًا من عتاد كلِّ فردٍ عاديٍّ شيء واحد؛ ليدلّ على أنَّ المشكلة أخلاقية حقًّا؛ ذلك لأنَّ الأفراد هم الذين بحاجةٍ إلى هذا الموقف

([75]) **خطأ شائع والصواب هو: بمنزلة.**

العلميِّ حتى يحلَّ فيهم الكبرياء والتعصُّب للمصالح الشخصية والطبقية ومحلّ اعتقادات صيرتها العادة والارتباطات الانفعالية الباكرة عزيزة على أصحابها حبيبة إليهم، وهذه النتيجة لا يمكن أن تتحقَّق إلا بجهودٍ نشطة إيجابية يبذلها أفرادٌ كثيرون اختيارًا وطواعية.

أحدث مرة أحد رؤساء الولايات المتحدة السابقون ضجة سياسية بقوله "**إنَّ الوظيفة العامة يجب أن تُعَد عهدةً عامة في رقبة شاغلها**"، وكان قوله هذا حقيقةً ولا شك، إلاَّ أنها حقيقةٌ تقتضي مزيدًا من التوكيد والتمكين؛ فإنَّ امتلاك المعرفة والمهارة الخاصة في استعمال الطرق والمناهج العلمية عهدةً وأمانةً عامة، لم تصبح بعد — حتى ولو بالاسم — فحسب حقيقةً معترفًا بها ولا مفروغًا منها.

لقد ارتقت الروح العلمية في بعض الناس حتى بلغت فيهم درجة صار معها عاديًا عندهم أن يُحيطوا زملاءهم الذين يعملون مثلهم في ميدانٍ ضيِّقٍ محدود من ميادين البحث العلمي بما وصلوا إليه من نتائج، ولكنَّ هذه الروح العلمية لم تبلغ بعد من الترقي أن يكون تبعة نشر هذه النتائج على نطاقٍ واسعٍ أمرًا معترفًا به، فالظروف التي أحاطت بالتقدُّم التاريخي للعلم الحديث تُفسِّر لنا السبب في ذلك وإن كانت لا تبرِّر لنا استمرار هذا الأمر وبقاءه، فالظروف الداخلية والخارجية كلتاهما أدَّت إلى انعزال العلم عن المجتمع انعزالاً نسبيًّا من وجهةٍ معيَّنة مثل ما حدث للرهبنة من انعزال في عصر سابق.

أمَّا الظرف الخارجي فهو تلك المقاومة التي كان جب على رجال اعلم أن يتغلَّبوا عليها حتى يتيسَّر لهم أن يسيروا في عملهم وهم بمأمنٍ من كلِّ اضطهادٍ يُصيبهم وإملاءٍ يُفرض عليهم فرضًا من الخارج.

وأمَّا الظرف الداخلي فهو من ناحية الحاجة إلى التخصُّص الضيِّق في البحوث، ذلك التخصُّص الذي ارتبط بالضرورة بحدَّة المنهج .. ومن ناحيةٍ أخرى كان سياسةً منه ليحمي نفسه حبًّا في الإبقاء على سلامة موقفٍ جديدٍ لم يكتمل بعد، وصيانةً من العدوى التي قد تنشأ عن التحزُّب والانضمام إلى جبهةٍ معيَّنةٍ في الشئون العلمية، وقد استفاد هذا الموقف من التقليد القديم الراسخ بشأن سلامة العلم ونقائه من حيث هو موضوعٌ نظريٌّ محض بعيدٌ عن الناحية العملية التطبيقية، مادامت النظريات والعقل تُعتبر أمورًا أسمى من الأمور العملية كلّ السمو، تلك الأمور التي تعدّها التقاليد أمورًا مادية نفعية، فخطر فقدان الروح العلمية حيادها إذا ما انضمَّت إلى صفِّ مصلحةٍ حزبيةٍ خاصة كان يبدو أنه يجعل أهميةً خاصة للتقاليد الراسخة في عقول الناس عن السلامة والنقاء، فقد كان هذا النقاء أشبه ما يكون بعفاف المرأة وعرضها من حيث الحاجة إلى اتخاذ كلِّ أنواع الحيطة والحذر الخارجية للمحافظة عليه وصيانته .. ليس المطلوب أن يكون رجال العلم متشدِّدين، يكافحون بالمخلب والناب في سبيل بعض القضايا العلمية الخاصة، فكما أنَّ مشكلة الفنِّ هي الجمع بين استقامة الفنان الذاتية فيه وبين قوَّة تأثير الأفكار في الناس من حيث استدعاء الانفعالات وتحريك الخيال، فكذلك يكون المطلوب الآن هو اعتراف رجال العلم بما عليهم من التبعة الاجتماعية في نشر الموقف العلمي وإذاعته بين الناس، وهذا عملٌ لا يمكن الاضطلاع به وإنجازه من غير أن نتخلَّى إلى الأبد عن الاعتقاد بأنَّ العلم مفصل عن سائر الشئون الاجتماعية كأنما هو يتمتع بقداسةٍ خاصة.

إنَّ مدَّ هذه الصفات التي يتكوَّن منها الموقف العلمي حتى يصل أمرها إلى أكبر عددٍ ممكنٍ من الناس مسألة تختلف كل الاختلاف عن نشر نتائج علوم الفيزياء والكيمياء والأحياء والفلك مهما كانت قيمة ذلك النشر، والفرق بين الأمرين هو السبب في أنَّ المسألة أخلاقية .. هذا ومسألة إن كان العلم يستطيع أن يؤثِّر في تكوين الغايات التي يكافح الناس في سبيلها، أو كان مقصورًا على زيادة قدرتهم على تحقيق الغايات التي تكون مستقلةً عنه، إنما هي مسألة إن كان العلم ينطوي على قوة أخلاقية ذاتية فيه، فالقول بأنَّ العلم خالٍ من أية صفة أخلاقية كان من الوجهة التاريخية من بين معتقدات رجال الثيولوچيا وحلفائهم من الميتافيزيقيين؛ لأنَّ مثل هذا الموقف يدلُّ لا شكَّ على ضرورة اللجوء إلى مصدرٍ آخر يستمدُّون منه الهداية الأخلاقية، فإن كان هناك موقفٌ مماثل يقفه الناس الآن — باسم العلم نفسه — فذلك دليلٌ إما على الاضطراب الذي يغشى جميع نواحي الثقافة، وإما أنه نذيرٌ بشرٍّ يهدِّد الديمقراطية .. فإذا ما بلغت الرقابة على السلوك أن تكون تضارب رغبات من دون أية قدرة على تعيين الرغبة والغاية وتقريرهما بمعتقدات يؤيدها العلم ويسندها؛ كان البديل العملي من ذلك عندئذٍ هو إقامة المنافسة والصراع بين قوى عمياء غير عاقلة على ضبط الرغبة والإشراف عليها.

وهذه نتيجة متطرفة مسرفة كلّ الإسراف، حتى أنها لتوحي إلينا بأنَّ الاستناد إلى العلم في إنكار وجود أشياء اسمها حقائق أخلاقية ليكون علامة على وجود مرحلة انتقالية يعدُّها الناس في غير روية أنها مرحلة نهائية وأخيرة.

حقًّا .. إنَّ العلم لا يستطيع أن يؤثِّر في القيم ولا في الغايات والمبادئ الأخلاقية بحجة أنَّ الرغبات هي التي تهيمن على تكوين الغايات وتقويمها، هي في الحقيقة إشارة إلى أنَّ الرغبات والمصالح هي نفسها حقائق أخلاقية تستلزم رقابة من العقل المزوَّد بالمعرفة، فالعلم هو الذي يحدِّد لنا الآن – عن طريق ما له من النتائج الفيزيقية والتكنولوچية – العلاقات التي يعمل الناس على صيانتها والمحافظة عليها قائمة بين بعضهم وبعض فرادى وجماعات، فإن لم يكن العلم قادرًا على استحداث طرقٍ فنية تعيِّن هذه العلاقات وتحدِّدها كان الانقسام الذي في ثقافتنا انقسامًا عميقًا حتى أنه ليقضي على لا على الثقافة وحدها، بل وعلى جميع القيم المتحضِّرة أيضًا، تلك هي المشكلة .. على الأقل.

إنَّ ثقافتنا تسمح للعلم أن يهدم القيم المأثورة ويُسيء الظنّ بقدرته على خلق قيمٍ جديدة لهي ثقافة تهدم نفسها بنفسها، فالحرب عَرَضٌ من أعراض ذلك الانقسام الباطني بقدر ما هي سببٌ من أسبابه.

تعقيب عام ....

في المقدمة التي كتبها الأستاذ أمين مرسي قنديل مترجم الكتاب، تناول بشكل مختصر شخص المؤلف (جون ديوي) ومكانته في تاريخ الفلسفة الغربية والثقافة الأمريكية. وقد فضلنا أن نلحق دراستنا عن الكاتب وكتابه بعد نص الكتاب، حتى لا نفرض قراءة – مسبقة – بعينها على القاريء، ولقناعتنا بأن مثل القراءة – على الأرجح – تعني بعض القراء وحسب. وسنتناول الكاتب أولاً.

جون ديوي

جون ديوي (1859 – 1952) أحد أهم فلاسفة النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين على أكثر من صعيد. على المستوى الفلسفي البحت كان ديوي أحد مؤسسي البراغماتية الأميركية التي أتت كفلسفة ناقدة للفلسفة الأوروبية في القرن السابع والثامن عشر. وعلى الصعيد التربوي، يعدُّ ديوي المؤسس الحقيقي لفلسفة التربية، لاعتبار أساسي هو أن التربية لم تعد مجالاً لتطبيق نظرياته الفلسفية، بقدر ما كانت التربية هي التجربة والخبرة التي تصاغ داخلها الرؤى

obeikandl.com

والأطروحات الفلسفية. على الصعيد الاجتماعي والسياسي كان ديوي فيلسوف رأي عام يكتب في الصحف ويناقش القضايا الاجتماعية والسياسية ويعتقد أن من واجب المفكر وصل العلاقة بين أفكاره والواقع الذي يعيشه.([76])

ولد ديوي سنة 1859 في برلنغتون بولاية فيرمونت الأمريكيّة وبها درس. التحق بجامعة فيرمونت في الخامسة عشرة من عمره وتميّز في مادة الفلسفة. وفي سنة 1879 نشر أوّل بحث فلسفي له في إحدى المجلات العلميّة. وتمكّن سنة 1884 من نيل درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة جونز هوبكنز. وتمّ إلحاقه بقسم الفلسفة بجامعة ميشيغان، لينتقل سنة 1894 بجامعة شيكاغو ويترأّس قسم الفلسفة وعلم النفس والتربية فيها. ومنها انطلق في الكشف عن أفكاره التربويّة التي عدّت تقدّميّة، وأنشأ مدرسة تجريبيّة لإثبات قابليّتها الإجرائيّة أو العمليّة. إلاّ أنّ معارضة القائمين على شؤون الجامعة لتجاربه دفعته إلى الاستقالة سنة 1904 والانتقال من ثمّ إلى كلّيّة المعلّمين بجامعة كولومبيا وبها بقي إلى أن بلغ سنّ التقاعد سنة 1930. توفّي جون ديوي في اليوم الأوّل من شهر جوان سنة 1952.([77])

([76]) **جون ديوي.. البراغماتية كتحرر فكري: آمن أن من واجب المفكر وصل العلاقة بين أفكاره وواقعه – عبد الله المطيري – جريدة الشرق الأوسط اللندنية – بتصرف يسير – .**

([77]) **جون ديوي – موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات – يوليو 2014.**

وديوي، بحسب مؤرخ الفكر إبراهيم العريس، كان الفيلسوف الأميركي جون ديوي واحداً من أبرز المفكرين العمليين في القرن العشرين([78]). وهو بحسب "**دليل أوكسفورد للفلسفة**": "**فيلسوف أمريكي طوَّر براجماتية منظومية تعنى بالمسائل المركزية في: الإبستمولوجيا، الميتافيزيقا، الأخلاق، والاستاطيقا. بطريقة تتسق مع آرائه الفلسفية، الواقع أنه بسببها، خاض ديوي كثيراً في قضايا عصره الاجتماعية، خصوصاً إصلاح المدارس الأمريكية، فضلاً عن السياسات القومية والدولية**".([79])

و"**عالجت فلسفة ديوي مواضيع عديدة، فهي فلسفة للحياة تؤمن بالتغيير، وتهدف إلى التطور والنمو، وتتخذ من الخبرة منهجاً لها في مواجهة الواقع ومعالجة مشكلاته، كما تتخذ، من التفكير العلمي أداتها المنطقية من أجل الوصول إلى الحقيقة الموضوعية**".([80])

بدأ ديوي حياته الفلسفية "**تحت تأثير أشياع هيجل**"، وهو لئن انتمى إلى الفكر البراغماتي بعدما كانت بداياته هيغلية، فإنه اختطّ لنفسه، ضمن إطار "**البراغماتية**"،

([78]) **"الفن كخبرة" لجون ديوي: وسيلة لتمكين الناس من الإفلات من عزلتهم – ابراهيم العريس – جريدة الحياة اللندنية – ١٣ نوفمبر ٢٠١٢.**

([79]) **دليل أكسفورد للفلسفة – تحرير: تد هوندرتش – ترجمة: نجيب الحصادي – المكتب الوطني للبحث والتطوير – ليبيا – المجلد الأول – ص 387.**

([80]) **الخبرة الجمالية وأبعادها التربوية في فلسفة جون ديوي – الدكتور صابر جيدوري – مجلة جامعة دمشق – المجلد 26 – العدد الثالث – 2010 – ص 16.**

طريقاً أبعدته بعض الشيء عن طريق عملاقي البراغماتية الآخرين بيرس وجيمس. وهذه الطريق الخاصة بديوي هي التي جعلت مفكرنا العربي المصري الراحل زكي نجيب محمود، يرى أن فلسفة ديوي يمكن أن يطلق عليها اسم "**ذرائعية**"([81])، وذلك انطلاقاً من

([81]) **الذريعة هي: الوسيلة، وجمعها ذرائع. والذرائعية instrumentalism هي مذهب جون ديوي، الذي يقرر أن الأفكار والنظريات والمعارف والنتائج والغايات وسائل وذرائع دائمة لبلوغ غايات جديدة، وتعديل وتوضيح المعايير والمعارف دوماً في ضوء الخبرات المتراكمة، أي إنها ذرائع لمزيد من العمل، وعلى هذا كل نظرية هي أداة أو ذريعة إلى العمل، ولا قيمة لها إلا إذا كان لها نتيجة عملية.**

والعلة الذرائعية: هي العلة الأداة لإحداث النتيجة. والمنطق الذرائعي هو الذي يبني أحكامه على التجربة، وإن كان من المسوغ له أن يلجأ إلى الاستدلال، لكنه في كل الأحوال وسيلة العقل لتحصيل المعرفة وإثرائها بالخبرة التي تعدل المعلومات السابقة، وتضيف إليها، وتمنحه في النهاية اليقين وتنقله إلى مرحلة الاعتقاد.

و"الذرائعية": ضرب من ضروب البراغماتية. أهم إسهام فكري أمريكي راج في الربع الأول من القرن العشرين، وتأثر بها الكثيرون في أوربا وغيرها، ومن هؤلاء جورج سيمل وإدموند هوسرل وهنري برغسون. والبراغماتية فلسفة صاغها واخترع اسمها لأول مرة تشارلز بيرس، كمنهج للتفكير أو كنظرية في المعنى، وأعاد وليم جيمس صياغتها نظريةً في الصدق، وطورها جون ديوي وأذاعها نظريةً في القيمة، وفرديناند شيلر مذهباً في الإرادة.

يطلق على براغماتية ديوي الفلسفة الأداتية / الذرائعية، فقد تأثر بما ذهب إليه بيرس من أن جميع أنواع الفكر ليست إلا حركة تتجه من موقف مثير للشك إلى موقف اعتقادي مستقر، لكنه وصف تفسير بيرس بالجمود، كما تأثر بكتابات جيمس ووصف تفسيره بالذاتية فبدلاً من

أن يحض على البحث عن النتيجة الصادقة، دعا إلى البحث عن النتيجة التي ينبغي أن تكون، ووصف الصادق بأنه المفيد. وقد أقام ديوي نوعاً من البراغماتية، أطلق عليه الذرائعية، ووصفها بأنها منهج لاستخلاص النتائج النهائية التي ينبغي للمرء أن ينتهي، إليها لو أخذ بالحسبان كل ظروف المشكلة مثار التفكير. ووصف ديوي الفكر الذرائعي بأنه نوع من التكيف لتحديات البيئة.

والعلة الذرائعية: هي العلة الأداة لإحداث النتيجة، كالقلم الذي يكتب به، وكاليد التي هي أداة التنفيذ للإرادة العاقلة. والمنطق الذرائعي هو الذي يبني أحكامه على التجربة وإن كان من المسوغ له أن يلجأ إلى الاستدلال، لكنه في كل الأحوال وسيلة العقل لتحصيل المعرفة وإثرائها بالخبرة التي تعدل من المعلومات السابقة وتضيف إليها، وتمنحه في النهاية اليقين وتنقله إلى مرحلة الاعتقاد، فالفكر في المذهب الذرائعي ليس سوى أداة أو وسيلة للنجاح في الحياة. وقد احتلت ذرائعية ديوي مكانة بارزة في مجالي التربية والتعليم، إذ يراهما من أهم وسائل الإصلاح الاجتماعي: "ليست التربية الحقة وسيلة للحياة، وإنما هي الحياة نفسها". فهاجم النظرية التربوية التي تجعل من المتعلم إنساناً سلبياً مهمته تلقي المعلومات واختزانها. فهو يرى في التفكير وسيلة أو أداة، أو آلة لحل مشكلات الناس التي يواجهونها في حياتهمالاجتماعية والخاصة، وبمعنى آخر فهو يعد المعرفة آلة أو وظيفة في خدمة مطالب الحياة، والمعرفة التي لا توصل إلى عمل فيه خير للفرد أو للجماعة ليست بشيء.

والعقل نظره عضو من أعضاء الإنسان، شأنه شأن أي عضو آخر ... فهو وسيلة أو أداة وليس غاية في نفسه، تلك هي وظيفة الفكر ووظيفة العقل عند ديوي، وهي وظيفة إيجابية فعّالة، غايتها صلاح الفرد والجماعة وتقدمهما. أما الكليات الشاملة، والحقائق العامة، والمثل العليا التي لا سبيل إلى تحقيقها إضافة إلى "المدن الفاضلة" التي يحلم بها الحالمون من الفلاسفة والأدباء، فليست في نظره من الفلسفة ولا من الثقافة أو العلم بشيء مادامت لا تؤدي إلى نتائج

عملية. وما حفّز ديوي إلى انتهاج هذا الطريق، ما هو إلا الرغبة الصادقة في العمل من أجل الرقي بالحياة الاجتماعية وتحقيق الحرية الثقافية بأكمل معانيها وأوسعها في ظل الحرية السياسية، والديمقراطية السليمة، والنظم الاقتصادية التي تتيح للفرد المجال للخلق والابتكار.

إن "فلسفة الأداتية"، كما يسميها ديوي، تصلح للوصول بالإنسان والجماعات إلى مثل هذه الحرية المنشودة، إنها تحارب كل شيء من شأنه الجنوح إلى الركود، أو الجمود، أو النكوص والتراجع، والعراقيل التي تقف في وجه التقدم والتجدد الاجتماعيين، فهي تشجع على إجراء التجارب، وكسب الخبرة والإفادة منها لما فيه خير البشرية، كما تشجع على المغامرة المعقولة في سبيل التقدم والرقي.

والإنسان عند ديوي مخلوق له قيمة، وهي لا تظهر إلا في المواقف التي تتصارع فيها رغباته أو أخلاقياته، وفي المواقف المشكلة تظهر ميوله الحقيقية، ويتبدى الطريق الصحيح الذي عليه أن يتبعه. وهو لا يلجأ لمجموعة قيمه ليحل الإشكال، لكنه يقوم الموقف ويقارن بين مختلف الطرق المتاحة، ويسمي ديوي هذه العملية التقويم. وما يختاره الفرد من غايات أو خيرات بعد تفكير وتمحيص هو خبرات مرغوبة أو معقولة، وينبغي أن يدرب الفرد على تصور أهداف جديدة والسعي إليها، وطالما هناك حياة، ستكون هناك مواقف جديدة دائماً متفجرة بالصراع وتتطلب قرارات وأحكاماً وأفعالاً. وبهذا المعنى لا تكتمل أبداً الحياة الخلقية للإنسان، وتتحول الغايات أبداً إلى وسائل لبلوغ أهداف جديدة. ويظهر واضحاً دور العقل، ويعلن ديوي إيمانه بقدرة العقل على تصور المستقبل الذي هو إسقاط لما يتمناه المرء في الحاضر، وعلى اختراع الوسائل لتحقيقه. وهذا الفهم للتقويم يقوم على مفهوم اجتماعي ويفترض مجتمعاً يتشارك أفراده الخبرات، ولهم معاييرهم ووسائلهم المشتركة، ويلعب التقويم الذكي دوره في جعل هذا المجتمع واقعاً مجسماً، وهنا أيضاً يتم اختيار وتوضيح وتعديل المعايير والغايات في ضوء الخبرات المتراكمة للمجتمع.

بُعدها الوظيفي الاجتماعي الواضح. ويرى المفكر المصري أنه بما أن "**ليس من شك في أن أول حجر يوضع في بناء الديموقراطية هو التربية، التي تؤدي إلى ذلك البناء**"، كان من الطبيعي للتربية "**أن تكون أحد الميادين الأساسية التي خلق فيها ديوي وابتكر**"، هو الذي كان من أوائل كتبه وأهمها: "**المدرسة والمجتمع**".([82])

"**طرح ديوي فلسفة معينة بمسألة الكيفية التي يتوجب أن تعاش وفقها الحياة، وقد جادل بأن معالجة هذه المسألة إنما يتطلب تجسير الهوة الفاصلة بين الأخلاقيات والعلم. أعماله في كل مجالات الفلسفة، حتى دراساته المنطقية التي عني بها في وقت مبكر وآخر متأخر، كُرِّست خصوصاً لضمان الاستمرارية التي تبينها بين الفلسفة وعلم النفس الاجتماعي والبيولوجي. كان منطقه نظرية في البحث، مذهباً عاماً في كيف يقوم الفكر بوظائفه، ليس في شكل مجرد أو صوري محض، بل في أبحاث العلم الناجحة، وفي حل مشاكل الحياة اليومية. تقوم**

تعاطف ديوي مع مذهب الواقعية ضد المثالية، واتجهت البراغماتية بتأثيره – وآخرين – إلى أن تكون النظرية التي تقول بأن كل ألوان الخبرة، وضمن ذلك الفكر الفلسفي والنظريات العلمية والعقائد، جميعها لابد أن تفهم في ضوء الغرض الإنساني، فالأفكار أدوات لتحقيق ما يصبو إليه الإنسان من غايات، والحكم عليها يكون بمقدار كفايتها في خدمة هذه الغايات، ومن ثم صارت البراغماتية اسماً للموقف الذي يؤكد أهمية النتائج كاختبار لصلاحية الأفكار.

(الموسوعة العربية العالمية – المجلد التاسع – ص – 625)

([82]) **دليل أكسفورد للفلسفة – تحرير: تد هوندرتش – مصدر سبق ذكره – المجلد الأول – ص 387.**

"ذرائعية" ديوي بتعريف البحث بأنه موقف محير غير محدد إلى موقف موحد إلى حد يمكّن من إقرار مضمون أو فعل مترابط منطقياً، المعرفة موضع البحث، فيما يؤكد ديوي، متوفرة في مسائل الأخلاق والسياسة، بقدر ما هي متوفرة في مسائل الفيزياء والكيمياء. المطلوب في كل الأحوال تطبيق المنهج العلمي، النهج المصلح لذاته الخاص باختبار تجريبي لفروض استحدثت وحسنت من خبراتنا السابقة. ما يعد "اختباراً" قد يختلف باختلاف "الصعوبة التي تستشعر" والتي هي في حاجة إلى حسم – قد يحدث في الاختبار في معمل كيميائي، أو في بروفة متخيلة لعادات سلوكية متنازعة، في التشريع الذي قد يغير سلوك الحكومة – ولكن ثمة في جميع الأحوال سياق اجتماعي يتوسط حدود كلٍّ من: الاشكالية الابتدائية والحل، ويتم تغييره بدوره من قبل البحث".([83])

وبحسب "**دليل أوكسفورد للفلسفة**" أيضاً، فإن مذهب ديوي في "**القابلية للخطأ الإبستمولوجي والأخلاقي**" ارتبط برؤيته التي مفادها أنه "**ليس هناك زعم معرفي، أو قاعدة أخلاقية، أو مثل يكون يقينياً، محصناً ضد كل أنواع النقد والتعديل**"، غير أن "**ملاحظة التقدم تتطلب تهذيب العادات الذهنية عند الأفراد، والحفاظ على البنى الاجتماعية، التي تشجع البحث. وهكذا ركز ديوي على طبيعة التعليم وتحسينه عملياً، مجادلاً بأنه يجب علينا ألا نعتبر الأطفال زهريات فارغة، تنتظر**

([83]) دليل أكسفورد للفلسفة – تحرير: تد هوندرتش – مصدر سبق ذكره – المجلد الأول – ص 388.

بطريقة سلبية أن تُسكَب المعارف فيها، بل يتوجب اعتبارهم مراكز نشطة من الاندفاعات مشكلة من قِبَل بيئتهم، ويقومون أيضاً بتشكيلها. سوف يطورون عاداتٍ من نوعٍ آخر إبان تفاعلهم مع البيئة الاجتماعية والفيزيقية، وإذا أردنا لهذه العادات أن تكون مرنة وذكية، يجب أن نقوم بأفضل ما هو في وسعنا لتشكيل بيئة تسمح بل تحفز على البحث العقلي. هذا نوع البيئة التي رام ديوي عملياً توفيرها في مدرسة المختبر التي أسسها في جامعة شيكاغو".([84])

وديوي كان يرى أن لا تربية من دون التقاط المرء، طوال حياته، تلك الخبرة الجمالية التي تشكل وعيه وتعطي تربيته، وبشكل متواصل، زخمها. "**وهو من هنا كان يرى في الفن وسيلة تربوية عملية شديدة الأهمية. وهو لئن عبّر عن هذا في معظم كتبه ومحاضراته ودراساته، فإنه كرّس لخبرة الفن واحداً من أهم كتبه، وهو الكتاب المعنون بالتحديد: "الفن كخبرة"، والذي صدر في العام 1933 في نيويورك. والكتاب مؤلف أصلاً من عشر محاضرات ألقاها جون ديوي تباعاً في العام 1931، لتشكل فتحاً جديداً في عالم النظرة إلى الفن، وتحديداً في عالم رسم العلاقة الحقيقية بين الفن والإنسان، من ناحية أن الفن بالنسبة إلى ديوي لا يمكن فصله عن الحياة الاجتماعية اليومية ولا عن التربية، حتى وإن كان الجانب الإبداعي منه نخبوياً صرفاً**"، و"**في كتابه هذا ... ... يبدو واضحاً أنه إذا كان**

([84]) **دليل أكسفورد للفلسفة – تحرير: تد هوندرتش – مصدر سبق ذكره – المجلد الأول – ص 388.**

ديوي يهتم بالمسائل التربوية كتأسيس لعلاقة المواطن بالديموقراطية، فإن التربية بالنسبة إليه، لا يمكن النظر إليها إلا انطلاقاً من معايير اجتماعية تربط المواطن مباشرة بعلم الاجتماع، ومن ثم علم الجمال بالمواطن وبعلم الاجتماع. بالنسبة إلى ديوي، ليس ثمة مجال في عصرنا – ولم يكن ثمة مجال في العصور السابقة أيضاً – لوجود تصوّر للجميل بوصفه تجلياً معزولاً تماماً عن بقية المفاهيم الإنسانية".([85])

وعند ديوي أن، الإدراك الصحيح لأمر ما "**يوجه المدرك إلى تلمس الوسائل والأدوات الممكنة من التعامل الناجع مع ذلك الأمر. إنه يرى، مع جيمس، أن العقل مدفوع بالغريزة إلى غايات مدركة في ذاته، وأن الأفكار وسائله الموصلة لتلك الغايات. بتعبير آخر: الأفكار مطاطة وقابلة للتعديل لصالح غايات مطوية في رؤية العقل**".([86])

مؤلف الكتاب "ليس مجهولاً من جمهور المثقفين في مصر والشرق العربي، إذ نقلت آراؤه في التربية منذ زمن طويل، ..... وترجمت له كتب كثيرة إلى العربية ..... ولم يظفر أحد من الفلاسفة بترجمة هذا العدد من مؤلفاته إلى العربية (فيما عدا أفلاطون وأرسطو

([85]) "الفن كخبرة" لجون ديوي: وسيلة لتمكين الناس من الإفلات من عزلتهم – ابراهيم العريس – مصدر سبق ذكره.

([86]) البعد الفلسفي في الخبرة الأمريكية – صادق جواد سليمان – 9/ 2/ 2009 – موقع اللجنة العربية لحقوق الإنسان – محاضرة بـ "مركز الحوار العربي" – 8/ 5/ 2002.

وقلة من المحدثين) بترجمة أعماله مثل ديوي.([87]) ويعد ديوي من أبرز فلاسفة العصر الحاضر، لا في أمريكا فقط، بل في جميع أنحاء العالم. فهو ولا ريب فيلسوف أمريكا المعبر عن اتجاهاتها العقلية، وهو إلى جانب ذلك وبحكم آرائه كفيسلوف عالمي، أو كما يسميه إروين إدمان: "**أحد صناع التراث الأمريكي**". وقد اعتبر الباحث موريس كوهين مقالاً عن "**الفلسفة الأمريكية**" قال فيه إن "**أمريكا إذا كان لها أن تصطنع طريقة بعض الدول الأوروبية فتنشيء كرسياً وطنياً للفلسفة، فلن تجد إلا شخصاً واحداً يشغله هو جون ديوي**". وقد كان ديوي "**الممثل الذي تجسدت فيه معظم الأمور التي نعدها أمريكية، ففيه مزيج من البرجماتية التي تؤكد ميزان النتائج العملية، والمنهج العلمي، والاختراعات التكنولوجية، والديموقراطية باعتبارها شكلاً للحكومة وطريقة للحياة على حدٍّ سواء**"([88]) الكاتب المعروف جورج سانتيانا يصف علاقة ديوي بالبيئة الأمريكية قائلاً: "ما من إنسان غير جون ديوي يستطيع أن يمثل تمثيلاً صادقاً عقلية السواد الأعظم من المواطنين الأمريكيين المغامرين المعروفين بالحماس وحدة المزاج. وقد أقام وحده مذهباً فلسفياً وأصبح قوة علمية مسيطرة ونافذة. وقد ورث ديوي الوجدان البيوريتاني النامي عملياً وديموقراطياً وإيجابياً، وتقبَّل المجتمع

([87]) **جون ديوي: سلسلة نوابغ الفكر الغربي – الدكتور أحمد فؤاد الأهواني – دار المعارف – مصر – الطبعة الثالثة – 1987 – ص 9.**

([88]) **جون ديوي: سلسلة نوابغ الفكر الغربي – الدكتور أحمد فؤاد الأهواني – مصدر سبق ذكره – ص 11 – 12.**

الصناعي، والتقنية العلمية، كميدان يمكن أن تصقل فيه الفلسفة الحقيقية وتمتمحن".([89])

من قضايا الكتاب

يتناول جون ديوي في الكتاب قضايا كثيرة على جانب كبير من الأهمية، وسنتوقف في هذا التعقيب أمام بعض القضايا بحسب أهميتها ودورها جعل الكتاب أقرب منالاً وأكثر نفعاً للقارئ العربي. فالكتاب في الحقيقة يعالج قضايا تكاد السجالات حولها تكون "**مزمنة**". وهذه القضايا تدور حول عدة قضايا متقاطعة في كثير من الثقافات، وتعد نقطة التقاطع/ الارتكاز بينها جميعاً الفكرة التي صاغها ديوي في تعبير: "**الطبيعة البشرية**" الذي ورد في الكتاب أكثر من مئة مرة.

ولكون القضايا المشار إليها مما تناولته في كتب سابقة نشرتها بين عامي 1998 و2012، فسيجد القاريء بعضاً مما في هذا التعقيب العام مستعاداً من كتاباتي السابقة.

([89]) **فلسفة الخبرة: جون ديوي نموذجاً – الدكتور محمد جديدي – المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع – لبنان – 2004 – ص 22.**

1

فيما يتصل بقضية الديموقراطية (كمَعلَم رئيسٍ من معالم: "**الحرية**")، يقرر هنري تي. ستاين الباحث بمعهد ألفريد أدلر بأمريكا في ورقة بعنوان: "**علم النفس من أجل الديمقراطية**"، أن الديموقراطية شيَّد معمارها خمسة مهندسين هم: سقراط، توماس جيفرسون، فرانك لويد رايت، ابراهام ماسلو، وألفريد أدلر. وهو يرى أن ثمة حل أساسي لإنعاش الديمقراطية هو "**المُثُل الديمقراطية**" التي يجب غرسها داخل الفرد لتنتشر تدريجياً إلى الأسرة والأصدقاء والمدرسة وعالم العمل. وعندما تبدأ بالتحول لممارسة يومية، تعد المواطن للتحديات الأوسع نطاقاً للمسؤولية الاجتماعية. وفي هذا الإطار يجب، أولاً، تدريب الوالدين على تطوير الممارسات الديمقراطية في الأسرة، ما من شأنه أن يعطي الأطفال تجربة للحياة الأسرية الديمقراطية مبكراً. وثانياً، تدريب المعلمين لتطوير الممارسات الديمقراطية في الفصول الدراسية. وفي وقت لاحق، يمتد هذا للجامعات والشركات.

و"**التأسيس النفسي للديموقراطية**" يجب أن يعتمد قيم:

المساواة الاجتماعية

الاحترام المتبادل

التعاون

المسؤولية.

ما يوفر وسيلة لإعادة حيوية الديمقراطية. وكما يرى مارفن بيركاويتز، فإن "**من الواضح أن الطابع الأخلاقي جزء من العمل الديمقراطي**". وقد حذر فاكلاف هافيل – وهو أديب ومفكر معروف تولى رئاسة تشيكيا (1993 – 3003) – أن مصطلح "**الديمقراطية**" يثير الريبة في بعض أنحاء العالم، لأنها تفتقر إلى "**البعد الروحي الذي يربط بين الثقافات**". ومعظم الناس يرون الديمقراطية مجرد ظاهرة سياسية، وهي لا تتوقف عند حدود السياسة: فهي فقط تبدأ هناك. والحكام المستبدون يتخذون موقفاً عدوانياً من أي شيء من شأنه أن يساعد الجمهور على أن "**يكبر**"، وبالتالي يكون الهدف الأساسي للتعليم هو تعليم الناس الطاعة. والشعب الجاهل هو الأكثر طاعة، وبالتالي تستهدف المدرسة في النظام الاستبدادي أن يتعلم الطلاب الطاعة والهدوء.

ومن المفاهيم الرئيسة في "**علم نفس الديموقراطية**": التلازم بين الحرية والمسؤولية. ويعلق هافل على هذه الفكرة قائلاً: إن "**الديمقراطية هي القصة التي لم تكتمل التطلعات الإنسانية... فالإنسان يجب أن يكتشف مرة أخرى في نفسه أعمق الشعور بالمسؤولية تجاه العالم**"، ودعوة هافل للإحساس بالمسئولية التي تتجاوز المصلحة الذاتية المباشرة، هي صدى لأفكار ألفريد أدلر حول ضرورة التغلب على الأنانية لتحقيق الصحة النفسية.

والتعليم يمكنه أن يكون واحداً من أكثر المجالات تأثيراً لاسيما في مجالات التربية والتعليم من أجل الديمقراطية. وعلم النفس أيضاً، يقدم فرصة كبيرة لتعزيز الحياة الديمقراطية. بل إن هناك من يرى أنه حتى يكون لدينا طبيب نفسي جيد، فيجب أن يكون "**ديمقراطياً جيداً جداً**". فعلم النفس، بخاصة فيما يتصل بدراسات الشخصية يقوم على أساس المبادئ الديمقراطية. وعليه، فإن "**الطبيب النفسي يجب أن يجعل الديموقراطية حقيقة حية من أجل النجاح في عمله المهني**". ومن المناسب للأطفال والمراهقين، والبالغين، حفز التفكير النقدي، وتحدي الافتراضات غير الديمقراطية. وهذا النمط أكثر ديمقراطية من التلقين، ويمكن استخدام الحوار النقدي بشكل فعال من قبل المعالجين والمدرسين.

ويعطينا ألفرد أدلر في علم النفس الفردي مجموعة أدوات تربوية وعلاجية فريدة يمكن أن تساهم بتعزيز تنمية الطابع الديمقراطي في الطفل، والشعور الجمعي يوفر العمود الفقري الوجداني والروحي للرؤية المقنعة فكرياً بأهمية الحياة الديمقراطية. فعلم النفس مسؤول اجتماعياً وليس فقط فردياً، عن خلق المجتمع الديمقراطي. ومن الشروط الأساسية لتولي هذه المسؤولية تصحيح أي طابع غير ديمقراطي في أنفسنا. وعلى الأطباء النفسيين التزام كامل بالتغلب على أي نزعات غير ديموقراطية في نمط الحياة. وممارسه يصبح بذلك معالجاً نفسياً، مربياً، ومستشاراً لتحسين المجالات الرئيسة للحياة اليومية، في البيت، المدرسة، وعالم الأعمال. فالأفراد بحاجة إلى تطوير المزيد من البنية الديمقراطية التي تعكس بشكل متطابق في التفكير اليومي، والشعور، والسلوك. العائلات بحاجة لمعرفة كيفية التواصل باحترام، والتعاون من أجل المنفعة المتبادلة ديمقراطياً. والمدارس

بحاجة لتوفير فرص لممارسة الديمقراطية في مجموعات أكبر. وتحتاج الشركات للتحول من: الاستبدادية إلى: الديمقراطية. وقد تكون ثمة حاجة لتنظيم ورش عمل حول "**علم النفس من أجل الديمقراطية**" للأطفال والمراهقين والكبار.([90])

2

الكلمة الثانية في عنوان الكتاب: "**الثقافة**" تشكل هي الأخرى مفتاحاً مهماً لأجل "**فهم أفضل**" للكتاب. وربما لم تثر كلمة في تاريخ المعرفة الإنسانية مشكلة في تعريفها كما فعلت كلمة: "**ثقافة**"، وهي، رغم ذلك، من المفاهيم الأساسية لما يسمى اليوم بالعلوم الإنسانية، وأكبر تعميم لقيه هذا المفهوم في القرن العشرين. وكلمة (الثقافة) العربية لا تملك ذات المعني القاموسي الذي تحمله الكلمة اللاتينية (كولتورا). إلا أن المفهوم السياقي للكلمتين، العربية واللاتينية، أصبح منذ أمد غير بعيد، واحداً علي وجه

([90]) **تنمية العلاقات الإنسانية الديموقراطية – تحرير: الجمعية الأمريكية للصحة والتربية والترويح بواشنطون – ترجمة: الدكتور إبراهيم حافظ – مصر – مكتبة الأنجلو المصرية – بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر – أمريكا – 1964**.

obeikandl.com

التقريب. ويعني الأصل اللاتيني للكلمة: "**الزرع**"، إلا أن أول من استخدمها بصورة مجازية كان شيشرو الذي سمي الفلسفة: "**ثقافة الروح**".

ومن الواضح أن هذا الفهم المبكر للثقافة، ارتبط بتصور الجهد الداخلي الهادف صياغة التفكير بأسلوب شبيه بالتحولات التي تدخلها يد الإنسان علي الهيكل الطبيعي للعالم الخارجي. وقد شاع استخدام الكلمة عبر قرون طويلة، إلى أن استخدم الفرنسيون مصطلح: "**الحضارة**" أو "**المدنية**"، وقصدوا به كامل المنجزات الاجتماعية في مجالات التقنية والعلم والفن والأجهزة السياسية. وقبلها كانت تستخدم الصفة: متحضر، متمدن ومعها كلمتا: (بولي) وتعني الصقل، والثانية جاء أصلها من كلمة (بوليس) اللاتينية وهي ذات منحدر يوناني (بوليتييا) أي النظام الاجتماعي المتعارض مع ما أسموه بـ "**شريعة الغاب**" والفوضى المزعومة في العلاقات الاجتماعية بين الأقوام البدائية. ويذكر هذا الأمر، بدوره، بالتعارض الأقدم بين "**الزرع**" و"**الطبيعة**".

وفي أوربا القرن الثامن عشر، اعتبُرِت "**الحضارة**" نقيضاً لـ "**الحالة الطبيعية**" التي تعيش فيها الأقوام الفطرية. وكان يؤخذ بهذا التعارض وفق المعايير الأخلاقية الكنسية، فمرة كان يفسر لصالح الحضارة، وأخرى لصالح الطبيعة، كما في مفاهيم جان جاك روسو. ومن المرجح أن الفضل في إشاعة كلمة الثقافة يعود إلى الشاعر والفيلسوف الألماني يوهان هيردر. ففي مقدمة كتابه: "**أفكار حول فلسفة التاريخ**"، كان متردداً في حسم الطابع الإيجابي للثقافة. وحصل ذلك، وعلي أكبر احتمال، تحت تأثير فلسفة روسو حول التأثير الانحلالي للفن والعلم علي الإنسان والطبيعة. فقد نظر هيردر إلى الثقافة كأداة تعوّض عن النقص الفيزيقي للإنسان في صراعه من أجل البقاء.

كما نجده يرسم صورة دارونية لكفاح الأنواع ويحدد الشروط التي كان علي الإنسان أن يشق فيها طريق وجوده مستغلا مهاراته. ويري هيردر أن الأسلوب الذي اتبعه الإنسان هو بمنزلة تأريخ ثقافته التي تملك حصة فيها وحتى أكثر الشعوب بدائية. واعتقد هردر أن الآلية الرئيسة للثقافة توجد في التقاليد المعتمدة علي تحديد نماذج السلوك. وبهذا مهّد الطريق لعلم الاجتماع المعاصر القائل بأن الإنسان "**يتأنسن**" (أي يكتسب إنسانيته) من خلال التربية. وقد وصف المؤرخ الألماني غوستاف كليم الثقافة بأنها: "**مجموعة الظواهر التي نلمسها في العادات والمعتقدات والأشكال النظامية**". وكانت كلمة "**الثقافة**" شائعة في الأدب الإنجليزي رغم تعدُّد التفاسير.

ويرى ماثيو أرنولد أنها: "**كل ما يكون الأفضل**"، أي أنها "**وسيلة**" للأفضل. ويعد كتاب الباحثين الأمريكيين كريبير وكلوك حول مفاهيم الثقافة وتعاريفها من أفضل المؤلفات في هذا الحقل. ووفق هذين المؤلفين هناك ستة أبعاد تبرزها شتي التعاريف وهي: الوصفي، والتأريخي، والسيكولوجي، والبنيوي، والمعياري، والتكويني.

أما الوصفي فمثاله تعريفا إدوارد تايلور:

أولهما: أن "**الثقافة أو الحضارة هي كلٌّ مركّب يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقوانين والأعراف كذلك القدرات الأخرى والعادات المستحكمة لدى الناس كأعضاء في المجتمع**".

الثاني، أن الثقافة: "**ذلك الكل المركَّب المعقَّد الذي يشمل المعتقدات والمعلومات والفن والأخلاق والعرف والتقاليد والعادات وجميع القدرات الأخرى التي يستطيع الإنسان أن يكتسبها بوصفه عضواً في مجتمع**".

أما التعريف التأريخي فيؤكد عامل التقاليد كمشرّع للثقافة التي تصبح، هنا، "**إرثاً وحصيلة**".

وفي التعريف المعياري تكون القواعد هي الخاصية الأساسية للسلوك الثقافي، إضافة إلى ما يسمي: وحدة أسلوب الحياة المميّز لهذه الثقافة عن تلك.

أما التعريف السيكولوجي فيراعي الآليات النفسية الناشطة عند تشكيل الثقافة، أي عملية التعلم ونشوء العادات. وبين التعاريف السيكولوجية هناك التي تصف الثقافة كجهاز مكيّف (بكسر الياء).

أما التعاريف البنيوية، فتتميز بالتركيز علي الطابع الكلي للثقافات وترابطاتها الداخلية.

فهذه التعاريف تتكلم عن ثقافة معيّنة أو ثقافات مختلفة وليس عن الثقافة عامة. وما يميّز التعاريف التكوينية تأكيدها إيضاح أصل الثقافة ومنحدرها وقضية تعارضها مع الطبيعة، وطابعها كنتاج للتعايش الاجتماعي. فتايلور وجد أن جوهر الثقافة يكمن، رغم كل شيء، في الأصل الاجتماعي للعادات والأعراف. ويري عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي الكبير رالف لينتن أن الثقافة تشمل طائفتين أساسيتين من الظواهر هما:

1 – السلوك البشري.

2 – الأشياء التي تعتبر نتاجا له.

فنطاق الثقافة لا يشمل جميع أنواع السلوك، بل تلك التي صارت عادة اجتماعية، أي السلوك الذي يتميز بالانتظام ومصدره عملية التعلم المميّزة للجنس البشري التي تعتبر إحدى الآليات الرئيسة لنشوء الثقافة وبقائها وتطورها. فالثقافة هي في قابلية التعلم وتخطّي التجربة الشخصية. ووفق التعاريف المذكورة وغيرها يكون الإنسان قد تعلَّم جميع الأنشطة الثقافية، أي أن السلوك الغرائزي خارج نطاقها. ومن الطبيعي أن ليس كل ما يتعلمه الإنسان يعتبر نشاطاً ثقافياً. فقابلية التعلم مشتركة، وعلي نطاق كبير، بين الإنسان وكائنات أخرى. إلا أن التعلم لدي الحيوان يبقى تجربة مستقلة لا علاقة لها بالتجارب السابقة والمقبلة علي السواء. فقابلية التعلم وتخطي التجربة الشخصية جعلتا الإنسان "**خالقاً**" للثقافة، ومتكيفاً لشروط الحياة فيها.

ولا يمكن، بالطبع، تجاهل حقيقة أن الثقافة هي واقع خارجي ذو تأثير طاغ علي الإنسان. وأكثر تعريفات الثقافة انتشار التعريف الذي حدد صيغته النهائية رالف لينتن ويعتمد علي التفرقة بين الثقافة الفعلية والأخرى "**التجريدية**"، وهو يقول إن الثقافة "**نظام التصرفات المكتسبة ونتائج الأخرى التي تكون عناصرها الأساسية مشتركة لدي أعضاء المجتمع والمطروحة في نطاقه**".

ولا يستطيع أي مجتمع أن يتقدم ويزدهر حتى يعرف المكوّنات الثقافية التي تتحكَّم به، وتُنَمِّط تفكيره، وتحدِّد اهتماماته، وتوجِّه نشاطه، فالثقافة، بهذا المعنى، أسلوب أو طريقة الحياة التي يعيشها أي مجتمع، بما تعنيه من تقاليد وعادات وأعراف

وتاريخ وعقائد وقيم واهتمامات واتجاهات عقلية وعاطفية، وتعاطف أو تنافر، ومواقف من الماضي والحاضر، ورؤى للمستقبل، وهي طريقة تفكير وأنماط سلوك ونُظُم ومؤسسات اجتماعية وسياسية وما يعيشه المجتمع من انفتاح أو انغلاق.

فالثقافة، بهذا المحتوى، هي في الغالب لا تأتي قصداً من الأفراد، وإنما يكتسبها الناس امتصاصاً من البيئة منذ ولادتهم، وإذا اكتسبوها بالقصد فإن قصْدهم يكون محدَّداً بالبرمجة من الأهل والمجتمع، فهم يتشرَّبون ثقافة أهلهم ومجتمعهم مثلما يتشرَّبون اللغة الأم ويحكمون على كل شيء وفق المعايير السائدة التي امتصوها امتصاصاً تلقائياً، وامتزجت بعقولهم ووجدانهم.. فهي تحركهم بمخزون اللاشعور، لكنهم يتوهمون أنهم يفعلون ذلك بمحض اختيارهم وفيض إرادتهم ويجهلون أن مصدر هذه الثقة هو البرمجة الراسخة فيظلون مأخوذين بما تبرمجوا عليه ولا يخطر على بالهم أن يرتابوا فيه أو يراجعوه، ومن هنا تمايزت أوضاع المجتمعات.

وتنوُّع الثقافات هو الذي يحدِّد تنوع المجتمعات، فإليه تعود الاختلافات الكثيرة والكبيرة في الأحوال والأوضاع وطُرق التفكير وأنماط السلوك، كما أن التنوع الثقافي هو الذي يحدِّد المستويات الحضارية للمجتمعات، وهو السبب في هذا التفاوت الشاسع في درجات التخلف أو التقدم، ومع كل هذا التعقيد الشديد لمفهوم الثقافة، فإن أكثر القراء يتوهمون أن "**الثقافة**" مفهوم شديد الوضوح، جَرْياً على ما اعتادوا عليه في "**الحس العام**"، وهو حسٌّ مبنيٌّ في الغالب على ثقافة المشافهة، وليس مبنياً على المعرفة العلمية الممحَّصة، فيبقون واثقين من صحة فهمهم، ويظلون واهمين بأن المفهوم لا يحتاج إلى بحث ولا تعريف. ولقد بلغت كثافة مفهوم الثقافة وتعقيدات مضمونه وتعدُّد

عناصره وتنوُّع محتواه واختلاف موصوفه وتباين درجات مدلوله أن فرعاً علمياً بأكمله تستغرقه محاولة تعريف هذا المفهوم المحوري وتحديد دلالاته وإبراز نتائجه وتتبُّع آثاره.

وبسبب هذه الأبعاد الدلالية الزاخرة بات يتردد في الكتابات أن له أكثر من مائة تعريف، إمعاناً في تأكيد غموضه والتباسه، ولم تقتصر محاولات جلاء هذا الكائن الكُلّي المركَّب على علماء الأنثربولوجيا الثقافية وعلم الاجتماع بتفريعاته المتعدِّدة، وإنما واجهت المفكرين في كل مكان معضلةُ عجز كثير من المجتمعات عن التفاهم أو عدم قدرتها على الإفلات من قبضة التخلف، وكانت هذه المعضلة حافزاً للمفكرين للتعرُّف على محفّزات النمو ومعوِّقاته فاحتلَّ مفهوم الثقافة بؤرة الاهتمام وبات قاسماً مشتركاً بين المعنيين بالإصلاح والمهتمين بالتنمية والمشتغلين بالفكر.

ولقد امتد الاهتمام بالتباينات الثقافية إلى فروع معرفية واسعة ومتنوعة وشارك مثقفون كثيرون من كل الثقافات في محاولات شرح هذا المفهوم وتقريب مدلولاته وتأكيد أهمية المعرفة الفردية الراقية داخل الثقافة الواحدة لأن التكامل بين إبداع القلة واستجابة الأغلبية من أهم عوامل الازدهار. لكن هذا التفاعل كان دائما سلاحاً ذا حدين إذا كان بالإمكان — في حالات كثيرة — بناء عليه أن تتحكم القلة المبدعة في الأغلبية، وقد أدت الدراسات على هذا التأثير إلى اكتشاف الفعل الحاسم للثقافة السائدة في أي مجتمع، وكونها تتحكَّم بعقول وعواطف وأوضاع المجتمعات وتعمل على استمرار هذه الأوضاع. إن مفهوم الثقافة إطارٌ عام جامع وتتحرك داخل هذا الإطار الواسع كل الثقافات الإنسانية في دوائر أو أُطُر متمايزة ذات تنوعات شاسعة ومستويات حضارية متباينة، وتقوم بينها أحياناً حواجز وعوائق يصعب تجاوزها أو اختراقها أو النفاذ منها.

والثقافات تتنوع بشدة، فبعضها ذو أُطُر أو دوائر مغلقة لا تتفاعل مع الدوائر أو الأُطُر الأخرى، وبعضها فضاءات مفتوحة، تأخذ وتعطي إنها تتغذى من الثقافات وتغذيها. والثقافات عوالم متمايزة تشكَّلَتْ بظروف تاريخية وسياسية واجتماعية وطبيعية مختلفة، وتكوَّنت بفعل مؤثرات كثيرة ومتنوعة فجاءت هي بهذا الاختلاف والتنوع. ورغم أن الفلاسفة قد أدركوا منذ العصر اليوناني أن لكل مجتمع ثقافة يتشكل بها عقله تختلف عن ثقافات المجتمعات الأخرى، وأن الاختلافات الشديدة الملحوظة بين المجتمعات تعود إلى هذا التنوع الثقافي.

فالثقافة إذن أكبر من الأفراد وهي نتاج الاجتماع الإنساني، والإنسان يكتسبها ويتطبَّع بها دون اختياره، فهي تسيِّره وتحدِّد ماهيته وترسم نمط تفكيره وتبني نماذج سلوكه وتصنع مسارات اهتماماته وترتِّب منظومة قيمه، فهو يكتسبها امتصاصاً تلقائياً بوصفه عضواً في مجتمع، وليس بتخطيط منه سواء كان أمياً أم متعلماً، أما ما يفعله عن قصد بعد بلوغه الرشد، فيأتي – غالباً – تأكيداً لما كان قد تَشَكَّل به في طفولته، فنمو المعرفة يشبه نمو الشجرة. إن النمو في النبات يكون امتداداً للبراعم الأولى، وكذلك الإنسان يتشكل عقله في الطفولة، أما ما يأتي بعد ذلك من أفكار ومعارف ومعلومات فيتحوَّر ويتكيَّف ليبقى امتداداً للتَّشَكُّل الأول، أو يظل طلاءً خارجياً غير ممتزج بالبنية الذهنية، فلا مكان في العقل ولا في الوجدان لما ليس امتداداً لما هو مغروسٌ في الطفولة، إلا في حالات استثنائية نادرة حين يكون الفرد قادراً على استقلال التفكير والنهوض بعبء المراجعة والتدارك والتصحيح وإعادة بناء الذات.

إن قابليات الأفراد غير المحدَّدة عند الولادة تتحدَّد بالبيئات التي ينشأون بها، فيكتسبون تلقائياً بهذه التنشئة المتمايزة: لغات مختلفة، وطرق تفكير مختلفة، وعادات مختلفة، واهتمامات مختلفة، وقيماً مختلفة، وانتماءات مختلفة، وأنماط سلوك مختلفة، وأخلاقاً مختلفة، وتقاليد مختلفة، لكنهم يغفلون عن كل هذه الاختلافات – باستثناء إدراك الاختلاف اللغوي – فهم يدركونه بداهةً، لأنه اختلافٌ صارخ ولا يتطلب أي استقصاء، فيدركه الأميون مثلما يدركه المتعلمون، لكنهم – غالباً – لا يدركون أن كل عناصر الشخصية الفردية الفكرية والسلوكية تتطبَّع بهذه الاختلافات الثقافية. إن اكتشاف ظواهر التمايز الثقافي الأخرى يحتاج إلى الاستقصاء حول أسباب وفواعل هذا التمايز.

والثقافة هي ذلك الكائن المعقَّد العجيب الذي لا نراه لكنه يغمرنا كل الوقت، بل يسري فينا مسرى الحياة، ويحدِّد طبيعتنا بعد أن كانت مجرد قابلية. إن الفرد لا يذكر كيف تعلَّم لغة أهله وقومه، فهو حين يكبر يجد نفسه يتكلم بهذه اللغة أو تلك، ومثل ذلك يقال عن كل العناصر الثقافية التي شكَّلته، فيها يعتقد، وبها يفكّر، وبها يحب ويكره، وبها يوالي ويعادي. إن الثقافة التي تخلَّق بها وعيه هي التي تصوغه وتتحكَّم بعقله وتوجِّه وجدانه، فهو نتاجها واكتسب منها طبيعته الثانية إنه متطبِّع بثقافة أهله وقومه وهو لا يتذكَّر كيف صاغته فجعلته منتمياً إليها وذائباً فيها ومغتبطاً بهذا الانتماء والذوبان.

3

القضية الثالثة هي محور الكتاب نواته "**الصلبة**"، وهو الاختلاف التاريخي/ المعرفي الذي انقسم الغرب بسببه إلى تشكيلين حضاريين كبيرين:

- **التشكيل الحضاري الأوروبي الذي تأسس على مُثُل "فلسفة الأنوار" الأوروبية، وفي "تراثه الفلسفي المؤسِّس" رؤية معرفية "مادية" للكون والإنسان. وبالتالي، كان لديه تصوُّر للعلاقة بين "الدين" و"الشأن العام" تقوم على الفصل الصارم. ويشمل هذا التشكيل اليابس القاري الأوروبي كله تقريباً (مع الإقرار بوجود خصوصيات ثقافية عديدة تحت مظلته).**
- **التشكيل الإنجلوسكسوني البروتستنتي الذي تأسس على حزمة أدبيات تشكل معاً رؤية فضفاضة ترفض الفصل التام بين "الدين" و"الشأن العام". وتبدأ ملامحها من" "العهد الأعظم" (الماجنا كارتا) وتمتد لتشمل الأدبيات الرئيسة في مسيرة تأسيس الولايات المتحدة الأمريكية. ويشمل هذا التشكيل: الولايات المتحدة الأمريكية**

obeikandl.com

وبريطانيا واستراليا ونيوزيلندا، وجزئياً: كندا وهولندا. (مع الإقرار بوجود خصوصيات ثقافية عديدة تحت مظلته).

وينطلق ديوي في كتابه من الإقرار بأن ثمة شيئ يتجاوز الوجود الإنساني "**المادي**" يترتب على الإقرار بوجوده الإقرار بأن الطريقة التي ينظم بها الإنسان حياته (**وبخاصة في فضاء الشأن العام**) لا يخضع لـ "**الإرادة**" لا الفردية ولا الجماعية، ولا يمكن تأسيسه على تصورات فلسفية تنكر هذا الأصل المتجاوز للمادة.

ومن هنا يتحدث ديوي عن: "**مذهب الحقوق الطبيعية**" وخلاصته وجود قانون طبيعي للحقوق والحريات العامة، ينبع من طبيعة الإنسان. وهذا القانون يسبق الجماعة ويسمو على الدولة، فالطبيعة خلقت الأفراد متساوين وأحراراً، وإذا كان إحساس الأفراد بالضعف أمام الطبيعة، قد ولد فيهم غريزة الحياة الجماعية، فإنهم لم ينزلوا على مقتضى هذا الإحساس إلا رغبة في توكيد حقوقهم وصيانة حرياتهم الطبيعية، ومن ثم لزم أن يهدف النظام الجماعي وقوانينه إلى التسليم بهذه الحقوق والحريات.

ويشكل "**الإعلان العالمي لحقوق الإنسان**" (1948) أول إعلان له الصفة العالمية، يستهدف بناء مشترك عام عابر للثقافات والحضارات، يعزز مقولة: "**الحقوق الطبيعية**"، وفي مرحلة تالية تمثل: "**العولمة**" مسعى لفرض معايير للسلوك الدولي، وقيود على سلطة الدولة على مواطنيها، بحيث لا تطغى "**حقوق السيادة**" على الحقوق الطبيعية للإنسان. ويصدر جانب كبير من الهجوم على العولمة من رفض نخب ثقافية وسياسية يسارية (ماركسية وقومية)، في دول الجنوب، أن تعترف بـ "**الحقوق الطبيعية**

للإنسان"، وهي من ثم ترفع شعار الدفاع عن: "**الهويات الوطنية**"، وهي في الحقيقة تدافع عن استبداد الدولة المركزية وحقوقها المطلقة حتى في قمع مواطنيها. وهم لا يرفضون الأساس الأخلاقي الذي تدعو إليه العولمة، بل يرفض هؤلاء تأسيس السياسة على أي أساس أخلاقي أياً كان.

4

تكشف الدراسات في العلوم الإنسانية الحديثة أن كل الرؤى الأيديولوجية الكبرى في العصر الحديث (التنوير الأوروبي – الماركسية – الرأسمالية – النازية – التمركز حول الأنثى – .. .. ..) جميعها تنطلق من مفهوم لما يسمى: "**الحالة الطبيعية للإنسان**". وهذا المفهوم ينبني على أفكار مسبقة لا تقبل البرهنة عليها، فهناك من يرى الحالة الطبيعية للإنسان جماعية، وهناك من يراها فردية، وهناك الفيلسوف الانجليزي توماس هوبز الذي يعتبر الإنسان بالضرورة "**ذئباً لأخيه الإنسان**"، وأن الحياة البشرية هي – بالضرورة – "**حرب الكل ضد الكل**"، أما الفيلسوف باروخ سبينوزا، مثلاً، فنفى وجود الشر نهائياً.. .. .. وهكذا.

obeikandl.com

ومن المفارقات أن هذه النظريات التي قام معظمها على إنكار الصلة بين الدين والحياة الإنسانية عموما أخذوا مفهوم "**الفطرة**" من الأديان وأقاموا مناهجهم الفكرية بشكل مماثل تماما لـ "**بنية**" الدين، فهناك: غيبيات وشرائع ومنظومة قيم. وفي الإسلام فإن الفطرة الإنسانية هي من الله: "**فطرة الله التي فطر الناس عليها**" (سورة الروم: 30)، والنفس الإنسانية بحسب المفهوم الإسلامي للفطرة ألهمها الله دواعي الفجور والتقوى: "**ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها**" (سورة الشمس: 7 – 8).

من ناحية أخرى هناك "**سنن كونية**"، قال تعالى: "**يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم**"(سورة النساء: 26)، وهي إشارة إلى وجود سنن إنسانية مضطردة في البشرية، وهو سبحانه وتعالى جعل معرفة هذه السنن "**هداية**". والذي يلفت إليه ديوي باستنتاجه الذكي عن قوة الطبيعة المكتسبة يفسر دور الثقافة السائدة في العالم الثالث في تغييب قيم كالديموقراطية والابتكار، بحيث يصبح تفسيرها بـ "**الخصوصيات الثقافية**" تغييباً لحقيقة الفطرة الإنسانية، ما يجعل التفسير المغلوط يتحول إلى تبرير. فالثقافة عندما تلقن أبناءها قيما خاطئة تكون أقوى تأثيراً من الفطرة.

ومع بزوغ فجر "**الأيديولوجيات**"، بظهور فكر التنوير الأوروبي، ظهرت للمرة الأولى رؤى كونية للإنسان (الفرد والمجتمع)، والكون، وما وراء الكون، تستند إلى مفاهيم للفطرة لا تعتمد على المصدر الديني للمعرفة. وفي كتابه "**إميل أو التربية**" ينطلق المفكر التنويري الفرنسي جان جاك روسو من حتمية تاريخية، ومعظم طروحات الكتاب التي كانت حين ظهوره جديدة وثورية في ميدانها، وأهمها نظرته إلى الإنسان وعلاقة التربية بالمجتمع.

يرى روسو أن الإنسان يولد طيباً بطبيعته، لكن ظروف المجتمع هي التي، مرحلة ما بعد مرحلة، تمارس أثرها السيء عليه، ما يفقده بالتدريج طيبته. ومن هنا، أولى روسو أهمية كبيرة لدور التربية في الوصول لعمل تأهيلي منظم يبقي الإنسان مع مراحل تطوره، طيباً، حتى يكون في مرحلة تالية إنساناً صالحاً في المجتمع. والتربية الطبيعية، بالنسبة إلى روسو، "**ليست هي تلك التي تتأسس على قواعد المجتمع والتقاليد المدرسية، بل تلك التي يكون عمادها معرفة طبيعة الإنسان الفطرية والاشتغال عليها**".

وهذا "**ما يفرض القيام بدراسة صارمة ودقيقة لطبيعة الطفل قبل الإقدام على تربيته**". **وتقوم المسألة بعد ذلك على «جعل الطفل يسلك درب الحقيقة ما إن يبدو قادراً على التعرف إليها، ومن ثم يسلك درب الخير ما أن يصبح قادراً على ذلك مدركاً المعنى الحقيقي للخير**".

والحال أن روسو، إذ يرسم هاتين الغايتين الرئيستين اللتين تتأسسان على مفهومي "**الحقيقة**" و"**الخير**"، يحدد دورة تربوية كاملة يقسمها إلى أربع مراحل، تتميز كل منها بخصائصها في ارتباطها بوتيرة تطور إدراك المربّى للحقيقة والخير.

4

قول جون ديوي إن: "**الانفعالات والخيال أقوى أثرًا من المعلومات ومن العقل في تشكيل الرأي العام وتكوين عواطف الناس وميولهم**"، استنتاج شديد الأهمية. فمن المشكلات التي ترتبت على النظر إلى الفن من منظور علماني: جعله نسقاً مغلقاً لا يقبل محاكمته، لا بناء على معايير شرعية، ولا أخلاقية، ولا اجتماعية، وقد ترتب على ذلك أن أحجم المتخصصون في الدراسات الاجتماعية والإنسانية في العالم العربي – إلا قليلاً – عن القيام بدراسات عن تأثيرات الفن في المتلقين سواء كانت هذه التأثيرات فردية أم جماعية، دينية أم أخلاقية أم سياسية، خوفاً من الاتهام بمعاداة الفن والانغلاق والتطرف الديني والرجعية و.....

وحدث هذا رغم تأثيره المتصاعد، ورغم أن الفن هو في النهاية "**منتج**" ينتج في مجتمع ويستهلك في هذا المجتمع تاركاً في المتلقين – أفراداً وجماعات – آثاراً ليست بالضرورة إيجابية. ولأن القول بأن الفن متصل أو منفصل عن المجتمع الذي يعيش فيه الفنان وفيه ينشر فنه يتوقف أولا على تعريف الفن، فيجب التعرف على حقيقة الفن وتعريفه أولاً.

وتعتري تعريف الفن مشكلة جعلته يستعصي على التعريف بمعناه التقليدي "**الجامع المانع**". ففي "**المعجم الوسيط**": نجد عدة تعريفات للفن فهو: "**التطبيق العملي للنظريات العلمية بالوسائل التي تحققها، ويكتسب بالمران والدراسة**"، و"**جملة الوسائل التي يستخدمها الإنسان لإثارة المشاعر والعواطف وبخاصة عاطفة الجمال، كالتصوير والموسيقى والشعر**"، و"**ومهارة يحكمها الذوق والمواهب**".

وقد تتسع دائرة الفن لتشمل كل ما ليس علما، أي كل ما استبعده العلم من دائرته، فإذا عرفنا أن باحثاً أمريكياً معاصراً أحصى حوالي مائة فن من الفنون البصرية والسمعية أمكننا أن ندرك إلى أي حد اتسعت دائرة المفهوم حتى العصر الحديث. والكلمة في أصليها اليوناني واللاتيني لم تكن تعني سوى: "**النشاط الصناعي النافع بصفة عامة**"، غير أن أرسطو ميز بين "**الفن**" و"**المعارف العملية**".

وإذا حاولنا تتبع رحلة العقل الفلسفي اليوناني مع الموسيقى بوصفها أحد أقدم الفنون وجدنا أن فيثاغورث منشئ "العلم الموسيقي" عند اليونان كان هو نفسه مؤلف فرقة دينية/ فلسفية ذات تعاليم سرية. وهناك أدلة قوية تبعث على الاعتقاد بأنه سافر إلى مصر وعاد منها إلى اليونان ناقلا إليها بعض النظريات البسيطة في علم الصوت ومنها أن الموسيقى البشرية الفانية إن هي إلا أنموذج أرضي للانسجام العلوي بين الأفلاك، أما الفيثاغوريون المتأخرون، فاعتقدوا أن السماوات تنبعث منها موسيقى بالفعل. ولم ينفرد الفيثاغوريون بمقولة الأصل السماوي للموسيقى، فقد روى أرسطو في الساعات الأخيرة من حياته حلماً سجله أفلاطون في: "محاورة فيدون" رأى فيه أرسطو

أن الوحي أتاه ليأمره بتأليف الموسيقى، ويعني هذا الحلم ضمناً، أن للموسيقى قدرة تفوق العلم على تقريبنا من الحقيقة النهائية، وقد نقل عنه قوله: "بعض الناس يغيبون في حالة تشنج ديني، فإذا استخدم هؤلاء من الألحان المقدسة ما يثير في النفوس حالة من الوجد الصوفي فإنهم يبرأون".

وفي الأدب اليوناني إشارات إلى حالات كان الكهنة يجمعون فيها النساء ذوات العقول المضطربة في المعبد للعلاج بالموسيقى، حيث يرقصن على موسيقى صاخبة حتى يسقطن في غيبوبة وعندما يفقن يكن قد شفين شفاء نهائياً أو مؤقتاً. وحسب هيرودوت فإن المصريين كانوا يعتقدون أن لألحانهم الدينية أصلاً مقدساً، ولذا كانوا شديدي الحرص على حمايتها من أي تغيير أو مؤثر أجنبي، كما أنه امتدح قدرتهم على خلق ألحان يمكنها قهر الانفعالات الغريزية في الإنسان وتنقية الروح.

وفي العصور الوسطى المسيحية بقيت الكلمة تشير إلى الحرفة أو الصناعة وأصبحت تنطبق على طيف واسع من النشاطات الإنسانية ضمنها: النحو والمنطق والسحر والتنجيم. . . . وفي: "**معجم لالاند الفلسفي**" نجد أن البعد الجمالي يصبح أكثر وضوحاً، حيث الفن "**كل إنتاج للجمال يتحقق في أعمال يقوم بها موجود واع أو متصف بالشعور**".

فالفن إذا تجربة "**شبه دينية**" شخصية وجدانية تتم خارج نطاق الحواس فلا تقيدها قيود الواقع ولا المنطق. بل إن الدكتور زكريا إبراهيم يعتبر الفن "**قوة روحية**" خلاقة توجد من العدم مخلوقات لا مادية كالموسيقى والشعر وموجودات مرئية كالنقوش والرسوم، أما تلك المخلوقات التي يبدعونها فهي كائنات عجيبة يجمع بينها كلمة

"**الفن**". وبعض مدارس علم النفس الحديث ترى في الفنان مخلوقاً "**غير عادي**"، فحسب كارل يونج فإن الفنان ليس مخلوقاً عادياً، يبدع أعماله عن قصد وتفكير وروية، بل هو مجرد أداة في يد "**قوة عليا**" لا شعورية، ويتسم مفهوم يونج على مستوى البنية بروح قدرية تعد هي الأخرى ملمحاً من ملامح التشابه بين الفن والتصوف، فالعمل الفني يصنع الفنان وليس العكس ومن العبث مطالبة الفنان بتفسير عمله وهو أقرب إلى الحلم لا بد أن يظل غامضاً ملتبساً.

والفن عند هنري برجسون "**عين ميتافيزيقية**"، والفنان قادر عبر الإدراك المباشر على النفاذ إلى "**باطن الحياة**"، وعين الفنان تملك مقدرة صوفية هائلة على الاتحاد مع موضوعها، وهو في النهاية حدس يستولي على الذات العارفة فيجعلها تتطابق مع موضوع معرفتها على نحو شبه صوفي. وفي فلسفة شوبنهور يصل الأمر إلى نوع من المطابقة بين المتصوف والفنان، فالفنان هو الذات العارفة الخالصة المتحررة من الإرادة وأسر الجسد وعبودية الأهواء، فهو لا يعود يعيش إلا بوصفه مرآة لموضوعه، بعد أن فَقَدَ ذاته واستحال ذاتا عارفة خالصة عارية من الإرادة. وفي نهاية معمار فكرته اعتبر شوبنهور أن الفن "**أداة للمعرفة والعرفان**"، وتحتل الموسيقى مكاناً خاصاً في مفهوم شوبنهور للفن، حد أنه يعتبر أن "**السيمفونية السديدة قد تكون نسخة ميتافيزيقة كاملة للوجود**".

وخلف هذه الرؤية حقيقة أبعد ما تكون عن السمو الذي يبدو في اللغة التي استخدمها الفلاسفة والمفكرون في الحديث عن الفن، هي أنه – وبخاصة في العصر الحديث أصبح "حارساً للاستبداد"، ولا يكاد يوجد نظام ديكتاتوري في العصر الحديث

– بدءًا من الفاشية الإيطالية التي كانت أول من استخدم السينما للتضليل السياسي بشكل منظم – إلا واستخدم الفن لتحقيق أهداف سياسية في مقدمتها الحفاظ على استمرار بقائه.

وعليه، فإن المشابهة بين الفن والدين حقيقة مثيرة ونتائجها في الواقع الثقافي والسياسي لبلادنا أكبر، فقد تحول الفن بالفعل إلى منافس للدين على الوجدان الفردي والجماعي وهو باب واسع يحتاج أن يضعه المتخصصون في العلوم الإنسانية والاجتماعية على جدول أولوياتهم كمعطى "**موضوعي**" لا كظاهرة لا تقبل التقييم ولا التقويم دون الخضوع لحملات الترهيب العلمانية التي تجعل كل مطالبة بالتقييم والتقويم هدف حملات تحريضية لا تتفق لا مع قواعد "**حرية البحث العلمي**" ولا الحوار الثقافي أو المجتمعي.

5

يتأسس "**الاستبداد الجماعي**" – دائماً – على فكرة خاطئة بشكل بيِّن هي: أسبقية "**الجماعة**" على "**الفرد**". فالفرد بالضرورة سابق على الجماعة، كما قررت

الكتب السماوية التي عرفنا منها بأن الجنس البشري من نسل "**فرد**" خلقه الله بيديه هو "**آدم**". كما أن القرآن – الكتاب السماوي الأخير – يؤكد أن الفردية أساس للمحاسبة يوم القيامة في آيات عديدة منها:

* "**وكلهم آتيه يوم القيامة فرداً**". (سورة مريم: 95).

* "**ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة**". (سورة الأنعام: 94).

* "**ولا تكسب كل نفسٍ إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى**". (سورة الأنعام: 164).

وأصحاب "**النظرة الجماعية**" يرون أن الجماعة هي الوحدة الأساسية للحقيقة، وهي القيمة المطلقة وعليه فإن هوية الفرد تقررها الجماعة والجماعة هي الوسيط الذي من خلاله يتعامل الفرد مع الآخرين، وبالتالي فإن شخصية الفرد تذوب في الجماعة، ويصبح الفرد كالآلة التي تحركها الجماعة متى شاءت. كما أن أصحاب النظرة الجماعية يرون أن الإنجاز هو نتاج المجتمع. ووفقا لهذا التصور الخاطئ يتوقف دور الفرد على التعبير الضمني عن عملية التقدم الجماعية. في المقابل يرى أصحاب النظرة الفردية أن الشخص هو وحدة الإنجاز، فالإنجاز عندهم هو شيء جديد يحققه الفرد ويتجاوز به ما تم تحقيقه، والفرد عندهم هو المعيار الحقيقي، وهو القيمة المطلقة، وما المجتمعات إلا عبارة عن مجموعة من الأشخاص مع اعترافهم باعتماد نجاح الفرد على نجاح الآخرين.

و"**الفردية**" لا تعني (العزلة) ولا تعني أن يسعى الإنسان في الحياة بعيداً عن الجماعة التي من حوله، بل إن معنى الفردية أن الفرد هو العنصر الأساس والفعال

والمكون للمجتمع، وهو منبع الإبداع والتطور، لأن المجتمع عبارة عن مجموعة من الأفراد، فإذا استشعر كل فرد من أولئك الأفراد مسؤولياتهم وكانوا مضطلعين بها، تحقق للمجتمع ما يريده أصحاب النظرة الجماعية من إنجاز عام وشامل وتحققت الفردية الحميدة المطلوبة، لأنه لا يتصور وجود مجتمع ناجح مكون من أفراد فاشلين أو غير قادرين على تحمل مسؤولياتهم.

ومعنى كون الفرد مسؤولاً يعني أن يختار بوعي وحذر، ويتحمل نتيجة تلك المسؤولية بكل تبعاتها، وما يترتب عليها، ولدى الفرد حاجة إلى الانضمام إلى الجماعة بمعنى الأمة (الجماعة المطلقة) وإلى الجماعة بمعنى الفئة المحصورة العدد (مطلق جماعة)، وفق اختصاص معين أو منهجية معينة بانتماء فقهي أو عقدي أو أي اختصاص في أي مجال. كما أثبت الإسلام أحكاماً على الفرد وعلى المجتمع، فخاطب الفرد في جانب التعبد وجانب الأحكام (أهلية الأداء وأهلية الوجوب)، وربطه بالمجتمع في جانب التعبد (الصلوات الخمس في الجماعة والأعياد) إضافة إلى جملة من الأحكام في الزكاة والتكافل وغير ذلك، ولا بد أيضاً من الإقرار بالحاجة إلى التوازن في العلاقة بين مسؤولية الفرد من حيث هو ومسؤوليته من حيث هو فرد في جماعة.

6

من القضايا التي لا يوليها الخطاب الثقافي العربي الاهتمام الكافي "**الأصول الثقافية للنظم السياسية**"، فالثقافة هي الجذر الأهم للخيارات السياسية، وليس المصالح كما يشيع في الخطاب السائد، ما يجعل التعاطي مع الأحداث يعزز السطحية والآلية في فهم الواقع السياسي الغربي. وخلال السنوات التي تلت انهيار الاتحاد السوفيتي، مطلع تسعينات القرن الماضي، تواترت مواقف عديدة تؤكد أن الموقف من الدين ودوره في الشأن العام ينطوي على اختلاف عميق بين شرق الأطلنطي (أوروبا) وغربه (أمريكا).

والإحاطة بهذا الاختلاف ليس مجرد ترفٍ معرفيٍّ، بل ضرورة على عدة مستويات: فهو، أولاً، يساعد بشكل حاسم على فهم ما يجري. وهو، ثانياً، يزيد قدرتنا على التنبؤ الأقرب للدقة بما يمكن أن يحدث في المستقبل. وهو، ثالثاً، يكشف جانباً مهماً من جوانب تاريخنا الثقافي في العصر الحديث، فمنذ قرر محمد علي باشا (مؤسس مصر الحديثة) استلهام النموذج الأوروبي – وبالتحديد الفرنسي – ومصر تشهد صراعاً دينياً علمانياً لم تنقطع فصوله.

وفي الموقف من الدين وطبيعة حضوره على ساحة العمل العام بين شاطئي الأطلنطي يرصد الكاتب البريطاني جون لويد رصد التباعد بين الثقافتين الأمريكية والأوروبية، مؤكداً أن مشاعر الاحترام التي كان يكنها الأمريكيون في السابق للثقافة والأخلاق والحكمة الأوروبية لم تنته وحسب، وإنما تحولت إلى امتعاض عدواني. إذ

تملكت الولايات المتحدة الأمريكية، على الأقل على مستوى الصفوة، فكرة أن الأوروبيين: ضعفاء، ويائسون، وناكرو جميل، وجهلاء ووضعاء، ومذنبون.

ولا بأس أن نضيف إلى الصورة التي يرسمها جون لويد حقيقة أن "اليمين الديني الأمريكي" ينظر بعدوانية شديدة للعلمانية الأوروبية ومن ثم يطلق عيها وصفا قاسيا هو "أوروبا الكافرة" ويطالب بإعادة تبشيرها بالمسيحية مرة أخرى!!

وبتأثير الشعور الطاغي بالاختلاف في هذه المسألة بين الأوروبيين والأمريكيين أصبح هناك مصطلحات من نوع "**التدين على الطريقة الأمريكية**" تصك في الإعلام الأوروبي أحياناً بغرض الوصف والتمييز وغالباً بغرض التهكم!!.

والإعلامي البريطاني جستين ويب مراسل **بي بي سي** في واشنطن صاغ انطباعاته عن هذا التمايز في تقرير لا يخلو من الطرافة، ومما قاله: "**أنا وزوجتي لا نعتقد في وجود الله، وخلال إقامتنا السابقة في بروكسل وسط البلجيكيين المفترض أنهم من أتباع الكنيسة الكاثوليكية، لم يكن عدم الاعتقاد الديني يمثل لنا مشكلة. لكن في واشنطن، تترنم إدارة بوش الابن بالصلوات دائما وتجمعات أداء الصلاة تعقد ليل نهار. وقبل ذلك عندما كنا في لندن لم يكن الاعتقاد أيضاً مشكلة على أية حال. وبخلاف صديق لي ينتمي إلى الكنيسة الإنجليكانية، لا أتذكر أنني خضت نقاشا يتعلق بمسائل دينية مع أي شخص خلال سنوات عملي في العاصمة البريطانية**".

ويضيف ويب: "**لقد كان منزلنا في لندن مجاوراً للكنيسة تماماً، لكننا كنا نتحدث مع العدد القليل من المصلين عن الطقس وعن كيفية تهذيب أشجار الحديقة، ولم نتحدث عن الله إطلاقاً**".

فكيف يختلف الموقف على الجانب الآخر من الأطلنطي؟

لقد جاء المستوطنون الأوائل إلى أمريكا ليمارسوا شعائرهم بالطريقة التي يودون. ومنذ ذلك الحين أصبح الترويج للمعتقدات الدينية، بوضوحٍ وبصوتٍ عالٍ، جزءا من لحم الحياة الأمريكية وشحمها. والحديث هنا ليس عن ما يسمى عادة "الحزام الإنجيلي". ويضيف جستين ويب: "**إدارة بوش تنصت لصوت الصلاة والاجتماعات بهدف الصلاة تعقد في أوقات متفرقة ليلاً ونهاراً، ولذا فليس من المستغرب أن ترى العاملين في البيت الأبيض وهم يهرعون وبأيديهم الأناجيل. وقد قال لي صديق يعمل بالقسم الصحفي في داوننج ستريت (مقر رئيس الوزراء البريطاني) إن مشهداً كهذا يندر وجوده في لندن حتى في ظل الظروف غير العادية**".

والتدين على الطريقة الأمريكية بما يحتويه من ثنائيات: "**الخير**" و"**الشر**"، "**الصواب**" و"**الخطأ**"، "**الجنة**" و"**النار**"، لا يقتصر على أركان الإدارة الأمريكية بل يتعداه للمواطن الأمريكي العادي وهو ما يشير دهشة ويب.

فطبقاً لاستطلاعات الرأي فإن 86 % من الأمريكيين يعتقدون في الآخرة والله. لكن الأكثر غرابة بالنسبة لي – والكلام ما زال لجستين ويب – الذي لا يمكن فصله عن ذلك، فهو ما تكشفه الاستطلاعات أيضاً من أن 76 % من الأمريكيين

أي ثلاثة من كل أربعة، يعتقدون في وجود الشيطان والجحيم. ويعتقد هؤلاء أن الشيطان يتآمر على الإنسان، وأن الشر قوة في العالم ويجب الدخول في حرب ضدها!!

وبطبيعة الحال تعكس دهشة ويب وسخريته جانبا كبيرا من التمايز والاختلاف.

ويورد ويب حقائق لا نبالغ إذا وصفناها بأنها عجيبة عن مجتمع تصوره هوليوود مادياً ولىَّ ظهره للدين تماماً، إذ يتحدث الأمريكيون عن الصلاة، باعتبارها أكثر الأمور بساطة وعادية في حياتهم. فالسيدة التي توزع البريد على منطقتنا في إحدى ضواحي واشنطن لديها ابن مريض، ورغم أن الأطباء يقومون بكل ما في وسعهم، فإنها تصلي دائماً، وتعتقد أن هذا سيشفي ابنها. وعندما عُثر على طفلة ظلت مفقودة لمدة تسعة أشهر، وقد وجدت في حالة جيدة واظبت أجهزة الإعلام على وصف ما حدث بانتظام بأنه معجزة. وقد أظهرت إحدى المحطات التليفزيونية تعليقاً على ما حدث على شاشتها يقول: "**قوة الصلاة**". وكما هو واضح يتعامل جستين ويب بتأثير ثقافته الأوروبية مع الدين باعتباره ظاهرة "**لا عقلانية**".

وقبل التعرض بالوصف أو التحليل بما يمكن أن نسميه: "**الدين على الطريقة الأوروبية**". نتوقف أمام قصة لا تخلو من طرافة قد تكون مفتاحاً للفهم. ففي يونيو 2003 تقرر إيقاف قس دانماركي عن العمل لسبب جعل قصة إيقافه موضوعا إعلامياً مثيراً. القصة ببساطة أنه اعترف في حديث صحفي بأنه لا يؤمن بالله، حيث قال: "**لا يوجد إله، ولا حياة أبدية، ولا بعث**"!!.

والأكثر طرافة أن القس غير المؤمن بوجود الله وجد بين علماء اللاهوت من يؤيده، فمثلاً مدير **كلية دراسات اللاهوت الدانمركية** وصف مزاعم القس بأنها "**منعشة**" !

وفي مقابل الصورة التي رسمها البريطاني جستين ويب للتدين على الطريقة الأمريكية يرسم دومينيك فيدال في "**لوموند**" الفرنسية صورة مختلفة للأمر في فرنسا (عدد سبتمبر 2001) ، وبدءًا من العنوان: "**نصف الفرنسيين لا ينتمون إلى أي كنيسة**" تبدو ملامح الاختلاف. ففي العام 1966 أعلن 89 في المئة من الفرنسيين انتماءهم إلى أحد الأديان فيما أكد 10 في المئة أنهم لا يعتنقون أي دين. بعد 32 عاماً صارت النسب المئوية على التوالي 55 و 45 في المئة.

ويشكل الذين لا دين لهم أكثرية واضحة لدى من هم دون الخمسين من العمر 63 في المئة، ويمكن اختصار المشهد الفرنسي بالنظر إلى التطور الطارئ منذ 1998، فللمرة الأولى نجد عدداً متساوياً . إن لم يكن أكثرية . من الفرنسيين خارج الديانات وداخلها. بينما يعلن 5 في المئة فقط من الأمريكيين أنهم "خارج الأديان".

ولرسم صورة أكثر تفصيلاً، يورد فيدال إحصاءات أخرى مهمة. فمن لا دين لهم في فرنسا لهم معتقدات غيبية، فحسب دراسة العام 1999 بينهم الفئات التالية:

23 في المئة يؤمنون بالله
26 في المئة يؤمنون بالحياة بعد الموت
12 في المئة يؤمنون بالجنة
7 في المئة يؤمنون بجهنم

وتبدو لهم الاحتفالات الدينية على جانب من الأهمية عند الولادة (33 في المئة) والزواج (39 في المئة) والوفاة (46 في المئة). أما المعتقدات الموازية (الفأل الحسن وقارئات الحظ والقادرون على شفاء الأمراض أو علم الأبراج) فرغم أن 49 في المئة يرفضونها، بحسب دراسة 1998، فان 33 في المئة مترددون و18 في المئة يؤمنون بها.

وكما أن للاختلاف جذوراً تعود، في التجربة الأمريكية، إلى مرحلة نشأتها، فإن للصيغة الفرنسية جذورا تعود إلى القرن الثامن عشر. ورغم أنها ليست البلد الغربي الوحيد الذي يصر على الفصل بين الكنيسة والدولة إلا أنها تدافع عن هذا الفصل بضراوة تفوق غيرها. فالعلمانية في فرنسا أقرب إلى مفهوم بديل لدى الفرنسيين عن ما يمكن أن نسميه: "**دين الدولة**"، وهي المبادئ الرئيسة للفكر التقدمي للبلاد منذ القرن الثامن عشر.

وحتى الآن فإن أي شيء يشتم منه رائحة اعتراف رسمي بدين ما – مثل السماح بالحجاب في المدارس – يعد أمراً لا يقبله الكثير من الفرنسيين البتة. وحتى من يعارضون فرض حظر على الحجاب يعارضون ذلك تحت اسم صورة أكثر حداثة ومرونة من العلمانية. ويمكن النظر إلى الإرث العلماني في فرنسا على أنه أثر جانبي للكاثوليكية الفرنسية، حيث طالما نظر التقدميون الفرنسيون إلى المنبر الديني على أنه عدو، وليس منبراً بين منابر التعبير، خلافاً للوضع في بعض البلدان البروتستانتية. ومفكرو التنوير الفرنسيين مثل: فولتير وديديرو ومونتيسكيو، نظروا إلى الدين على أنه عامل تفريق وإظلام وتعصب.

وقد جاءت "**الثورة الفرنسية**" لتجلب صداماً مباشراً بين الكنيسة والدولة، فقد صادرت الثورة أوقاف الكنيسة وجعلت رجال الدين يقسمون بالولاء للجمهورية الفرنسية، وخلال الثورة وخلال فترة الإمبراطورية الفرنسية التي تلتها، قاوم الفاتيكان "**النمط الجمهوري**" الذي كانت باريس تسعى لفرضه في أنحاء أوروبا. وكان أن زحف الجيش الفرنسي على روما مرتين، مرة في 1798 ومرة في 1809، حيث اعتقل من رفض الانصياع من البابوات.

وتوصَّل نابليون بونابرت إلى درجة من التوافق مع الكنيسة التي أصبحت خاضعة لسلطة الدولة – وإن تُركت وشأنها طالما اقتصرت على الأمور الروحية. واستمر هذا الاتفاق الذي عرف باسم "الكونكوردا"، لقرن من الزمان. وفي عام 1905 ومع تجدد حركة التحفز ضد رجال الدين، أعلنت الجمهورية الثالثة مرسوماً يقضى بالفصل التام بين الكنيسة والدولة. ويعني قانون الفصل الحياد الصارم للدولة فيما يتعلق بالشؤون الدينية، فالدولة الفرنسية لا تسمح بالدعوة لأي دين في الأبنية العامة، وبالتأكيد في مدارسها حيث يجري تدريس مواطني الغد.

وتضرب فكرة الإصرار على خلو المدارس من أي صبغة دينية بجذورها في لب مفهوم المواطنة الفرنسية. وطالما اعترفت الجمهورية بالأفراد، وليس بجماعات؛ حيث يدين المواطن الفرنسي بولائه للأمة، وليس لديه هوية عرقية أو دينية رسمية أمام الدولة. وأياً كانت النتيجة التي تنتهي إليها معركة الحجاب في فرنسا فإن دروسها الثقافية والمعرفية شديدة الأهمية لكونها لحظة من اللحظات التي تسفر فيها مكنونات الوجدان الفرنسي في الظهور بشكل جلي.

7

فردريك ويلهم نيتشة (1844 – 1900): فيلسوف علماني عدمي ألماني، تدور فلسفته في إطار عقلاني مادي. كان نيتشه ابناً لواعظ بروتستانتي، درس الأدب الألماني والديانات وفقه اللغات الكلاسيكية. وعين أستاذاً لهذه المادة الأخيرة في بازل بسويسرا وأصبح مواطناً سويسرياً. خدم لفترة قصيرة في الحرب الفرنسية البروسية (1870 – 1871) في الجانب البروسي، وعاد إلى بازل بصحة متهدمة، ثم نشأت صادقة بينه وبين الموسيقار فاجنر سرعان ما انتهت حين تصالح فاجنر مع الإمبراطورية الألمانية الناشئة التي كان يمقتها نيتشه. واكتسب نيتشه شهرة عالمية واسعة دون أن يعلم ذلك، وأصيب بانهيار عقلي وجسماني في يناير 1889.

من أهم مؤلفاته: "**مولد المأساة**" (1872)، و"**إنساني .. إنساني إلى أقصى حد**" (1878)، و"**العلم المرح**" (1882)، و"**ما وراء الخير والشر**" (1886)، و"**أصل نشأة الأخلاق**" (1887). لكن أهم كتبه وأشهرها هو: "**هكذا تحدث زرادشت**" (1883).

ويرى المفكر العربي الإسلامي المرموق الدكتور عبد الوهاب المسيري أنه لا يمكن فهم إشكالات الفلسفة الغربية المعاصرة إلا بفهم محورية فلسفة نيتشه. وقد بدأ تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة بظهور العقلانية المادية التي عبرت عن نفسها في بداية الأمر بـ "**النزعة الإنسانية**" (الهيومانية) في عصر النهضة التي جعلت الإنسان الواعي مركزاً للكون، لكن ظهرت في الوقت ذاته فلسفة علمانية جعلت المادة غير الواعية مركزاً للكون، وتاريخ الفلسفة الغربية هو تاريخ الصراع بين الرؤيتين. وقد تطورت الفلسفة الهيومانية وطرحت صورة للإنسان باعتباره كائناً قادراً على التحكم في نفسه وعواطفه وعلى غزو الكون وتسخيره من خلال إعمال العقل.

والعقل هنا "**شيء ما**" داخل الإنسان الفرد والجنس البشرى ككل، يجعله يكتشف القواعد الثابتة في الكون، فكأن العقلانية تفترض وجود ثبات في عقل الإنسان وقوانين ثابتة في الكون المتغير، بل تفترض تماثلاً بين العقل والكون. وقد تصاعدت هذه النزعة الإنسانية العقلانية في القرن الثامن عشر، عصر العقل والاستنارة حين نجحت الفلسفة النقدية والتجريبية في القضاء التام على الأساس الديني للمعرفة والأخلاق، وفى أن تجعل المادة المتغيرة وقوانينها المرجعية الوحيدة. لكنها مع هذا أسست نظما معرفية وأخلاقية تستند إلى نقطة ثبات ما توجد خارج المادة المتغيرة. مثل العقل و"**الطبيعة البشرية**" وبعض المطلقات العلمانية الأخرى (مثل الحتمية التاريخية – العقل المطلق – الإيمان بالتقدم .. الخ) .. وجميعها مما يستدعى فكرة الأصل وما وراء الطبيعة والأساس الميتافيزيقي (أي الغيبي).

ويعد هذا بالنسبة لكثير من المفكرين الماديين الذين يتسمون بالصرامة شكلاً من أشكال التخلف، وفشلاً ذريعاً للفلسفة الغربية: أن تؤسس أنساقاً أخلاقية (تسم بالثبات والمطلقية والتجاوز) بعد القضاء على الأخلاق المسيحية، وبعد القضاء على اليقين الديني، ففي هذا سقوط في الميتافيزيقا (أي التفكير الغيبي). وهو ما يعني استدعاء الأصول الربانية للإنسان بدلا من أصوله الطبيعية المادية ويشكل عودة للغيبية والثنائية (الدينية) التقليدية، بعد أن أخذت شكلاً جديداً ذلك أن افتراض وجود مثل هذه الثوابت يتناقض مع الرؤية العلمانية والعقلانية المادية الصارمة، التي لابد أن ترد الكون بأسره إلى مبدأ واحد كامن في الطبيعة/ المادة لا يتجاوزها.

لكل هذا، كانت الفلسفة الغربية الحديثة في انتظار فيلسوف يأخذ الخطوة المنطقية المتضمنة في النموذج المادي، ويحرر الإنسان من أي أوهام متبقية عن الثبات والتجاوز والكلية، ويحقق العلمنة الكاملة للمجال الفلسفي بأن يطهره تماماً من "**ظلال الإله**" (على حد قول نيتشه)، أي من أي قيم وثوابت وكليات وغايات (أخلاقية أو معرفية) تتجاوز المادي والمباشر، وبالتالي يتم القضاء تماماً لا على اليقين المعرفي والأساس الديني للأخلاق وفي النهاية يتم القضاء على فكرة الأخلاق ذاتها.

وقد ظهر نيتشه: ابن داروين وشقيق بسمارك (على حد قول جون ديوي) فأنجز للفلسفة الغربية ما عجز عنه السابقون عليه، وطوَّر رؤية معرفية علمانية إمبريالية لا ينقصها سوى الجيوش والدبابات. وتعود أهميته الحقيقية إلى أنه ساعد على استكمال الطفرة الفلسفية التي سيتحقق من خلالها النموذج العلماني المادي ويتعين ويتبلور،

فأسس فلسفته انطلاقاً من كثير من مقولات عدمية وأطلق عبارته الشهيرة "**لقد مات الإله**".

8

من المفاهيم التي عمل على بلورتها المفكر العربي الإسلامي المعروف الدكتور عبد الوهاب المسيري في موسوعته "**العلمانية الجزئية والشاملة**" مفهوم: "**الدولة المطلقة**" أو "**الدولة الرشيدة**". ويقصد بالرشد في المفهوم الغربي الحديث الاستناد إلى مرجعية الواحدية المادية، بمعنى أن رشد العقل هنا يتمثل بأنه يبحث عن الوسائل الناجعة التي تدرّ عليه ربحاً دون النظر إلى غاية أخلاقية سماوية أو إلى هدف متجاوز للإنسان ومصلحته، أو اعتبار يتعلق بالإله أو الغيب أو بقيمة مطلقة. وقد تمّ نقل الرشد من إطار البحث عن الدين الحق والطريق الصحيح للآخرة، إلى البحث عن الدنيا الحقيقية والطريق الذي يقود إلى إنتاج أوفر للإنسان في هذه الدنيا، بل صار الرشد يكمن في تجاوز ذاك الطريق الذي يقودك إلى الخروج من الدنيا!!!.

obeikandl.com

لقد تمّ إذن تحرير العقل أي إطلاقه من أي غاية أو هدف يتجاوز الدنيا، هذا هو الرشد بالمعنى الغربي: "**الدنيوية**". وبهذا تكون "**الدولة المطلقة**" دولة دنيا لا دولة آخرة، ولتحقيق ذلك لابد أن تطلق نفسها من الدين، ولا تشغل نفسها بالبحث عن طريق الرشد الأخروي، فتلك ليست مهمتها، فرشدها يكمن في الدنيا. لقد تمّ ذلك في إطار الواحدية المادية، لقد خلصنا المادة من أي مرجعيات متجاوزة تفسرّها، فأنتجنا العلوم الطبيعية الحديثة، كذلك خلصنا العقل والدولة، من أي مرجعية متجاوزة تحكمهما، فأنتجنا العقل المادي التجريبي الحديث والدولة الحديثة المطلقة.

ولعل الثورة الفرنسية تمثل النموذج الأبرز في هذا البعد حينما حطمت الكنيسة، وثارت على الملك، وأحرقت آلاف الرهبان والراهبات، وتخلّصت من كل ما يمت بصلة إلى هذا المتجاوز الذي كان يتحكم في الدولة. بعد أن تمكّنت الدولة من تحقيق مطلقيتها، أصبحت "**هي الإله**"، هي المرجع، هي صاحبة السيادة العليا، هي التي لا يمكن تجاوزها، ولا يمكن تجديفها، ولا يمكن الهرطقة تجاهها، أصبحت هي المطلق، وكان هيجل من أبرز الفلاسفة المتحمسين للدولة المطلقة التي تحكم قبضتها على كلّ شيء، ولا تغادر الإنسان في أي جزء من جزئياته، حتى شبهها الفيلسوف هوبز بالتنين، الكائن الوحشي الذي يستطيع أن يلتهم الجميع في فمه. وهكذا لم يعد الإله في السماء، بل في الأرض، مجسّداً في الدولة، لكن لا ليحكمها هو باسمه. لقد أصبح الإله دولة. فهذه القوة المطلقة حين كانت في السماء كانت تسمي الله، الغيب، لكن لما صارت في الأرض، صارت تسمى القوة المطلقة والدولة المطلقة.

وأهم سمات الدولة المطلقة أنها "**دولة مركزية**"، لديها مركز، عاصمة مركزية، حكومة مركزية، قوانين مركزية، دستور مركزي، مفهوم مركزي للإنسان لا يقبل التعدد، لذلك كان نموذجها التاريخي الأبرز، الدولة القومية، التي تنصهر فيها الأعراق كلها في نموذج واحد. ومثال الدولة القومية الأوضح في هذا الضبط هي الدولة النازية.

8

يرى المفكر المصري المعروف الدكتور أنور عبد الملك أن تاريخ الفلسفة حتى ظهور الإسلام كان يكشف عن توجهين متمايزين، التصور الفلسفي السائد عن فكرة "**التناقض**" وهو: "**المقابلة الضرورية التي لا مفر منها بين عاملين/ عنصرين – أو أكثر – مختلفين ومتمايزين، وتؤدي بالضرورة إلى الصراع بين العاملين /العنصرين – أو أكثر – بالمعنى الفكري. أي الصراع بين الأطروحة ونقيض الأطروحة، الذين يحددان التركيب كنتاج لهما، وهو التصور السائد لمفهوم التناقض من أفلاطون إلى هيجل وماركس، كما أنه التيار الرئيس في الفلسفة الأوروبية الغربية**".

والتقليد الثاني هو التقليد الفلسفي الذي يفترض أن "**التناقض جوهر الكينونة (الوجود نفسه)**"، أي أن التناقض هو جوهر الوجود نفسه. وجاء الإسلام ليرسي أسس تقليد فلسفي ثالث يقف على مسافة منهما ومن التصور التصادمي للتناقض عموماً، ويميل إلى تصور تجميعي للوجود شاملا كل أوجهه وتناقضاته.([91])

وعلى أساس هذه الفلسفة الجديدة كل الجدة في التاريخ البشري عرفت الإنسانية مع الإسلام – لأول مرة في تاريخها – من خلال فكرة "**الوسطية**" القدرة على التوفيق بين الكثير من الثنائيات المتعارضة التي تحكم حياة البشر (المادة/ المعنى – العقل/ القلب – الروح/ الجسد ....). وبين كل الأفكار التي قدمت تصوراً متكاملاً لمسيرة الإنسان على الأرض، حقق الإسلام أهدافه بالإنسان وليس على حساب الإنسان، فلم يسمح بوجود أوثان سياسية أو اقتصادية أو فلسفية يقدم الإنسان نفسه على مذبحها، ولم يحطم فطرة الإنسان لأجل مزيد من التقدم.

ولعل التجربة الغربية في هذا السياق تقدم لنا درساً بليغاً عل مستويات عدة، فمنطق الصراع أدى إلى قيام علاقة مختلة بين الإنسان والطبيعة سعى فيها الإنسان إلى السيطرة على الطبيعة خارج أي إطار أخلاقي، فقضى على الكثير من التوازنات القائمة فيها، ليجد نفسه أمام مشكلة بيئية عميقة ترجع أسبابها الأساسية إلى غياب الإطار الأخلاقي لعلاقة الإنسان بالطبيعة. بينما جعل الإسلام الطبيعة بعناصرها المختلفة تحت

([91]) **المبادرة التاريخية نحو طريق الحرير الجديد – الدكتور أنور عبد الملك – الهيئة المصرية العامة للاستعلامات – مصر – سلسلة أفكار – رقم 4.**

سقف المسئولية الأخلاقية. وكان لمفهوم التسخير دور كبير في انتفاء غياب لصراع كأساس لعلاقة الإنسان بالطبيعة، فما دام الله قد سخر الطبيعة للإنسان فلا حاجة لأن يقهرها أو يحاول السيطرة عليها.

وعلى مستوى آخر تقدم التجربة الغربية درسا فيما يمكن أن يدفعه الإنسان من ثمن فادح نتيجة اعتناقه "**عبادة التقدم**"، فما يعانيه الغرب من أزمات مستحكمة تعصف بحياة الفرد والأسرة والمجتمع، مما يدرج دائما ضمن "**ثمن التقدم**" يؤكد أن نجاح أي منظومة في تحقيق أهدافها لا يجوز أن يكون على حساب الإنسان.

9

تقوم "**نظرية النشوء والارتقاء** على مشاهدات وأدلة جمعها تشارلز داروين تحولت بمرور الزمن إلى نظرية تدعي القدرة على تفسير الحياة الطبيعية كلها، دون الإقرار بـ "الخلق" كما ورد في الكتب السماوية. وما زالت النظرية موضوع جدل كبير ثقافياً وعلمياً، في عدد من دول العالم. وفي الولايات المتحدة الأمريكية شهدت السنوات

obeikandl.com

الأولى من القرن الحادي والعشرين جدلاً واسعاً حول مشروعية تدريس "**النشوء والارتقاء**" في مناهج التعليم الأمريكية.

وتخطط "**جامعة هارفارد**" لدراسة علمية عن كيفية ظهور الحياة على الأرض ما جعل كثيرين يعتبرون واحدة من أعرق الجامعات الأمريكية قد دخلت المناظرة المشحونة سياسياً بشأن إيجاد بديل لنظرية تشارلز داروين عن النشوء والارتقاء.

ومعارضو النظرية قالوا إن مشروع هارفارد البحثي يمثل دليلاً على أن العلم ما زال يتعين عليه أن يدحض نظريات بديلة، منها فكرة: "**التصميم الذكي**" السائدة بين المحافظين المتدينين الأمريكيين، وبينهم الرئيس السابق جورج بوش الابن. ويقول أنصار فكرة "التصميم الذكي"، إن الطبيعة بالغة التعقيد ولا يمكن أن تكون ظهرت عن طريق انتقاء طبيعي عشوائي كما قال داروين في نظريته: "**النشوء والارتقاء**" عام 1859 بل يجب أن تكون نتاج "**سبب ذكي**".

وقال مسؤول من هارفارد إن الدراسة التي تعدها الجامعة بعنوان: "**أصول الحياة في الكون**" ستسلك العديد من مناحي علوم الأحياء والكيمياء والفضاء بحثاً عن ردود علمية على أسئلة مطروحة منذ زمن بعيد بشأن الارتقاء. ومعارضو نظرية النشوء والارتقاء يقولون إن المشروع يشير إلى أنه لا يزال يتعين على العلم أن يثبت نظرية داروين بالكامل. وقال جون وست الزميل بمعهد ديسكفري في سياتل (وهو مركز دراسات يدعم نظرية التصميم الذكي): "**هذا... اعتراف مذهل بأن النظريات الراهنة**

لا تفسرها، وأنها لم تدحض فكرة أن الأشياء كانت نتاج سبب ذكي". ويتبنى "**معهد ديسكفري**" فكرة تدريس انتقادات لنظرية داروين في المدارس.

من جهته وافق **مجلس التعليم بولاية كانساس** مؤقتاً بعد أشهر من الجدل حول العلم والدين على معايير جديدة خاصة بتدريس مادة العلوم تحد من دور نظرية النشوء والارتقاء في المقررات التعليمية الخاصة بأصل الحياة. وبذلك تنضم ولاية كانساس إلى مينيسوتا وأوهايو ونيو مكسيكو التي أقرت جميعها مؤخراً تحليلاً نقدياً لـ "**نظرية النشوء والارتقاء**".

والمعايير الجديدة لن تلغي تدريس نظرية الارتقاء تماماً، ولن تطالب بتدريس "**نظرية الخلق**" التي تتفق مع المفاهيم الدينية، لكنها ستشجع المعلمين على مناقشة وجهات النظر المختلفة وستستبعد نظرية الارتقاء كمقرر دراسي أساسي.

10

إذا كانت البشرية قد عرفت خلال تاريخها أشكالاً متعددة من الاستبداد السياسي والاستئثار بالسلطة فإن اقتران هذا الاستئثار بوجود بنية للسلطة تتسم

بالازدواجية والسرية هو أخطر أشكال الاستبداد على الإطلاق، فالاستبداد أي كان شكله هو انحطاط أما استبداد التنظيم السري فوباء!

وللأكاديمية البريطانية المعروفة ليندا ميلفرن كتاب مهم لفهم الظاهرة خصصته لكارثة رواندا وعنوانه: "**شعب مضلل**"، والكتاب يكشف عن معلومات مثيرة تتصل ببنية السلطة في رواندا قبل الكارثة مباشرة فالرئيس الرواندي السابق هابيريمانا كان مرتبطا بعلاقات وثيقة مع العائلة المالكة البلجيكية وفرنسا واستنادا إلى دعمهما المطلق تحول إلى الرئيس/ الملك ورغم هذا فإن القوة الحقيقية كانت تكمن في يد زوجته أجاسي التي كان الروانديون يلقبونها باسم شخصية رهيبة من تاريخ بلادهم. وحسب كتاب ملفرن فإن أجاسي أحاطت نفسها بمجموعة من "**متحجري القلوب**"، وكونت مافيا شديدة الإحكام سميت: "**أكازو**" أي حكم القلة.

وحسب أحد المنشقين على هذه المافيا ذات الخطاب الثوري فإنهم تعاملوا مع الدولة كشركة خاصة يحق لهم أن ينتفعوا منها قد ما يستطيعون، أما الرئيس وقادة "**الحركة الثورية الحاكمة**" فوقعوا في شباك هذه المافيا. ولم تكن هذه المافيا السرية من صناعة العقلية الشعبية التي تبحث عن الغامض والسري والمثير بل أشارت إلى وجودها تقارير رسمية من بينها تقرير جوهان سويفن سفير بلجيكا (1992) في رواندا الذي جاء فيه أن هذه الجماعة السرية تخطط لإبادة التوتسي. ولم تكن السرية مقصورة على رواند القابعة في قلب أحراش أفريقيا ففي فرنسا التي كانت تدعم هذه المافيا السرية استصدرت قرارات رسمية بمضاعفة المساعدات الفرنسية لرواندا ثلاثة أضعاف وبقيت القرارات التي تخص رواندا سرا حتى تظل فرنسا غير مسئولة عن جريمتها!!!

وتشير دراسة ملفرن إلى دور الإعلام "**الخاص!!**" في صنع الكارثة ففي عام 1993 انخفضت أسعار أجهزة الراديو فجأة وأعلن عن تأسيس إذاعة خاصة ساهم فيها أعضاء مافيا الأكازو ولعبت هذه الإذاعة دوراً كبيراً في إعداد الشعب نفسياً لارتكاب جريمة الإبادة. وعندما اغتيل الرئيس هابيريمانا كانت السيدة أجاسي على أول طائرة فرنسية تقلع من مطار العاصمة حيث تعيش في شقة فاخرة بباريس.

وقد أطلق المفكر الإسلامي المرموق الدكتور أبو يعرب المرزوقي على الجانب الثقافي من الظاهرة تعبير: "**التحديث الاستبدادي والبهائية المتخفية**" حيث دخل الثوريون العرب تجربة "**إصلاح**" الشعوب بدلا من إصلاح الدولة وذلك حتى يصبح المواطنون متوافقين مع شكل للدولة معد ومستورد من أوروبا هو خليط تلفيقي من النموذجين الفرنسي والألماني للدولة القومية. وفي كتاب "**دولة المنظمة السرية**" للسياسي العراقي حسن العلوي الذي كان من قيادات البعث، وصف العلوي جانباً من البنية السرية للنظام العراقي و"**المناطق المحرمة**" في السياسة العراقية التي لم يكن يسمح لأحد من خارج الحلقة الضيقة بدخولها.

وقضية السرية في التنظيم السياسي تعيد للذاكرة أسماء مثل: "**جماعة تركيا الفتاة**" في تركيا، و"**تنظيم العروة الوثقى**" الذي أسسه جمال الدين الأفغاني وكانت باريس محطة مهمة في مساره، و"**جماعة الكتاب الأحمر**" في الشام والعراق، و"**التنظيم الطليعي**" في مصر. وإذا كانت الحقائق في دولة القانون توجد في الوثائق – أو هكذا ينبغي أن يكون – فإنها في دولة التنظيم السري تكون ملك أشخاص وهنا تغيب الوثيقة والحقيقة معاً.

وقد كشفت وثائق مخابراتية رفع عنها حجاب السرية قبل سنوات أن أجهزة المخابرات الغربية استخدمت رواية "**دكتور زيفاجو**" الشهيرة سلاحاً في الحرب الباردة على نحو واسع وترجمتها ونشرتها على أوسع نطاق لكشف الطبيعة الدموية للنظام السوفيتي البائد، وفي ضوء هذه الحقيقة وتجارب أخرى مماثلة فينبغي الانتباه لدلالات الانتشار الواسع لرواية "**شيفرة دافينشي**" لدان براون وهي مما يطلق عليه البعض "**رواية مصنعة**"، فمحتواها التاريخي صحيح وهو نتاج جهود عشرات الباحثين، وبالتالي فهي عمل تأريخي في قالب روائي، والرواية تحكي قصة الصراع بين محافل سرية أوروبية والتأثير الكبير لهذه المحافل في التاريخ الأوروبي، ومن ثم فإن توقيت النشر والضجة الصاخبة التي أثارها النشر، قد تكون محملة برسالة للشعوب العربية لوضع خط يفصل بصرامة بين "**السرية اللاعقلانية**" التي تمتلئ بها الثقافات الشعبية شرقاً وغرباً وبين "**دولة التنظيم السري**" التي يبدو أنها ينبغي أن تشغل العقل التحليلي العربي.

وهنا ينتهي التعقيب .... وتبقى قضايا كثيرة قد تكون سبباً في عودة ثانية إلى عالم جون ديوي الثري.