مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق

الدكتور حكمت هاشم

مفكراً جامعياً ومجمعياً

١٣٣٢ - ١٤٠٢هـ

١٩١٣ - ١٩٨٢م

تأليف

الدكتور محمود أحمد السيد

١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م

الدّكتور حكمة هاشم

مفكراً جامعياً ومجمعياً

مجمع اللغة العربية بدمشق

كل الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٣٧هـ – ٢٠١٦م

مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق

الدّكتور حكمة هاشم

مفكراً جامعياً ومجمعياً

١٣٣٢- ١٤٠٢هـ

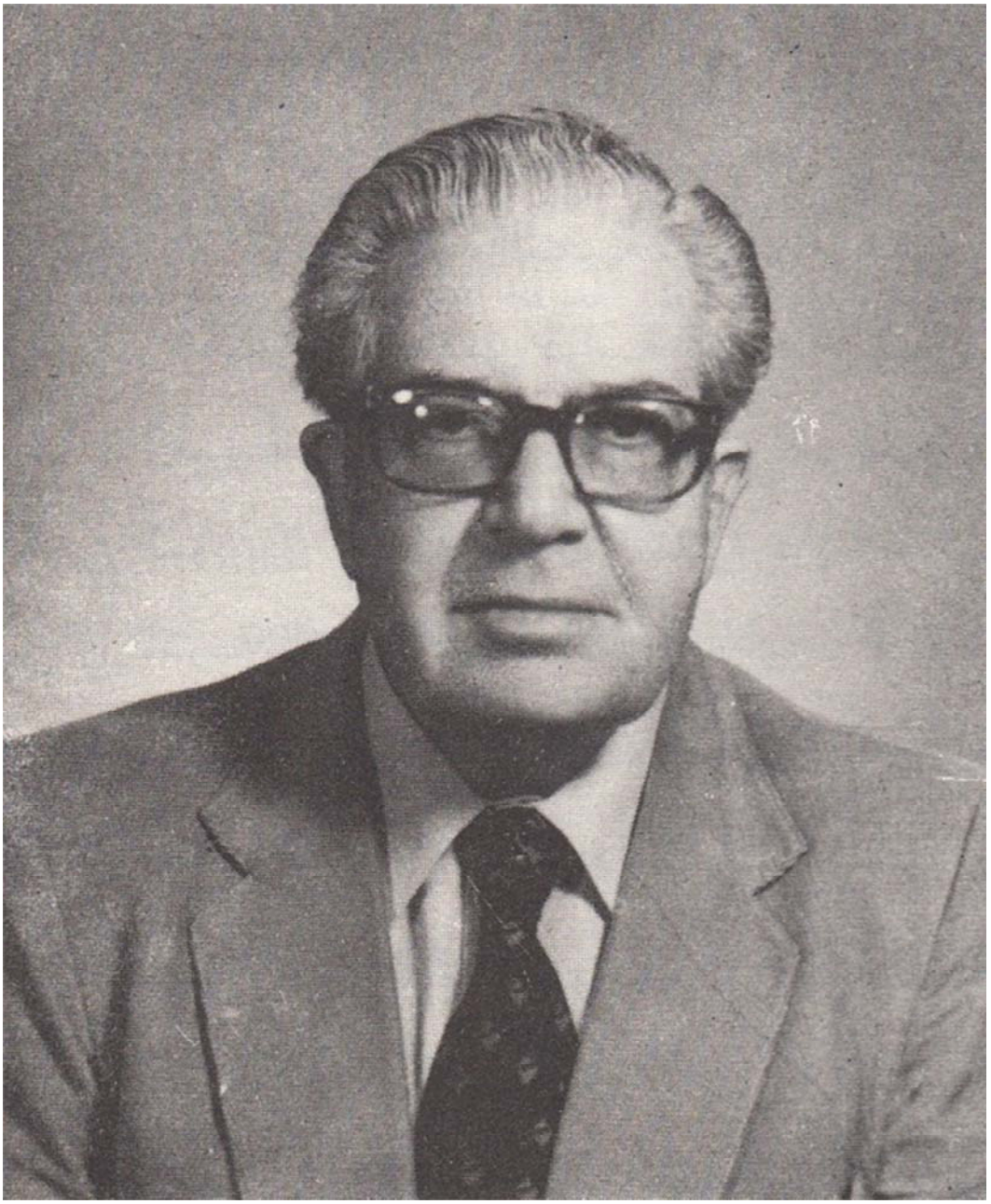
١٩١٣- ١٩٨٢م

تأليف

الدّكتور محمود أحمد السيّد

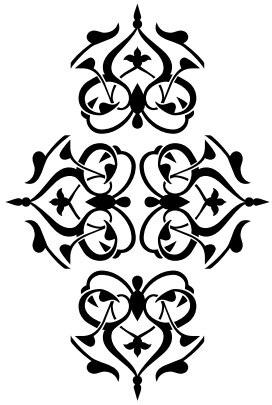
١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م

بسم الله الرحمن الرحيم



الدكتور حكمة هاشم

رحمه الله



المحتويات

	الصفحة
تقديم بقلم الدكتور مازن المبارك	٩-١٤
تصدير المؤلف	١٥-١٧
الفصل الأول: الدكتور حكمة هاشم نشأةً ودراسةً وعملاً ونتاجاً فكرياً	١٩
أولاً- نشأته ودراسته	٢١
ثانياً- الأعمال التي مارسها	٢٣
ثالثاً- نتاجه الفكري	٢٩
الفصل الثاني: حكمة هاشم باحثاً اجتماعياً ومربياً	٣٣
أولاً- الجانب الاجتماعي	٣٥
ثانياً- الجانب التربوي	٤٠
١- دروس القواعد المصورة	٤٠
٢- أبحاث في التربية المقارنة	٤٢
٣- أبحاث في تاريخ التربية	٤٣
٤- الفلسفة العامة	٤٥
ثالثاً- مقالات تربوية ونفسية	٤٦
١- القراءة المبدعة	٤٦
٢- أثر الفكر العربي في الحضارة الإنسانية	٤٨
٣- ثورة الدم وثورة الفكر	٥٢
٤- ثقافة الفكر وثقافة الخلق	٥٤
٥- التحليل النفساني بين القديم والحديث	٥٧
٦- الشعلة المقدسة	٦٠
٧- حول التعبئة الفكرية	٦٢

الفصل الثالث: حكمة هاشم مترجماً ٧١
١- عرفان الذات ومركزية الأنا لجان بورجاد ٧٣
٢- المذاهب الفلسفية للدكتور أندره كريسون ٧٨
٣- المدخل إلى علم النفس الجماعي للدكتور شارل بلو ندل ٩٦
٤- إعداد المربي لروجه كوزنيه ١٠٦
الفصل الرابع: حكمة هاشم مدققاً ومحاضراً ١١٧
أولاً- تدقيقات حول نقد الغزالي لمذهب المشائين والأفلاطونية المحدثة ١١٩
ثانياً- من المحاضرات: ١٢٩
١- محاضرة عنوانها «اللذة الفاضلة» ١٢٩
٢- الفكر الفلسفي واللغة العربية ١٣٧
الفصل الخامس: حكمة هاشم ناقداً ١٤٥
١- للصحافة فلسفة! ١٤٧
٢- البشرية بين الحياة والموت ١٤٨
٣- ما هي المدنية؟ ١٤٩
٤- أفكار عن مدرسة الحياة ١٥٠
٥- العالم المسحور ١٥٢
٦- التعريف بكتاب الكتاب وصنعة الدواة والقلم وتصريفها ١٥٦
٧- التعقيب على رد الأب يوحنا الخوري ١٥٦
على كتاب «مروة ومنارة وميناء»
٨- سلطات الحكم ١٥٧

تقديم

بقلم د. مازن المبارك

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، ورحم الله علماءنا العاملين، وجزى خيراً الذين يبعثون ذكراهم ويُحيون آثارهم.

وبعد، فهذا كتاب جديد من سلسلة المجمعيين الراحلين وأعمالهم، وضعه الأستاذ الدكتور محمود السيد عن المجمعي الراحل الدكتور حكمة هاشم (١٩١٣ - ١٩٨٢م) رحمه الله.

ولن أتحدث في هذه الصفحات عن الكتاب نفسه، ولكني سأتحدث عن الأستاذ الدكتور حكمة هاشم من خلال كتاب الدكتور السيّد، ومن خلال معرفتي بالدكتور هاشم؛ أستاذاً لي في المعهد العالي للمعلمين (كلية التربية)، ثم رئيساً لجامعة دمشق أيام كنت مدرّساً فيها، ثم كاتباً تملأ كتاباته الصحف والمجلات، ومؤلِّفاً تنتشر كتبه في المكتبات.

ولن أتحدّث عن نشأة الدكتور هاشم ودراسته، ولا عن المناصب والأعمال التي أُسندت إليه؛ فقد تكفَّل الكتاب بكل ذلك، ولكن يسعدني أن ألقي الضوء على كتاب الدكتور السيّد عن أستاذي الدكتور هاشم، الذي كان قامة علمية وثقافية شامخة في عصره، والذي رحل بعيداً في صمت وهدوء، كما مضى كثيرون غيره من العلماء، قائلين بصدق وإخلاص: «إن لم يذكرنا الناس ولم يتحدّثوا عنّا، فعسى أن تتحدّث عنا آثارنا!» وآثار الدكتور هاشم حريٌّ بطلابه والأحياء من زملائه،

وبالكتّاب والمثقَّفين من أبناء مجتمعه، أن يُحيوها، لأنها بنت عصره، عربيّة غربيّة، مشرقية مغربيّة، ولأنها ليست منبتَّة النسب، ولا غريبة عن العصر، ولا هجينة اللغة، بل هي أصيلة معاصرة، وليست علمًا نظريًّا، ولا فلسفة مثالية، بل هي سُبل ماهدة، وأنوار هادية، وحاجات مطلوبة مقصودة، وآمال مَرجوَّة !

الدكتور حكمة هاشم عالم أطلّ من دمشق بعلمه وفكره وخبرته، وكانت له آراؤه في كثير من المشكلات الوطنية والتعليمية والاجتماعية واللغويّة والدينية والفلسفية، وكان من أكثر علمائنا في عصره تحقّقًا في العلم، وتوسّعًا في الثقافة، ومن أكثر الناس نضجًا وعطاء؛ كانت ثقافته منوَّعة جامعة للثقافتين العربية الإسلامية، والغربية الأوربيّة؛ فلقد حبستْه الحرب العالميّة الثانية في فرنسة، فمكث فيها يعبّ من ثقافة الغرب عبًّا، درس اللغة والأدب والاجتماع والفلسفة، ودرّس في كلية اللغات الشرقيّة، وعاد بثقافة واسعة لكنها متوازنة؛ لم يجرفه الغرب بتيّاره مع من جرف من أبنائنا، ولم تنسه غربيَّتُه عروبتَه ولا لغتَه، كان يعطي كلَّ طرفٍ حقّه، محتفظًا بالتوازن والحَيْدة والمنطق المستقيم والحجّة القويّة. لقد كان – كما رأيته وسمعته- كثير النُّضج، كثير الحكمة، كثير العطاء، سديد الرأي، تغلب عليه الحكمة والأناة والحلم. ومازلت أذكر ما كنت أسمعه عنه من أستاذي شفيق جبري- فقد تعاصرا في أيّام تدريسنا-، فلقد كان صديقاً للدكتور هاشم معجباً به، محبًّا له، جمع بينهما المجمع والجامعة والعمل المشترك، وكانت صداقة أوثق من ذلك سبقت بينهما، فكان إذا ذكر الدكتور هاشم أثنى عليه وعلى علمه ونشاطه وحسن إدارته، وقد أيّد الأستاذ جبري ذلك بشهادته التي سمعناها يوم استقبل الدكتور هاشم عضوًا عاملاً في المجمع العلمي العربي، فكان مما قاله له: «لقد اجتمعتْ فيكَ قوّتان: قوّة شرقية، وقوّة غربيّة؛

أخذتَ عن العرب هذه اللغة التي أحببتها حبًّا جمًّا ملأ شعورك، هذه اللغة التي اشتملت على لحم وطنك ودمه وروحه، وأخذتَ عن الغرب هذه النظرة الصادقة إلى الحياة، وهذا التفكير القويّ، فإذا تولَّيتُ تقديمك هذا المساء، فما توخَّيتُ في هذا التقديم إلَّا التنويه بنزعتكَ العربيّة التي تجلّت في حبِّك لأكبر مظهرٍ من مظاهر تراثنا، وهو بياننا المقدَّس، وإلّا الإعلان بفهمك للحياة، وإيمانك بقوّة التفكير»(*).

لقد عرف الوطن العربيّ الدكتور هاشم أستاذاً جامعيًّا في مشرق الوطن ومغربه، وعرفته الدول الغربيّة أستاذاً محاضراً في جامعاتها ومعاهدها، وعرفته المؤتمرات العربية والدولية التي مثَّل سورية فيها، في لبنان ومصر والكويت، وفي أمريكا وفرنسا وبلجيكا وألمانيا وأمريكا.

ولا أكتم أنّه كان من أكثر أساتذتنا حكمة وسداداً في الرأي، ولعلّ أظهر ما يدلّ على حكمة الدكتور حكمة أمران:

الأول أنه نوّع وسائل عطائه وإنتاجه.

فجعل الصحف اليومية حاملةً ما يتصل بأفكاره وآرائه بحياة الناس وتقاليدهم.

وجعل المجلّات حاضنةً تحمل للكتّاب والمعلّمين والمثقّفين آراءه التربوية.

وجعل الكتب مستودَع أفكاره ومناقشاته لآراء المربّين والفلاسفة والعلماء.

والأمر الثاني الدالّ على حكمته، أنه كان يكتب استجابة لحاجةٍ من حاجات مجتمعنا في عصره، ورغبةً فيما تحتاج إليه حياتنا من ترميم أو إصلاح؛ يدّل على ذلك الأسماءُ التي وضعها على كتبه المؤلَّفة أو المترجَمة دليلاً على موضوعاتها:

(*) مجلة المجمع العلمي، المجلد ٥٤ ص ٤٥٩.

لقد كتب عن «واقع البيت العربي ومشكلاته» في كتاب (المجتمع العربي) الصادر سنة ١٩٥٣ ونحن في حاجة إلى من يعالج مشكلات الأسرة المتجدّدة !.

وكتب عن «ثقافة الخُلُق» ونحن في أشدّ الحاجة إذ ذاك، وما نزال، إلى الإيمان بأن الثقافة ليست في الفكر وحده ! وأن انحراف الخُلُق لا يقلُّ سوءاً ولا خطراً عن انحراف الفكر.

وكتب عن أثر الفلسفة العربية في رجال الغرب، بياناً لفضل أمته المَنسيِّ في الحضارة، وما كتب عن أثر الفكر العربيّ في الحضارة الإنسانية، إلّا إحياءً لعصر انبعاثٍ عربيٍّ جديد، وإيقاظاً لوعي حضاريّ معاصر.

وما ردّ على «ارنست رنان» إلّا للدفاع عن العرب، ولبيان أن كثيراً من أحكام العلماء لم تكن صادرة عن العلم بقدر ما كانت صادرةً عن شطحاتٍ عِرقيّةٍ وعصبيّةٍ متعسِّفة !.

وكتب داعياً إلى (أيدلوجية) عربية؛ لأنه أحسّ بالحاجة إلى عروبةٍ جامعةٍ، بعد أن تعدّدت (العروبات) وتوزّع (العرب) !.

ودعا إلى (التعبئة الفكرية) التي تشرح قضايا مجتمعنا لنشر الوعي بها داخل المجتمع وخارجه، وهي قضايا اجتماعية ووطنية وقوميّة.

وكتب عن «مركزيّة الأنا»، ونحن نئن تحت وطأة هذا المرض القبيح الممزِّق المسمَّى بـ (الأنا).

وترجم «إعداد المربِّي»، وقد أحسّ حاجة المجتمع وحاجة الجامعات والمدارس إلى المربّين الأكفياء، في الوقت الذي كنا ننشئ فيه دور المعلمين وكليّات التربية، ثم ازدادت تلك الحاجة أيام الوحدة.

لقد كتب د. هاشم في الاجتماع والتربية والفلسفة، وفي اللغة والأدب، ولكنه لم يكن يخوض في كل ذلك نظريًّا، بل كانت إحدى عينيه على مجتمعه وحاجاته، على حين كانت عينه الثانية على العلم وما تمدّه به فنونه وضروبه المختلفة من آراء تنويرية وإصلاحيّة.

ولقد كان الدكتور حكمة هاشم كصديقه الحميم الدكتور أمجد الطرابلسي؛ صادقًا في عاطفته القومية، وحبّه للعرب وحضارتهم ولغتهم، فلما أفل نجم أوّل تباشير الوحدة العربية في تاريخ العرب الحديث، ضاقت به الحياة كما ضاقت بصديقه، فانتقلا من مشرق الوطن إلى مغربه، حاملين الغُصَّة والحسرة !

ومن الجدير بالذكر الإشارة إلى تلك الصحبة التي اختطّها القدَر لأستاذيّ الجامعيّين المجمعيَّين د.أمجد الطرابلسي، و د.حكمة هاشم؛ فلقد ربط بينهما القدَر برباطٍ من المعرفة فالزمالة فالصداقة فمراحل الحياة مبدأً ومُنتهى.

لقد درس وتعلّم في دمشق، حيث كانت البداية، ثم جمعت بينهما الدراسة العليا في فرنسا، ثم عادا فعلّما في جامعة دمشق، وتسلسلت بهما المناصب الجامعية حتى كان أحدهما مديراً للجامعة، والآخر وزيراً للتعليم، ثم ضاقت بهما أو ضاقا بالحياة بعد انفصام الوحدة، فغادرا إلى الرباط، حيث رابطا فيها سنواتٍ يُعلّمان في جامعتها، ولما انتهى عملهما فيها، عادا إلى فرنسا فجمعت بينهما باريس، حيث انتهت فيهما حياتهما، فاستقرّا متجاورين في مقبرتها حيث كانت النهاية، وإلى الله المرجع والمآب.

رحمهما الله، وأثابهما كفاء ما قدّما من علم.

والشكر للأستاذ الدكتور محمود السيّد، لقاء ما فصّل من حياتهما وبذل من جهد في تتبع آثارهما، وقد أصبحت عزيزة المنال في الصحف والمجلات، والكتب المؤلَّفة والترجمات، باعد بينها الزمان واختلف فيها المكان.

والشكر للجنة أعمال المجمعيّين، ولمجمع اللغة العربية بدمشق ما يقوم به كلاهما من إحياءٍ لذكرى أولئك الرجال الأعلام من بناة الوطن، ورعاة اللغة، وروّاد الفكر.

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

جميلة هي السُنّةُ التي دعا إليها مجمع اللغة العربية في الكتابة عن أعضاء مجمع اللغة العربية الراحلين بغية تعريف الأجيال الجديدة بسيرهم العطرة وآثارهم الخالدة كي يكونوا قدوة ومثالاً أمامها علماً وخلقاً ووطنية وانتماءً.

ولقد وفَّقني الله من قبلُ عندما كتبت عن علمين من علماء المجمع الراحلين هما الأستاذ الدكتور أمجد الطرابلسي، والأستاذ الدكتور عبد الوهاب حومد، رحمهما الله.

ولما كان الأستاذ الدكتور حكمة هاشم رحمه الله من العلماء المجمعيين، وقد أسهم أيما إسهام في إغناء الحياة الثقافية كان حرياً بي أن أسلّط الأضواء على حياته سيرة ودراسة وعملاً آخذاً بالحسبان أنه كان عميداً لكلية التربية في خمسينيات القرن الماضي قبل أن يكون رئيساً لجامعة دمشق، وهي الكلية التي تسلمتُ عمادتها أيضاً في النصف الثاني من ثمانينيات القرن الماضي والنصف الأول من تسعينياته، وطالما ألقيتُ محاضرات في المدرج الجامعي الذي يحمل اسم المرحوم حكمة هاشم.

والدكتور حكمة هاشم من العلماء الجامعيين والمجمعيين المحترمين، مارس الأعمال الإدارية والعلمية بكل كفاية وجدارة، وأسهم أيما إسهام في نهضة مجتمعه العربي إن في مشرق الأمة العربية في الشام أو في مغربها في الرباط، كما أسهم إسهاماً

كبيراً في تطوير التعليم الجامعي إبان الوحدة بين سورية ومصر في دولة الجمهورية العربية المتحدة، وأسهم أيضاً في معالجة مشكلة الأمية إبان عمله مستشاراً فنياً في المنظمة الدولية للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو)، وذلك في نطاق مشروع لمحو الأمية في الجزائر في النصف الثاني من ستينيات القرن الماضي، وفي نطاق مشروع المساعدة الفنية لدى المدرسة العليا للأساتذة في طرابلس بليبيا حيث أصبح مستشاراً فنياً رئيساً لهذا المشروع في مطلع سبعينيات القرن الماضي، ومن ثمّ لمشروع كلية التربية في جامعة ليبيا.

كان رحمه الله غزير الإنتاج، فلقد ألقى مجموعة من المحاضرات الجامعية عن تاريخ التربية في البلاد العربية وعن التربية المقارنة، كما نشر عشرات المقالات التربوية في مجلة المعلم العربي الصادرة عن وزارة التربية في سورية في خمسينيات القرن الماضي، وكان له باع طويل في تعريب عدد من المؤلفات التربوية والفلسفية والنفسية لعلماء فرنسيين (عرفان الذات ومركزية الأنا لجان بورجاد، المذاهب الفلسفية للدكتور أندره كريسون، المدخل إلى علم النفس الجماعي للدكتور شارل بلو ندل، إعداد المربي لروجه كوزنيه)؛ وألّف كتاباً عن الفلسفة العامة ونزعاتها.

ولم يقتصر نتاجه الفكري على كتابة المقالات التربوية وترجمة بعض المؤلفات من الفرنسية إلى العربية، وإنما نشر في عدة أجزاء من مجلدات مجمع اللغة العربية تدقيقات حول نقد الغزالي لمذهب المشائين والأفلاطونية الحديثة، كما ألقى محاضرات عامة في سورية والمغرب منها «اللذة الفاضلة» و«الفكر الفلسفي واللغة العربية».

ويضاف إلى ذلك كله ما نشره من مقالات في جريدة النقاد، وقد تناول فيها موضوعات ثقافية في مسائل متنوعة.

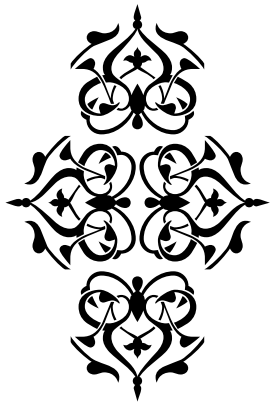
ولقد اشتمل هذا الكتاب على خمسة فصول، تناول أولها الدكتور حكمة هاشم نشأة ودراسة وأعمالاً ونتاجاً فكرياً، وعرض ثانيها لحكمة هاشم مربياً، ووقف الفصل الثالث على ترجماته، في حين أن الفصل الرابع تناول تدقيقاته ومحاضراته، وجاء الفصل الخامس والأخير ليسلط الأضواء على عدد من المقالات التي نشرها في جريدة النقاد الأسبوعية.

ولا بدّ لي من أن أتقدم بالشكر الجزيل إلى العالم الجليل الأستاذ الدكتور مازن المبارك- مدّ الله في عمره- على تقديمه، وآمل أن أكون قد أعطيت صورة عن بعض جوانب هذا العالم الذي خدم أمته بكلّ إخلاص، وأغنى حياتها الثقافية بكلّ ما هو مفيد.

رحمه الله الرحمة الواسعة، وجزاه عن أمته خير الجزاء.

والله الموفق.

دمشق في ١٥/ ١٠/ ٢٠١٥ المؤلف



الفصل الأول

الدكتور حكمة هاشم نشأة ودراسة وعملاً

الفصل الأول

الدكتور حكمة هاشم نشأة ودراسة وعملاً ونتاجاً فكرياً

نحاول في هذا الفصل أن نتعرف بعضاً من حياة الدكتور حكمة هاشم من حيث نشأته، ودراسته، والأعمال التي قام بها، إن في الوسط الجامعي، أو في مجمع اللغة العربية بدمشق.

أولاً- نشأته ودراسته

ولد حكمة محمود هاشم في مدينة دمشق في ٢ صفر ١٣٣٢هـ الموافق ٣١ كانون الأول عام ١٩١٣م، وفي البطاقة الشخصية ذكر أنه ولد سنة ١٩١٢م، وينتسب إلى أسرة عرفت بعراقة الحسب وحسن السيرة في الوسط التجاري، كما عرف الكثير من أبنائها بالتفقه في الدين والتبحر في اللغة، وقد نهل الطفل حكمة قدراً من الثقافة في صغره في محيطه الأسري.

التحق بمدارس دمشق، ونال القسم الأول من الشهادة الثانوية (البكالوريا) سنة تسع وعشرين وتسعمئة وألف، وحاز القسم الثاني من فرع الفلسفة سنة ثلاثين وتسعمئة وألف، ثم انتسب إلى معهد الحقوق وإلى مدرسة الآداب العليا في الجامعة السورية.

استكمل دراسته في مدرسة الآداب العليا فنال شهادتها سنة أربع وثلاثين وتسعمئة وألف، وتابع دراسته في معهد الحقوق، وحاز شهادة الحقوق سنة خمس وثلاثين وتسعمئة وألف.

أوفدته وزارة المعارف السورية في بعثة إلى فرنسا لدراسة الفلسفة والتربية، فالتحق بكلية الآداب في جامعة باريس، ونال منها شهادة الإجازة (الليسانس) في الآداب في دورة حزيران سنة أربعين وتسعمئة وألف، وكان قد نال من قبلُ شهادة فقه اللغة العربية في ٢٢ حزيران سنة ثمان وثلاثين وتسعمئة وألف، وحصل أيضاً على شهادات الدراسات العليا الآتية:

- دراسات تطبيقية عربية في ٢٠ تموز سنة أربعين وتسعمئة وألف.
- الأخلاق وعلم الاجتماع في ٢٠ تموز سنة أربعين وتسعمئة وألف.
- علم النفس في ٢٦ شباط سنة إحدى وأربعين وتسعمئة وألف.
- تاريخ فلسفة العلوم في ٢١ كانون الأول سنة أربع وأربعين وتسعمئة وألف.
- الفلسفة العامة والمنطق في العاشر من حزيران سنة أربع وأربعين وتسعمئة وألف.

ثم حصل على شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة من جامعة باريس بمرتبة مشرف جداً، وكان ذلك في الثامن عشر من تموز سنة ست وأربعين وتسعمئة وألف، وكان عنوان الرسالة «نقد مذهب المشائين والأفلاطونية الحديثة عند الغزالي».

La Critique du péripatétisme et du Néo – platonisme ehez A lgazel (these principale).

كما حصل على دكتوراه متممة، وهي دراسة تحليلية لكتاب ذي نزعة نفسانية وصوفية في الأخلاق للغزالي عنوانه «ميزان العمل» في العشرين من تموز سنة ست وأربعين وتسعمئة وألف، وقدّم لهذه الدراسة المستشرق الفرنسي ماسينيون.

ثانياً- الأعمال التي مارسها

عيّن حكمة هاشم معلماً بعد نيله الشهادة الثانوية في حلبون من الحادي والثلاثين من شهر كانون الثاني سنة إحدى وثلاثين وتسعمئة وألف حتى السابع والعشرين من شهر شباط سنة اثنتين وثلاثين وتسعمئة وألف، كما عيّن في منين بريف دمشق من أول آذار سنة اثنتين وثلاثين وتسعمئة وألف حتى السابع والعشرين من شهر شباط سنة ثلاث وثلاثين وتسعمئة وألف، ونقل بعدها إلى مدينة دمشق حيث مارس التعليم في مدارسها اعتباراً من أول آذار سنة ثلاث وثلاثين وتسعمئة وألف حتى الثلاثين من شهر تشرين الثاني سنة سبع وثلاثين وتسعمئة وألف.

بعد عودته من الإيفاد وحصوله على شهادة الدكتوراه سوّي وضعه، إذ اعتبر محالاً على الاستيداع من ١/ ١١/ ١٩٤٥ حتى ٣١/ ٧/ ١٩٤٦، وممنوحاً إجازة دراسية دون راتب اعتباراً من ١/ ٨/ ١٩٤٦ حتى ٢٦/ ١٢/ ١٩٤٧.

وفي ٢٧/ ١٢/ ١٩٤٧ عيّن أستاذاً مساعداً في كلية الآداب بالجامعة السورية، ودرّس فيها الفلسفة والفلسفة الإسلامية في العام الدراسي ١٩٤٧/ ١٩٤٨.

نقل في ٢٦/ ٢/ ١٩٤٩ إلى المعهد العالي للمعلمين في الجامعة السورية، وانتدب مديراً للمعهد العالي في ٢٧/ ٢/ ١٩٤٩، وباشر عمله مديراً من ٢/ ٣/ ١٩٤٩ حتى شباط ١٩٥٠.

ورفع إلى وظيفة أستاذ بلا كرسي في المعهد العالي للمعلمين في الأول من حزيران سنة ١٩٥٠، ثم انتخبه المجلس نائباً لمدير المعهد في الثامن من تموز في السنة نفسها، وكان المدير آنذاك الأستاذ المرحوم الدكتور جميل صليبا.

وقرّر مجلس كلية التربية تسميته ممثلاً للكلية في مجلس الجامعة السورية في الأول من كانون الثاني سنة ١٩٥٤، ثم عيّن أستاذاً ذا كرسي في الثلاثين من حزيران سنة أربع وخمسين وتسعمئة وألف، وجدّد انتخابه نائباً للعميد بتاريخ ٢٦/ ١٠/ ١٩٥٧.

كلّف الدكتور حكمة هاشم القيام بأعمال عمادة كلية التربية طوال مدة قيام المرحوم الدكتور جميل صليبا برئاسة الجامعة اعتباراً من ٢٩/ ٤/ ١٩٥٨، ثم عيّن رئيساً لجامعة دمشق في الثلاثين من تشرين الأول سنة ١٩٥٨، وباشر عمله صباح يوم السبت في الأول من تشرين الثاني من السنة نفسها.

وفي عهد الانفصال بين سورية ومصر صدر المرسوم الجمهوري ذو الرقم / ٦٤/ والتاريخ ١٥/ ١/ ١٩٦٢ القاضي بتسريحه من عمله، فانفصل عنه بتاريخ ١٦/ ١/ ١٩٦٢. ولم يكن تسريحه في عهد الانفصال إلا بسبب مواقفه القومية، وحرصه على الوحدة بين سورية ومصر، واستماتته في الدفاع عنها، وهذا ما لم يرق لحكام الانفصال، فعملوا على تسريحه.

دعته كلية الآداب في جامعة محمد الخامس في الرباط لتدريس الفلسفة فيها، فما كان منه إلا أن غادر دمشق في شهر تشرين الأول سنة ١٩٦٢، وتوجه إلى الرباط ليمارس عمله أستاذاً في جامعتها حيث بقي يدرّس أربع سنوات في الجامعة المغربية.

تعاقد مع المنظمة الدولية للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو) ليعمل فيها فغادر المغرب في تموز سنة ١٩٦٦، وعيّن مستشاراً فنياً في منظمة اليونسكو في نطاق مشروع لمحو الأمية في الجزائر العاصمة، وصار رئيساً لهذا المشروع بدءاً من ١٧ تموز

سنة ١٩٦٦ حتى ٣١ أيار سنة ١٩٦٧. ثم غادر الجزائر إلى باريس ليعيّن في قطاع التربية في مقر منظمة اليونسكو بباريس، فمارس عمله من الأول من حزيران سنة ١٩٦٧ حتى ١٦ أيلول سنة ١٩٦٨.

وعيّن خبيراً لمشروع المساعدة الفنية لدى المدرسة العليا للأساتذة في طرابلس بليبيا من ١٧ أيلول ١٩٦٨ حتى ٣٠ تشرين الأول سنة ١٩٧٠، ثم أصبح مستشاراً فنياً رئيساً لهذا المشروع من الأول من تشرين الثاني سنة ١٩٧٠ حتى الحادي والثلاثين من تموز سنة ١٩٧١.

وعيّن بعد ذلك مستشاراً فنيّاً رئيسياً لمشروع «كلية التربية في جامعة ليبيا» من أول آب سنة ١٩٧١، وبقي يمارس عمله حتى الواحد والثلاثين من شهر تموز سنة ١٩٧٦ حيث أحيل على التقاعد في منظمة اليونسكو، فغادر ليبيا وآثر الإقامة في باريس.

لقي وجه ربه في العاصمة الفرنسية في الثامن من رمضان سنة ١٤٠٢ هـ الموافق ٢٩ حزيران سنة ١٩٨٢، ووري الثرى في المقبرة الإسلامية فيها يوم السبت في الثالث من تموز سنة ١٩٨٢.

وصدر قرار رئيس مجلس محافظة مدينة دمشق ذو الرقم / ٤٥/ م.د والتاريخ ٢٨/ ٦/ ١٩٨٣ بالموافقة على تسمية أحد شوارع مدينة دمشق باسم المرحوم الدكتور حكمة هاشم تقديراً لجهوده واعترافاً بفضله.

وقامت كلية التربية بجامعة دمشق بتسمية أحد المدرجات فيها باسم الدكتور حكمة هاشم تقديراً منها لأدائه المتميز في الميدان التربوي، فلقد كان رحمه الله أستاذاً

قديراً مرموقاً ومتميزاً في عمله الجامعي، وأدّى مهمته في إدارة جامعة دمشق بكل كفاية وإخلاص وحزم، وبذل جهوداً كبيرة في إعلاء شأنها، وبذل جهوداً في سبيل تطوير التعليم الجامعي على مستوى إقليمي الجمهورية العربية المتحدة في كل من سورية ومصر.

أما المواد التي درّسها في عمله الجامعي فهي:

- الفلسفة العامة والفلسفة الإسلامية.
- علم النفس.
- تطبيقات الفلسفة.
- التربية المقارنة.
- الطرق الخاصة بالفلسفة.
- علم النفس الاجتماعي.
- دراسات باللغة الفرنسية.

وأشرف على عدد من الرسائل الجامعية في كلية التربية بجامعة دمشق، وعدد آخر في جامعة محمد الخامس بالرباط.

وتجدر الإشارة إلى أنه اشترك في عدد من المؤتمرات ممثلاً لسورية فيها عندما كان عمله في سورية، ومن هذه المؤتمرات:

- مؤتمر اليونسكو الثالث الذي عقد في بيروت من ١٧ تشرين الثاني حتى ١٢ كانون الأول سنة ١٩٤٨م.
- الدورة الخامسة للجنة الثقافية بجامعة الدول العربية التي عقدت في مدينة الإسكندرية من ٢١ آب سنة ١٩٤٩ حتى الأول من أيلول سنة ١٩٤٩.

- تمثيل الحكومة السورية في مشروع المساعدة الفنية التي نص عليها برنامج النقطة الرابعة للاطلاع على المستحدثات العلمية في التربية وأصول التدريس في أمريكا، وكان ذلك في ٢٣/ ١٢/ ١٩٥٠.
- الإيفاد إلى فرنسا في الخامس عشر من نيسان سنة ١٩٥١ لمدة خمسة أشهر للاطلاع على المستحدثات التربوية.
- الإيفاد إلى بيروت لحضور مؤتمر هيئة الدراسات العربية المنعقد في الجامعة الأمريكية من ٢٧ نيسان حتى الأول من أيار سنة ١٩٥٣.
- الإيفاد إلى بلجيكا لتمثيل الجامعة السورية في المؤتمر الدولي للتعليم الجامعي الخاص بالعلوم التربوية بين ٧ و١٤ أيلول سنة ١٩٥٤.
- الإيفاد إلى مدينة بون BEUNE في فرنسا لحضور المؤتمر السادس عشر للمعهد الدولي لعلم الاجتماع الذي عقد من ١٥ أيلول إلى الثلاثين منه سنة ١٩٥٤.
- الإيفاد إلى مصر للإشراف على رحلة طلاب صف الاختصاص في كلية التربية خلال المدة الواقعة بين ٤ و١٩ شباط ١٩٥٥.
- الإيفاد إلى الولايات المتحدة الأمريكية لمدة ثلاثة أشهر بدءاً من ٢٥ تشرين الأول سنة ١٩٥٥ تلبية لدعوة تلقاها من مؤسسة سميث ماندت SMITH MUNDT للاطلاع على المنظومة التربوية والجامعات في أمريكا.
- الاشتراك في حلقة ترجمة الروائع التي عقدت في بيروت في أيلول سنة ١٩٥٦، وقد مثّل وزارة المعارف السورية فيها.
- الإيفاد في شهر كانون الثاني سنة ١٩٥٧ إلى الكويت للإسهام في الموسم الثقافي

الثالث الذي أقيم فيها، ولإلقاء بعض المحاضرات بناء على دعوة وجهت إليه من دائرة معارف الكويت.

- الإيفاد إلى فرنسا وبريطانيا للاطلاع والتوسع العلمي لمدة ستة أشهر بدءاً من الأول من أيار سنة ١٩٥٧.
- الإيفاد إلى مدينة نورمبرغ في جمهورية ألمانيا الاتحادية في الأول من أيلول سنة ١٩٥٨ لحضور المؤتمر الثامن عشر لمؤسسة علم الاجتماع الدولية.
- حضور اجتماع منظمة اليونسكو لدراسة الوسائل الصحيحة لمصادر العلوم الاجتماعية في البلاد العربية الذي عقد في القاهرة اعتباراً من ١٨ تشرين الثاني سنة ١٩٥٩ حتى الثامن والعشرين منه.
- الإيفاد إلى المملكة العربية السعودية لحضور الحلقة التي نظمتها جامعة الملك سعود بالرياض للمشاورة في وضع نظم الجامعة ولوائحها، وكان ذلك في شهر شباط سنة ١٩٦٠.
- الإيفاد إلى مكسيكو في شهر أيلول سنة ١٩٦٠ لتمثيل جامعة دمشق في المؤتمر الدولي الثالث لاتحاد الجامعات الذي عقد في السادس من أيلول إلى الثاني عشر منه.

أما عمله في مجمع اللغة العربية فقد مارسه بعد أن انتخبه مجلس المجمع في الجلسة التي عقدها بتاريخ ٧ كانون الأول سنة ١٩٥٣، وصدر المرسوم الجمهوري ذو الرقم ١٤١٨ والتاريخ ٢٣/ ١٢/ ١٩٥٣ بتعيينه عضواً عاملاً في المجمع، وكان رئيس المجمع آنئذ المرحوم محمد كرد علي قد رشحه لتلك العضوية لما ظهر من كفايته في الجامعة السورية ودروسه وتآليفه في الأدب والعلم، ولأخلاقه المحمودة الطيبة، وتضلعه من اللغة الفرنسية إلى جانب لغته العربية.

وقد ألقى حكمة هاشم كلمة في حفل استقباله عضواً عاملاً بتاريخ ٢٥ آذار سنة ١٩٥٤ تحدّث فيها عن سلفه الذي حلّ مكانه في المجمع الشيخ محسن الأمين العاملي، وكان الأستاذ شفيق جبري قد ألقى كلمة في استقباله قبل أن يلقيَ حكمة هاشم كلمته التي تحدث فيها عن سلفه.

ثالثاً- نتاجه الفكري

كان الدكتور هاشم غزير الإنتاج، إذ إنه أغنى العديد من المجلات بمقالاته وبحوثه ودراساته الجادة، وأسهم في حركة التعريب والترجمة أيما إسهام، فترجم عن الفرنسية كتابين اثنين هما: المذاهب الفلسفية لمؤلفه كريسون A.GRESSON، وقامت جامعة دمشق بطباعته، والكتاب الثاني هو علم النفس الجماعي للدكتور شارل بلوندل، وقامت دار المعارف بمصر بطباعته سنة ١٩٥٣.

ونقل إلى العربية أيضاً كتاب «إعداد المربي» لمؤلفه روجه كوزنيه، وذلك بالاشتراك مع الدكتور جميل صليبا والدكتور سامي الدروبي، وقامت مجلة المعلم العربي بتخصيص العددين السابع والثامن لطباعة هذا الكتاب سنة ١٩٥٦ في وزارة المعارف.

كما نقل إلى العربية أيضاً الدراسة التي أعدها لبورجاد وعنوانها «عرفان الذات ومركزية الأنا» في مجال علم نفس الطفل، وقامت مجلة المعلم العربي بوزارة المعارف السورية بطباعتها في عددها الثالث الصادر بتاريخ كانون الأول سنة ١٩٥٠.

ومن المجلات التي نشر فيها بعضاً من بحوثه ومقالاته مجلة المعلم العربي،

ومجلة الثقافة، ومجلة كلية التربية، ومجلة الشعلة، ومجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، كما نشر مجموعة من المقالات في جريدة النقاد.

ومن المقالات المنشورة في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق:

- دراسة الأغاني تأليف الأستاذ شفيق جبري (تعريف ونقد) في المجلد السابع والعشرين سنة ١٩٥٢.
- بعض مؤلفات السيد محسن الأمين- في المجلد التاسع والعشرين سنة ١٩٥٤.
- كتاب الكتاب وصنعة الدواة والقلم لأبي القاسم عبد الله بن عبد العزيز البغدادي (تعريف ونقد)- في المجلد الثلاثين سنة ١٩٥٥.
- رد على ميخائيل نعيمة في (مِرداد) بقلم الأب يوحنا الخوري (تعريف ونقد)- في المجلد الحادي والثلاثين سنة ١٩٥٦.
- تدقيقات حول نقد الغزالي لمذهب المشائين والأفلاطونية المحدثة:

أربع مقالات:

- المقالة الأولى في الجزء الثاني من المجلد الثاني والثلاثين سنة ١٩٥٧
- المقالة الثانية في الجزء الثالث من المجلد الثاني والثلاثين سنة ١٩٥٧
- المقالة الثالثة في الجزء الرابع من المجلد الثاني والثلاثين سنة ١٩٥٧
- المقالة الرابعة في الجزء الأول من المجلد الثالث والثلاثين سنة ١٩٥٨

- الفكر الفلسفي واللغة العربية في المجلد الثامن والثلاثين سنة ١٩٦٣، وقد نشرتها أيضاً مجلة (دعوة الحق) الصادرة في المغرب سنة ١٩٦٣.
- سلطات الحكم- في المجلد الخامس والخمسين سنة ١٩٨٠.

ومن البحوث والمقالات المنشورة في مجلة المعلم العربي:

- ثقافة الفكر وثقافة الخلق: السنة الخامسة، العددان الأول والثاني: تشرين الثاني وكانون الأول ١٩٥١.
- الشعلة المقدسة: السنة الخامسة- العدد الثالث- كانون الثاني سنة ١٩٥٢.
- التحليل النفسي بين القديم والحديث- السنة الخامسة- العدد السادس- نيسان ١٩٥٢.

ومن المقالات المنشورة في مجلة الثقافة:

- التنسيق الجامعي في ظل الوحدة- السنة الأولى- العدد الثاني سنة ١٩٥٨.
- لماذا لا يكون لنا إيديولوجيا عربية؟ - السنة الأولى- العدد الثالث سنة ١٩٥٨.

ومن البحوث المنشورة في مجلة كلية التربية:

- حول نظرية دوفيلية Douvillier وديغان Desguin في أصل الحياة- السنة الأولى- العدد الأول سنة ١٩٥٥.
- محاولة أولى لإجراء تحرّ اجتماعي في الجامعة السورية- السنة الأولى- العدد الثالث سنة ١٩٥٦.

ومن المقالات المنشورة في مجلة الشعلة:

- المسرح العربي د. أحمد شوقي في الجزء الثاني من السنة الأولى آذار ١٩٣٥.
- من زوايا الأغاني- أبو قطيفة- في الجزء الثاني من السنة الأولى أيلول ١٩٣٥.

ومن المقالات المنشورة في جريدة النقاد:

- للصحافة فلسفة في العدد الواحد والعشرين، السنة الأولى- نيسان ١٩٥٠.
- البشرية بين الحياة والموت في العدد الثالث والعشرين من السنة الأولى نيسان ١٩٥٠.
- ما هي المدنية؟ في العدد التاسع والثلاثين من السنة الأولى آب ١٩٥٠.
- أفكار عن مدرسة الحياة في العدد السادس عشر بعد المئة من السنة الثالثة شباط ١٩٥٢.
- العالم المسحور في العدد الثامن والخمسين بعد المئة من السنة الرابعة كانون الأول ١٩٥٢.
- اللذة الفاضلة في العدد الرابع عشر بعد المئة من السنة الخامسة كانون الثاني ١٩٥٤.
- حول التعبئة الفكرية في العدد الرابع والأربعين بعد المئة من السنة السابعة أيلول ١٩٥٦.
- وجهان مختلفان لحضارة العالم الجديد في العدد السابع والأربعين بعد الثلاثمئة من السنة السابعة أيلول ١٩٥٦.

وتجدر الإشارة إلى أنه كان مراسلاً لمجلة الثقافة العالمية التي كانت تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، وقد أرسل إليها ثماني رسائل نشرتها تحت عنوان (تقارير المراسلين)، رسالة باريس من مراسل المجلة الأستاذ الدكتور حكمة هاشم. وتشتمل كل رسالة على ترجمة موضوعات متعددة منتقاة ومختلفة الجوانب.

الفصل الثاني

حكمة هاشم باحثاً اجتماعياً ومربياً

الفصل الثاني

حكمة هاشم باحثاً اجتماعياً ومربياً

تعددت اهتمامات الدكتور حكمة هاشم، فلم تكن لتقتصر على جانب واحد، وإنما عُني بالمسائل الاجتماعية والفلسفية والتربوية والنفسية واللغوية، وكان في كل منها مجلّياً. وسنحاول فيما يلي تقديم فكرة عن بعض نتاجه الفكري في الميدانين الاجتماعي والتربوي.

أولاً- الجانب الاجتماعي

صدر عن هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأمريكية ببيروت في حزيران سنة ١٩٥٣م كتاب «المجتمع العربي»، حيث أشرفت الهيئة على إخراجه، وقد اشتمل الكتاب على عدة بحوث، وقد قدّمت هذه البحوث والدراسات إلى مؤتمر الدراسات العربية في الجامعة الأمريكية، وكان للدكتور حكمة هاشم بحث عنوانه «البيت العربي»، وللدكتور عفيف طنوس بحث عنوانه «الريف العربي»، وللدكتور قسطنطين زريق بحث عنوانه «التربية العربية»، وللدكتور حنا رزرق بحث عنوانه «الفرد والمجتمع»، وقد امتدت أعمال المؤتمر من يوم الاثنين في ٢٧ نيسان حتى الأول من أيار من عام ١٩٥٣م.

أما بحث الدكتور حكمة هاشم فقد جاء في أربعين صفحة، تحدّث فيها عن واقع البيت العربي، ومشكلاته المتأزمة، وإمكانات تطوره وتقدمه، فأبان أن الموضوع الذي يتناوله بالبحث يتصل بأخص فروع علم الاجتماع، ومع أن علم الاجتماع يأتي

في المرتبة الأخيرة من تصنيف العلوم نظراً لعموميته المتناقضة وتعقيدها المتزايد، فإنه ما يزال فقيراً بنتائجه الراهنة بالقياس إلى نتائج العلوم الإيجابية. وأبان الباحث الصعوبات التي تعترض سبيل من يجري تحرياً في هذا الصدد، فأشار إلى مصاعب ثلاث تعترض فيما هو بصدده في البحث الذي يتناوله عن البيت العربي. و**أولى** هذه المصاعب أن مدلول البيت العربي غير محدد، فهل هو الأسرة البدوية أم الأسرة الحضرية، ويجد الباحث نفسه مسوقاً حتماً إلى التعثر مادام في بلاد العرب مستويات حضارية متباينة تعنى بأشكال الأسرة العربية. و**الصعوبة الثانية** تتمثل في انعدام الدراسات التحليلية المفردة التي تتناول وصف مظاهر الحياة المادية والاجتماعية والعقلية في كل جزء من أجزاء الوطن العربي. ولو طلبتَ لضرب واحد من ضروب بيتنا القومي وصفاً تفصيلياً يتصل بنوع معيشته من النواحي الطبيعية والاقتصادية والنفسية والخلقية والعرفية- عدا ما يتعلق بطرازه الهندسي والزخرفي والأثاثي- لعسر عليك أن تجد منه ما ينفع الغلة، وحتى لو وقعت على النزر اليسير من ذلك، فإنك واقع على عموميات لا تستند إلى الاستقراء المنهجي في صورتيه الكيفية والكمية. وثمة صعوبة عائدة إلى طبيعة الموضوع أيضاً.

و**الصعوبة الثالثة** تتجلى في أن الصيرورة التطورية المفاجئة في الحياة الاجتماعية لدى العرب المعاصرين تجعل كل دراسة في هذا الميدان مليئة بمزالّ القدم، ذلك لأن في رسم منحن تقديري لإمكانات تطور البيت العربي نوعاً من المجازفة الخطرة لاستناده إلى معطيات مائجة موّارة غير صلدة.

ويرى هاشم أن البيت السوري اللبناني على ما في أشكاله من تفاوت يصلح

أن يتخذ صورة وسطية سيموية (Schématique) تدور حولها دراسة تقريبية لوجوه البيت العربي، وقام بعرض ثلاثة وجوه عن واقع البيت العربي، الوجه المادي، والوجه المعنوي، والوجه الاجتماعي الصرف.

وعن **الوجه المادي** يتساءَل عن الشرائط المادية التي تحيط بالبيت العربي في ديارنا، ويرى أن الجواب عن هذا السؤال يقتضي التنقيب عن مستوى الحياة البدوية والريفية والمدنية في الرزق بما ينطوي عليه من غذاء وكساء وفي السكن وفي العافية؛ ويصف البيت الريفي والمدني، ويرى أن ثمة ضروباً من صيغ السكنى والتغذية واللباس تتفاوت بتفاوت طبقات الشعب ماضية من البورجوازية الصغيرة إلى الارستقراطية العليا، ويبين متوسط مستوى المعيشة في الميدانين المادي والصحي، ويقول: ليس في يدينا معيار سليم للوقوف على مستوى المعيشة الصحيح، وأن مشكلة سوية العيش في بيتنا العربي مشكلة عصيبة:

وينتقل إلى تبيان **الوجه الاجتماعي** لاستخراج مشكلاته وتبيان إمكان تطوره من هذا الوجه، والبحث في كيفية تأسسه ونمائه وكيفية انحلاله، وتعرف طبيعة العلائق الشابكة لأجزائه، والواقع هو ككل بيت يتأسس بالزواج، ويتسع بالأولاد، وينحل بالطلاق، وتتغير بنيته بتغير أرباب العلاقة فيه.

ثم يبدأ بتسليط الأضواء على الزواج ويرى أنه مرّ بأطوار ثلاثة هي: الخطف والشراء والعقد، ويشرح كل طور من هذه الأطوار الثلاثة مشيراً إلى قانون العائلة السوري وما يشترطه لصحة عقد الزواج؛ ويقف بعد ذلك على حرية الخيار في الزواج متسائلاً: ضمن أية شرائط تقع عنده طواعية الرضى بين الزوجين؟ ويرى أن

القضية تكاد تكون محلولة عند المسيحيين لأنهم يستلزمون قبول الطرفين في جميع الأحوال، ولا يقنعون برضى الأولياء على الصغار لانعقاد الزواج. أما فقهاء الشرع الإسلامي فهم فريقان فالحنفية جعلوا تراضي البالغين كافياً في الزواج، بل ضرورياً من حيث اشترطوا النص عليه في العقد الصحيح، ولم يستلزموا موافقة الوالد إلا على زواج أولاده القاصرين، وأما من عداهم من الفقهاء ولاسيما المالكية فقد جروا بشأن الذكور فقط على مثل ما جرى عليه الحنفية، ولكنهم جعلوا عقد نكاح الإناث بيد الأب أو الولي ما دمن أبكاراً ومهما بلغت بهن السن.

وبيّن الباحث موضوع التكافؤ الذي كان وما يزال شرطاً من شرائط الزواج، وناقش هذا الموضوع في ضوء ما جاء به الرسول والقرآن الكريم من حيث تعزيز فكرة المساواة الواسعة، وكيف كان ثمة خروج عن ذلك في العهد الأموي، ثم انتقل إلى تبيان شروط التكافؤ في القانون السوري، وأبان الثغرات الموجودة في هذا المجال. ثم عرض لموضوع المهر والزواج بين مختلفي الدين، ويقول إن الشريعتين اليهودية والنصرانية تحرمان الزواج المختلط.

وينتقل الباحث إلى مناقشة موضوع الطلاق الذي ربما كان خراب البيت وانحلاله وانهياره في ديارنا راجعاً إليه أكثر مما هو راجع إلى الموت، وينتقل بعد ذلك إلى معالجة مسألة تعدد الزوجات والمشكلات التي تنجم عن هذا التعدد، ويقف على شرط العدل في هذا التعدد.

ويبين بعد ذلك **الوجه المعنوي**، فيشير إلى طبيعة العلائق بين الأفراد الذين ينطوي عليهم البيت بوجهيها الحقوقي والعرفي، ويرى أن هذه العلائق قائمة بين

سيّد البيت أو زعيم الأسرة ومن هم في ظله ويعني النساء والأولاد على الأقل، ويشرح علاقات هذا السيّد الحقوقية مع النساء أولاً ومع الأولاد ثانياً.

ويسأل بعدها: لاشك عندنا أن هذا النوع من العلائق بين أفراد الأسرة يجعل للأب على وجه الإجمال سلطة معتدلة من الناحية النظرية، فهل هي كذلك في واقع بيتنا العربي؟

وأما الأولاد فحقوق آبائهم عليهم أظهر من واجبات هؤلاء نحوهم، ويسأل أيضاً: كيف نجتلي ملامح الوجه المعنوي للبيت عندنا حتى نقف على مستواه الروحي؟ ويرى أنه ليس من اليسير أبداً أن نرسم هذه الملامح في صورة متسقة وحيدة.

ويوضح أن مستوى البيت من الناحية المعنوية هو محصلة عوامل ثلاثة:

١- الدرجة الثقافية والفكرية التي تقف الفرد على رسالة العائلة وعلى دوره في أداء هذه الرسالة.

٢- حظ الفرد غريزياً أو كسبياً من التدين أو الالتزام الأخلاقي الذي بدونه لا تتوفر الشرائط الأساسية لاضطلاع الفرد بدوره.

٣- مقدار الفرص والظروف التي تتم فيها ممارسة ذلك الاضطلاع.

وإذا اختل عامل من هذه العوامل الثلاثة بأن مال إلى إحدى جهتي الإفراط أو التفريط فإن روح البيت المعنوي على حال من الاضطراب أو التأزم، ويقدم الباحث أمثلة من حياة أسرة بلدية قديمة على الفطرة الأولى وتكاد تكون خلواً من الثقافة، وحال أسرة عصرية موهوم بها أنها ضربت من الثقافة بسهم.

ثانياً- الجانب التربوي

أسهم الدكتور حكمة هاشم في إغناء الفكر التربوي منذ ثلاثينيات القرن الماضي حتى مطلع ثمانينيات القرن نفسه، فألف كتباً ونشر مقالات وحاضر وأشرف على عدد من الرسائل الجامعية في جامعتي دمشق ومحمد الخامس بالرباط، وقدّم خبرته التربوية إلى المنظمة الدولية للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو). ومن الكتب التي خلّفها وراءه:

١- **دروس القواعد المصورة**: وذلك بالمشاركة مع سليم عادل، وصلاح الدين الصالح، وهي مجموعة من دروس في القواعد والإملاء والإنشاء للصف الرابع الابتدائي، وجاءت في عدة أجزاء متدرجة ومتسلسلة، وقد صدرت عن مطبعة الترقي بدمشق عام ١٣٥٦هـ الموافق ١٩٣٧م، واشتمل الكتاب على المباحث الآتية:

- الكلمة والكلام
- أقسام الكلمة
- الماضي والمضارع والأمر
- المبني للمعلوم والمبني للمجهول
- التام والناقص
- بناء الفعل الماضي والمضارع والأمر
- الأفعال الخمسة
- المذكر والمؤنث
- أقسام الجموع

- النكرة والمعرفة
- اسم الإشارة
- الاسم الموصول
- المعرف بالإضافة
- الفاعل ونائب الفاعل
- المبتدأ والخبر
- كان وأخواتها
- إن وأخواتها
- المفعول به، والمفعول المطلق، المفعول لأجله، المفعول فيه
- المستثنى بإلا
- الحال- المنادى
- المجرور بالحرف، المجرور بالإضافة
- النعت والعطف
- إعراب المثنى
- إعراب جمع المذكر السالم
- إعراب جمع المؤنث السالم
- إعراب المقصور والمنقوص والسالم
- إعراب الأسماء الخمسة
- تصريف الفعل
- العلم والمحلّى بـ «الـ »
- الضمير

٢- **أبحاث في التربية المقارنة**: وهي مجموعة المحاضرات التي ألقاها الدكتور حكمة هاشم على طلبة كلية التربية في العام الدراسي الجامعي ١٩٥٤-١٩٥٥، وقام الطالب إبراهيم غوري بجمعها، وقد اشتملت هذه المحاضرات على المباحث التالية:

تمهيد عن أهم المؤسسات التربوية في العصر الحاضر.

١- التربية في روسيا

- الخطوط الكبرى في التربية السوفيتية قبل ثورة ١٩١٧
- وحدة التعليم
- التعليم إجباري ومجاني
- التعليم علماني ومجرد عن الدين
- إنشاء الجامعات الشعبية
- مكافحة الأمية

٢- التربية في ألمانيا

تبدأ أول الأمر بأن تكون مادية جسمية وتنتهي بأن تكون سياسية قومية.

٣- التربية القومية الفاشية في إيطاليا

٤- التربية في بريطانيا العظمى

٥- التربية في الولايات المتحدة

٦- النظام التربوي في فرنسا

٧- النظام التربوي في بلجيكا

٣- **أبحاث في تاريخ التربية**: وهي مجموعة المحاضرات التي ألقاها الدكتور حكمة هاشم والدكتور جميل صليبا على طلبة كلية التربية في العام الجامعي ١٩٥٤/١٩٥٥، وقد جمعها الطالب إبراهيم غوري، واشتملت على الموضوعات التالية:

أ- معنى تاريخ التربية وأقسامه

١- الفرق بين التربية والبيداغوجيا (علم التربية).

٢- صعوبة تاريخ التربية.

٣- تاريخ البيداغوجيا.

٤- تقسيم تاريخ التربية.

٥- ضرورة اجتناب التاريخ المذهبي الموجه.

ب- التربية في القديم:

١- التربية لدى الهنود.

٢- التربية لدى بني إسرائيل.

٣- التربية الصينية.

٤- التربية اليونانية.

الفلاسفة:

- سقراط
- أفلاطون
- كزينوفون

٥- التربية الرومانية

ج- التربية المسيحية في العصر الوسيط.

- ضعف الفكر في العصر الوسيط.

- أسباب ضعف الفكر في العصر الوسيط.

- النهضات الثلاث.

- شارلمان (شارل الكبير)

- العصر المدرسي (النهضة الثانية).

- مدرسة شاركز

- آبيلار

- الجامعات

- جيرسون

- فيكتوران دي فيلتر

د- عصر النهضة والنظريات التربوية في القرن السادس عشر.

هـ- الأصول البروتستانتية للتعليم الابتدائي (لوثر وكومينوس)

و- الإصلاح الكاثوليكي (جماعة اليسوعيين).

ز- التربية في القرن السابع عشر «فنيلون»

ح- التربية لدى فلاسفة القرن السابع عشر:

(ديكارت- لوك)

ط- التربية في القرن الثامن عشر:

(روسو واميل)

٤- **الفلسفة العامة:** وهو كتاب جامعي، وحقوق التأليف والطبع والنشر محفوظة لجامعة دمشق، وقد صدر عن مطبعة الداوودي بدمشق في العام الجامعي ١٩٨٢- ١٩٨٣، واشتمل الكتاب على المباحث التالية:

١- توطئة

٢- القسم الأول: قضايا ما بعد الطبيعة: أقسام عامة

٣- القسم الثاني: النزعات الوثوقية

- مدخل

- الفصل الأول: النزعات الطبيعية.

- الفصل الثاني: النزعات الروحانية.

- الفصل الثالث: النزعات المثالية.

٤- القسم الثالث:

نزعات نفي المعرفة وفلسفات الظن.

الفصل الأول: نزعات نفي المعرفة.

١- مدخل ٢- الريبية ٣- النسبية

الفصل الثاني: فلسفات الظن.

١- مدخل ٢- الاحتمالية ٣- الذرائعية

تلخيص وخاتمة.

مقالات تربوية ونفسية

ذلك هو جانب من الجوانب الفكرية التي تناولها حكمة هاشم في عمله الجامعي. وثمة مقالات نشرها في مجلة المعلم العربي الصادرة عن وزارة التربية في سورية (وزارة المعارف سابقاً) تناول فيها بعض القضايا التربوية، ومن هذه المقالات:

١ - **القراءة المبدعة**: [١]

جاءت المقالة في خمس صفحات، تناول فيها عزوف المتعلمين في بلادنا عن القراءة، وقارن بين الناس في بلاد الغرب والعرب في الإقبال على القراءة، فالولد الصغير، والغلام اليافع، والشاب الناشئ، والرجل الكهل، والشيخ الهرم، نساء ورجالاً على اختلاف مهنهم، الصانع منهم والتاجر والفلاح والعامل والمِفن ورجل الشارع وصاحب الاختصاص، ومن له مشاركة في كل شيء، أو ليست له معرفة بشيء، جميع أولئك يطالعون ويتصفحون جرائد ونشرات ورسائل وكتباً ودورياتٍ ودراساتٍ جدية وغير جدية، في الدار وفي الحافلة وفي المكتبة وحتى في الطريق، يقبلون على ذلك في نهم عجيب يستثير الفضول، ويدعو إلى الدهشة.

ويسأل الكاتب: لماذا يقرأ الناس في بلاد الناس ولماذا لا يقرؤون عندنا؟ ويرى أن هذه قضية تستحق المعالجة وحدها في بحث مستقل، ويبين أن القراءة ينبوع لذة ومعرفة وخلق، وأن القرّاء طوائف ثلاث: فمنهم المستمتعون، ومنهم المتطلعون، ومنهم من يطلب إلى القراءة أن تكون ذريعة لديه للإنتاج والإبداع.

ويحدد الكاتب سمات كل طائفة من تلك الطوائف.

---

(١) الدكتور حكمة هاشم- مجلة المعلم العربي- العدد الأول- تشرين الثاني ١٩٥٠.

وإذا كان يرى أن ثمة أنواعاً ثلاثة للقراءة: القراءة من أجل الاستمتاع، والقراءة من أجل الدراسة والاطلاع، والقراءة سبيل إلى الخلق والإنتاج والإبداع، فإنه يقف على هذه الشريحة الأخيرة مبيناً أن الكاتب والفيلسوف والشاعر والمؤلف الروائي أو القصصي، والمخرج المسرحي، لا يلدون الأفكار ولادة من العدم، بل هم يتخذون من كل واد عصاً، بل زهرة من كل شجرة، وعنقوداً من كل دالية. وإنما يبدو نبوغهم وعبقريتهم في إحكام الجمع والسجم والتنسيق على النحو الذي يراه عند ابن المقفع وكانت وفولتير ودويستوفسكي. فابن المقفع قرأ حكمة فارس والهند قبل كتابة «الأدبين». وكانت قرأ لينبتز ونيوتن وكوبرنيك قبل «نقد العقل المحض»، وفولتير قرأ شكسبير قبل «زئير، وسميراميس، وموت قيصر»، ودويستوفسكي لم يجهل آلهة القصة قبل «الإخوان كرامازوف». وكبار المخرجين الأوربيين تأثروا جميعاً بنظريات من تقدمهم، وفلان وفلان ممن لا يحصيهم عد في تاريخ الفكر البشري.

ويبين في الإجابة عن سؤال: كيف ينبغي أن نقرأ؟ أن قراءة التسلية لا تقتضي عنتاً كبيراً، وقراءة التعلم تستدعي ما يتطلبه اكتساب المعرفة في الأحوال العادية من سلاسل الأفاعيل الذهنية السوية المعروفة في مطولات علم النفس ومن طرائق العمل المعروفة في مصنفات التربية.

وأما قراءة الإبداع فهي أصعب القراءات على الإطلاق، والنجاح فيها يقتضي مراساً ومراناً ودأباً متواصلاً. فهي تثير مشكلة الاختراع والاكتشاف في مجموعها مع ما تحتويه من تدخل ميكانيكيات معقدة (منها العقلي، ومنها الانفعالي، ومنها الشاعر وغير الشاعر). فهناك الحدس، بصيره وغامضه، وهناك الذكاء المتفاوت في درجة الوعي بما ينطوي عليه من ذاكرة وانتباه وحكم ومحاكمة وفاعليات عقلية أخرى.

ويبين أن هناك جملة من المبادئ الثابتة التي لا يستغنى عن الانتفاع بها، فمثلاً، مبدأ برغسون القائل: «إن المبدع يشرع بإدراك النهاية قبل البداية، وبالتفكير بالغاية قبل الواسطة» من المبادئ الرئيسة التي يجب على المرء أن يضعها نصب عينيه حين يقرأ قراءة الإبداع. كما قال هنري بوانكاريه: H.Poincaré في رثاء اميل بوترو: Emile Boutroux : «لم يخرج من ذهنه شيء مثلما دخل إليه! وما كانت الأفكار التي تتناهى إلى علمه إلا مثاراً للبحث والتخيل والخلق». فما أحرى هذه السُنَّة التي جرى عليها بوانكاريه أن تكون دستور كل قراءة يطمع صاحبها في الإبداع.

ويؤكد هاشم في نهاية مقاله أن الإبداع إنما هو اكتشاف علاقات جديدة غير مألوفة بين الأفكار حتى لتبلغ حدّ الغرابة والمفارقة، وإذا طبقنا هذا المبدأ في هذا الصدد استلزم أن نضرب القراءات المتنافرة بعضها ببعضها الآخر، وأن نوالي بين القراءات المتباعدة في الزمان والمكان والموضوع. فيجب مثلاً أن نقرأ مارسيل بروست بعد أن نقرأ أفلوطين، وأن نقرأ باسكال بعد الرافعي، والمعري بعد برناردشو، ومؤلفاً في الكيمياء أو السحر أو تفسير الأحلام بعد قراءة كتاب لسارتر في الفلسفة الوجودية، ثم نجتهد في تلمس صلات جديدة بين هذا الركام من خليط الأفكار. والقراءة في مثل هذه الحال زيت لمصباح الذهن أو وقود لتحريك الفكرة فيه.

٢- أثر الفكر العربي في الحضارة الإنسانية: (٢)

كان الدكتور هاشم معتزاً بحضارة أمته العربية وإسهامها في مسيرة الحضارة

(٢) الدكتور حكمة هاشم- أثر الفكر العربي في الحضارة الإنسانية- مجلة المعلم العربي- العدد الخامس- آذار ١٩٥١.

البشرية، وهذا ما دفعه إلى كتابة هذه المقالة التي أشار فيها إلى أن الباحثين اعتادوا لدى خوضهم في الكلام على الفكر العربي أن يفيضوا في ذكر تراث الحضارات القديمة والحديثة فيه، فهم يذكرون حكمة الهند، وعلم فارس، وفلسفة اليونان، وفقه روما، وفنون الغرب، ولكنهم طالما أهملوا التحدث عن التراث العربي في الحضارة الغربية، أو أنهم حين يتحدثون عن هذا التراث- يمثلون العرب على أنهم تراجمة فحسب أو كناقلين مقلدين غير ذوي فكر أصيل، ناسين أو متناسين أثرهم في التفكير الغربي بل في المدنية الإنسانية التي تعتمد على هذا الفكر وتستمد من ينبوعه.

ويشير في مقالته إلى أن الثقافات متماسكة ومترابطة، وليست منغلقة على نفسها، لأن التفكير الإنساني سلسلة متصلة الحلقات، يزيد البشر فيها ويضيفون إليها على اختلاف أجناسهم وعروقهم ومللهم ونحلهم، وما العلم والفن إلا حادثتان جماعيتان لأنهما يمثلان محصَّل القرائح المختلفة ونتاج العبقريات المتباينة.

ويذكر في مقالته أن العرب مذ خرجوا من صحرائهم إلى افتتاح العالم وجدوا أنفسهم في حال لا تغني فيها الأمية، فاضطروا إلى اقتباس مقوّمات العمران عن الأمم العريقة في التمدن، حتى تهيأ لهم في نحو قرنين من الزمان أن يضعوا بلسانهم جملة علوم عصرهم من فلسفة ومنطق وطبيعيات ورياضيات، واستكملوا عناصر الثقافة الفكرية فهضموها وتمثلوها. إلا أن طور الاتباع هذا لم يلبث أن وليه طور إنتاج وإبداع.

ففي الحساب كان دور العرب في الترقيم أشبه بدور الفينيقيين في إيجاد الهجاء، إذ إنهم ابتدؤوا باقتباس الترقيم على طريقة الجمّل (أي على الحروف الأبجدية) عن البلاد

التي استولوا عليها إبان الفتح ثم استبدلوا به نظاماً آخر، كما أن العرب هم أوّل من أوجد طريقة الإحصاء العشري واستعمال الصفر للغاية نفسها التي نستعملها اليوم، واختاروا النقطة لتكون في الأرقام الهندية (١، ٢...الخ)، والدائرة لتكون في الأرقام الغُبارية (1، 2...الخ)، ولا يخفى مبلغ الجدة والبساطة والفائدة في طريقة العد العشري التي قدّمت للرياضيات أسمى الخدمات، هذا إلى جانب ما ابتدعوه من طرائق جديدة في حل المسائل ونظريات الأعداد.

ويشير الكاتب إلى دور ثابت بن قرة وابن الهيثم والكاشي في علم الهندسة، حتى إن ابن الهيثم هو أحد الذين أوجدوا ما يعرف بالمناظر حتى لتعد بحوثه أساس كتاب بيكام في البصريات. كما يشير إلى أن للعرب باعاً أطول في الجبر، إذ لم يؤلف منه على نحو علمي منظم قبل محمد بن موسى الخوارزمي الذي عاش في عصر المأمون، ومن المتواتر أن كلمة الجبر دخلت إلى اللغات الأوربية لأن جابر بن أفلح الاشبيلي هو من أوائل من نقلت مؤلفاتهم الرياضية إلى اللاتينية، فإن العرب هم الذين أطلقوا هذا اللفظ على العلم الذي نحن بصدده، وهم الذين توصلوا إلى حل المعادلات التكعيبية ومعادلات الدرجة الرابعة وما عرف عندهم بالمعادلات السيّالة وذوات الحدين، وهم الذين ضبطوا المتواليات، وباشروا استخراج القيم التقريبية للجذور الصم، وآل بهم الأمر إلى التمهيد للوغاريتمات وحساب التكامل والتفاضل.

وأما في المثلثات فالعرب أول من أدخل المماس في عداد النسب المثلثية، وتوصلوا إلى معرفة القاعدة الأساسية لمساحة المثلثات الكروية، واستعملوا الجيب بدل وتر ضعف القوس الذي كان يستعمله اليونان. وفي الفلك برع العرب في رياضة الهيئة، وحذق الأرصاد، وضبط مسارات الكواكب.

ويعرّج الكاتب في مقاله على ما فعله العرب في الصناعات التطبيقية كالحيل (أي الميكانيك)، والطب، والصيدلة، والكيمياء، وما يزال بعضه حتى اليوم من المبادئ الأساسية في هذه الفنون.

ويقف الكاتب في القسم الأخير من مقالته على الأثر الكبير الذي مارسته الفلسفة العربية على رجال الغرب في القرون الوسطى الذين تعد آراؤهم نقطة الانطلاق في التفكير الغربي الحديث، كما أن الذين أخذوا في تاريخ فلسفة العصر الوسيط لم يغفلوا عن إيلاء فلسفة ابن رشد كل عناية، وأشاروا إلى الأثر العميق الذي خلفته الفلسفة الرشدية في تطور الفكرة المسيحية (إن من جهة ما تقبلته هذه الفكرة المسيحية من مذهب ابن رشد، أو من جهة ما حاربته منه وحُملت على تحديد موقفها بإزائه).

وكان لابن سينا تأثير في الفكرة المسيحية أيضاً إذ إنها وجدت في مذهبه تلك الأفلاطونية الحديثة المصبوغة بالصباغ المسيحي، فأساغتها سوغاً، وتمثلتها تمثلاً لم يكن ليتيسر عن طريق مذهب ابن رشد.

ويذكر الكاتب أن الفضل كل الفضل في حمل هذا التراث إلى العصر الوسيط إنما يعود إلى المترجم اللاتيني دومنيكوس غونديسالينوس. ويدعو في نهاية مقاله إلى الكشف عن الدور الكبير الذي لعبه الفكر العربي في تاريخ الحضارة الإنسانية، وما يزال هذا الفكر في غياهب المكتبات ومفبّر المخطوطات، وما علينا إلا أن نبعث رميمها وننبش دفينها بغية إقامة صلة بين ماض لامع، وحاضر كله استعداد وتحفز وأمل.

٣- ثورة الدم وثورة الفكر:[٣]

يوازن الكاتب في مقالته بين الثورة التي تقوم على الدماء، والثورة التي تبني الفكر المستنير، وتؤمن الاستقرار والخصب والنماء، وقد جاءت المقالة في ست صفحات، ويبين الكاتب في بدايتها الفرق بين مفهومي الاستقرار والثورة، إذ إنه يرى أن الاستقرار أمر لابد منه حين يراد منه السعي المتصل نحو التوازن لا القبوع النهائي في وضعية الجمود، لأن التوازن شرط المدنية، ودونه لا يمكن للحضارة أن تستقيم وتزدهر، في حين أن الثورة أمر لابد منه أيضاً لأن الحياة إن كانت تتميز بشيء عن الموت، فإنها تتميز بأمر واحد وهو أن الموت سكون على حال واحدة، في حين أن الحياة انقلاب من حال إلى حال. إلا أن الانقلاب والثورة ناموس الحياة الأكبر، والثورة المتجهة لتحقيق التوازن هي ناموسنا شئنا أم أبينا.

ويفرّق الكاتب بين ثورة وثورة، فهناك ثورة الدم التي عبّر عنها الشاعر الرافعي عندما يقول:

لا بـد مـن ثـورة رجافـة حنقـاً هـو جـاء لا نظـر فيهـا ولا فكـرُ
يمشي بها الموت مجنوناً وكيف جرى فلـيس إلا قبـور ثـم تحتضـر

وهنالك ثورة الفكر، وهي من طراز آخر. ويذكر الكاتب الفرق بين هاتين الثورتين، فالأولى لا تستهوي أفئدة جميع الناس، في حين أن الثانية تصادف هوى من قلوب الناس جميعاً، والأولى من نطاق الحيوان. أما الثانية فمن الخصائص التي يمتاز بها الإنسان والمدنية البشرية، ومعناها رفع الكائن الحي من أفق البهيمية إلى أفق الملك، من حضيض الحيوانية إلى أوج الإنسانية.

---

(٣) الدكتور حكمة هاشم- ثورة الدم وثورة الفكر- مجلة المعلم العربي- عدد أيار ١٩٥١.

ويعدّد الكاتب مزايا ثورة الفكر، فهي التي دفعت بالإنسان الأول في الخروج عن عصر الحجر إلى عصر البرونز فعصر الحديد فالكهرباء فالذرة، وهي التي أبدلت بنظام بطليموس نظام كبرنيك، وبميكانيك نيوتون نسبية أنشتين، وبموضوعات إقليدس هندسة ريمان. وكان سقراط ثائراً فكرياً على كلبية أثينا، وكان المسيح ثائراً فكرياً على رعونة اليهود وعلى فجور الروم. وكان النبي العربي ثائراً على ضلال الشرك الوثني. فالإصلاحات الكبرى نتائج الأفكار الكبرى أكثر مما هي نتائج المجازر الكبرى.

ويرى الكاتب أن مجد الثورة الإنجليزية يرجع إلى المبادئ الديمقراطية الدستورية التي نادى بها المفكرون الأحرار لا إلى دم الملوك الذي سفكته الخصومة بين أسرة ستوارت وأسرة أورانج، كما أن مجد الثورة الفرنسية يرجع إلى مبادئ حقوق الإنسان التي نادى بها الثوار الفكريون من أمثال منتسكيو وفولتير وروسو وغيرهم لا إلى المقصلة وما سال على جنباتها من نجيع مهراق، كما أن الثورة البلشفية يرجع مجدها إلى الآثار الجبارة المدينة في تحقيقها للأفكار الاشتراكية التي ولدت في رأس ماركس وآنجلز لا إلى ركام الجثث التي داست عليها بغطرسة نعال الصعاليك.

ويبين الكاتب في مقالته أنه ليس هنالك أفكار نهائية يستطيع البشر الوقوف عندها واعتناقها مرة أولى وأخيرة مادامت الصيرورة نظام هذا العالم المتبدل والمتغيّر، ومادام الخلل في التوازن أمراً لا مناص منه، ولا جرم أن الخصب كل الخصب والخير كل الخير هو في أن يتخذ العقل الإنساني تجاه جميع المشكلات القائمة سلوكاً ثورياً يجدد به وجهها، على أن هذا السلوك الثوري لا يقوم على الهدم

في سبيل الهدم، ولا على التقويض لمجرد التقويض، بل على التساؤل دائماً عن درجة صلاح التفكير العتيق للظروف الجديدة، وعما إذا لم يكن تحوير الآراء والقيم والمفاهيم خيراً من الاحتفاظ بها والإبقاء عليها في شكل جامد.

ويؤكد الكاتب أن الكيان الدولي الحاضر- بأفراده وهيئاته وجماعاته والعرب في الجملة- محتاج بأسره إلى ثورة من هذا النوع الفكري، وهو محتاج لهذه الثورة على مقياس واسع. وفي تاريخ الحضارة دليل على أن ثورة الفكر أخصب من ثورة الدم، وأجزل على البشرية عائدة في ظل السلام، فضلاً عن أن ما تتصف به ثورة الفكر من تمرد على موروث الآراء البالية هو السبيل الوحيد إلى تفادي ثورة الدم والطريق السوي إلى الاستقرار، لأنه جهد متصل لإعادة التوازن الحضاري الذي هو مهدد بالانقطاع في كل لحظة.

٤- ثقافة الفكر وثقافة الخلق: (٤)

يؤكد الكاتب في مقالته أن البناء السليم يعتمد على دعامتين أساسيتين هما ثقافة الفكر وثقافة الخلق، ولا غنى لإحداهما عن الأخرى، ويتساءَل الكاتب: إذا كان ثمة من قرر أن الفوضى تصبح نظاماً بفضل القانون فهل هذه هي المشكلة الأساسية أم أن المعضلة كل المعضلة هي أن نعلم: كيف الوصول إلى احترام القانون؟ وما السبيل إلى بلوغ هذه المرحلة، مرحلة إحلال النظام محل الفوضى؟

ويعتقد في الإجابة عن ذلك أن جوهر الأمر ليس مجرد إدراك الهدف البدهي

(٤) الدكتور حكمة هاشم- ثقافة الفكر وثقافة الخلق- مجلة المعلم العربي- العددان الأول والثاني- تشرين الثاني وكانون الأول ١٩٥١.

بقدر ما هو معرفة الوسيلة إلى الخروج عن طاعة الهوى إلى طاعة القانون، ويرى أن ثمة تيارين كبيرين يميزان الاتجاهات التي جنح إليها المفكرون.

ألا وهما: تثقيف الفكر، وتثقيف الخلق. أما الأول من هذين التيارين فيقوم على التوجه إلى القدرات الذهنية وتقويتها بالعناصر التي توفر لها الغنى والنماء، حتى إذا نالت حظها من الأغذية الفكرية والروحية أصبحت من القوة بحيث يستطيع العقل أن يأخذ بزمام النفس فيحملها على حسن التصرف في الميدانين المادي والمعنوي بصورة يضمن معها جدوى تدخل الإنسان في عالم الطبيعة واستقامة تصرفه في عالم الأخلاق. فتكون المعارف على هذا النحو ينبوعاً للطاقة والقدرة والسلطان، كما أنها زيت لمصباح الروح على طريق الخير والشر.

وأما ثاني هذين التيارين اللذين نتكلم عنهما فيعتمد في الدرجة الأولى على تثقيف الخلق، والاتجاه إلى الصفات التي هي قائمة في أصل الطبع أو إلى مقومات الشخصية الفردية من أجل تنشئتها وتقويمها وإكسابها المتانة والمرونة معاً بحيث يصلح صاحبها للعيش في مجتمعه على نحو يناسب سنن الحوادث، ويرضي منطوق القيم الرفيعة.

ويرى الكاتب أن من الصعوبة الجزم في الحقيقة أن هذين التيارين منعزل كل منهما عن الآخر انعزالاً تاماً. فتثقيف الفكر يندر ألا يلازمه تثقيف الخلق، والعكس بالعكس. إلا أن الثابت أيضاً أن الفرق ناشئ عن الطريقة التي يتخذها كل منهما في الغالب؛ فإن أشد ما يتصف به تثقيف الفكر إنما هو الأخذ بالتعليم الموسوعي بما يستلزمه هذا التعليم من إفاضة في الناحية النظرية المجردة، على حين أن ما يتصف

به تثقيف الخلق إنما هو انصراف الهم إلى التربية بالممارسة والمعالجة مع ما تستلزمه هذه التربية من جهد في السلوك مرده إلى الناحية العملية المحسوسة.

وأبان الكاتب أن عصور التاريخ الإسلامي شهدت في عهد ما غلبة تثقيف الفكر الصرف، كما شهدت في عهد آخر غلبة تثقيف الخلق. أما في أوربا فقد ظلت المؤسسات التعليمية ولاسيما لدى الشعوب اللاتينية ممسوحة بالمسحة الفكرية، على حين سادت لدى الشعوب السكسونية خاصة النزعة العملية السلوكية منذ عهد بعيد.

وأوضح أن الأمور بدأت تتغير تغيراً جوهرياً في القرن العشرين، فقد أدرك المشتغلون بدراسة هذه القضايا دراسة اختصاصية أن لا تنافي بين ثقافة الفكر وثقافة الخلق، وأن التربية المثالية ينبغي لها- تحت طائلة الإفلاس- أن تجمع العلم إلى العمل، والمعرفة إلى الخلق. ولئن كان صحيحاً أن دراسة الآداب و«الإنسانيات المدرسية» تورث على نحو منقطع النظير فكر التحليل والنقد، فليس دون ذلك في الصحة أن لعبة «الكريكيت» أو «الرغبي» التي يتعلق بها الإنجليز مثلاً تكسب فضيلة احترام القواعد واعتناق النظام أكثر مما تفعله مدونات الحكماء والشرعيين في عصور عديدة.

ولئن كان صحيحاً أن دراسة الهندسة والجبر والرياضيات تنمي موهبة المحاكمة المستقيمة، فليس دون ذلك في الصحة أن مباريات الرياضة المختلفة ككرة القدم مثلاً تغرس في النفس أهم فضائل النبل العقلي مثل نسيان الذات في سبيل المجموع، واحترام المتفوق دون جمجمة أو مكابرة أو مواربة.

ولئن كان صحيحاً أن دراسة التاريخ والجغرافيا والعلوم الاجتماعية تكسب المرء شعوراً إيجابياً بنسبية القيم، فليس دون ذلك في الصحة أن ارتياد مخابر الكيمياء والفيزياء والعمل في مصنع للنجارة أو تصليح السيارات، والاختلاف إلى متاحف التاريخ الطبيعي عدة مرات في الشهر توفر للمرء فكرة وضعية عن تلك النسبية لا يعد لها في الفائدة أي دراسة فلسفية للهادية الجدلية أو للصيرورة..

ويرى أن مهمة مصلحي التربية تقوم في العصر الحاضر على إيجاد القدر المنطقي من كل من الثقافتين بحيث يتحقق الانسجام والتوازن بينهما. وهذه المهمة هي ما انصرفت إلى معالجته الإصلاحات التربوية الكبرى التي أجريت بعد الحرب الأخيرة في كل من بريطانيا وفرنسا.

ويتساءَل الكاتب أخيراً: ترى هل يكتب لهذا التركيب المزجي بين أسلوبين وطريقتين وثقافتين أن يحل أخيراً مشكلة التربية الأزلية: أي تحقيق الإنسان المتوازن؟ ذلك ما ستجيب عنه الأجيال القادمة إن قُدّر لها أن تحيا في ظل السلام.

٥- التحليل النفساني بين القديم والحديث: (٥)

يرى الكاتب في مقالته أن قضايا التفكير الرئيسة أزلية خالدة طرحت أمام العقل البشري في كل زمان ومكان، ولكن في العقل مرونة بشرية واستعداداً لتقليب المشكلات على وجوهها والنظر إليها من وراء زوايا متباينة؛ وقد تجيء محصلات ذلك التقليب وهذا النظر متواردة في الأفكار القديمة والحديثة، فيقع الحافر على الحافر، وقد تأتي مختلفة مفترقة فترى المحدثين لا يقنعون بما رآه المتقدمون.

(٥) الدكتور حكمة هاشم- التحليل النفساني بين القديم والحديث- مجلة المعلم العربي- العدد السادس- نيسان ١٩٥٢.

وأشار إلى أن مشكلته تصرف الإنسان وسلوكه في هذا العالم من بين تلك القضايا الرئيسة التي انصب عليها التحليل والتفسير والتأويل.

وأبان أن الفلاسفة والمفكرين قد أنفقوا دهوراً طويلة ولم تخرج فيها نظرياتهم من الاهتزاز بين جيلين رئيسيين هما الخيار والجبر، فإما أن يكون الإنسان صانع مصيره بنفسه، وإما ألا يكون له يد فيه.

وأوضح أن من أشد مذاهب العصر الحاضر رواجاً في هذا الباب مذهب التحليل النفسي الذي طغى على التفكير العالمي طغياناً هائلاً ظهرت آثاره على الفن والأدب والفلسفة وفلسفة التاريخ بوجه خاص، وأن الفلسفة الحديثة منذ ديكارت جعلت الشعور مظهراً لكل ما هو نفسي: فحيث توجد النفس يوجد الشعور.

ووقف الكاتب على إسهامات فرويد في التحليل النفساني، وقد نفى فرويد التوحيد بين الشعوري والنفسي قائلاً: «كلا، إن الوعي لا يشكل ماهية المجموعة النفسية، وما الشعور إلا صفة غير ثابتة، بل فضلاً عن ذلك هو صفة غائبة في الغالب ولا توجد إلا في نادر الأحوال».

وأبان أن فرويد بعد ملاحظات كثيرة في الأمراض النفسية يفترض أن في الذات الإنسانية مناطق ثلاثاً:

١- منطقة «ما دون الأنا» وهي المنطقة المنطوية على الحاجات الطبيعية والغرائز الحيوية جميعاً.

٢- منطقة «ما فوق الأنا» وهي جملة القيود الأخلاقية والاجتماعية المفروضة على تلك الغرائز والحاجات.

وكلا هاتين المنطقتين سري لا شعوري

٣- منطقة «الأنا» وهي التي من شأنها المؤالفة بين حاجاتنا ومطالب العالم الخارجي في بيئتيه المادية والمعنوية.

وأوضح أن جهل الأنا بالأمور السرية التي تجري تحته وفوقه على صورة لا شعورية لا ينجم عنه خطر كبير مادام التوازن قائماً. أما إذا اختل ذلك التوازن لأمر ما بأن اشتدت حاجة من الحاجات اشتداداً غير طبيعي، وأصبحت تلك الحاجة تتطلب الوفاء بها على أية هيئة ومن أي وجه رغم الظروف الخارجية والحواجز الأخلاقية التي تكتبها، فحينئذ يؤدي جهل الأنا بما يجري حوله من أمور غير مشعور بها إلى كوارث مهلكة، فلا تحس الذات إلا بولادة ما يقال له (العُصاب) أي المرض النفسي العصبي، وهو يتجلى بالضيق والبرم والضجر والحرج والقلق والعناء والألم والخوف من أخطار مجهولة والفرار من عالم الناس إلى عالم وهمي صنعي مغلق كعالم الأحلام، وربما اتخذ كل ذلك مظهر السلوك الغريب العنيف، مع أن مآله إلى ما يعرف في مصطلح التحليل النفسي بـ «العقد» وأهمها ما ينشأ عن كبت الغريزة الجنسية أو «الليبيدو».

ويعلل فرويد نشأة العصاب تعليلاً حظي بالشهرة الواسعة على الرغم مما فيه من مآخذ، فهو يزعم أن كل عصاب مرده إلى حالة من حالات الطفولة نسيها صاحبها وأصبحت غير مؤتلفة مع حياة رشده، وهذا يبرز مبلغ الأهمية التي يعلقها المذهب الفرويدي على الحياة اللاشعورية، إذ يرى أن شفاء العصاب لا يتم إلا باستذكار تلك الحالة وإخراجها من مجاهل النسيان إلى معالم الوعي التام.

وأوضح الكاتب في القسم الأخير من مقالته أن من يلقي نظرة على الإنتاج

الفكري الحديث خاصة ليراع للمقدار الهائل من الآثار التي تتميز بطغيان هذا التيار. وأن أغرب ما قرأه تحليل كتاب ظهر في أمريكا عنوانه «علم نفس الديكتاتورية» وقد تصدّى هذا الكتاب للبحث عن النوابض الخفية التي بعثت أدولف هتلر على اضطهاد اليهود.

٦- الشعلة المقدسة: (٦)

أشار الكاتب في مقالة عنوانها «الشعلة المقدسة» إلى أن من أساطير العرب أن لكل شاعر شيطاناً يلهمه، وأن أبلغ الشعراء تأثيراً هم أولئك الذين نفخ فيهم شيطانهم من روحه، فكأن هذه الصورة رمز للتوثب المتصل، للاشرئباب الدائم، للوقدة المتحفزة، **للشعلة المقدسة** التي لا تفتر تقفز نحو العلاء باحثة متلمسة صاعدة نحو سماوات رفيعة.

وأبان الكاتب في مقالته أن مأساة الفكر البشري تتلخص في فصلين اثنين هما: التطلع والإبداع، هما: النظر العقلي والجهد الخلاق، فهما المظهران اللذان تتجلى بهما تلك النار الخالدة، تلك الجذوة المقدسة، تلك الروح التي من شأنها تجاوز الذات في سبيل السعي لاستشفاف آفاق كلها طرافة وجدة.

وذكر أن الأوابد الخالدة التي شادها الإنسان إنما هي العلم والفلسفة والفن والأدب والدين والأخلاق والمثل العليا، وهي جملة معارف الإنسان من جهة ومجموعة قيمه من جهة أخرى، وقد تساءل نبتشة عن معنى عيش الإنسان فأجاب

(٦) الدكتور حكمة هاشم- الشعلة المقدسة- مجلة المعلم العربي- العدد الثالث- كانون الثاني ١٩٥٣.

عنه بقوله: إنه يعني تحويل كياننا وكل ما يقع تحت حوزتنا إلى نور مشع، إلى جذوة مؤتلقة وضاءة، وهل يتصور أن يجري هذا التحويل إلا تحت وطأة الفضول العقلي؟

وأوضح أن الفضول العقلي هو الذي جعل إبراهيم يسائل ربه كيف يحيي الموتى ﴿ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ۖ ﴾ [البقرة: ٢٦٠] ، وهو الذي جعل موسى يقول: ﴿ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وهو الذي جعل ابنة عمران تقول:﴿ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ ۖ ﴾ [آل عمران: ٤٧]، وهو الذي جعل محمد بن عبد الله يتفكر في خلق السموات والأرض؛ بل ألم يكن ذلك التساؤل سر تقدم العلم الإيجابي- طبيعية ورياضية- وسر تقدم الفن على أشكاله المختلفة من نحت وتصوير ورواية وشعر وموسيقا وتمثيل؟

إن التطلع الفكري هو الذي دفع أرخميدس إلى اكتشاف نواميس الحياة الكونية، وهو الذي دفع لافوازيه ومن قبله ديمقريط إلى اكتشاف قوانين الحفاظ على المادة، وهو الذي دفع نيوتن وكبلر وأنشتين إلى اكتشاف نواميس الجاذبية الكونية، وهو الذي دفع روبير مايير إلى اكتشاف قوانين حفاظ الطاقة. بل إن التطلع الفكري هو الذي دفع فيدياس وهوميروس والمعري وبيتهوفن ودولاكروا وراشيل إلى الاهتداء إلى الوسائل المختلفة التي خلد بها كل منهم على طريقته أحلام البشر وأوهامهم ومثلهم، فصبها الأول في تمثال ناطق، وصاغها الثاني في ملحمة باقية، وسجلها الثالث في مأساة ساخرة مريرة، ولحنها الرابع في سمفونية ساحرة، وصبغها الخامس في لوحة لا ينقضي منها العجب، وأخرجتها الأخيرة في دور يتحدث به الجيل بعد الجيل.

ويسأل الكاتب: كيف يؤدي التطلع والفضول إلى الإبداع والاختراع؟

ويجيب: من الثابت أنه لا خلق دون عمل الصابر، وأشار علماء النفس إلى قيمة العنصر الهيجاني الذي يلازم كل تعب وكدح وجهد في سبيل الإبداع. إن هذه الرجفة التأثرية الهيجانية هي دليل النشاط النفساني الفاعل. وكما أن الرنات الشجية لا تصدر عن الحبال الموسيقية المتراخية الفتخاء، وإنما عن الأوتار «الموتَّرة»المحكمة الشدّ، فكذلك الرعشات المؤثرة في الفن المبتكر لا تنبعث إلا عن نفس متوترة الحساسية، متحفزة الطاقة، وثابة الشعلة.

ويلّخص الكاتب أخيراً أفكاره قائلاً: وكيف كان الأمر فإنه لا يتصور خلق من دون توتر نفسي شديد يمتاز بالحدة والعنف والحماسة والحمّى. ودون هذا التوتر ينقلب الإبداع إلى خيال مرضي أو هذيان أو وسواس، وإذن فالجهد الفكري الأليم ذلك الذي يشبه آلام المخاض والتأثر الهيجاني الانفعالي البالغ، ذلك الذي يشبه فرحة من استخفاف الطرب- هما بمثابة الحجر والزند اللذين ينقدح عنهما شرر تلك النار الوارية نار العبقرية الخلّاقة.

٧- حول التعبئة الفكرية: [٧]

أبان الكاتب في مقالته أن ما جرى في النواحي الفكرية في عالمنا المعاصر غير مضارع في شأنه لمستوى الأحداث التي تمت في النواحي السياسية وحتى الاقتصادية. وذكر ظاهرتين للدلالة على ذلك **إحداهما** تجلت في قيام الجمهورية

(٧) الدكتور حكمة هاشم- حول التعبئة الفكرية- مجلة المعلم العربي- العددان الثالث والرابع- كانون الثاني وشباط عام ١٩٥٨.

العربية المتحدة بين سورية ومصر و**الثانية** تمثلت في مشروعات الإنماء في سورية ومصر وفي العراق ولبنان مثل (سدّ أسوان، الغاب، السن، يوسف باشا، الليطاني، شبكات سكك الحديد..الخ) وكل ذلك داخل في باب التعبئة الاقتصادية الرامية نهائياً مع التصنيع إلى الاكتفاء الذاتي.

أما التعبئة الفكرية فرأى كاتبنا أنها ما تزال في نظره شتيتة مبعثرة، بل قاصرة عن الحدّ القصور كلّه. ويسأل الكاتب: على أي نحو نفهم هذه التعبئة الفكرية؟

ويجيب قائلاً: «إننا نرمي من ورائها إلى ذلك العمل الذهني البصير المركز الذي يهدف إلى إنارة قضايا وطننا العربي وإبرازها الإبراز اللائق، وبوسائل التعبير الفنية المختلفة. ويرى أننا محتاجون إلى الإنارة والإبراز وفاءً بحاجات تدفعنا في الداخل إلى ارتباط الوعي المحلي، وفي الخارج إلى إفهام الناس حقيقة قضايانا العادلة التي طالما شوهتها الدعاوة الأجنبية، دعاوة الأعداء.

ورأى أن ثمة قضايا عالمية ومنها ما يخص أمتنا، ومن القضايا العالمية قضية السلم والحرب، وقضية الاستعمار والتحرر، وقضية التزايد البشري وكفاية الأرزاق، وقضية التقدم المادي في علاقته مع الشرط البشري إلى غير هذا وذاك.

أما على المستوى الخاص فهناك مشكلة موقفنا من المدنية الحاضرة، ومشكلة التناقض الملحوظ بين المبادئ والقيم التي ينادي بها الغرب وتطبيقاتها العملية بالنسبة إلينا وإلى الشعوب المستضعفة، ومشكلة النضال القومي وارتكاساته العالمية، واشتباك المصالح بين الشعوب المتحررة حديثاً إلى مشكلات أخرى تفصيلية كقضايا البترول والأحلاف، والحياد، والمواقع الاستراتيجية وما ماثلها.

وأبان أن رجال الفكر والأدب والفنون إذا تناولوا هذه الموضوعات فإنهم يتناولونها بطريقة خاصة تجعلها نافذة إلى قلوب الناس، فالشعر القومي يهز الأفئدة في أعماقها، والأدب المأساوي يصور الحوادث الإنسانية على نحو يبلغ به التخليد في بساطته، والنحاتون ينطقون المرمر بعواطف البطولة والحماسة والحب والتضحية، والموسيقيون يجعلون من الرنات والنغمات لغة أشد بلاغة وإفصاحاً من لغة الكلام، والمصورون يعكسون بالصباغ وباللون معاني القلب البشري، ويجمدون بألعوبة النور والظلمة أسرار القيم الرفيعة.

ويؤكد أن وسائل التعبير المختلفة هي ما يجب أن يوضع مواضع الاستثمار في تعبئة فكرية موجهة لمصلحة أمتنا، وهذا هو معنى الالتزام، ولا يرى في «الالتزام» عبودية تتناقض والحرية، ذلك لأن الفن هو تعبير بديع عن التجربة الإنسانية، والأدب الحق هو التعبير عن المشاعر الحقة.

ويبين أن الشعراء والكتاب والخطباء والقصاصين والروائيين والمصورين والنحاتين والموسيقيين الذين يحيون تجربتهم حياة واعية سوف يشعرون بقضايا أمتهم ويحيونها، وسوف يفتنون في إيجاد القوالب الصالحة لإبراز تلك القضايا إبرازاً فنياً جميلاً. وليس معنى ذلك أنهم سينقطعون عن أن تكون لهم حياة فردية مستقلة يحيونها ويترجمون عنها: فسيظلون أحراراً أن يصوروا إذا شاؤوا إغراء المرأة الفاتنة، وعبق الزهرة الفوّاحة، وروعة الغروب، وحمرة الشفق، واخضلال الظل، وما إلى ذلك من الصور الشعرية.

وخلاصة ما انتهى إليه الكاتب أن الحرية الفكرية لن تكون مثلومة مع الالتزام

أبداً، فإذا اقتضت مصلحة أمتنا- وهي مقتضية بالفعل- أن ترافق التعبئة في النواحي السياسية والاقتصادية تعبئة في النواحي الفكرية والمعنوية تنير قضايانا القومية والوطنية إنارة بينة، وتجعلها – بالفن- أنفذ إلى قلب العربي وعقله، وحتى إلى قلب الأجنبي وعقله، فإن أهل الفكر يلزمهم مذ ذاك أن يكونوا واعين لمسؤولياتهم، ولا خوف عليهم من بعد أن يتصدى لهم أرباب الفن (المنزه عن الغرض).

وثمة مقالات نشرها الدكتور حكمة هاشم في مجلة الثقافة، ومن هذه المقالات:

١- **التنسيق الجامعي في ظل الوحدة:** (٨)

جاءت المقالة في صفحتين، وتناول فيها موضوع التنسيق الجامعي بين إقليمي الجمهورية العربية المتحدة (سورية ومصر)، وذلك إبان الوحدة بين سورية ومصر، ورأى أن عملية التنسيق معقدة ودقيقة وتحتاج إلى كثير من الحيطة الكبيرة، واستأذن المعنيين في إبداء بعض الملاحظات.

ومن الملاحظات التي أبداها التواصي بأن الإنجاز السريع يجب أن يكافئه الخوف من البت المرتجل، وأن الروية في معالجة القضايا هي التي ينبغي أن تؤخذ بالحسبان، وقد يكون من المستحسن اتخاذ نهج في العمل من شأنه أن تتسلسل فيه القضايا التي هي موضوع التنسيق بحسب أولوياتها من حيث الاستعجال الملح، وحينئذ لا ينجز منها إلا ما أنضج إنضاجاً سويا.

---

(٨) الدكتور حكمة هاشم- التنسيق الجامعي في ظل الوحدة- مجلة الثقافة- العدد الثالث عام ١٩٥٨.

وثاني الملاحظات أن التنسيق ليس معناه في الصب في القوالب الواحدة، بل التشكيل والتلوين خير من الاطراد في وحدانية الصورة، وهذا ما يجري في كليات العالم وجامعاته لا يستثنى منه غرب ولا شرق.

وأبان أن هناك موادّ ما يزال يجري تدريسها باللغات الأجنبية رغم نزعة النصوص والنفوس إلى أن تكون العربية من حيث الأصل لغة العلم والتعليم في فروعه كافة، وأوضح أنه من المؤمنين بأن لساننا العربي يتسع لضروب المعرفة بحذافيرها. ولكن لن يبلغ به هذا الإيمان الراسخ حد الزعم أن بالاستطاعة بين عشية وضحاها تعميم هذا الأسلوب على جامعات الإقليمين على السواء بضربة من عصا سحرية، وأنه لا بد من أن ندع التطور التدريجي ومعارضة التجارب بعضها ببعضها الآخر يقودان إلى منحى في هذا الباب يصل بنا إلى الغرض دون تناسي إمكاناتنا ولا التفريط بمقوماتنا.

والملاحظة الثالثة هي أن التنسيق يجب ألا يكون وحيد الطرف، بل يفرض الأخذ، على وجه، الحياد بالحسنات أنّى وجدت. وفي جميع الأحوال ينبغي ألا تتعارض هذه الفكرة وتقاليد الاستقلال والحرية الجامعيين، وثمة ضرورة للتوسع في اللامركزية الموجودة في لوائح الإقليم الجنوبي، وهي من المكاسب المفيدة الخليقة بالاقتباس لدى مباشرة التنسيق.

والملاحظة الرابعة تتمثل في أن التنسيق يجب أن يتناول شؤون البحث العلمي دفعاً بالمعرفة العلمية الموضوعية إلى الأمام، ومن الواجب أن تدرس الأساليب والطرق الآيلة إلى توليد فكر التحري والبحث..

وأشار الكاتب أخيراً إلى أن التنسيق يجب ألا يقتصر على الأشكال بل أن يتناول الكنه واللباب، والجوهر لا المظهر، وأن الهم أن ينصرف في الدرجة الأولى إلى اختراع الأساليب المؤدية لإشاعة روح جامعية حقة مطبوعة بصفات القومية والإنسانية البصيرة، روح تؤمن بالعلم الإيجابي وبكرامة العقل وتؤثر التسامح، وتنبذ العصبيات، وتقدس الخلق المتين، وترتفع بالشخصية إلى مرتبة الأصالة والإنسانية السامية.

٢- لماذا لا يكون لنا إيديولوجيا عربية؟ (٩)

تناول الكاتب في مقالته موضوع الإيديولوجيا فأشار إلى أن المفكرين والسياسيين العرب بحثوا عن نظام «عقائدي» متماسك لدولتهم الجديدة تحت عنوان «الإيديولوجيا العربية»، وهذا الاصطلاح أثار جدلاً عنيفاً بين الكتّاب ولاسيما المذهبيين منهم، حتى مضى أحدهم إلى نكران معناه قائلاً: «إن الإيديولوجيا لا علاقة لها بالسمات القومية، والقول بأنها عربية أو أعجمية كلام فارغ غير ذي مضمون.

وأبان أن الغرض من مقالته هو تبيان إمكان اتخاذ مذهب عقائدي يستطاع تسميته بالإيديولوجيا العربية، فبحث أولاً في مصطلح «إيديولوجيا» فذكر أن كلمة (idéologie) استعملت في آخر القرن الثامن عشر بمعنى العلم الذي غرضه دراسة (الأفكار Idées) كحوادث من نطاق الشعور، ومعرفة خصائصها

(٩) الدكتور حكمة هاشم- لماذا لا يكون لنا إيديولوجيا عربية؟- مجلة الثقافة- العدد الثالث عام ١٩٥٨.

وقوانينها ولاسيما أصل نشأتها. وجاء الكاتب الروائي الشهير ستاندال فنقله إلى باب المنطق، ورأى أن لا ضرورة لعلم أفكار مع وجود العقل وملكة الحكم ! ثم ما لبث أن اصطبغ هذا المعنى بصباغ الهجاء، فأطلق اللفظ على كل مناقشة جوفاء تدور على أفكار مجردة دون أن تتناول الواقعات. ومن هنا رمي فريق من السياسيين الخياليين كنابليون وشاتوبريان بأنهم (إيديولوجيون) أو أصحاب أفكار مثالية.

ولما طلع كارل ماركس على الناس في القرن التاسع عشر بنظريته الكبرى في الجدلية الكبرى التاريخية ألحق وصف (إيديولوجي) أيضاً بكل تعليل اجتماعي يقيم وزناً للأفكار أكثر من الواقعات المادية في مجرى التاريخ، وقرر على العكس أن كل تصور أو رأي أو مذهب فلسفي أو اعتقاد ديني فهو إيديولوجيا ثانوية ينبغي التماس أسبابها في الحوادث الاقتصادية. وأضاف إلى مضمون كلمة إيديولوجيا (أي منظومة العقائد الفكرية) نظرية يؤمن بها على أنها حقيقة إيجابية أولئك الذين يعرفون بالاشتراكيين العلميين، وهذه النظرية هي المسماة بالتفسير المادي للتاريخ.

ويصل الدكتور هاشم بعد هذا العرض التاريخي إلى أن كلمة (إيديولوجيا) أصبح يراد بها كل نظام عقائدي منسجم يؤمن به مجتمع من المجتمعات أو دولة من الدول، وأن في وسعنا أن نتكلم عن إيديولوجيات من الشرق ومن الغرب، وأن نبحث عن إيديولوجيا عربية أي عن مذهب ملتحم يتناول جملة شؤوننا العقائدية فيحشدها في منظومة متسقة.

ويقف بعد ذلك على عدة نقاط تعيننا على نوع من الإطار يصلح على الصعيد العربي، ومن هذه النقاط:

١- **الإيمان بالعقل وبقيمة العلم التجريبي**: ومعنى ذلك أن نهجر إلى غير رجعة كل ما أثبت العلم الإيجابي استحالته وتناقضه وعبثه من الخرافات والضلالات والأباطيل والأساطير، ذلك لأن عالمنا المعاصر عاد لا يتسع للسحر ولا للشعوذة ولا للتخمين، وأن أساليب العلم طغت على جميع ميادين المعرفة، ويجب أن يصطبغ تفكيرنا جميعه بالصباغ العقلي والعلمي، ويجب أن يسود إيماننا بالعقل وبإمكانات الطريقة العلمية كل شؤوننا القومية من سياستنا إلى اقتصادنا إلى دفاعنا إلى تعليمنا إلى تنظيمنا الاجتماعي، فتكون الكلمة الأولى والأخيرة في كل ذلك للعلم وللعلم الإيجابي وحده.

٢- **إيماننا بأصالتنا نحن العرب**: فنحن أمة لنا لغتنا العربية وأدبنا العربي وميراثنا الروحي العربي وعاداتنا العربية وتقاليدنا العربية، ولنا طابعنا العربي القومي الخالص. وإن إيماننا بالأصالة العربية سوف يكسب أدبنا وفننا ونتاجنا الفكري والروحي وحتى الصناعي والمادي طابعاً خاصاً ذا قيمة.

٣- **انفتاح قوميتنا على العالم**: كيلا تنحرف فتتردى في مهاوي الفاشية وتظل على صلة بالإنسانية، ولا بد لها أن تعتنق المثل العليا المتسمة بالشمولية الكونية، إذ يجب ألا تتنافى مفاهيمنا القومية بأي حال والمثل العليا الدولية العامة تحقيقاً للتضامن البشري.

٤- **الإيمان بجدوى العمل البشري المثمر**، ذلك لأن العمل هو أداة الإفصاح عن الذات ووسيلة الإنتاج المادي الذي هو قوام الحياة والقوة والتحرر، ولعل من

خصائص عصرنا الحديث أن العمل فيه أصبح أعلى القيم على الإطلاق. ولكن المراد بالعمل إنما هو العمل المثمر المنتج.

ويخلص الكاتب أخيراً من مقالته إلى أن التحلي بالفكر العلمي الموضوعي، والشعور بالأصالة العربية، والانفتاح على العالم الإنساني، وممارسة العمل المجدي إنما هي نقاط اختيرت من هنا وهناك، ويخيل إلينا أن الوصل بينها وبما نجمت عنه خطوط عريضة لإيديولوجيا عربية.

الفصل الثالث

حكمة هاشم مترجماً

الفصل الثالث

حكمة هاشم مترجماً

لم يقتصر عمل الدكتور حكمة هاشم في الميدان التربوي على إلقاء المحاضرات في المعهد العالمي للمعلمين وكلية التربية بعد ذلك، ولا على نشر المقالات التربوية في مجلة المعلم العربي في وزارة التربية، وإنما كان له إسهام كبير في إغناء التربية العربية بما نقله إليها من ترجمات عن الفرنسية لمؤلفات تربوية ونفسية، وفيما يلي فكرة موجزة عن كل كتاب من الكتب التي قام حكمة هاشم بتعريبها بلغة واضحة وأسلوب سلس:

١ - **عرفان الذات ومركزية الأنا**: [١٠] وهي دراسة منشورة في الفرنسية في مجال علم نفس الطفل لجان بورجاد وقد قام حكمة هاشم بتعريبها وأشار فيها إلى أن قمة الاستقلال الشخصي هي عرفان المرء ذاته، ذلك لأن معرفة الذات هي إلحاق الفرد نفسه بنوع معنوي هو الإنسانية، ووقوف منه ضمن ماهية القيم الروحية على الكيان الوجودي فيها، وبهذين الاعتبارين يمكن أن يقال: إن عرفان الذات إنما يحصل لدى تمام النمو العقلي.

وأبان أنه إذا أريد بمركزية الأنا معناها العام (أي الميل اللاشعوري في الطفل إلى نسبة كل شيء إلى «أنا»)، فقد ترد على الخاطر أن هذه المركزية ما هي إلا مظهر ذاتي، وهي ضمان للطفل وحماية موقتة له لا يستغني عنها، ففيها تتجلى أشد الجلاء

(١٠) تعريب الدكتور حكمة هاشم - عرفان الذات ومركزية الأنا - مجلة المعلم العربي - العدد الثالث - كانون الأول ١٩٥٠ ص ١٣٦.

نية الطبيعة في توصية المرء نفسه، ولهذا يسوّغ أن نرى فيها لدى كائن ضعيف كالطفل تعبيراً صريحاً مكشوفاً عن (إرادة الإبقاء على الكينونة)، والمحافظة عليها وتنميتها. وإن شئت فقل هي (عشق النفس نفسها) على نحو ما يفهمه روسو.

وحين **الانتقال إلى الميدان الأخلاقي** سرعان ما نرى (عشق النفس للنفس)، وقد سرت إليه بسهولة ويسر عدوى (إيثار النفس) مع شوائب من الأنانية. ومركزية الأنا شرط أصلي من شرائط تطور الضمير الأخلاقي لدى الطفل، لأنها تحمله في البدء اتخاذ الواقعية في الأخلاق.

أما **مركزية الأنا في الحياة الروحية** فيبين أنها هي الجهل بالذات كذات، وأنها قبل كل شيء عدم انفصام بين الأنا (moi)، وضمير المتكلم (je)، باعتبار أن (الأنا)- كما عرفه وليم جيمس- (محمول) الفردية النفسانية، أو ما أسند إليها، على حين أن ضمير المتكلم هو (الحامل) في الفردية النفسانية، فضمير المتكلم عند الطفل واقع تحت وطأة الأنا، ذائب فيه، لأن الطفل بين الثانية والثالثة من العمر قلما يتكلم عن نفسه إلا بضمير الغائب (هو)، ولئن كان الطفل الذي يتكلم عن نفسه بضمير الغائب شاعراً بـ «أنا» ه، فربما لم يكن شاعراً بضمير المتكلم فيه. وبعبارة أخرى، إن ضمير المتكلم لدى الطفل مختلف عنه لدى الراشد من حيث إن الطفل لا يستمسك بالهوية استمساكاً شديداً تلقاء تعدد «الأنا» خلافاً لرد الفعل الصادر عن الراشد في مثل هذه الحال.

ويلاحظ **عدم التناسب بين القدرة الواسعة إلى حد ما في ذاكرة عرفان الأشياء وبين فقر ذاكرة الاستحضار لدى الطفل**، فعلى قدر ما يكون الطفل حديث السن تكون حياته أمعن في الحاضر (الحاضر القصير قصر النقطة)، وكذلك يكون أعجز

عن تصور نفسه في المستقبل، ذلك لأن (ضمير المتكلم) في الحاضر القريب مدعوم بـ (الأنا) أشد دعم وأقواه، على حين أنه لكي يتصور المضمون الذي يجب إسناده في المستقبل إلى (الأنا) لا حيلة له في ذلك إلا الاعتماد على نفسه.

وثمة مظهر آخر تتميز به مركزية الأنا لدى الطفل، ويتمثل في عدم التفريق بين الذاتي والموضوعي، ففي فاتحة العهد لا يبلغ شعور الطفل حد التمييز بين العالم الخارجي و(الأنا) مع أن الموضوعية الحقيقية (وهي نقيض الواقعية الساذجة) تفرض حصول وعي الذات ذاتها، فالطفل يبدأ بالنزعة الواقعية واضعاً على مستوى واحد جميع مضامين الشعور على اختلافها، أما فكرة الموضوعية المساوقة لفكرة الذات فتقتضي انفصالاً تدريجياً في جوف ذلك الشعور بين عالمين يتمم كل واحد منهما الآخر، وهما الموضوعي والذاتي. ويتجلى عدم التفريق هنا على أشده في اعتقاد الطفل الضمني باشتراك حياته مثلاً في حياة الكواكب، أو اشتراك حياة الكواكب في حياته اشتراكاً سحرياً متبادلاً، كما تتأكد هذه الظاهرة أيضاً في نزعة الطفل إلى عزو الحياة والشعور والإرادة للجماد، فالحياة والوعي والإرادة التي يلحقها الطفل بالأشياء إنما هي الأمور التي يعتبر الطفل أنها ضرورية لها لإتمام مهامها في اقتصاد الكون. ولدى الطفل اختلاط بين المادي والمعنوي، وعلى هذا التداخل بين المادي والمعنوي يبنى اعتقاد أحدث الأطفال سناً بمساهمة الأشياء في العدالة الإنسانية.

وفي ميدان اللغة تجر مركزية الأنا إلى **عدم التمييز بين الفكرة والشيء، والإشارة**، فكل ما يشغل الذهن هو واقع، حتى إنه ليستطيع إحلاله محلاً ما بصورة موضوعية، لدرجة أن الشأن كذلك في الأحلام، وكل ذي اسم فهو موجود، وإن نزوع الطفل إلى الاعتقاد بواقعية الاسم ما هو إلا تعبير مباشر عن مركزية الأنا لديه.

ومن **مظاهر مركزية الأنا لدى الطفل هو عدم التمييز بين الأنا والغير** (Ego ،Alter)، إذ إن جهل الطفل بذاته يخلق لديه الضلال الآني، أي أن فكرة الغير موجودة داخل فكرته، وأن فكرته حاصلة في جوف فكرة الآخرين. ففي مجال النظر يتخيل الطفل دائماً أنه يفهم الآخرين، وأنهم يفهمونه فهماً بالجملة، وهو لا يعرف أبداً ضرورة الشرح والتفسير والتحليل، ولا يبذل مجهوداً من أجل إرشاد سامعيه أو المتحدثين إليه، ولا تنويرهم ولا إقناعهم، ولذلك لا نرى أحاديث الطفل الأولى من نوع المحاورة التي يفرض فيها الازدواج بين المتكلم والمخاطب، بل من نوع «النجاوى الجمعية: Monologues Collectifs» على نحو ما أورده (بياجة) في تعبير من تعابيره الفذة.

ومن **مظاهر مركزية الأنا هو عدم الفصل بين (الذات) الفردية المشخصة، وبين الذات الكلية التي هي مقر العقل**، بين (الحامل) النفساني و(الحامل) المنطقي، فالاختلاط هنا يبدو في تصديق أحاديث الخرافة في مزج الواقع بالوهم، في خلط صحو الفكرة بالحلم، في طغيان ابتغاء رضى النفس على الخضوع إلى المعايير اللا شخصية في قانون ارتقاء الحرص على التعليل المنطقي ارتقاءً تدريجياً، ذلك القانون الذي يدلنا على معنى التعليل من الأنماط العريقة في الذاتية إلى الأنماط العريقة في الموضوعية كالعلية والسبب المبرر، والطفل يجد مشقة كبرى في الانتقال من مستوى المخاصمة (الذي هو اختلاف ذاتي بين أشخاص) إلى مستوى المناقشة (الذي هو معارضة لبعض الأحكام ببعض معارضة موضوعية).

ومحصل ذلك كله أن المظاهر الرئيسة كمركزية الأنا عند الطفل تتلخص في آخر الأمر بما يلي: **عدم الانفصال بين (الأنا) و(ضمير المتكلم) مع تعلق هذا الأخير**

بذاك، وعدم التفريق بين (الذاتي) و(الموضوعي)، مع الرجوع رجوعاً ضمنياً بالموضوعي إلى الذاتي، وعدم التمييز بين (الأنا) و(الغير) مع اعتقاد ساذج بالحضور الذهني المتبادل، وعدم الفصل بين (الحامل) الفردي الجزئي، و(الحامل) الكلي المعقول مع إلحاق للثاني بالأول، وبواسطة مركزية الأنا يصنع الطفل حقيقته وواقعه، وكما أنه لا يملك الشعور بصعوبة المعرفة، فكذلك هو فاقد الشعور بمقاومة الأشياء، وبهذا المعنى يمكن أن يقال: إن هنالك ضربين من مركزية الأنا: ضرباً منطقياً تقوم عليه بنيته الذهنية، وضرباً كينونياً تقوم عليه ذهنية الطفل، وهنا نجد موازاة بين عجز الطفل عن الشعور بطبيعته الأخلاقية الصحيحة، وعجزه عن الشعور بطبيعته العقلية الحقة.

وثمة **تضاؤل للنزعة الذاتية عندما يتوصل الطفل إلى معرفة نفسه**، فقد يكون من الشطط الزعم بأن مركزية الأنا التي تؤثر تأثيراً بعيد المدى في حياة الطفل الأخلاقية والعقلية لا يتناول تأثيرها نشاطه العملي، إن الطفل إذ يمزج بين ما هو آلف الحركات إليه وأسهلها عليه يجنح جنوحاً مطرداً إلى توجيه الحل أبسط وجهة من الصلاح واليسر والموافقة المباشرة، وكذلك يميل الطفل ميلاً مطرداً إلى عدم استعمال الأداة (خارج قيمتها الوظيفية الخاصة) إلا كمحض استطالة لأعضاء جسمه، كمجرد امتداد لذراعه، أو كتدارك بالتكميل لنقص يده القاصرة. وهنا تثبت صحة رأي روسو القائل: «إنما أساتذتنا الحقيقيون في الفلسفة يدانا ورجلانا». أنت تعلم أنه في داخل المنظومة المكونة من عضوية الطفل المادية والنفسية من جهة، ومن المحيط من جهة أخرى يتم التآلف المتبادل جرياً على طريقتين: طريقة التوفيق القائمة على إخضاع العضوية لمقتضيات المحيط استناداً إلى المعايير الموضوعية،

وطريقة التمثيل القائمة على إخضاع المحيط لمقتضيات العضوية اعتماداً على المطاوعات الذاتية، فبينما تنمو حياة الطفل الفكرية والأخلاقية في الأصل وفقاً (لطريقة التمثيل)، تجري حياته العملية منذ البدء على (طريقة التوفيق). ويبدو التباين أشد ما يكون في الخلاف الناشئ بين التنبؤ بالواقع وهو غاية غايات الفكرة العملية، وبين تبادل الحوادث وهو من خصوصيات الفكرة التأملية.

٢- كتاب المذاهب الفلسفية للدكتور أندره كريسون

ترجمه عن الفرنسية الدكتور حكمة هاشم، وصدر ضمن مطبوعات الجامعة السورية في طبعته الأولى عام ١٩٥٢م، ويقع الكتاب في / ٢٦٠/ مئتين وستين صفحة، ويشتمل على ثلاثة أقسام أولها عنوانه: قضايا ما بعد الطبيعة، أقسام عامة، وثانيها عنوانه النزعات الوثوقية ويشتمل على ثلاثة فصول هي النزعات الطبيعية والنزعات الروحانية والنزعات المثالية. أما القسم الثالث فعنوانه نزعات نفي المعرفة وفلسفات الظن، ويشتمل على فصلين: تناول في الأول منها نزعات نفي المعرفة وفلسفات الظن، وتناول في الثاني فلسفات الظن الاحتمالية والذرائعية، وكانت ثمة خاتمة وتلخيص للكتاب في القسم الأخير منه.

وأشار الدكتور حكمة هاشم في مدخل الكتاب تحت عنوان نوطئة إلى أن المؤلف لم يهدف من كتابه إلى أن يستعرض استعراضاً تاريخياً جميع ما قرره الفلاسفة من مذاهب، ولم يرم حتى إلى التذكير بأشهرها، ولا إلى تلخيصه. وإنما رمى إلى أن يصف ويصنف ما تصوره التفكير الفلسفي من أنماط المذاهب، ويلخص براهين القائلين بها، مع التنبيه على حجج خصومهم.

ولما كانت أنماط المذاهب لا تفهم حق الفهم إلا باعتبار تعارضها، فقد درسها من خلال نظرة كل منها إلى الآخر متبعاً في ذلك النظام المنطقي لا الزمني.

وفي **القسم الأول من الكتاب ذي العنوان «قضايا ما وراء الطبيعة: أقسام عامة»** ورد أن الإنسان يطرح على نفسه عدة مسائل في ما وراء الطبيعة، وهذه المسائل متكافلة فيما بينها، على الرغم من أن كلاً منها منفصل عن الآخر، ومن **أولى المسائل** التي تنجم عن التفكير في العلل الفاعلة: ما علة وجود هذا الشيء؟ و**المسألة الثانية** هي: هل للكون غاية؟ وهل لأجزائه غاية؟ وإذا كانت له ولها غاية فما هي؟ و**المسألة الثالثة**: هل هناك واقع حقيقي؟ وإذا كان الشأن كذلك فما طبيعة هذا الواقع الصحيحة؟ و**المسألة الرابعة** هي المصير: كلنا يحيا ثم يموت، ما هذا الموت بالنسبة للموتى؟ أهم قد دثروا إلى الأبد؟ أم هم يستمرون في حياة مستسرة لا نراها؟ وإذا كان الأمر كذلك فإلى أين ذهب هؤلاء الذاهبون؟ وإلام صاروا؟ وما ينتابهم؟ و**المسألة الخامسة**: هل الفكر البشري بهيئته التي ركّب عليها قادر على حل تلك المعضلات العصيبة التي ترد على الذهن؟ وإذا كان الفكر على حق في تساؤله أفليست بنيته تقضي عليه بأن يظل في حيرة لا يقنع بشيء؟

فالقضايا الرئيسة في ما وراء الطبيعة هي: مسألة العلة الفاعلة الأولى، ومسألة العلل الغائية الأخيرة، ومسألة طبيعة الوجود المطلق الصميمة، ومسألة استعداد العقل وقيمة الطرائق البشرية في حل المعضلات. وهذه المسائل خاصة بالإنسان وحيثما يوجد الناس توجد مسائل ما بعد الطبيعة. وإن الاهتمام بأمور ما بعد الطبيعة رافق الإنسانية منذ مطلع فجرها، ولقد ظهر على صورة تتفاوت في البيان والجلاء

لدى سواد الجماعات البشرية، وأخذ الناس في التفكير وفي بناء مذاهبهم بدافع ذلك الاهتمام، وتحت وطأته، واستجابة لداعي حاجاتهم العملية اهتدوا إلى وجدان ما آل بهم الأمر إلى اكتشافه، فلا أول إذاً على لون فيلسوف ما من الموقف الذي يتخذه من أمور ما وراء الطبيعة.

ومن الملاحظ أن الفلاسفة يتميز بعضهم من بعض بميزة فارقة، وهي أنهم ينظرون إلى مطامع الميتا فيزياء المشروعة نظرات مختلفة تجعل المذاهب ضروباً ثلاثة:

١- المذاهب الوثوقية (Dogmatiques)

٢- مذاهب نفاة المعرفة (Agnosticistes)

٣- مذاهب المفكرين، فلاسفة الظن (Philosophes de la croyance)

وعن تعريف الفيلسوف الوثوقي يقول المؤلف إنه ذلك الذي يرى أن قضايا ما وراء الطبيعة كلها أو بعضها قابلة لأن تحل حلاً يقينياً بقيام الدليل عليه بأسلوب علمي أو بطرائق تعد أمعن في البرهان، وأما نفاة المعرفة فرأيهم يعارض الوثوقيين تمام المعارضة، ويرون أن المطلق لا سبيل إلى معرفته. ويؤكد المؤلف أن الوثوقية مقالة متطرفة ونزعة نفاة المعرفة وإن كان اتجاهها العكس مثيلتها في التطرف، ويرى أنه إذا كان ذلك كذلك أفلا يستطاع إذاً اتخاذ مذهب وسط؟ بعض الفلاسفة فكروا في ذلك، وهؤلاء لا يزفون لك مذهبهم على أنه علم، بل على أنه طائفة من الظنون المعقولة المستحبة. يقول الوثوقيون: «أنا أعلم»، وهم يخطئون، ويقول نفاة المعرفة: «أجهل كل الجهل»، وهم يبالغون، ولكنَّ بين «أعلم» و«أجهل» موضعاً لـ «أظن». وما من فلسفة إلا وهي وثوقية أو نافية للمعرفة أو ظنية، وإنما تكون وثوقية (جزئية على الأقل) منذ أن تقبل أننا نستطيع إدراك المطلق في شأن ما بطريقة ما، ولا تكون نافية للمعرفة على

صورة كاملة إلا إذا أجابت عن كل مشكلة تتعلق بالمطلق بقولها: «هذه المشكلة غير قابلة للحل، وستبقى كذلك إلى الأبد»، فإذا ما دعتنا فلسفة إلى أن نعتبر بعض الأحكام الميتا فيزيوية راجحاً على بعض (رغماً عن عدم استكمالها البرهان) فإنما تلك داخلة في باب الظن، إلا أن هناك أنحاء مختلفة في الوثوق، وفي نفي المعرفة، وفي الظن فلابد من تصنيفها فيما بينها، وتعريفها بمعارضة بعضها ببعضها الآخر.

وفي **القسم الثاني** ذي العنوان «**النزعات الوثوقية**» جاء في مدخله: «كل الوثوقيين متفقون تمام الاتفاق على التصريح بأن المطلق في متناول أبحاثهم، ولكنهم غير متفقين على المنهج المؤدي للوصول إليه، فهم يختلفون اختلافاً بيّناً على ذات المطلق وجوهره، وإن كانوا يزعمون جميعاً معرفته.

وها هنا تتعارض ثلاث طوائف من النزعات: ١- النزعات الطبيعية (Naturalismes) ٢- النزعات الروحانية (Spiritualismes) ٣- النزعات المثالية (Idéalismes).

نقول النزعات بالجمع لأن هناك أنحاء عديدة ممكنة في كون نزعة ما طبيعية أو روحانية، أو مثالية.

وفي **الفصل الأول** من هذا القسم يتناول المؤلف بالمعالجة النزعات الطبيعية، إذ يقول إن جميع الفلسفات الطبيعية في أي زمان ومكان تتصف بصفتين اثنتين صفة سالبة، وأخرى موجبة. فكل فلسفة طبيعية إنما هي قبل كل شيء مذهب يدّعي أن العالم لم يخلقه خالق مدبر عاقل، ولم تنظمه عناية إلهية في تمام الخير والذكاء من أجل غاية من الغايات، ومن جهة أخرى الفلسفة الطبيعية مذهب يدّعي أن الكون ممكن التعليل إن سلّم المرء بموضوعات معدودات.

وأعظم الأسباب التي دعت الطبيعيين لأن ينكروا وجود عناية إلهية مدبرة مأخوذ من وجود الشر على نحو ما يظهر في العالم: إن كوناً أوجده إله قدير حكيم خيّر لينبغي أن يكون آية في الحسن والخير، فلننظر ماذا نرى؟ الشر مستفيض في كل مكان: شر ميتا فيزيوي (يريدون عدم الكمال في المخلوقات)، وشر مادي (يريدون بذلك الألم بكل أشكاله)، وشر معنوي (يريدون به الخطيئة والرذيلة والجريمة). وكل هذه الشرور بأشكالها المختلفة ليست عرضية.

وأبان المؤلف أن الأقدمين بنوا عدة مذاهب طبيعية، منها مذهب لوسيب (Leucippe) في القرن السادس قبل الميلاد، وديمقريط (Démocrite) في القرن الخامس قبل الميلاد، وأبيقور (Epicure) في أواسط القرن الثالث قبل الميلاد.

وذكر أن هناك نمطين كبيرين يمكن تمييزهما في علوم الطبيعة: العلوم التي تتعلق بما هو غير عضوي: علم الفلك، الفيزياء، الكيمياء، والعلوم التي تتعلق بما هو عضوي: علم الحياة، علم النفس، علم الاجتماع. فالفلاسفة العلميون يأخذون مبادئ مذهبهم عن علوم ما هو غير عضوي، ويحاولون بعد ذلك أن يبينوا أن تلك المبادئ تكفي في تعليل الحوادث التي هي من مشاهدات علوم ما هو عضوي.

وإذا أخذنا العلوم غير العضوية في جملتها ظهرت لنا قضيتان أساسيتان:

١) لا تحدث حادثة دون علة فاعلة.

٢) كل ما يحدث في العالم خاضع لنواميس

وإن النواميس التي تحققنا منها بخير ما لدينا من طرائق لا سبيل لبشر أن يماري فيها، وإذا تجدد حدوث الظروف عينها تجدّد ظروف الحوادث عينها،

ولهذين الأمرين مغزى فلسفي بعيد، إذ إنهما يستتبعان في رأي الطبيعيين العلميين نتائج ثلاثاً هامة:

١- ليس في الطبيعة من معجزة.

٢- بعض الأفعال البشرية المنتشرة أوسع انتشار إنما هي أفعال مضحكة.

٣- ليس في العالم موضع لأية حرية.

وجاء في الفصل أيضاً أن هناك ثلاثة نواميس كبرى تخضع لها الفيزياء والكيمياء قد قام عليها البرهان:

الأول ناموس انحفاظ المادة.

الثاني ناموس انحفاظ الطاقة.

الثالث ناموس انحطاط الطاقة.

هذه النواميس الثلاثة تعد في نظر أصحاب النزعة العلمية فتحاً مبيناً في الكيمياء الفيزيوية من حيث نتائجها العامة.

وقررت الأبحاث الكيميوية أربعة قوانين رئيسة:

١- قانون لا فوازية

٢- قانون النسب المحدودة

٣- قانون النسب المضاعفة

٤- قانون التكافؤ

وليست هناك عناية مدبرة، وليس للكون من غاية، وما الإنسان إلا نثرة غير ذات قدر في الطبيعة، والطبيعة خاضعة للحتمية الصارمة، وما من أحد يجسر على

إنكار الحتمية البيولوجية فإن تقدم علم الفيزيولوجيا الحيواني والنباتي منذ قرن تقدم كبير قاطع، وإن علم النفس أقل نمواً من البيولوجيا، ومع ذلك استخرج عدداً وافراً من القوانين، وإن بعض هذه القوانين يتصل بالإحساسات مثل قانون فيبر وقانون النسبية المتبادلة في الإحساسات، وبعضها يتصل باستثارة الصور مثل القوانين الشهيرة في تداعي الأفكار تداعياً بالاقتران وتداعياً بالمشابهة. أما علم الاجتماع فما يزال في المهد، ومع ذلك ميّز شيئاً من القوانين، فهناك قوانين اقتصادية كقانون العرض والطلب الذي يسود كل الأسواق، وهناك قانون التوازي بين تقسيم العمل وحادثة التضامن التي تربط الأفراد بعضهم ببعض، وهناك قانون نشأة الطغيان عن الفوضى..الخ.

ويتضمن الفصل شرحاً لبعض الملاحظات التي تبرهن على حادثة تطور الأنواع الحية، وإن علم المستحاثات هو الذي يسوق إلى ذهننا أول فكرة عن التطور وأول المؤيدات لها، ومن ثم يشير إلى ناموسين طبيعيين: ناموس التفاوت وناموس الوراثة، ثم يبحث في ناموس الاصطفاء الطبيعي.

ويوضح المؤلف أن الإنسان يختلف في استعداداته النفسية عن الحيوان أشد الاختلاف إن لديه الكثير من الحاجات الغريزية والمجتمع هو الذي يعلمه بالتربية طرائق الوفاء بها، إلا أن لديه خصوصتين نفسانيتين تستحقان النظر، فهو يملك عقلاً تأملياً يخوله البحث الذي يستنبط منه علمه وما يستتبعه العلم من تطبيقات عملية. وإن نواة العقل التأملي هي غريزية لأن التربية لا تعللها بأجمعها، وهي مؤتلفة فالعقل يهبنا ميلاً إلى البحث عن الخصائص العامة للأشياء والقوانين الثابتة للحوادث وإمكاناً لتمييز تلك الخصائص والقوانين.

وما يقال في العقل التأملي وارد أيضاً في نواة الضمير الأخلاقي، فإن هذه النواة هي: ١- فطرية لأنه لا يجتزأ بالتربية في أمر تعليلها. ٢- مؤتلفة لأن الضمير يدعو الأفراد إلى احترام بعضهم بعضاً وإلى تعاون بعضهم مع بعض.

وثمة حيّز في الفصل للإجابة عن سؤال: هل تستطيع الفلسفة الطبيعية أن تعلل ظهور أول الكائنات الحية في العالم، وظهور أول حالات الشعور وأول الجماعات؟.

وانتهى الفصل إلى خلاصة مفادها أن أعلام الفلسفة الطبيعية يستنتجون من الآراء التي كانت تطرح أن علوم العالم غير العضوي بأسرها (التي هي أكثر العلوم تقدماً بالنسبة إلى غيرها) تتضافر على الإيحاء لنا بنزعة حتمية تتصور بحسبها الكون – آلياً كان أو تحريكياً- متطوراً وفق نواميس دون أن يكون لتطوره غاية ما، ودون أن تديره أي عناية مدبرة، نعم إن الظواهر التي تدرسها علوم الحياة (البيولوجية) والنفسية (السيكولوجية) والاجتماعية (السوسيولوجية) تبدو لأول مرحلة خارجة على تعليلات من هذا النوع، ولكن ذلك إنما هو مجرد الظاهر، لأن العلم على قلة تقدمه قد استطاع في هذا الصدد أن يوجد طرائق ذات شأن في التعليل. وهذه الطرائق تعلل إلى حد ما الكثير من تلك الظواهر دون أن تلجأ إلى موضوعات غريبة من الفلسفة الطبيعية الحتمية، وهم يرون أن القرائن تدل على اتساع هذه الطرائق في المستقبل.

بالطبع لا يعلل هذا المذهب كل شيء بالتفصيل، لأنه ما من علم كامل في هذا العصر، ولربما لن يكمل علم ذات يوم، ولكن هذا العلم في خطواته الرئيسية يشكل نظماً (Systéme) مُرضياً بسيطاً منسجماً تأخذ فيه الأمور مواضعها وتجد تعليلاً لها،

ولا جرم أن الطبيعيين ينظرون إلى فلسفتهم على أنها بنت العلم، لأن كل شيء فيها بُني وفق مناهج سديدة صلدة قامت على أسس التجربة المتينة.

وفي **الفصل الثاني** يتناول المؤلف بالمعالجة **الفلسفات الروحانية** بعد أن يبين أن الحجج التي ترد على الفلسفة الطبيعية في زمرتين اثنتين:

١- إن النتائج المنطقية التي تنتج عن الفلسفة الطبيعية هي نتائج تعود بالشر على روح البشر وقلبه، فلا يجوز أن نتقبلها إلا إذا حمل فكرنا حملاً على اعتناقها.

٢- إن المذاهب الطبيعية فضلاً عن أنه لم يقم عليها الدليل عاجزة بوجه عام عن أن تؤتي الفكر الطمأنينة التي يبحث عنها، وهي في الأمور التفصيلية تصطدم بمصاعب تكاد تكون مستحيلة الحل.

ويذكر أن الفلسفة الطبيعية تبدو من بين جميع الفلسفات التي تصورها البشر أحطها أخلاقياً وأجحدها لقيمة العلم، وأدناها إثارة للعزم والنشاط. ويتابع قائلاً: إن النزعة الطبيعية لا تزلزل سلطان الضمير الأخلاقي فحسب، بل إنها تهدد مع ذلك العقل النظري وكل ما نسميه علماً، ويتساءَل: ما قيمة الأدلة التي اعتمدت عليها النزعة الطبيعية؟ إنها تزعم وقد تكون مؤمنة بما تزعم أنها تتكلم باسم العلم، ولكنها ألا تصنع العكس من ذلك تماماً؟ أفلا تتجاهل روح العلم؟

إن الفيلسوف الطبيعي يقول: «أنا أعلم» بينما يقول العالم «أنا أجهل» فبأي حق يجاوز الحدود التي قضى الاختصاص بالتزامها وعدم تعديها؟

ويناقش المؤلف موضوع الاصطفاء الطبيعي الذي اعتمدته الفلسفة الطبيعية، وموضوع الحتمية الكونية ليصل إلى القول إن الفلسفات الطبيعية موحدة

(monists) أي أنها تحاول أن تعلل كل شيء بمبدأ وحيد، في حين أن الفلسفات الروحانية على العكس فلسفات معدّدة (Pluralistes) وبصورة أخص مثنيَّة (dualistes): فظواهر الكون لا تعلل في نظر المدافعين من هذه الفلسفات إلا بالقول بتعدد المبادئ المتخالفة التي تتعارض مثنىً مثنى.

ويشير إلى أن من شأن الطبيعيين العلميين أن يعتبروا حوادث الشعور كأنها نتاج الحياة الدماغية. أما الروحانيون فمن شأنهم دفع هذه المقالة بمنتهى الشدة، فالمادة عند الروحانيين لا تستطيع أن تفكر، إذ في مجموعة عصبية مادية كلها لا يمكن أن يحدث شيء غير الحركات، فكيف نرد فكرة من الأفكار المجردة كفكرة العدالة إلى تنقل جسيمات؟ بل كيف نرد إلى مثل هذا التنقل أبسط الأحاسيس؟ عندما يقال لنا: الدماغ يفكر كما تهضم المعدة، هناك قياس مع الفارق، لأن المعدة، وهي شيء مادي تتلقى الأغذية المادية فتجعلها قابلة للتمثل بارتكاسات فيزيوية كيميوية أي مادية أيضاً، أما الدماغ إذا فكر فإنه يضع شيئاً غير هذا، إذ إنه شيء مادي يهيّج بصورة مادية، فيحدث أفكاراً هي من غير المادي المحض، فلا يمكن أن يكون فعل الدماغ هذا مشابهاً لفعل الهضم.

والروحانيون يعتقدون أنهم يجدون في دراسة مثنوية أخرى تأييداً لمذهبهم، وهذه المثنوية هي مثنوية الكيف والكم، والتوازي القائم بينهما، ومثنوية النفس والجسم، فعالم الأجسام هو عالم الكمية، وعالم النفوس يعلل الكيفيات التي ندركها، ولا تفسير للانسجام بين العالمين دون تلك الصلة العميقة التي تربط في الناس الأجسام والنفوس. وكل الذين درسوا الإنسان النفساني وقفوا مشدوهين تجاه الاستعدادات المتناقضة التي تتجلى لديه: أنْ كان بعض هذه الاستعدادات

وضيعة حيوانية، وبعضها الآخر رفيعة إلهية، فالإنسان كائن مزدوج. وهذا التضاعف في الإنسان تشاهد آثاره في قدراته الفكرية، وفي إحساسه، وفي كيفيات مشيئته، والإنسان غني باستعداداته العليا، فهو يعرف حق المعرفة الخطيئات التي وقع فيها، وهو يتعلم كيف يحذر من الإثبات قبل التثبت، وكيف يحذر من ميله إلى الإيجاب والإثبات. والإنسان ذو طبيعة مزدوجة فهو بهيمة بأهوائه الأنانية، وإنسان رفيع بوجدانه ومودته. ولدى الإنسان شيء آخر لا يوجد لدى الحيوانات، ذلك هو قدرته على مقاومة ميل الخُلُق، وقوته على تعليق العمل، وطاقته تقدير اندفاعاته، واستطاعته ألا يعزم إلا بعد تبيّن المرجّح. وهذه القوة هي التي تجعل من الإنسان كائناً مستقلاً مسؤولاً عن أحكامه وعن عزائمه.

والفلاسفة الروحانيون يرفضون الفرضيات التطورية وتعليلات داروين التي ترضي الطبيعيين، ويرون أن صانع الأشياء أراد أن يفضل الإنسان الحيوان فوهبه ذلك الضمير الأخلاقي، وبث في قلبه استعدادات للمودة تجعله براً بالناس، عطوفاً على غيره، أي أنه جعله حيواناً اجتماعياً، ثم جعل منه شيئاً أكثر من ذلك: حيواناً قابلاً لاعتناق الأخلاق في سبيل الأخلاق.

ثم إن الفلاسفة الروحانيين نسبوا إلى الإله صفات واحدة هي: الآلية، السعة، الوجود في كل مكان، عدم التغير، تمام البساطة، الروحانية الكاملة، وجميعهم يقرون له أيضاً بالعقل والإرادة، وإن اختلفوا في العلاقة القائمة بين هذين الأمرين.

والروحانيون لا ينبهوننا فحسب على أن مذهبهم هو الفلسفة الوحيدة التي تتيح فهم العالم، فهم يلفتون نظرنا أيضاً إلى أن فيه من الحسنات بقدر ما في النزعة الطبيعية من مساوئ. والأفراد في النزعة الطبيعية غير مسؤولين، أعمالهم جميعها

تعلّل بالوراثات وبالبيئة، لكنه يتوقف على كل واحد منا في النزعة الروحانية أن يكون صالحاً أو طالحاً، وأن يُعد لنفسه سعادة أزلية أو شقاءً سرمدا. وفي النزعة الطبيعية نفقد كل سبب يعلقنا بالحياة، بيد أن باستطاعة كل أحد في النزعة الروحانية، ومن واجب كل امرئ أن يفكر قائلاً: «إن لي عملاً أعمله وواجباً أقوم به، وغاية أسعى إليها، وإذاً فلحياتي معنى ونفع وقيمة لا يقاس في جانبها شيء».

وفي **الفصل الثالث**، يعالج المؤلف **النزعات المثالية** فيبين أن لفظ «المثالية» من أكثر الألفاظ استعمالاً في لغة الفلسفة، ومن أشدها لبساً، ففي غالب الأحيان يكون ذا معنى أخلاقي، وبهذا الاعتبار يقال: نزعةمثالية. وفي كل مذهب له خصوصيتان: أولاهما الاعتقاد بأن في الحياة مثلاً أعلى يجب تحقيقه، وثانيهما أن هذا المثل الأعلى ليس بمستحيل التحقيق، على أن للكلمة أيضاً معنى ميتا فيزيكياً، وحينئذ تدل على نمط من أنماط الوثوقية يعارض النزعة الطبيعية والروحانية المثنوية على السواء. ولكن هناك كثيراً من هذه المثاليات الميتا فيزيكية، وهي تختلف فيما بينها اختلافاً شديداً حتى لتكاد لا تتفق إلا في زعمين اثنين **أولهما** سلبي: إنكار الجوهر المادي، و**ثانيهما** إيجابي: جعل الحقائق جميعاً من طبيعة روحانية فحسب. وكل مذهب يسلّم بهذين الزعمين يقال فيه: «مثالية ميتا فيزيكية» غير أن مجرد التسليم بهما لا يكفي لمعرفة كنه المذهب، فإن الناظر في النزعات المثالية لا يلبث، مذ يحاول تحديدها، أن يلحظ ما بينها من خلاف وتباين.

ويناقش المؤلف الأسباب التي تدعو النزعات المثالية إلى أن تنكر جميعاً وجود جوهر مادي، ويبين البراهين التي اعتمد عليها هؤلاء الفلاسفة ذوو النزعات

المثاليـة، ويشـير إلى أن ثمـة توكيـدات جـاءت في أصـل كـل نزعـة مثاليـة ومنهـا: «لا جـوهر مـادي، ومـا الأجسـام إلا تصـورات، وليسـت النظريـات الميكانيكيـة إلا مخططات نافعة موافقة لدى تصنيف الظواهر والتنبؤ بها، فهي مجـردة عـن كـل قيمـة ميتا فيزيائية، والوهم والحمق في الانخداع بالظاهر المعاكس.

ويعرض المؤلف للخلافات التي قامت بين الفلاسفة المثاليين بعد أن أبان جوانب الاتفاق بينهم؛ فيوضح المثالية الجوهرية والفردية والفروق بين الإدراكات الغامضة والواضحة والمتميزة والكاملة، ويقف على فلسفة شو بنهور، إذ يعد شو بنهور نفسه مثالياً من المثاليين إذ إنه يرى أن وراء حجاب التصورات الوهمية حقيقة هي الإرادة، وهي ليست في موضع من المواضع وإلا لدخلت في نطاق المكان، وهي لا تتطور، لأن كل تطور يفرض الزمان، وهي لا علة لها، لأن السببية لا تكون إلا بين المظهر والمظهر، وهي من أجل هذه الاعتبارات لا غاية لها، وهي واحدة، لأن الكثير محال في غير المكان والزمان، وهي حرة لأنه لا معنى لحتمية الأسباب إلا في ميدان المظاهر، وهي في آخر الأمر كائن روحي عجيب لا أول له ولا آخر، موجود لأنه موجود، ومريد لأنه مريد، كل ذلك بالطبع وبالماهية دون كلال ولا شفقة.. ومن شأن هذه الإرادة أن تتشكل على نحو موضوعي.

ويعرض المؤلف لمثالية الوعي ولموضوع الذات أو ذات الموضوع مبيناً أن الوعي هو وعي علاقات، ثم يناقش النزعات الفلسفية طبيعية كانت أو روحانية أو مثالية كما هي عند شو بنهور ليخلص إلى أنها جميعها افتراضات لا ريب في أنها مريبة!

وفي **القسم الثالث** والأخير ذي العنوان «**نزعات نفي المعرفة وفلسفات الظن**» يعالج **المؤلف في الفصل الأول** نزعات نفي المعرفة، إذ يقول: «على الرغم مما بين النزعات الطبيعية والروحانية والمثالية من خلاف فإنها تتشابه جميعاً في نقطة واحدة وهي اعتبارها أنها أوتيت علم المطلق في خطوطه الرئيسية على الأقل، فهي تعتقد جميعاً بسداد المحاكات التي تستسلم إليها، وهذا عند نفاة المعرفة وجه اشتراكها في الخطأ.» وإن أقدم نفاة المعرفة هم الريبيون الذين أنكروا أن نستطيع معرفة أمر ما على وجه اليقين؛ ويقول الريبيون: إنه ليس لدينا إلا مصدران للاستعلام: حواسنا وعقلنا، وكلاهما ظنين، وإن شهادة الحواس تعطيني حق القول: «أرى أنا هذا الشيء الأحمر»، «تبدو لي هذه الدائرة أصغر من تلك»، ولكن ليس من حقي أن أزيد على ذلك بكلمة. وفي ميدان الأخلاق ليس من إجماع، والحقيقة وراء جبال البيرنه ضلال في ما دونها، وكم من بديهة اعتبرها الناس لا مرية فيها ثم ماتت بعد ذلك ! ويؤكد الريبيون أنه لا مسوّغ لأن يكون هناك حكم موضوعي لا في التجربة ولا في العلوم ولا فيما بعد الطبيعة، فلنقل إذا شئنا: «يبدو لي أن هذا كذا»، ولا نقل أبداً: «هذا كذا»..

ولم يعد في العالم الحديث موضع للريبيين على الطريقة العتيقة، واتخذت نزعة نفي المعرفة في التفكير الحديث شكلاً مختلفاً ألا وهو النسبية. وفي تاريخ النسبية يعد كتاب «نقل العقل المحض» أول مرجع يعتمد عليه في بسط هذه النزعة، ويعد أيضاً من أخلد آثار الفلسفة. ويناقش المؤلف الأحكام التركيبية القبلية والعمليات التي دعا إليها كانت وأساس فلسفته في المعرفة وأساس النزعة النسبية النقدية.

ومن شأن العقل أن يتخذ مبادئ الذهن المحض فيستخدمها، فيفكر في الأنا وفي العالم، وفي الإله، ويشير المؤلف في هذا الفصل إلى أن ثمة أطواراً ثلاثة تعاقبت على البشرية: الطور الإلهي، والطور الميتا فيزيوي، والطور الإيجابي، وأبان أن الطور الإلهي يوافق طفولة الإنسانية، وكل امرئ إلهي النزعة في سنواته الأولى، والطور الميتا فيزيوي يوافق فتوة الإنسانية، وكل امرئ ميتا فيزيوي النزعة إبان مراهقته، والطور الإيجابي يوافق رشد الإنسانية، وكل امرئ إيجابي النزعة في سني نضجه. ويناقش المؤلف طرائق علوم الطبيعة وطرائق الرياضيات والنتائج التي وصلت إليها والقوانين التي اعتمدت في ضوء ذلك، ثم يعرض لقضايا ما بعد الطبيعة بحسب رأي سبنسر وتبرير كانت لاستنتاجاته في النسبية.

وفي **الفصل الثاني** ذي العنوان «**فلسفات الظن**» يرى المؤلف أنه لا يستطيع أن يكون لنا في مختلف قضايا ما بعد الطبيعة إلا أفكار خاطئة أو أشباه فكر فمن الأحجى أن نكف عن الاشتغال بها، وإذا كان في الوسع أن يكون لنا عن بعض النقاط الميتا فيزيوية على الأقل أفكار صحيحة، ولو لم تكن قابلة للتحقيق، تغيّرت تلك النتيجة، وجاز أن نتساءَل: ألا تفضل بعض النظريات الميتا فيزيوية التي ننشئها بعضاً آخر؟ وأن نثبت أن من الخطل اطراح بعض العقائد، وأن من الحمق الإصرار على اعتناق بعضها الآخر، وهذا ما يعتقده الذين يمكن تسميتهم بفلاسفة الظن، ويدعونا بعضهم أن نقيم عقائدنا على اعتبارات احتمالية، وبعضهم اخترعوا النزعة الذرائعية، وتلمس الاحتمالات التي يمكن الوصول إليها في بعض النقاط على الأقل لا تكون في نطاق العلم فقط بل في نطاق ما بعد الطبيعة. وفي الواقع إذا شاء

المرء أن يتصدى تصدي ذي النزعة الاحتمالية لمشكلات ما بعد الطبيعة وجب عليه أن يكون مقتصداً في نظراته، عارفاً بمبلغ الإيجاب والإثبات.. نعم إن اليقين الصرف غير متفاوت في الدرجة فهو إما موجود بجملته أو منعدم بجملته، ولكن للاحتمال درجات لا يحصيها العدّ، ومن الممكن حسابها حين يكون الاحتمال رياضياً، ومن المتعين أخذها بعين الاعتبار في حالتي الاحتمال الفيزيوي أو الميتا فيزيوي. وسلّط المؤلف الأضواء على الاحتمال الرياضي والاحتمال الفيزيوي أو الفلسفي، هذا الاحتمال لم يعرّفه أحد بأبين مما عرّفه ديكارت في صفحة رائعة من كتابه «المبادئ»، وهناك نسق من العلوم الإيجابية يتأتى فيه اليقين الكامل ألا وهو العلوم الرياضية، أما العلوم الطبيعية فالشأن فيها غير ذلك. كما سلّط المؤلف الأضواء على الفرق بين احتمال وآخر، وموقع التجربة في ميدان الاحتمال، والتفاوت في الاحتمالات كمثل ما يجري في مشكلة الحتمية أو مشكلة العناية الإلهية، فكل يحكم فيها على المحتمل بحسب طراز تفكيره وعاداته العقلية وأولاعه المكتومة، مما يجعله متأثراً في ظنه ببعض الأسباب، غافلاً عن بعضها الآخر.

ومن شأن الاحتمالي أن يبسط جملة مظنوناته دون وثوقية ما، فهو يقول: «إليك احتمالي أنا» ويضيف: «إليك الأدلة التي نالت من نفسي، ولكنه لا يدهش، بله لا يمتعض إن أجابه آخرون: «احتمالي مغاير لاحتمالك، وأدلتك لا تنال من نفسي». فلأجل الخروج عن هذا، وجب اختراع ميزان لوزن الاحتمالات. وهذا الميزان موجود في الرياضيات، ولكنه غير موجود في الفيزياء، ولا في الميتا فيزياء.

أما وجهة نظر الفلسفات الذرائعية فمختلفة تمام الاختلاف، فبينا يؤول الأمر

بالاحتماليين جميعاً أن يطلبوا إلى الطرائق العلمية والعقلية ما يتلمسونه من احتمالات لا من يقينيات، يدعو الذرائعيون- من أجل إنضاج اعتقاداتنا- إلى الأخذ بطرائق أخرى، ومما كتبه مونيني: «لو كان الإنسان حكيماً، لاعتبر صحة كل شيء على قدر نفعه وصلاحه للحياة»، وهذه الحكمة هي دستور كل نزعة ذرائعية واعية.

ويعرض المؤلف لأقوال شارل سوكريتان، وهو من ألمع الانتقاديين الحدثيين، إذ إنه يقول دون جمجمه في القول: «ليست غاية الفلسفة من الفلسفات أن تقفنا على الحق الذي لا طاقة لنا بمعرفته، وإنما غايتها أن تعيننا على الحياة، أي أن تكون خادمة لنا». ومن مطالب ذلك كما يرى ألا تخدش الفلسفة قلبنا حين ترضي عقلنا، أي بأن تقيم فينا التناسق، وثانياً بأن تمنحنا عللاً للعيش ولمشيئة الإعاشة ولتقبل مشاق الحياة بصبر وأمل، وثالثاً بأن توفر لنا قاعدة حازمة للسلوك، وبأن تهدينا نهج السبيل، وتأخذ بيدنا إليه، حينئذ وحينئذ فقط تصبح تلك الفلسفة خليقة بأن يراد اتباعها، جديرة بأن يوصى بها الناس.

ويناقش المؤلف موضوع الواجب والحرية ليصل في نهاية الفصل إلى القول: «يؤول الأمر بالاحتمالي إلى أن يقول: «إليك الاحتمال الذي أراه»، ويؤول الأمر بالذرائعي إلى أن يعلن: «إليك العقائد التي تأخذ بيدي وتؤيدني وتعزيني». وربما جرَّ كل منهما إلى رأيه من كان على شاكلته، فأما من هم على غير هذه الشاكلة، فأولئك ستظل أيديهم صفراً خواءً من كل عمل.

وجاء العنوان الأخير في الكتاب «**تلخيص وخاتمة**»، ويقول المؤلف: «ليُسمح لنا في خاتمة المطاف أن توجه – للشادين طرفاً من الفلسفة- بعض النصائح حول ما

يجدر اتباعه من نظام لدى بحثهم في مشكلاتها. والمشكلة النقدية رأسهن جميعاً- على ما لا يجوز لأحد أن يجهله منذ عهد كانت- لأنه إذا كان مدار الميتا فيزياء على التفكير بالمطلق فالسؤال يرد: هل من طبيعة وسائلنا في الاستعلام والاستدلال أن يُستحسن لنا حل مشكلاتها؟ وهل المطلق قابل للمعرفة أم غير قابل بالمعنى القويّ؟ وهل هذان اللفظان في حقها غير صحيحين؟ فيجب الاكتفاء بالحكم على كل قضية مما بعد الطبيعة بكونها «لا تقبل الامتحان والتحقيق فقط؟ إن الخوض في الميتا فيزياء قبل إخضاع هذه النقاط لنقد صارم أمر بالغ الخطورة، وعلى كل فيلسوف أن يذكر أن كانت كتب «مقدمات لكل ميتا فيزياء مستقبلة تطمح أن تعتبر علماً» فمن واجبه تلقاء نفسه أن يتعمق المسألة التي طرحها على هذا النحو. ثم إن عليه أن ينتبه إلى نقطتين أخريين مبدئيتين. فقبل كل شيء هل مشكلات الميتا فيزياء التقليدية مطروحات طرحاً حسناً؟ إن لنا بداءة من الطبيعي أن نتساءَل: كيف ابتدأ الكون؟ وإن لنا غاية نسعى لها في جميع أعمالنا، فمن الطبيعي أن نتساءَل أيضاً: هل للكون غاية؟ وما هي؟ ولكن أتلك هي أسئلة حقيقية؟ أم على العكس ليست أسئلة بالنسبة إلينا إلا لكوننا ذوي عقول كليلة قاصرة عن أن ترى الأشياء على غير النحو البشري؟ أليست تلك أشباه مشكلات أكثر مما هي مشكلات؟

وبعد ذلك أصحيح أننا نستطيع التصديق بحسب مشيئتنا وعلى سبيل المثال: هل يكفي في النطاق المادي أن أشاء الاعتقاد بأني ميّت لكي أعتقده؟ وفي النطاق المعنوي هل يسعني أن أظل شريفاً في نظر نفسي إن أنا اطلعت بحال الفجاءة على كوني إنما أعالج عقيدتي معالجة، لا من أجل تحري صحتها وسلامتها، بل حتى

تكون لي نافعة وسارة؟ وتبعاً لذلك أينبغي أم لا ينبغي لي أن أستعمل الطريقة الذرائعية عند الحاجة؟

فإذا انكشفت هذه النقاط استطاع الفيلسوف أن يمضي قدماً.

٣- كتاب المدخل إلى علم النفس الجماعي للدكتور شارل بلوندل:

قام الدكتور حكمة هاشم بترجمته إلى اللغة العربية، وصدرت الترجمة عن دار المعارف بمصر في طبعتها الأولى عام ١٩٥٣، ويقع الكتاب في /١٨٨/ مئة وثمان وثمانين صفحة، ويشتمل على قسمين: أولهما عنوانه «علم النفس في رأي كونت، ودور كايم، وتارد» وثانيهما عنوانه «نصيب الحياة الذهنية من العنصر الجماعي»، وقد اشتمل القسم الأول على أربعة أبواب هي:

الباب الأول- وجهة نظر أوغست كونت

الباب الثاني- وجهة نظر دور كايم

الباب الثالث- وجهة نظر تارد

الباب الرابع- مآل المذاهب العملي.

واشتمل القسم الثاني على ثلاثة أبواب هي:

الباب الأول- الإدراك.

الباب الثاني- الذاكرة.

الباب الثالث- الحياة الانفعالية.

واشتمل الكتاب أيضاً على إهداء وتصدير ومدخل قبل أن يبدأ القسم الأول، كما اشتمل على خلاصة ختامية في نهاية أبواب القسم الثاني.

وجاء في التصدير أن تقدم علم النفس الجماعي يهم كل علوم الإنسان، وأن الكتاب لم يؤلف في علم النفس الجماعي، وإنما هو مدخل إلى علم النفس الجماعي فهو يهدف إلى تحديده بتعيين الفرضيات التي يتخذها في العمل، وبتوجيه جهوده ونظمها، وهو يعمد إلى وسيلتين لتحقيق ذلك: دراسة آراء كونت ودور كايم وتارد النفسية، وتحليل الحياة الذهنية المجسدة كما تبدو لعياننا، ومن خلال هاتين الطريقتين يتبدى أن الفرد البشري في كل زمان ومكان مطبوع إلى أعمق حد بطابع الجماعة، وأن الظواهر الذهنية مع متبوعها في مشاعر فردية، لكنها تنطوي على شيء جماعي، وأن النفسية الجماعية فرع رئيسي من علم النفس، وأن أكثر ما اعتاد علم النفس العام دراسته من القضايا المتصلة بالحياة العقلية وبالحياة العاطفية وبالحياة الإرادية مرده في حاصله وتفصيله إلى علم النفس الجماعي، وإن التأمل المنهجي في مختلف مجموعات التصورات الجماعية التي تعاقبت على كر العصور هو الذي يستطيع أن يصل بنا إلى تفسير الموضوع بما يعلمنا ما كان أسلافنا عليه، فبهذا الاعتبار يكون علم النفس الجماعي مركز علم النفس بدلاً من أن يكون تتمة ولاحقة له.

وإذا كان علم النفس الجماعي هو علم الظواهر النفسية التي مردها إلى جماعة من الأفراد، وإذا كان الشعور الفردي مليئاً بالعناصر الجماعية المحمولة إليه من الخارج فإن طائفة كبيرة من الحوادث الذهنية المعروفة بكونها فردية تدخل في الواقع في حوزة هذا العلم من دون أن تكون الجماهير أو الجماعة حاضرة إبان حدوث تلك الحوادث، فكل نفسية جماعية ينبغي لها أن تقدم بين يديها فرضية، شاعرة بأنها موضع لرجع البصر المتواصل.

ويبدو بدهياً للناظر أول نظرة أن علم النفس الجماعي يأتي بعد النفسية الفردية، وأن البحث يجب أن يمضي من الفرد إلى المجتمع لا من المجتمع إلى الفرد، إلا أن هذه البداهة لم تثبت للدليل، ولا شيء يدفع عنها الزيف. ويجدر أن تضاف إلى حساب علم النفس الجماعي طائفة من المباحث التي ما تزال تعتبر راجعة بكل الحق إلى علم النفس الفردي مما هو منطوٍ تحت أبواب الذكاء والإرادة والانفعال.

وأشار **المؤلف في مدخل كتابه** إلى أنه حلّل مفاهيم ثلاثة مؤلفين هم كونت ودور كايم وتارد، والاثنان من هؤلاء يمتازان بفضيلة الأخلاق في الروح والصبغة والمذهب، ولكنهما متفقان حقاً في التحريض على اتخاذ الفرضيات ذاتها إبان مباشرة علم النفس الجماعي. وفي القسم الثاني عالج بعض قضايا علم النفس العام، والتي ترجع رجوعاً متفاوتاً إلى علم النفس الجماعي، إذ لا استغناء لعدد من العلوم عن معونتها، فإذا لم يعم علم النفس الجماعي فلن يكون بالإمكان اختتام التاريخ على حد قول فيفر (Felvre): «عندما يُتصدى لوجود المجتمعات البشرية، لا يجعل في الغالب نصيب من البحث على حدة لعلم النفس الفردي أو الجماعي».

وأبان **المؤلف في الباب الأول** وجهة نظر أوغست كونت، فأشار إلى أن كونت حمل على علم النفس، وذكر أن الاتجاه الديكارتي والأخذ بعلم النفس الميتا فيزيائي يجران في نظر كونت إلى الإخلال بوحدة المعرفة، وإذا اختلت وحدة المعرفة فلم يعد للإنسانية من بعث ممكن. والعالم في نظر كونت ليس قائماً على سلسلة وحيدة من الظواهر، بل على سلاسل متعددة من الظواهر الميكانيكية والفيزيائية والكيميائية والحيوية والاجتماعية لا ينحل بعضها إلى بعض. ويتصور كونت أن علم النفس أو الفيزيولوجيا الدماغية يأتي بعد علم الاجتماع ويقوم على أساس اجتماعي (سوسيولوجي).

ويلحق كونت بعلم الاجتماع أو النفسية الجماعية معظم المواد التي ترجع عادة إلى علم النفس العام، ويميز في النفسية ثلاثة أنحاء متوالية في البحث يصنفها على النظام الآلي: علم النفس الفيزيولوجي، علم الاجتماع، وعلم النفس الجماعي، وعلم النفس الفردي.

وانتقل المؤلف في **الباب الثاني** إلى تبيان وجهة نظر دور كايم، وكان له دور قوي بفضل تأسيسه مدرسة هي المدرسة الاجتماعية الفرنسية. والفكرة الأساسية التي صدر عنها دور كايم هي أن يجعل من علم الاجتماع آخر الأمر علماً كسائر العلوم. وألحق بعلم الاجتماع مقداراً من القضايا المعروفة إلى ذلك الحين بكونها نفسية (سيكولوجية)، وينيط قسماً كبيراً من علم النفس بعلم الاجتماع. ودور كايم شأن جميع النفسيين يقول باستقلال علم النفس وبأنه ليس فرعاً تابعاً للفيزيولوجيا، ولكنه يزعم إلى جانب ذلك بأن علم الاجتماع مستقل أيضاً وليس فرعاً تابعاً لعلم النفس. وفي رأيه أن الحياة الفيزيولوجية والحياة النفسية والحياة الاجتماعية لا ينحل بعضها إلى بعض؛ وعنده أن التصورات الجماعية التي تؤدي دوراً أساسياً في حياة المجتمع ويكون لها شأن خطير في علم الاجتماع هي مستقلة تمام الاستقلال عن التصورات الفردية، ولا يمكن لشيء أن يوجد في المجتمع إذا كان مخالفاً لطبيعة البشر الذهنية لأن شرط الاجتماعي كامن في النفسي، ولكن هذا الكمون يبقى عاطلاً غير منبعث مادام متروكاً لنفسه. ولكي تولد التصورات الجماعية ينبغي أن يتحاكَّ الأفراد الذين هم شرطها الكامن، فيقتدح بعضهم ببعض حتى تنحم تلك التصورات عن التحاك والقدح. وعالج دور كايم مقولتي الجنس والفصل،

وعرض للقبيلة على أنها الوحدة الاجتماعية الابتدائية وهي تنقسم إلى بطون والبطون عشائر، والعشائر والبطون هي أوائل الأنواع وأوائل الأجناس التي وزعت عليها ميادين الطبيعة، وهي أول نمط عرف للتصنيف الطبيعي، فالتنظيم المنطقي غير منفصل عن التنظيم الاجتماعي، وعالج دور كايم مقولة السببية والزمان والمكان على أنهما ذوا أصل اجتماعي، وإذا كانت المقولات كما يعددها دور كايم ذات أصل اجتماعي فما من شيء في حياتنا الذهنية المحضة خارج عن السلطان والأثر الجماعيين. وإذا كان مفهومنا عن المكان ذا أصل اجتماعي فما من إحساس من أحاسيسنا الخارجية، مذ يقف عليه تفكيرنا أو نخطره ببالنا، إلا ويصبح مطبوعاً بطابع المجتمع. وإذا كان مفهومنا عن الزمان ذا أصل اجتماعي فما من أحاسيس داخلية فينا إلا ومطبوعة عملياً بطابع الجماعة، ويخلص إلى القول إن علم الاجتماع مرحلة ضرورية بين علم النفس الفيزيولوجي وعلم النفس الفردي.

وفي **الباب الثالث** يبين وجهة نظر تارد من مشكلة الإنسان ضمن المجتمع، إذ يرى أن موقف تارد مختلف كل الاختلاف عن دور كايم، فإذا كان علم الاجتماع عند دور كايم منفصلاً ومستقلاً عن علم النفس فإن تارد أشار إلى علم اجتماع نفسي خالص، وإذا كان دور كايم يقطع الصلة قطعاً بين النفساني والاجتماعي فإن تارد يلمس بينهما اتصالاً حياً، كما يرى أن الحياة الاجتماعية مؤلفة من اختراعات (Inventions) تؤمن لها التجدد والرقي، ومن تقليدات (Imitations) تضمن لها الاستمرار والاستقرار.

ويرى أن الظاهرة الاجتماعية لا تستطيع أن تقطع الصلات التي تربط الجماعي بالفردي، ولكنه ليس في وسعها مع هذا أن تؤول إلى النفسانية الفردية، إن

عليها أن تكون نفسانية، ولكن صلتها يجب أن تكون بعلم النفس الاجتماعي لا بعلم النفس الفردي.

ويحصر تارد مقولات الفكر الاجتماعي المنطقية في اثنتين هما: اللغة والألوهية، فكل كلمة في اللغة تفصح عن مدلول، إنها تعرب عن تقطيع للواقع اعتباطي فرضه المجتمع، وهذا التقطيع ربما لم يستطع أن يرد من نفسه على فكر الطفل، على أن الطفل قد يدرك لو ترك لنفسه مدلولات كثيرة، وليس من تعميم دون لغة، والمفردات هي التي تحمل إلينا مدلولات الأجناس، وتأتي التجربة الجماعية عن طريق اللغة، ومتى كانت اللغة اجتماعية لزم أن يكون التفكير الذي هي شرطه اجتماعياً أيضاً.

ويؤكد تارد أن اللغة مقولة اجتماعية، كما أن المكان مقولة فردية، فإذا صح أن اللغة مقولة وجب لها كما للمكان أن يكون فيها شيء موضوعي.

ويناقش المؤلف مقولة تارد أن اللغة مقولة اجتماعية مبيناً أن اللغة ليست بمدلول فلا يجوز أن تكون مقولة، ولا يمكن أن يخرج شيء سليم من زعم فاسد الأساس متناقض الحدود.

وبعد أن ناقش المؤلف مقولة تارد إن اللغة مقولة اجتماعية، ينتقل إلى مناقشة المقولة الاجتماعية الثانية عند تارد وهي الألوهية، ويبين المؤلف أن فكرة الإله هي مدلول، ولكنها كما يقول تارد نفسه مطابقة لوجود كائن، وهذا أمر لا يصح في حق المقولات، فإذا كانت المقولات مدلولات، فهي لا تطابق وجود كوائن، إذن فالله ليس بمقولة.

ويرى المؤلف أن الفردية البشرية في نظر تارد كما في نظر دور كايم ترافقها

فردية فيزيولوجية ابتدائية أي فردية عضوية سابقة لحال الاجتماع، وفردية عليا ذهنية لاحقة لحال الاجتماع هي الشخصية المحضة التي تجد شرطها الأساسي في الحياة الاجتماعية، فلا يتصور في رأي تارد وجود لحياة اجتماعية دون حياة نفسية فيزيولوجية سابقة، ولا يتصور وجود شخصية أو فردية متمدنة دون حياة اجتماعية؛ ويقر تارد أنه لابد من أن تتقدم النفسانية الجماعية علم النفس الفردي.

وفي **الباب الرابع** ذي العنوان (مآل المذاهب العملي) يناقش المؤلف رؤية دور كايم للمجتمع ورؤية تارد إليه من حيث إنه في نظر دور كايم هو حقيقة واقعة، وفي نظر تارد ضرب من التجريد، إلا أن مذهبي دور كايم وتارد مهما تناقضا فإنهما بمقابل ذلك متفقان على نقطة أساسية، وإن كليهما يدعونا إلى تصور موضوع علم النفس أي الإنسان على نحو واحد، فالإنسان عند تارد كما عند دور كايم مضاعف، إنه حيوان وحياته الذهنية من وجهة النظر الأولى هذه تعكس حياته الفيزيولوجية، ولكنه أيضاً فكر وحياته الذهنية من وجهة النظر الثانية تعكس المجتمع والحضارة اللذين يحيطان به، وإن النفسانية الجماعية يتحتم أن تأتي قبل النفسانية الفردية أو النفسانية بالمعنى الضيّق، لأن هذا ما تمليه شروط التجربة وملماتها. وناقش المؤلف موضوع الحياة الانفعالية والذكاء وما يتعلق به من نشاط إرادي؛ وكانت المناقشة لآراء كل من دور كايم وتارد، كما ناقش رؤية دور كايم الفاعلية الذهنية لدى البدائيين، وذهب إلى أنه لا يسلّم مع دور كايم أن العلم ابن الدين، ويؤكد أخيراً أنه من الاستحالة الزعم بإمكان حل بعض القضايا التي تطرحها الحياة الذهنية حلاً مستكملاً دون إدخال التآثير الاجتماعية التي يتلقاها الفرد ودون اللجوء إلى علم النفس الجماعي، وأن هذه القضايا تتوازعها فروع علم النفس المختلفة.

ويعالج المؤلف في **القسم الثاني** من كتابه نصيب الحياة الذهنية من العنصر الجماعي، فيتناول في **الباب الأول** من هذا القسم **موضوع الإدراك** فيبين مفهومه ويذكر أن هناك إدراكات للأصناف، وإدراكات للأجناس، وإدراكات للأنواع، وإدراكات للأفراد، وأن إدراكاتنا الحاضرة تابعة لتجاربنا الماضية، فكل إدراك تداخله ذكريات، وإن إدراكاتنا صحيحة عملياً في حق الجميع، وناقش موضوع فقدان الذاكرة، والإدراك الحسي المحض للجسمية والصورة والأشكال، وأشار إلى أن الإدراك الحسي المحض مشترك بين جميع الناس من حيث إنهم بشر ولكن له صفة نوعية ودراسته تعود إلى علم النفس الفيزيولوجي لا إلى علم النفس الجماعي، ويصل المؤلف في آخر باب الإدراك إلى أن علم نفس الإدراك لأجل أن يكون كاملاً لابد له من التوزع أقساماً ثلاثة: النفسانية النوعية، النفسانية الفرقية، النفسانية الجماعية، فنعين فيه ما يختلف باختلاف الرهوط والحضارات واقعاً على عهدة علمي النفس النوعي والفردي.

ويتناول المؤلف **في الباب الثاني** من هذا القسم الثاني موضوع الذاكرة، فيبين موضوع الذاكرة التاريخية لدى الإنسان، وأشار إلى أننا في مجرى حياتنا نحدد عدداً من التواريخ، بعضها متصل بحوادث تهم مجتمعنا، وبعضها الآخر متصل بحوادث لا تهم أحداً غيرنا، ويرى المؤلف أن هنالك صلة واستمراراً بين ما ندعوه بـ «معارفنا» وبين «ذكرياتنا المحضة»، وإنه ليؤول الأمر بمعارفنا وهي تتركب فيما بينها إلى أن تتخذ صورة الذكريات. وإن الشأن في الذاكرة كالشأن في الإدراك فالحدس الحسي هو الشرط الضروري فيه. وثمة ثلاثة مما تتصف بها ذكريات الطفولة: الندرة،

التقطع، الفوضى. وإن ذاكرة البشر تختلف في أشكالها باختلاف شرطها الاجتماعي بحسب حاجات كل شريحة اجتماعية ومشكلاتها وتطلعاتها، وليست ذكرياتنا قابلة للتغيير والتبديل كما تشاء.

ويعرض المؤلف في **الباب الثالث** من القسم الثاني الحياة الانفعالية، ويذكر أن البيئة الاجتماعية هي الوسط الطبيعي للحالات العاطفية وشرط من شرائط نموها وهي جد قابلة للإيصال إلى الآخرين، وأن الأحوال الانفعالية الشديدة يندر أن تكون من خصائص الأفراد المنعزلين، فإن العزلة لا تقتصر بوجه العموم على إفقار التعبير الخارجي عن الهيجانات فحسب (الدموع، الضحك، الصراخ، والملامح الظاهرية في مجموعها) بل إنها لتفتقر أيضاً إلى مجرى التصورات والعواطف التي هي كالبطانة لها، والقاعدة المطردة أن تولد هيجاناتنا وتكبر وتترعرع في محيط بشري معين يغذيها بالاضطراب الذي حملته هي إليه، وإن مشاعر غضبنا لتتغذى بغيظ خصومنا أو حلمهم، كما تتغذى بمشاركة أصدقائنا، وهي تزول عند غيبة المقاومة أو المساندة، وإن مخاوفنا لتستتر وتنكمش إن لم يشاركنا فيها من حولنا، وأما إذا نالت منهم انقلبت إلى فزع ورعب وهلع، وصحيح كل الصحة أنه يلزم طبيعياً لتفتح الأحوال الانفعالية بيئة اجتماعية صالحة لهن. ويقف المؤلف على تبيان العواطف الاجتماعية ومظاهر الحياة الانفعالية.

وفي **الخلاصة الختامية** في نهاية الكتاب يبين المؤلف أنه لا يمكن دراسة النفسانية البشرية دون الأخذ بالحسبان الحياة الاجتماعية وما تتركه من آثار في الأذهان أي دون أن نجعل إلى جانب العلوم النفسية محلاً لعلم خاص موضوعه

تحديد تلك التآثير ونتائجها، أي علم النفس الجماعي. وإن ما نسميه الذكاء عند رجل من الناس يتعلق بنوع النشاط الذهني الجاهز فيه من جهة، ومن جهة أخرى بما توفره له بيئته الاجتماعية من فرص للتصرف فيه. فذكاء الفرد متناسب مع كتلة المعلومات التي هو قادر لا على اكتسابها فحسب، بل على الانتفاع بها في الوقت المناسب. وما من شك في أن هذه القدرة على اكتساب المعلومات والانتفاع بها، هي في جملتها تقريباً صادرة عن نفس المرء بالذات. أما كتلة المعارف التي يكتسبها وينتفع بها فهي واردة عليه من محيطه الاجتماعي. فهو مدين لهذا المحيط لا بالقدرة الفكرية بل بما تحت يده من وسائل لإظهار تلك القدرة. وثمة حاجة إلى النفسانية الجماعية لتحديد نطاق النفسانية النوعية، وإن علم النفس النوعي محتاج كي يتقدم لأن يستضيء بضياء علم النفس الجماعي، وإن علم النفس النوعي أو الفيزيولوجي يجيء قبل علم النفس الجماعي، وإن علم الاجتماع متضامن مع علم النفس الجماعي، فالنفسانية الجماعية تهتم بالشرائط الاجتماعية للحياة الذهنية، والحقائق الاجتماعية ذات أسباب ولاسيما نتائج نفسية، وإذاً فالتضامن بين العلمين راجع لطبيعة موضوعيهما.

وفي الخلاصة الختامية أيضاً تبيان للفروق بين علم النفس الجماعي وعلم نفس الجماهير أو الشعوب، وتعداد لميزات علم النفس الجماعي، وخلص المؤلف إلى أن ما عرضه في كتابه عن علم النفس الجماعي ليس إلا فرضية للعمل مدعوة لأن تخضع لرقابة البحث والتحري، وهي وسيلة ينبغي للمرء أن يكون مستعداً لتحويلها وتبديلها وإطراحها إذا ما اقتضت ذلك النتائج المتعاقبة. ولعل مبادئ

الطريقة هذه هي في النفسانية الجماعية أشد لزوماً مما عليه الأمر في أي موضوع آخر، فموضوع هذا العلم في نهاية التعقيد.

٤- من أعماله تعريب كتاب «إعداد المربي» تأليف روجه كوزنيه

وقد قام بتعريبه بمشاركة كل من الدكتورين جميل صليبا وسامي الدروبي، ونشرته مجلة المعلم العربي في عدد خاص هو العددان (السابع والثامن) من السنة التاسعة أيار وحزيران سنة ١٩٥٦.

وتقع الترجمة في ١٣٢ صفحة، وتشتمل على تمهيد في ست صفحات وعلى خمسة فصول ونتيجة، وجاءت النتيجة في خمس صفحات. أما الفصول فجاءت عناوينها:

الفصل الأول: نظرات عامة

الفصل الثاني: نظرة تاريخية

الفصل الثالث: بعض طرائق الانتقاء

الفصل الرابع: نقد تلك الطرائق

الفصل الخامس: رسم مخطط للاصطفاء والإعداد

وورد في **التمهيد** أن مسألة إعداد المربي تشتمل على رأيين متناقضين منذ زمن طويل، أولهما أن المربي يجب أن يملك مواهب طبيعية (فالمربي يولد مربياً) وثانيهما أن المربي يجب أن يتعلم مهنته. والحق أن المربي لن يحسن استعمال مواهبه الطبيعية إذا هو لم يتعلم مهنته، ولن يحسن تعلم مهنته ما لم يملك مواهب طبيعية، وهذان الرأيان يتناوبان الغلبة تبعاً للعصور وتبعاً للأفراد. فحيناً يقولون إن المواهب

الطبيعية هي كل شيء حتى ليستطيع من يملكها إلى درجة عالية أن يستغني كل الاستغناء تقريباً عن التعلم المهني، وحيناً يقولون إن المنهج هو كل شيء، أو هو كل شيء تقريباً، وإنه يستطيع أن ينوب عن المواهب الشخصية تماماً على وجه التقريب. وإن أشياع هذين الرأيين المتعارضين لم يتفقوا يوماً تمام الاتفاق إلا بتسوية تدع كلا من الفريقين في حقيقة الأمر مقيماً على رأيه ولاسيما بين المربين. ولكن الصعوبة ليست في التوفيق بين الرأيين المتناقضين، بل في أن كلاً من هذين الرأيين المتعارضين ليس له معنى دقيق. فالذين ينزلون المواهب الشخصية في المحل الأول لم يتوصلوا يوماً إلى تحديد هذه المواهب، والذين يقولون بضرورة تعلم المهنة لم يستطيعوا يوماً أن يقولوا على أي شيء تقوم هذه المهنة، وما هو إذن التعلم الذي ينبغي لها، فكأن هذا التعارض تعارض بين وهمين. والأمر الخاص هنا هو أنهم يجعلون الموهبة الطبيعية وتعلم المهنة أمرين متعارضين بدلاً من أن يقولوا بضرورة وجودهما معاً. إن جميع المهن تعترف بهاتين الضرورتين كلتيهما، وعلى أساسهما يقوم التوجيه المهني والتوجيه المدرسي اليوم، وقبل أن تقوم مسألة التوجيه والاصطفاء على نحو علمي. وكان ثمة سؤال عن ماهية التربية الناجحة التي يضطلع بها المربي؟ أهي التربية التي تؤدي إلى الشيء الذي يحتاج إليه المجتمع؟

وفي **الفصل الأول ذي العنوان نظرات عامة** ورد أن المربي يعهد إلى الأطفال بعمل يعملونه، ويتعهد بأن يفرض عليهم التزام الطاعة، ويطلب إلى المربي أن يملك معرفة ينقلها إلى تلاميذه، وفضيلة يبثها فيهم، وأسلوباً يحقق بفضله ذلك النقل وذلك البث. أما الفضيلة فهي الميزة التي كان يطلبها الآباء في جميع الأزمان من

المربين أكثر من غيرها، لأنها هي الميزة التي يعرفون مضمونها أكثر من غيرها، وهي الميزة التي يودون لهذا السبب، أن يجدوها فيهم مثل غيرها. وأما المعرفة فكانوا لا يعلمون عنها شيئاً لأن المعرفة اختصاص. وليس بين فضيلة الأبوين وفضيلة المربي من فرق عميق، ذلك أن الأبوين والمربي يتساويان في الفضيلة، ويتساويان فيها على نحو واحد من الناحية النظرية. إن الأبوين إذ ينشدان الفضيلة في المربي يعرفان حق المعرفة ما يريدان، في حين أن مفاهيمهما عن المعرفة والأسلوب غامضة كثيراً.. وكأن رب الأسرة يقول للمربي في جوهر الأمر: «إنني أعهد إليك بابني لأنك تملك معرفة وأسلوباً لا أملكهما، ولكنني أعهد إليك به أيضاً لأنك تملك فضيلة أملكها مثلما تملكها أنت، وأستطيع أن أراقبها في كل يوم تقريباً تبعاً لذلك لأتأكد من أن فضيلتك تساوي فضيلتي، أو تساوي الفضيلة التي يفرض فيّ أنني أملكها نظرياً». وتتميز فضيلة المربي عن فضيلة الآباء بأنها أكثر اتصالاً، والمربي لا عمل له إلا التقدم المستمر في طريق الخير، والمعلم هو القدوة الحسنة، إنه مثال وقدوة بفضيلته كلها، بشخصيته كلها. وإن عدوى القدوة يساعدها المربي أولاً بمعرفته التي تعد أول أغراضها. وبهذا الانتقال من الفضيلة إلى المعرفة يصبح المربي متفوقاً تفوقاً جديداً على الآباء. والمعرفة هي امتلاك المربي المختص عدداً من المعلومات يملكها وحده، ويجب عليه أو هو يوجب على نفسه أن ينقلها، وهو وحده قادر على نقلها. وما براعة المربي وفنه التربوي في ميدان الفضيلة إلا أن يحسن استعمال الجزاء (المكافأة والعقوبة) بمقادير مناسبة، فلا يضن بهما، ولا يسرف فيهما، بل يتصرف تصرفاً حكيماً، فيجعل الأطفال يرغبون في المكافأة، ويرهبون العقوبة بالقدر الكافي، ويجعل الأطفال

يستشفون وراء وجوده وحده وجود القاضي المستعد دوماً لإصدار قراره. والآباء ينشدون في المربي الهدوء والموضوعية مما يتيحان له أن يؤثر في الأطفال في الوقت الذي يجب وعلى النحو الذي يجب دون أن يتأثر باستجاباتهم أي تأثر.

وإذا كان هنالك أسلوب في تعليم الفضيلة، فهنالك أيضاً أسلوب في تعليم المعرفة لا يقل خطراً عن الأول إن لم يزد عليه، والمربي إن كان يملك المعرفة فليس هو مبدعها وإنما هو اكتسبها بصورة مباشرة أو غير مباشرة من مختص أكثر منه اختصاصاً. وكما يتوصل المربي إلى تعليم الفضيلة بأسلوبه الخاص، كذلك يتوصل إلى إكساب تلاميذه المعرفة وإلى جعلهم يحتفظون بهذه المعرفة بأسلوبه الخاص، وإن جعل الأطفال مطيعين ومنتبهين هو ما ينتظره الآباء من المربي المختص، وهو لا يستطيع أن يصل إلى ذلك إلا إذا امتلك في آن واحد الفضيلة والمعرفة والأسلوب، فإن أعوزته الفضيلة لم يكن قدوة حسنة، وإن أعوزته المعرفة لم يكن معلماً جيداً، وإن أعوزه الأسلوب كانت فضيلته ومعرفته كأنهما لم تكونا.

وفي **الفصل الثاني ذي العنوان «نظرات تاريخية»** جاء أن الفضيلة والمعرفة والأسلوب تلك هي المزايا التي يتصف بها المربي ويتميز بها، غير أن الإلحاح على الفضيلة قد ظهر دائماً في صور واحدة تقريباً، فهناك فضائل واحدة نصح المربي أن يمارسها، ورذائل واحدة صرف عنها، وأمور واحدة طلب إليه أن يكون قدوة فيها لتلاميذه. أما فيما يتعلق بالأسلوب فقد كان الإلحاح واحداً منذ عصور بعيدة حتى أيامنا هذه، إلا أنه اتخذ أشكالاً لا نهاية لتنوعها. وينصح المعلم بأن يقلل من الكلام إلى أبعد حد ممكن، وأن يستعمل تلك المجموعة المعقدة من الإشارات التي تخيلها

على حد تعبير (ج. ب دي لاسال) إذ إنه أشار إلى أن هناك ثمانية أمور أساسية تسهم في تحقيق النظام والمحافظة عليه في الصفوف وهي:

١- يقظة المعلم

٢- الإشارات

٣- دليل التعليمات (الكاتولوجات)

٤- العقوبات

٥- مواظبة التلاميذ.

٦- تنظيم أيام الإجازات.

٧- إقامة عدد من العرفاء وإخلاصهم لحسن قيامهم بواجبهم.

٨- بنية وتجانس المدارس والأثاث الذي يناسبها.

والناس يجمعون على التسليم بأن المربي المختص يجب أن يملك معرفة، وإذا كانت المعرفة تنتقل كاملة على وجه التقريب من المعلمين القدماء إلى معلمي المستقبل دون تبديل أو إضافة غير التبديل والإضافة اللذين كان العلماء يأتون بهما للمعرفة العامة، وكان ذلك يتم في كثير من التأخير.

وإذا كانت الفضيلة والمعرفة والأسلوب مزايا تُطلب في كل مرب محترف فإن ترتيب هذه المزايا على حسب الأهمية يختلف باختلاف ما تكون بصدد معلمي المدارس الابتدائية أو بصدد أساتذة التعليم الثانوي. أما معلمو المدارس الابتدائية فقد طلب فيهم دائماً كثير من الفضيلة، وكثير من الأسلوب، وقليل من المعرفة. وأما أساتذة التعليم الثانوي فقد طلب إليهم دائماً كثير من المعرفة، وقدر كاف من الفضيلة، وقليل من الأسلوب.

ولقد صرّح أحد المؤتمرات العالمية للتعليم العام الذي انعقد في جنيف عام ١٩٣٤ أن الإعداد المهني والتربوي خاصة يجب أن يضاف إلى ثقافة عامة جيدة وأن مدة الدراسات يجب أن تكون تبعاً لذلك طويلة طولاً كافياً ليتاح أن تؤمن للتلاميذ في آن واحد وبلا إجهاد ثقافة عامة كافية وثقافة مهنية كافية.

ويمكن للمرء أن يعرف كثيراً من المعلومات الجغرافية والقواعد اللغوية دون أن يكون قادراً على أن يصبح مربياً، والتربية ليست من ميدان المعرفة، بل هي من ميدان العمل. واختيار المربي إنما هو اختيار شخص يملك استعدادات لأن يعمل، لأن يمارس نوعاً معيناً من العمل.

ولئن كانت المعرفة تغذي ذلك العمل من غير شك فإن العمل يبقى هو الغاية الأخيرة من التربية. ولئن أصبحوا لا يختارون المعلمين لفضيلتهم، ولئن كانوا يسلمون بأن المعرفة لا يمكن أيضاً أن تتيح لنا اصطفاء تربوياً حقيقياً، فإنه يظل صحيحاً أن الاصطفاء يجب أن يكون على أساس الأسلوب، وأن الأسلوب هو النشاط الخاص بالمعلم، هو تكنيكه، هو جوهر مهنته. وهذه البراعة العملية هي البراعة التي يتميز بامتلاكها المعلمون القديرون.

وفي **الفصل الثالث ذي العنوان بعض طرائق الانتقاء**، ورد أن الذين قبلوا في دور المعلمين درسوا المواد الدراسية المعتادة، وكانت ثلاث مواد إجبارية على كل الطلبة وهي مبادئ التربية ووضعها موضع العمل، وتعليم الصحة، ورياضة اللسان على الإنجليزية. وأما اليافي فكان الطلاب يتمتعون بحرية الخيار فيه.

والطالب إن أوتي الموهبة بالفطرة فكل ما تصوره وبناه له الآخرون في باب معرفة الصفة عديم النفع لديه، فمن نفسه ومن فطرته يستخرج ما كان ضرورياً لمهنته التعليمية، وهو بشخصيته التي هدتها الفطرة هو الذي يؤثر في تلاميذه لكي يثقفهم ويقودهم إلى القيمة والعرفان. وكان لابد أن يتصور للذين لم يرزقوا الموهبة عدة تربوية يستغنون بها عما فاتهم، وتمكنهم من القيام بمهمتهم إن قليلاً أو كثيراً. وعلى المربي أن يكون محباً لتلاميذه محبة الأم لأولادها، ويطلب Luzuriaga من المربي أن يستجمع عشرة شروط إنذاراً للنفس، محبة للطفولة، تفهماً، مقاومة بدنية، سحراً شخصياً، خفة روح، سلطاناً شخصياً، ثقافة عامة، مواهب فنية، مهارة تكنيكية، أخلاقاً شخصية ومهنية، حساً اجتماعياً، ويضيف إلى هذا قوله: «بالطبع ليس في الإمكان أن تجتمع هذه الشروط في إنسان واحد، ولكن مربي المستقبل يجب أن يطمح إلى أكبر عدد منها».

وفي **الفصل الرابع ذي العنوان «نقد تلك الطرائق»** ورد أن المربي خلال عهد طويل وإلى حد كبير حتى يومنا هذا لم يصل إلى مهنته إلا بشرط المعرفة، وتعد أهم شيء في مهنته وعليه أن يعاون الآخرين أو يجبرهم على أن يعرفوا، وعملية الاصطفاء تقوم على المعرفة، إلا أن ذلك الأسلوب من الاصطفاء لم يؤد إلى الإعداد الصحيح ولم يتح الاصطفاء التربوي الحق.

ومن الواجب على المربي أن يتعلم كيف يتعرف إلى تلامذته وكيف سيكون له تأثير على نقل المعرفة إليهم وتأثير على تلك المعرفة بالذات حتى ولو لم يشعر بذلك وحتى لو بقي في غفلة عنه.

وإعداد الطالب المعلم الإعداد قبل المسلكي لا ينطوي إلا على اكتساب المعرفة دون شيء آخر من التهيؤ للمهنة، وهناك إعداد ثان مسلكي خالص لا شيء فيه من كسب المعلومات إلا قدر من المعرفة التربوية النظرية يتفاوت في الزيادة والنقص.

ومادام المعلم يعلم للحياة لا للمدرسة كان عليه ألا تعلمه المدرسة بل الحياة، وإن اصطفاء الأشخاص المؤهلين لأن يحيوا حياة المربي، وإعداد هؤلاء الأشخاص لتلك الحياة، إنما يتهيئان حين تصبح فترة التعلم جزءاً من حياتهم على وجه التحقيق.

وفي **الفصل الخامس ذي العنوان «رسم مخطط للاصطفاء والإعداد»** ورد أن الإنسان لا يكون مربياً إلا إذا اتصف بصفة أو عدة صفات أساسية هي بالضبط صفات المربي، وجميع هذه الصفات ترجع في النهاية إلى صفة واحدة ضرورية لجميع المربين من معلمة حديقة الأطفال إلى أستاذ المدرسة الثانوية وليست ضرورية إلا للمربين، وهذه الصفة هي حب الأطفال، وحبه أقل من شفقته، إن حبه لهم يمنعه من إكراههم على أي شيء إكراهاً شديداً كما يمنعه من إظهار أخطائهم بكثير من القسوة أو الفظاظة، وهذه الأخطاء التي يعرفها يصححها بلطف وابتسام لأنه يعد تصحيحها واجباً عليه.

ووجه إلى هذا التوجه بعض الملاحظات إذ إنه يحب الأطفال الذين يخضعون لتأثيره على الأخص، ولا يحب الذين يعكرُونه إلا قليلاً، ولذلك فإن الصورة الخاصة من حب الأطفال التي تسمى بالحب التربوي لا ترضي ولا تقنع.

ويجب على التلاميذ- المعلمين :

١- أن يمارسوا العمل الفردي والجماعي، وأن يتمرنوا على الحكم الذاتي.

٢- أن يتعلموا لأنفسهم.

٣- أن يتعلموا التعليم، أي أن يتعلموا العمل ليعلموا تلاميذهم القادمين كيف يعملون.

٤- أن يقوموا بملاحظات دقيقة توصلهم إلى إحصاءات مقارنة.

٥- أن يتمرنوا على القياس باستعمال الروائز والمصورات النفسية.

٦- وأخيراً أن يمارسوا عملهم بالاشتراك في الأعمال الفردية الموحدة، والأعمال الشخصية الحرة، والنشاط الاجتماعي الحر في المدارس التجريبية والمدارس النموذجية.

ونحا التوجه إلى اصطفاء المعلمين منذ سن مبكرة جداً: واختيار التلاميذ فرع التعليم لشعورهم بأنهم أهل له، وإما أن يختاروه بدافع من والديهم، أو بدافع من الأساتذة الذين تحققوا ميلهم إلى التعليم من خلال الملاحظات، ومتى عرف هؤلاء التلاميذ اجتازوا امتحاناً أول يسمح باصطفاء ابتدائي متقدم على الاصطفاء النهائي.

ويجب اطلاع التلاميذ الذين اختاروا الفرع التربوي على أنه ينبغي لهم أولاً التمرن خلال شهر كامل في أحد المراكز الصيفية بإدارة المراقبين المباشرة أو إدارة مدير المركز، على الحياة مع الأطفال، لا بل مع أطفال يختارون هم سنهم. ذلك هو الأمر الأساسي، ذلك لأن المربي هو قبل كل شيء شخص يستطيع الحياة مع الأطفال أو مع المراهقين، وتلك هي أصدق العلامات الدالة على الميل إلى التعليم.

وعلى المتمرنين أن يتصفوا خلال حياتهم اليومية بصفات أخرى، إذ ينبغي لهم أولاً أن يكونوا صابرين، وهذا بدهي، لأنهم ارتضوا الحياة مع أشخاص مباينين لهم، ووجدوا في هذا التباين لذة. ويجب أن يكون المتمرنون معتدلي المزاج، وعلى درجة عالية من الضبط (احترام الوقت) والترتيب (احترام المكان).

وعلى المراقبين والمديرين أن يلاحظوا أيضاً موقف الأطفال من المتمرنين لأن هذا الموقف مرآة يرى فيها المتمرنون نفوسهم. والمراقبون والمديرون يلاحظون سلوك المتمرنين، ويشاهدون أنواع المهارات التي يبدونها، وينظرون إليهم كيف يعملون مع الأطفال وكيف يوجهون أعمالهم دون تعسف، وكيف يتركونهم أحراراً فلا يساعدونهم إلا عند الحاجة، وكيف يظهرون أن لهم تخيلاً وحذقاً يمكنانهم من التغلب على الصعوبات المفاجئة، ويساعدانهم على إصلاح أداة، أو ضبط آلة موسيقية، أو علاج حيوان مريض.

ويضاف إلى ذلك تعرف: هل يطلب المتمرنون نصيحة المراقبين بطيبة قلب، وهل يصغون إلى هذه النصائح ويبالون بها؟ وهل يبدون رغبة في إجراء التجارب وفي الإفادة من تجارب الآخرين؟

وينبغي للمدربين والمراقبين ألا ينسوا خلال التمرين أن المتمرنين لا يزالون حديثي السن وإن كانوا مربي المستقبل، وإنه ينبغي لهم أن يعاملوهم بما يطلبون منهم أن يعاملوا به تلاميذهم من الصبر والتفهم، وأن يجنبوهم كل تعب وضنى ، وأن يكون التمرين بالنسبة إليهم اختباراً لا امتحاناً وابتلاء.

لقد كان طلاب دور المعلمين من قبلُ محبوسين في عقلية التلميذ أي في عقلية أفراد يتعلمون أكثر مما يبحثون ويكتشفون، يتعلمون دون أن يكون لهم حق في اختيار ما يتعلمون، ويعيشون في عالم مغلق. أما طلاب الفرع التربوي خلال دراستهم في المدارس الثانوية على اتصال دائم بالحياة لاشتراكهم في المركز الصيفي ودراستهم للبيئة وحياتهم مع الأطفال وجوابهم عن أسئلتهم ومناقشتهم للأفلام السينمائية التي حضروها معهم، فمن الواجب عليهم أن يثابروا على ذلك خلال دراستهم في دور المعلمين.

وعلى التلاميذ الذين دخلوا دور المعلمين أن يتحرروا من صفة التلميذ، وأن ينطلقوا إلى الحياة والعالم الخارجي بقراءة الجرائد والمجلات المرسلة إلى المدرسة وبممارسة ألوان من النشاط الزائد على طبيعة المهنة، وبجميع الوسائل التي يمكن تخيلها للحؤول دون سجن الطلاب في مدرستهم، وعليهم أن يثابروا على دراسة البيئة بأنفسهم بحسب ميل كل طالب واستعداده. وإذا ما تعلموا القياس والملاحظة تمرنوا على التجريب، وينبغي أن يتقدم النشاط العملي على العلم النظري، أي أن تتقدم ممارسة التجريب على معرفة طرق التجريب.

أما **النتيجة** التي خلص إليها الكتاب فهي إن نظام إعداد المربي ليس خيالياً ولا نظرياً، وليس هنالك ما يمنع من إحداث فرع تربوي اختياري في الصفوف الإكمالية وفي الكليات الحديثة وفي معاهد التعليم الثانوي اعتباراً من الخامسة عشرة أو السادسة عشرة أي في السنة الأخيرة من الصفوف الإكمالية أو في المدرسة الثانوية.

وأما التلاميذ الذين اختاروا الفرع التربوي فيجب أن يعيشوا تارة مع المشابهين لهم، وأخرى مع المباينين لهم، وأن يثبتوا ماداموا يتلذذون بصحبة المباينين لهم على أنهم قادرون كذلك على الحياة معهم، وعلى تبادل ذلك النشاط الذي يسميه الإنجليز بنشاط الأخذ والعطاء، ويعدونه جوهر الحياة الاجتماعية، وعليهم أن يتناوبوا حياة فكرية مماثلة، ويجب عليهم أن يتعلموا دائماً، وأن يتعلموا ما يتذوقونه ويحبونه ويختارونه بحسب إمكاناتهم، ويجب عليهم أن ينفعوا المباينين لهم بعلمهم على قدر حاجتهم إليه. وعليهم أن يتعاطوا مع المشابهين لهم أعمالاً لا تتصف بالصفة المدرسية اضطراراً بل عليهم أن يواظبوا على التعلم مع المباينين لهم، وهكذا يسعدهم كل أيام عملهم في مهنتهم أن يواصلوا الحياة والعمل والتعلم مع تلاميذهم.

الفصل الرابع

حكمة هاشم مدققاً ومحاضراً

الفصل الرابع

حكمة هاشم مدققاً ومحاضراً

نحاول في هذا الفصل أن نعرض جانبين من نتاج الدكتور حكمة هاشم أولهما يتعلق بتدقيقات قام بها حول نقد الغزالي لمذهب المشائين والأفلاطونية المحدثة، وثانيهما يعرض لبعض المحاضرات التي ألقاها، وقد تيسر لنا أن نقف على محاضرتين له إحداهما ألقاها في دمشق، والثانية ألقاها في المغرب، وفيما يلي فكرة موجزة عن هذه التحقيقات والمحاضرات.

أولاً- تدقيقات حول نقد الغزالي لمذهب المشائين والأفلاطونية المحدثة

نشرها الدكتور حكمة هاشم في مجلة المجمع العلمي العربي في المجلد الثاني والثلاثين، وفي أجزائه الثاني والثالث والرابع (نيسان وتموز وتشرين الأول ١٩٥٧) نشر المقالات الثلاث الأولى، ونشر المقالة الرابعة في المجلد الثالث والثلاثين من المجلة عام ١٩٥٨.

وأشار في **مقالته الأولى** إلى أن شهرة أبي حامد الغزالي لم تقل في الغرب عما بلغته في الشرق، فقد عرفته العصور الوسطية اللاتينية ولما يمض قرن على وفاته تحت اسم Algazel. وتُرجم كتابه «مقاصد الفلاسفة»، وعرف أيضاً من خلال ترجمة كتاب ابن رشد «تهافت التهافت»، ومن المعروف أن هذا الكتاب ينطوي على جزء كبير من «تهافت» الغزالي.

وأبان هاشم أن الغزالي اعتباراً من مطلع سنة ٤٨٨ هـ وهي السنة التي فرغ فيها من تصنيف التهافت إلى أن لقي وجه ربه، ظلَّ على اتخاذ موقف نهائي وهو معاداته للفلاسفة معاداة متفاوتة في المسائل الفلسفية، وتشهد على ذلك كتبه التي

ألفها بعد عزلته التي دامت إحدى عشرة سنة، وعلى رأس هذه الكتب «إحياء علوم الدين» و«المنقذ من الضلال».

وذكر هاشم أن الغزالي لم يحارب كل الفلاسفة، ولا هاجم جملة الفلسفة، فقد صرّح الغزالي في رأس المقدمات التي صدر بها «التهافت» أن نقده منصب على إظهار التناقض في آراء أرسطو بحسب ما اختاره من تأويلاتها الفارابي وابن سينا، وأيّد ذلك في «المنقذ» حين قال: «ولقد قرب مذهب أرسطاليس فيها من مذاهب الإسلاميين على ما نقل الفارابي وابن سينا، على أنه لدى كلامه في هذا الكتاب «المنقذ» عن أصناف الفلاسفة ذكر الدهريين (الزنادقة)- أي الماديين كما يقال اليوم. وكذلك الطبيعيين- وهم الفيزيائيون قبل السقراطيين- ثم الإلهيين وفيهم سقراط وأفلاطون وأرسطاليس ومتفلسفة الإسلاميين على حدّ تعبيره.

ولم يهاجم الغزالي كل ضروب الفلسفة، إذ يرى هاشم أن الغزالي قبل من الفلسفة في مفهومها القديم أقساماً برمتها كالرياضيات مثلاً، لأنه من الجازمين بأنه «ليس في مقتضيات الهندسة والحساب ما يخالف العقل»، بل هي «أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها. ثم إن رأيه في المنطقيات صريح فهو يعتقد «أن أكثرها على منهج الصواب، والخطأ نادر فيها».

وعلى الرغم من أنه فيما يتعلق بالطبيعيات يرى أن «الحق فيها مشوب بالباطل، والصواب مشتبه بالخطأ فلا يمكن الحكم عليها بغالب ومغلوب» فإنه لم يشتغل بالرد عليها إلا إلى حد، كما لم يهتم بمناقشة السياسيات ولا الخلقيات. ولكن الذي عناه من كل ذلك إنما هو «الإلهيات» في مصطلحه، وهو يبادر إلى التقرير بأن «أكثر عقائدهم فيها على خلاف الحق، والصواب نادر فيها».

وعدّد الغزالي المسائل التي انبرى للرد عليها، فحصرها في المسائل العشرين التي عالجها في كتاب «تهافت الفلاسفة»، ويرى هاشم أن من الأيسر دراستها في أبواب، وهذه الأبواب هي ما يسميه بـ «الكونيات» و«الإلهيات الصرفة» و«علم النفس العقلي» و«المبادئ المديرة للمعرفة».

ومن القضايا التي نبّه الغزالي عليها وأشار إلى أنها لا تلائم الإسلام بوجه قضية أزلية العالم وأبديته «الأزلية أو القدم هو كون العالم لا بداية لوجوده، والأبدية أو السرمدية هي كونه لا نهاية لآخره ولا يتصور فساده وفناؤه: التهافت ص ٧٨».

وأبان هاشم أن الغزالي كان جازماً في عزوه القول بقدم العالم استناداً إلى آراء ثلاثة من الفلاسفة (أرسطو، الفارابي، ابن سينا)، وميّال إلى اعتبار أفلاطون من هذه الزمرة، ورأى هاشم أن ادعاء الغزالي بقدم العالم هي المقالة الشائعة في الفلسفة، وهو ادعاء خاطئ، وإن تأكيد الغزالي أن غالبية الفلاسفة قائلون بقدم العالم ما هو إلا ضرب من المبالغة.

وفي **المقالة الثانية** أوضح هاشم أن الغزالي ألمع إلى تأويلات الفلاسفة المتعلقة بموقف أفلاطون من أزلية الكون، فأخذ بشطر من هذه التأويلات، وسكت عن شطرها الآخر، ونسب للفارابي تقرير رأي أرسطو في القدم، مع أن المعلم الثاني أي الفارابي لم يقنع برفض هذه النظرية فحسب، بل رفض أن يكون المعلم الأول (أرسطو) من القائلين بها. ويورد هاشم الدليل على ذلك متمثلاً في أن الفارابي ألّف من أجل هذا الغرض «كتاب الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطاليس»، وعقد فصلاً للكلام على هذه المشكلة، فيقول في المقدمة: «أما بعد

فإني لما رأيت أكثر أهل زماننا قد تخاصموا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه، وادعوا أن الحكيمين المقدمين المبرّزين اختلفا في إثبات المبدع الأول، وفي وجود الأسباب منه، وفي أمر النفس والعقل، وفي المجازاة على الأفعال خيرها وشرها، وفي كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية، أردت في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأييهما، والإبانة عما يدل عليه فحوى قوليهما، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه، ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما، وأبيّن مواضع الظنون ومداخل الشكوك في مقالاتهما، لأن ذلك من أهم ما يُقصد بيانه وأنفع ما يراد شرحه وإيضاحه».

وفي فصل آخر مستقل عنوانه «في قدم العالم وحدوثه» قال: «ومن ذلك أيضاً أمر قدم العالم وحدوثه، وهل له صانع هو علته الفاعلة أم لا. ومما يظن بأرسطو طاليس أنه يرى أن العالم قديم، وبأفلاطون أنه يرى أن العالم محدث، فأقول: «إن الذي دعا هؤلاء إلى هذا الظن القبيح المستنكر بأرسطو طاليس الحكيم هو ما قاله في كتاب طوبيقا إنه قد توجد قضية واحدة بعينها يمكن أن يؤتى على كلا طرفيها قياس من مقدمات ذائعة»، مثال ذلك: هذا العالم قديم أم ليس بقديم، وقد وجب على هؤلاء المختلفين أن ما يؤتى به على سبيل المثال لا يجري مجرى الاعتقاد، وأن غرض أرسطو في كتاب طوبيقا ليس هو بيان أمر العالم، لكن غرضه أمر القياسات المركبة من المقدمات الذائعة، وكان قد وجد أهل زمانه يتناظرون في أمر العالم هل هو قديم أم محدث؟ كما كانوا يتناظرون في اللذة هل هي خير أم شر؟ وكانوا يأتون على كلا الطرفين من كل مسألة بقياسات ذائعة، وقد بيّن أرسطو في ذلك الكتاب

وفي غيره من كتبه أن المقدمة المشهورة لا يراعى فيها الصدق والكذب، لأن المشهور ربما كان كاذباً ولا يطرح في الجدل لكذبه، وربما كان صادقاً فيستعمل في الجدل لشهرته ولصدقه في البرهان، فظاهر أنه لا يمكن أن ينسب إليه الاعتقاد بأن العالم قديم بهذا المثال الذي أتى به الكتاب.

والسؤال الذي يجب طرحه بالنسبة لكل شيء: أوجد العالم منذ الأزل فلم يكن له بداية أم هو مولود ابتدأ اعتباراً من حدّ أولي؟ إنه مولود لأنه مرئي وملموس وله جسم؟

وبعد أن يشرح كيف أن الصانع بسائق كرمه جعل العالم حياً عاقلاً له نفس وعقل يبين أصل الزمن الذي هو احتذاء متحرك للأزلية، وعلى أثر عرض موجز لنسب الآلهة الثانويين ينتقل إلى تكوّن الآلهة الآخرين، فنستمع إلى «من أحدث هذا العالم؟» يتوجه إلى خلائقه بهذا الخطاب: «يا أيتها الآلهة أبناء الآلهة التي أنا خالقها، وأنا أبو الآثار التي تصدر عنها، إنكم مولودون من قِبلَي، ولن يطرأ عليكم الانحلال ما دمت لا أبتغي انحلالكم. لأنه لئن كان كل مركب قابلاً للفساد، فابتغاء فصم الوحدة القائمة فيما هو متحد على وجه التناسق وجميل، من الأمور التي يفعلها الشريرون، إذن فبما أنكم ولدتم، فلستم بممتنعين أبداً على الفناء ولا على الفساد. ومع ذلك لن تنحلوا أبداً، ولن ينالكم مصير الموتى، ذلك لأن إرادتي تشكّل لكم رابطة أمتن وأقوى من كا ما ربطكم حين ولدتم».

هذا ما أورده هاشم على لسان طيماوس في بحثه عن شأن السماء كله أو العالم أو ما شئت فسمّه إن كان هنالك اسم خير من هذا.

ويبين هاشم أن المقاطع التي وردت على لسان طيماوس صريحة إذا حملت على معناها الحرفي المتمثل في أن للكون وللزمان بداية ولكن ليس لها نهاية، وعلى هذا النحو فهمها جملة الأفلاطونيين بما فيهم أرسطاليس، ويرى أن الفارابي لم يخرج على هذه السنة، ولئن لم يتعرض لقضية أبدية العالم عند أفلاطون، فقد يكون السبب في ذلك أن العالم باعتباره موضوعاً للمعرفة الحسية (وباعتباره إذن قابلاً للكون والفساد) ينبغي له من جهة منطق المذهب الأفلاطوني أن يكون فانياً غير خالد بصورة سرمدية، وألم ترَ المقطع صريحاً في طيماوس: «لستم بممتنعين أبداً على الفناء ولا على الفساد»، وفي موضع آخر يقول: «إن الزمان إذن مولود مع السماء حتى إذا لزم انحلالهما انحلا معاً مثلما ولدا معاً» أو لا يؤيد هذا مقطع الجمهورية القائل: «من العسير أن يكون الكائن أبدياً إذا كان مؤلفاً من أجزاء؟.

ويرى هاشم أخيراً أن النصوص التي أوردهما إن كانت تحتمل القول بأبدية العالم، فلعل من الممكن أن يفهم أيضاً أن العالم سرمدي بالإرادة الإلهية وليس من تلقاء طبيعته. ويشير إلى أن من الوجيه أن يكون الفارابي ممن فهم النص على هذا النحو، إلا أن الغزالي في جميع الحالات أغفل التنبيه على هذا كله.

وتابع هاشم في **مقالته الثالثة** الحديث عن موقف الفارابي من رأي أرسطاليس في قدم العالم وسرمديته، فرأى أن موقف الفارابي تجاه ذلك أخطر من موقفه من رأي أفلاطون، ويرى أن من الغريب جداً أن يعزو أبو نصر الفارابي إلى المعلم الأول القول بحدوث العالم خلافاً لما ظنه الغزالي، كما يرى أن غرض أرسطو في كتاب طوبيقا ليس هو بيان أمر العالم، لكن غرضه هو أمر القياسات المركبة من

المقدمات الذائعة، ولا يمكن أن ينسب إليه الاعتقاد بأن العالم قديم من خلال المثل الذي جاء به في ذلك الكتاب.

ويورد مناقشة أرسطو للقضية المطروحة فيشير إلى استعراضه آراء من تقدمه، فيلاحظ أن جميعهم متفقون على أن للعالم بداية، أو بعبارة أخرى على أنه مولود، مع خلاف واحد فقط هو أمر سرمديته، ثم يشير إلى رأي أفلاطون في طيماوس فيقول عنه: «إنه جزم بأنه محدث ولكنه غير قابل للفساد»، ويأخذ في تضعيف وجهي هذا الرأي، إذ لو كان المقصود مجرد اتخاذ العالم أشكالاً متجددة مختلفة، لكان معنى الكلام أنه أبدي «لأن الأشكال المتوالية هي القابلة للفساد، لا العالم أبداً»، ولو قيل إن العالم مخلوق، ولكنه لا يفسد مذ خلق، لكان هناك تناقض في القول: «لأن غير المخلوق هو وحده القديم غير القابل للفساد». أما المولود المحدث في زمن ما فلا مناص من فنائه، وإلا لترتب على ذلك قبول لا نهاية غريبة، لها أول وليس لها آخر، في حين أن «اللانهاية ليس لها أول ولا آخر».

ويقف هاشم على موقف الفارابي من قضية حدوث العالم، وإذا كان أرسطو يقول لا ابتداء للعالم في الزمان فيجب أن يفهم من قوله أن البارئ أبدعه دمغة بصورة خارجة عن الزمان وعن حركته خرج الزمان.

ويورد هاشم نصاً في «كشاف مصطلحات الفنون» للتهانوي عن معنى الإبداع: «الإبداع في اللغة إحداث شيء على غير مثال سابق. وفي اصطلاح الحكماء إيجاد شيء غير مسبوق بالعدم، ويقابله الصنع وهو إيجاد شيء مسبوق بالعدم.. وعند هذا يظهر أن الصنع والإبداع يتقابلان».

ويسأل: ترى أي هذه المعاني أراد الفارابي؟ ويجيب: إنه أراد الإيجاد الذي لا يسبقه العدم (وهو المعنى الذي سيستعمله ابن سينا) فمن حق الغزالي - ولو اطلع على نصوص كتاب الجمع بين رأي الحكيمين للفارابي- ألا يغير رأيه في الفارابي، وأن يثابر على وصمه بأنه من القائلين بقدم العالم، نظراً لما يترتب على أخذ اللفظ بالمعنى المشار إليه، من مشاركة للإله بصفة الأزلية، ولو كان هنالك تستر وتمويه بإطلاق لفظ الإبداع! ذلك لأن الإبداع في هذه الحال لا يزيد على كونه عملية ثانوية تمس ما له وجود سابق، أما إن كان المقصود غير ذلك وخاصة الخلق من العدم، فمحاسبة الغزالي للمعلم الثاني أمر في غير محله.

ولو تقررأن ما أراده الفارابي من الإبداع إنما هو إيجاد شيء من لا شيء، فإن المسألة لا تعد محلولة نهائياً، ويظل من حق الناقد أن يتساءَل: ترى أهذا هو المعنى الذي أراده أرسطو حقيقة من مفهومه عن علاقة المبدع بما يبدعه؟ أوليس الفارابي مسرفاً حين ينسب إلى أرسطو القول بأن «البارئ جل جلاله» هو الذي أبدع العالم؟ في اعتقادنا أن هذا هو موطن الضعف في تفسيره، وأن الغزالي لو اتفق له أن يهتدي إلى هذا المأتى لسدّد إلى مقاتل النظرية الفارابية طعنة توردها حياض حتفها.

ويتابع هاشم تحليله قائلاً: «ويبدو من الصعب جداً اعتماد تفسير الفارابي ومعذرته، لولا أنه كان، كالكندي وغيره من المشائين العرب، ضحية خطأ تاريخي من شأنه تقوية ذلك التفسير.»

ويرى هاشم أن أبا نصر الفارابي مضى في دعمه لنظرية الخلق عند أرسطو، وفي تقريره أن الإله عنده هو صانع الأشياء، مستنداً إلى نظريتين وردتا في السماع الطبيعي هما نظرية البخت والصدفة ونظرية العلل.

وفي **المقالة الرابعة** المنشورة في المجلد الثالث والثلاثين من مجلة المجمع يعرض الدكتور هاشم الأدلة التي ينقلها الغزالي على لسان القائلين بقدم العالم تمهيداً لبسط ما قاله في الرد عليهم. ويعرض خلاصة الدليل الأول المتضمن أنه من المستحيل أن يصدر كائن حادث عن قديم، ذلك لأن القديم متجانس من جميع الوجوه فلا يمكن أن يعرض له التغير ولا الاختلاف، وبيان ذلك أن العالم قبل حدوثه كان ذا وجود جائز ممكن. فإذا خرج إلى الوجود فلابد من مسبب أو مرجح اقتضى ترجيح الوجود على العدم. فكيف يمكن تعليل هذا المرجح دون الوقوع في إحالات منكرة؟ أنقول إن الكائن الأزلي كان عاجزاً عن إحداثه ثم طرأت عليه قدرة الإحداث؟ أم نقول إن الإحداث كان مستحيلاً قبل وقوعه ثم أصبح ممكناً؟ أم إن الإله لم تكن لديه إرادة تشاء خلق العالم ثم حصلت له هذه المشيئة؟

ومن الواضح أن كل هذه الفرضيات تقتضي تغييراً من حال إلى حال في ماهية الكائن الأبدي الذي يستحيل في حقه التغيير، فإذن لا بد لنا، تفادياً من التناقض، أن نسلّم بأزلية العالم، نظراً لوجوده الواقعي من جهة، ولاستحالة حدوثه من جهة أخرى.

وأشار هاشم إلى أنه وجد في أوائل القرن السادس مفسر من مفسري أرسطو تصدى لنقده، وهذا المفسر هو يحيى النحوي الذي رد على إيرقلس بقوله: «إن الإله الخالق الذي هو صانع الأشياء كامل كمالاً أبدياً، وهو يملك في ذاته وعلى صورة واحدة علل آثاره، فهو يصنع ويخلق كل شيء بمحض إرادته فحسب، وهو منذ الأزل وعلى الصورة نفسها يحتوي معاني الأشياء وعللها: تلك المعاني والعلل التي يكون بها خالقاً، فهو لا يشعر بأي تغيير من جرّاء إحداثه أو عدم إحداثه.»

وأبان هاشم أن هناك نوعاً من الهوية بين الخلق والإرادة بالنسبة لله في نظر يحيى النحوي، فإذا خلق أو لم يخلق، وإذا أحدث أو لم يحدث، فذلك لا ينشأ عنه أي اختلاف في ذات الله، لأن الصلاحية للعمل والعمل شيء واحد.

ويرى أن هذا الاعتراض المستند إلى قضية الإرادة هو ما يجوز أن يكون قد انتفع به الغزالي في دحض حجة الفلاسفة. ففي رأيه أن بقاء الإله على ما هو عليه- أي صفة عدم التغير فيه- لا تتأثر مطلقاً بالفرضية القائلة: «إن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه واستمرار العدم إلى الغاية التي استمر إليها، فإن «الوجود قبله لم يكن مراداً، فلم يحدث لذلك» وهو «في الوقت الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة، فحدث لذلك».

ولكن ترى هل يعني هذا أن الغزالي قد أخذ أقوال يحيى النحوي فقررها؟ هذا ما يؤكده ظهير الدين البيهقي صاحب تاريخ حكماء الإسلام المتوفى بعد نيف ونصف قرن من موت الغزالي. قال في كتابه المذكور: «وأكثر ما أورده الإمام حجة الإسلام الغزالي رحمه الله في تهافت الفلاسفة تقرير كلام يحيى النحوي».

ويرى هاشم أن التقرير بأن الغزالي ردَّد أقوال يحيى النحوي ضرب من الظن الذي لا يقوم عليه دليل أكيد، فلا بد في الجزم بنقل المذاهب وانتحالها من إثبات الإسناد المتسلسل إثباتاً تاريخياً.

ويورد بعض الأدلة على استبعاد الفرضية التي تجمع بين رأي الغزالي ورأي يحيى النحوي، ومن الأدلة التي أوردها هاشم أن هناك هوية بين «الخلق»، و«الإرادة» عند يحيى النحوي أو بين «الاستعداد للفعل» و«الفعل» نفسه، وبعبارة أخرى ليست الإرادة فعلاً مستقلاً عن الخلق في رأيه. أما الغزالي فليس ثابتاً أن يكون هذا من رأيه.

ومن الأدلة أيضاً ما يبدو أن استدلال يحيى النحوي يضع الزمان في الله حتى لنستطيع أن نفهم منه أن العالم خلق بصورة أزلية، لأن الخلق والإرادة – التي هي أزلية- أمر واحد. ولذلك اضطر النحوي دفعاً لما قد يرد من اعتراض أن يقرر بأن «الفرق لا يتجلى إلا في الكائن الذي يستمد منه». أما استدلال الغزالي فلا يمكن أن يرد عليه مثل هذا، لأن انفصال الإرادة عن الخلق لا يتح القول بخلق أزلي. ومن جهة ثانية، الله بالضرورة خارج الزمان، والزمان لا يتصور دون خلق العالم.

ويرى الغزالي أنه لا يكفي أن ننكر استحالة صدور الحادث عن القديم على ما هو رأي الأفلاطونيين المحدثين، بل إن من المستحيل عنده أن يصدر قديم عن قديم، ذلك لأننا إذا قلنا بأن الحوادث تصدر عن الحوادث، فكأننا أثبتنا التسلسل إلى اللا نهاية»، وهو من المتناقضات. فلا بد إذن من الوقوف عند حد، وهذا الحد يجب تسميته بـ «القديم».

ثانياً- من المحاضرات

١ – محاضرة عنوانها «اللذة الفاضلة»

ألقى حكمة هاشم محاضرة عنوانها «اللذة الفاضلة» في مجمع أصدقاء الفنون بدمشق أشار فيها إلى أن الجدل دائر لا على واقعية الركض وراء اللذة، بل على شرعية هذا الركض ومعرفة زائف اللذائذ وصحيحها، حقها وباطلها، خسيسها وفاضلها، وأن المشكلة تجعل من يعالجونها منصرفين إلى تقويم ضروب اللذائذ، فحنابلة الفلاسفة يزعمون لك أن لذة الجسد على إطلاقها منكرة وفاتهم المستهترون يعيدون للحمم اعتباره، ولسان حالهم ينشد مع مسلم بن الوليد:

هل العيش إلا أن تروح مع الصبا صريعَ حميّا الكأس والحدق النجل

أو مع الحسين بن الضحاك:

لم يبق لي عيش يلذ سوى معاقرة العقار

ومواطن اللذات أوطاني ودار الهوى داري

أيام أخطر في الصبا نشوان مسحوب الإزار

أو مع ابن قيس الرقيات:

بكر العواذل إلى الصبا ح يلمنني وألومهنه

ويقلن: شيب قد علا ك، وقد كبرت، فقلت: «إنه

لابد من وصل فدعـ ن ولا تطلن ملامكنه

ويبين المحاضر أن قضاة الفصل يتوسطون أخيراً بين هؤلاء وأولئك، فلا يرضون بهذه القطيعة الصنعية بين الجسد والنفس، ويجعلون لبعض لذات الحس نوعاً من «الروحانية المعنوية» تضمن لها الفضيلة.

وينتقل المحاضر إلى تاريخ الفلسفة لإثارة موضوعه فيبدأ من القرن الرابع قبل الميلاد، ويبين أن الناس ضاقوا ذرعاً بالعبودية في جميع أشكالها إبان حمى التفكير السقراطي، واشرأبوا إلى الانعتاق من أغلالها متسائلين عن مفتاح الخلاص من سجنها المرهق. وفي بحران هذا القلق الفكري المزعج يطلع على الناس تلامذة سقراط باحثين عن استقلال الذات على سنة إمامهم، غير مبالين أن جاءت حلولهم موافقة له أو مخالفة نهجه؛ ومضوا في احتقار التقاليد إلى الشأو الأبعد، وصرحوا بأن لا حقيقة إلا ما يلمس باليد، ولا واقع إلا ما تدركه من حيث صدمك وقاومك وفعل فيك. فالحكيم لا يحفل بالرأي (بالرأي العام من

باب أولى)، فهو حر من تلقاء استقلاله وعدم مبالاته. ولئن أقرت الأعراف والتقاليد آداباً في السلوك وقواعد في الأخلاق، فذلك غير ذي وزن في نظره، إن حريته قائمة على الخلاص من الزوج والأهل والولد والبلد والثروة والجاه والسياسة. ومن الأركان التي تقوم عليها المدنية المثلى إبطال الزواج وإباحة السفاح وإهمال الذرية، واللذة الغرارة.

ويشير المحاضر إلى أن آرستيب يرى أن الإنسان أشبه بمن اعتصم بقلعة داخلية محاصرة من الخارج، فيصرح أن لا مصدر لمعرفتنا غير الإحساسات، كما يشير إلى السفسطائي بروتاغوراس يوم صوم عقائد الناس الشائعة فقال: «الإنسان مقياس كل شيء»، وعنده أن مبلغنا من العلم أننا نحس، ولكننا لا ندري شيئاً عن سبب تلك الأحاسيس، وجاء السؤال: ما بال سقراط يسلك طريقاً ملتوية بعيدة فيجعل العلم شرط الفضيلة، والفضيلة شرط السعادة، مع أن السعادة ليست بعيدة عنا كل هذا البعد، والسعادة هي اللذة الحاضرة، فلندع المستقبل جانباً ولا نقلق له، ليس من خير إلا اللذة، وليس من فضيلة إلا الجري وراءها، وما الحرية الحقة بعد هذا المنطق إلا «التحرر من الشهوة بالتمتع».

ويأتي الرجل الصالح أودوكس تلميذ أفلاطون المعتزل عنه ومؤسس مذهب تمجيد اللذة فيلتمس الأدلة لهذه الدعوى، ويقول: لئن كان الألم أمراً مهروباً منه لدى الجميع وجب أن يكون نقيضه اللذة أمراً يسعى وراءه الجميع، والواقع أن كل ما يؤثره الناس فهو الموافق، وأن كل ما يشتهونه أكثر من غيره فهو الأفضل، وأن هذا الميل العام نحو الشيء الواحد معناه أن الشيء هو الخير الأسمى للجميع.

وأخيراً يتدخل أرسطاليس في الخصومة، ويفرد لها باباً مستقلاً في (الأخلاق إلى أوديم) يعود إلى تفصيله، ويحاول أن يتبين وجوه الحق والباطل في حجج خصوم اللذة أولاً- وعلى رأسهم زعيم الأكاديمية شيخه أفلاطون- وبعد أن يكشفها في أسطر سريعة رائعة أبرز ما يبدو منها أن اللذة شأن الأطفال والعجماوات، وأنها حيلولة دون ممارسة التفكير الذي هو أرقى خصائص الإنسان.

ويسترسل إلى مناقشة الفريقين مناقشة فلسفية، ويبيّن في كثير من المواضع كيف أن بعض البراهين سلاح ذو حدين يصلح لكل من الخصمين على السواء، وإذا كان الناس قد اتفقوا على الاعتراف بأن النزوع إلى السعادة غاية الإنسان العليا فهم مختلفون على مفهوم هذه السعادة، ويجب التمييز بين ضروب ثلاثة من السعادة: سعادة الحواس (في الحياة السياسية الصرفة)، وسعادة السلطان والسيطرة(في الحياة السياسية)، وسعادة النظر العقلي (في الحياة التأملية)، وبما أنه يرى أن السعادة مرادفة «الفاعلية الموافقة للطبيعة» وكانت طبيعة الإنسان الخاصة التي تميزه عن الكائنات الحية هي العقل، وجب أن تكون أرقى اللذات ممارسة الفاعلية العقلية، بيد أن أرسطو وإن كان لا يوحد بين الخير الأسمى واللذة، إلا أنه لا يرى رأي خصومها ويسخر ممن يشيدون بسعادة الحكيم المعذب، حتى إن الأمر ليبلغ بأرسطو أن يقترب من الموقف الذي سيقفه أبيقور حيال هذه القضية حين يعتبر اللذة تحققاً غائباً كاملاً لاستعدادتنا ووظائفنا الطبيعية، وإن ممارسة كل وظيفة- سواء كانت حسية أو عقلية- على الوجه الأكمل إنما هي لذة كبرى. وإن اللذة في نظر أرسطو من حيث ارتباطها بالسعادة الفاضلة ليست أقل تسامياً من خير أفلاطون، إلا أنه خشي عليها أن تصبح عند الناس العاديين مفهوماً أجوف،

ولهذا شاء أن يجعل اللذة ثواباً لكل امرئ على فضيلته. وإذا كانت الفضيلة عنده موافقة الطبيعة، وكانت الطبيعة البشرية لا تنحصر في التأمل الخالص وجب أن يكون للجسم نصيب كما للروح نصيب. إلا أن نصيب الجسم ظل منزلاً في الأرسطالية المنزلة الثانية، ولبثت اللذة العليا قائمة في النظر الفكري وهو ما لا يتوفر إلا لفيلسوف أو حكيم أو متصوف.

وبما أن الناس- بملء الأسف أو لحسن الحظ- ليسوا جميعاً فلاسفة ولا حكماء ولا متصوفين، وكانوا مع ذلك لا يزالون يبتغون الخلاص من شرطهم الإنساني البائس، فقد كان لابد لهم من تلمس طريق عملية أخرى، وكانت هذه الطريق هي التي كتب لأبيقور أن يكون رائدها الأول حين شقها أمامهم، وهو يحرث جنته الصغيرة مع تلامذته وتلميذاته.

ورأى أن مصدر شقاء الإنسان أمران: الخوف من الآلهة، والخشية من الموت، وأنه أراد أن يحرر الإنسان من رقهما حتى تحصل له السعادة، وقال: أما الآلهة في عليائها فلا شأن لها هنا، وهي أرفع من أن تلتفت إلى أمور حياتنا الدنيا. وأما الموت فما بالنا نهابه وهو غريب عن مشاعرنا حين نكون في الوجود، ولا نحسه إذ يطوينا العدم؟ إذاً حبذا الموت إذا الموت نزل !

لكن أبيقور لاحظ أن النفس لا تألم ولا تفرح ولا تحس إلا وهي مرتبطة بالجسد (بدليل أن انفصالها يؤدي إلى غياب الإحساس والتفكير) فقرر أن من الطبيعي أن تكون لذة الجسد هي اللذة العامة التي تعتمد عليها جميع اللذائذ. على أن لذة الجسد بالمقابل لا تحصل إلا بوجود النفس. والنفس فيها الفكر وفيها الملاحظة فتمنعنا من الاستسلام الأعمى إلى إرضاء اللذائذ.

ومن ينعم النظر في مذهب أبيقور يدرك أن رأس الحكمة عنده سوس الشهوات سياسة رشيدة بمقتضى الحكمة. ولذلك ميز بين الحاجات الطبيعية الضرورية كالطعام والشراب والحاجات الطبيعية غير الضرورية كالتكاثر ومحبة الأهل والولد، ثم الحاجات غير الطبيعية ولا الضرورية كالغنى والسلطان والسياسة، وإنما ابتغى من وراء ذلك أن يدل على أن الأخيرة مجلبة للكدر الداخلي وسقم الجسم والنفس والثانية إن كان يؤدي الوفاء بها إلى لذة فمصيرها إلى آلام وبيلة، وأما الأولى فلابد من الوفاء بها تفادياً للألم، ومعلوم أن غيبوبة الألم في نظره هي اللذة الحقيقية بما توفره من طمأنينة داخلية وسكينة.

ونبّه أبيقور على الحدّ من الرغائب- أو تقنينها كما نقول اليوم- والاقتصار على ما هو ضروري للحياة.

ولم يكن المحاضر هاشم ليسرد الآراء فقط، وإنما كان يعقّب عليها ناقداً فبعد أن عرض لرؤية أبيقور الفلسفية في اللذة قال: في رأيي أن هذه هي نقطة الهلهلة في درع أبيقور، فلو أنه مضى بمذهبه إلى أقاصيه، وألح على الروحانية العليا التي تحملها لذائذ حسية أخرى هن موضوع بعض الفنون الرفيعة (كسماع الأنغام ورؤية الأشكال والألوان، وسبيلهما جسدية عضوية كالأخرى سواء بسواء) لظل في معقله شديد المنعة، ولكنه والحق يقال مر بها مر الكرام، ولم يعرض لها إلا لماماً.

ويتابع المحاضر قائلاً: لقد أدرك عمالقة التفكير العالمي ما في البشر من حاجة أصلية للانطلاق والتحرر، فراح يبحث عن الوسيلة الضامنة لتحقيق تلك الحرية، ولقد كان يجدها تارة في الاسترسال إلى السجية والتعلق باللحظة، وتارة في اللا مبالاة والخروج على التقاليد، وطوراً في دفع الألم والرغائب، وطوراً أخيراً في

الفاعلية الموافقة للطبيعة، وسواء أمضى ذلك التفكير مضياً مباشراً إلى هدفه أم ابتغى إليه الوسيلة عن سبيل غير مباشرة (عن طريق الفضيلة مثلاً) فإنه كان يجد اللذة منبعثة في خاتمة المطاف كما تنبعث عن الشجرة الثمرة.

ويبيّن المحاضر وجهة نظره تجاه ما بعد الفلسفة اليونانية قائلاً: «والحق يقال إن تاريخ الفكر بعد يونان يتفق والفلسفة الإغريقية على شرف لذائذ العقل، هؤلاء هم الأفلاطونيون الحديثون من فيلون اليهودي في القرن الأول للمسيح إلى جان سكوت أوريجين في القرن التاسع يجدون اللذة في الكمال»، والكمال في الاستغراق أو «الوجد» الذي هو غاية الجدلين الصاعد والنازل، وهؤلاء مفكرو العرب متكلمين ومتصوفة وفلاسفة من المعتزلة إلى أمثال التوحيدي والفارابي وابن سينا ومسكويه والحلاج والغزالي وابن رشد، ملئت كتبهم بفن تحصيل السعادة عن طريق النظر العقلي. ثم هذه السكولاستكيية اللاتينية في الغرب من القديس آنسيلم وسان برنار وسكان توما إلى المعلم إيكهارت، تكاد لا تعترف على لذه إلا لذة المعنى الخالص، بل هؤلاء هم الفلاسفة من عصر النهضة (في القرن الخامس عشر) حتى الحقبة الكلاسيكية التي لمع فيها أمثال بيكن وديكارت وباسكال، تشهد منظومة كل منهم الأخلاقية على اتصال تراث أهل السنة من الفلاسفة الأقدمين.

غير أن قيمة لذائذ الحس– على خلاف أخواتها– كانت مأخوذة بين تياري التأييد والشجب، بل لعل تيار الشجب طوال القرون كان أقوى بما لا يقاس من تيار التأييد، فظهور النصرانية أعان تمويت الجسد بما عاد لا محل معه للكلام على شأن غير الألم، والإسلام إن لم يحرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات، إلا أنه

كان أميل إلى قهر النفس وتقديم الباقيات الصالحات، ولم يظهر نسبياً شأن اللذائذ الحسية إلا في القرن الثامن عشر على يد فريق من الموسوعيين، وفي القرن التاسع عشر على يد الاشتراكيين الأوائل، والرومانتكيين ونفر من خوارج الفلاسفة، ثم في القرن العشرين على يد بعض الأدباء المعاصرين.

ويعرض المحاضر بعد ذلك إلى رأي نيتشة في كتابه «هكذا تكلم زرادشت»، وآراء عدد من المعاصرين الذين اعتقدوا أن عليهم إبراز الاتساق الروحاني من خلال تصويرهم لمتع الحس المادية، فذكر الكاتب الإنجليزي دفيد هربارت لورانس، والكاتب الإيطالي دانونزيو وغيرهما، وأبان أنه لئن كان الخلود هو العيش في جمال وحبور أبديين فروائع الأدب والشعر والتصوير والموسيقى بما تحمله لنا من متعة الحس توفر لنا نعيماً مقيماً تخلد فيه أبداً.

ووقف المحاضر على آراء الكاتب الفرنسي أندريه جيد الذي يعد من المجددين في ميدان الفضيلة، وأوضح أن الفرد عنده يجب أن يكون صانع قدره، ويستطيع أن يختار الأخلاق التي تناسبه من دون غيره، وعليه أن يجعلها شرعة يأخذ نفسه بالذبّ عنها والمحاماة دونها، ويترتب عليه في سبيل ذلك أن يتسلح بشجاعة لا يداخلها الخور بحيث يصمد معها في وجه فطرته التي فطر عليها، وفي وجه ضميره الموروث وعاداته ومحيطه، فكأن الفضيلة عنده هو ما يضطلع به المرء فوق قواه الطبيعية. وعليه أن يكافح ضعف الطبيعة البشرية عن النهوض بعبئها، فمن المعلوم أن كل حال زائلة. وإن صفة الزوال السريع هي التي تجعل اللذة ثمينة غالية في عين جيد القائل: «آه، ليتك تعلم كم يمنح انتظار الموت من قيمة للحظة الحاضرة !». ولقد بلغ من قلق (جيد) باللحظة الحاضرة أن نفى الحياة الأبدية خارج هذه الحياة الدنيا. ويورد قوله:

لقد استطاع الناس أن يكونوا سعداء من دون هذا المذهب حتى في أيام النكبات، وإن جعل بواعث أعمالنا في هذه الدنيا منوطاً بالحياة الآخرة هو من باب المبالغة في ذلك الجنون الذي يضللنا طوال الحياة، إذ يخدعنا بأمل لا ينفك يؤخر يوماً عن يوم إلى أن يأتي علينا الموت دون أن نكون قد تمتعنا حق التمتع بساعة من الزمان: ومن أخذ نفسه بنزعة اللذة وجب عليه عند جيد أن يطرح من نفسه الأعباء الثقيلة التي تكبله، وتحول بينه وبين العالم الخارجي، كالذاكرة والماضي والتقاليد.

ويورد المحاضر في ختام محاضرته مقاطع من الأغذية الأرضية نطق بها جيد على لسان مينالك، وتدور هذه المقاطع عن الطبيعة ووقدة الحماسة والإحساس، وإن كل معرفة لا يسبقها إحساس باطلة، «وأنت أيتها الأفكار اللامادية، يا صور الحياة الآبقة، يا أيتها العلوم والمعارف الإلهية، يا كؤوس الحقيقة، يا أيتها الأكواب المترعة التي لا تنضب، لماذا يجعل فيضك موضوع مساومة لشفاهنا؟ فيم ذلك حين لا يكفي عطشنا كله لأن يجعلك غوراً، حين يظل ماؤك نميراً يدفق أمام أية شفة من الشفاه الممدودة؟.

٢- «الفكر الفلسفي واللغة العربية»

محاضرة ألقاها في مدرج كلية الآداب الكبير بجامعة الرباط

مساء الاثنين العاشر من كانون الأول سنة ١٩٦٢

الجزء الثاني من المجلد / ٣٨/ من مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ١ نيسان ١٩٦٣

بدأ محاضرته بالإشادة باللغة العربية مستشهداً بشعر حافظ إبراهيم، وأشار إلى أن ثمة من يجادل في قابلية بيان العربية الصريح لأداء الفكر الذي يرقى عن أغراض الحياة الدنيا إلى سماء التجريد وتتصدر الفلسفة ذروة هذا التجريد، وأبان أنه سيعرض

على الحاضرين حجج أصحاب هذه الدعوة بصورة موضوعية، ويعترض على ما يكون فيها من مواطن الضعف لا مسوقاً بفكرة سابقة، ولا صادراً عن غرور واهم أو عصبية عمياء، وإنما سيمارس عملية النقد بالمعنى المنزّه عن الغرض.

وبدأ المحاضر بعرض المسارات التي اتجه إليها التساؤل عن اللغة أهي وحي؟ أم هي مجرد اصطلاح اتفق عليه البشر؟ وذكر أسماء عدد ممن توجهوا تلك التوجهات، وأبان أن اتجاه العلم النفسي والاجتماعي الحاضر قائم على التسليم بأنها وضع اجتماعي لا مجال للشك فيه، وأن اللغة لا تقوم إلا في الأذهان، وأن ذلك التطور لا معنى له إلا إذا تمّ في أفهام تتفاعل ديناميكياً مع ما حمل إليها. ومن هنا كان للموضوع جانب نفسي يجب أن يؤخذ في الاعتبار، ولابد من إدخال عوامل تصورية ذاتية إلى جانب عوامل التطور الخارجية الموضوعية.

وانطلاقاً من ذلك خاض العلماء في طبيعة اللغة وصلتها بالتفكير، ولاحظوا أن اللغة إنما هي تعبير رمزي عن التأثرات الداخلية للكائن الحي، والألسنة تظل الأدوات الوحيدة لإبلاغ المقاصد، ويقوم علم اللغات المقارن بتبيان الخصائص المميزة لكل لغة من اللغات وتتجلى بذلك خصائص فكر أصحابها.

وأبان المحاضر الجهود العظيمة التي بذلها علماء العربية الأقدمون في فقه الألسنة من أمثال ابن جني وابن فارس والسيوطي، وأشار إلى أن أصحاب فقه اللغة المقارن ذكروا أن نظام الفكر وقواعد العبارة غير متلازمين ولا متساوقين، ولذلك استوى من حيث القيمة تقديم الفعل على الفاعل في بعض اللغات وتأخيره عنه في بعضها الآخر، وهناك لغات تتفاوت في عدد الصور النحوية زيادة ونقصاً، والتثنية في العربية لا وجود لها بالفرنسية.

وأوضح المحاضر أن بعض علماء اللغات المغرمين بالكشوف الطريفة قالوا بإمكان قيام نفسية فوقية لشعب من الشعوب بالاعتماد على طرائق تعبيره اللغوية والتغييرات اللاحقة بمدلولات ألفاظه. ونقطة الانطلاق في هذا النهج إنما هو الافتراض بأن اللغة من صنع العقل الجماعي فلابد أن تكون مستودعاً يستقر فيه كل ما نشأ عن هذا العقل من آثار. ومن أمثلة ذلك انصرافهم إلى تفحص اللغات غنىً وفقراً من حيث التراث اللفظي الذي يدل على تنظيم بدوي أو حضري والنهوض به دليلاً على عقلية غريزية معينة.

وذكر المحاضر أن تاريخنا الأدبي قد سجّل منذ القديم آثار المقارنة بين العرب وغيرهم من الأقوام من زاوية اللون المميز للتفكير أو الهيئة التي تبدو بها على الألسنة ثمار القرائح، ومن أمتع ما في هذا الباب كلام للشهرستاني من رجال القرن السادس الهجري، فقد قال في الملل والنحل: «من الناس من قسم أهل العالم بحسب الأقاليم السبعة، وأعطى أهل كل إقليم حظه من اختلاف الطبائع والأنفس التي تدل عليها الألوان والألسن. ومنهم من قسّمهم بحسب الأقطار الأربعة التي هي الشرق والغرب والشمال والجنوب، ووفر على كل قطر حقه من اختلاف الطبائع وتباين الشرائع. ومنهم من قسمهم بحسب الأمم فقال: كبار الأمم أربعة: العرب والعجم والروم والهند، ثم زاوج بين أمة وأمة، فذكر أن العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد، وأكثر ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الأمور الروحانية. والروم والعجم يتقاربان على مذهب واحد، وأكثر ميلهم إلى تقرير طبائع الأشياء والحكم بأحكام الكيفيات واستعمال الأمور الجسمانية».

ويعقّب المحاضر على هذا النص قائلاً: «وسواء أحمل هذا النص- كما فعل أحمد أمين في فجر الإسلام- على محمل الشبه بالرأي الذي قرره بعض المستشرقين من أن «طبيعة العقل العربي لا تنظر إلى الأشياء نظرة عامة شاملة»، أم لوحظ فيه- بمثل براعة مصطفى عبد الرازق- استعداد العرب وميلهم إلى «الأحكام الكلية والأمور العقلية والمجردات» ونزوعهم إلى «الروحانيات»، فإن فيه التفاتاً إلى قيام رابطة من شأنها أن تتميز بالدقة والإحكام بين تفكير العرب ومظهر هذا التفكير. وقد سبق لصاعد الأندلسي (المتوفى قبل الشهرستاني بزهاء بضعة عقود من السنوات) أن تحدث بهذا المعنى في طبقات الأمم، فقال عن العرب: «وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عزَّ شيئاً منه، ولا هيَّأ طباعهم للعناية به، ولا أعلم أحداً من صميم العرب شهر به إلا أبا يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي وأبا محمد حسن الهمداني». ولا يمكن أن ننسى أن ننبه في هذا المقام على موقف ابن خلدون حول المقارنة التي نحن بصددها، ذلك الموقف الذي ربما رمي بالشعوبية من أجله، ولكن ظلماً وبهتاناً فالمعروف أن الرجل خاض في انصراف العرب عن الفلسفة والعلوم العقلية، ولكن التحليل الدقيق الذي تجلت به نظرية ابن خلدون إنما استند فيها إلى الشرائط الاجتماعية التي أحاطت بالعرب من جرّاء أحوال «السذاجة والبداوة» ثم مشاغل الرياسة و«القيام بالملك» و«الأنفة عن انتحال العلم حينئذ بما صار من جملة الصنائع» أكثر مما يعتمد على اعتبارات عرقية راجعة إلى الجبلّة الأصلية.

ويعرّج هاشم في محاضرته على قلم الجاحظ في كتابه البيان والتبيين عندما قرّر عن أسلم قلب وأطيب نيّة أن «كل كلام للفرس وكل معنى للعجم فإنما هو عن طول فكرة، وعن اجتهاد وخلوة، وعن مشاورة ومعاونة، وعن طول التفكير ودراسة

الكتب، وحكاية الثاني علم الأول، وزيادة الثالث على علم الثاني، حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم، وكل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال، وكأنه إلهام».

ويقف بعد ذلك في محاضرته على ما جاء في كتاب المستشرق الفرنسي أرنست رينان «تاريخ عام ونظم مقارن للغات السامية»، وقد أشار فيه إلى دعوى «الوحدانية» التي هي آية السذاجة والبساطة في العقل السامي، فالساميون كما يرى رينان موحّدون بالطبيعة، والتوحيد من شأنه البساطة والسذاجة، ولا يمكن تعريف الساميين إلا بالسلب: ليس لهم- والعرب أصفى عناصرهم- لا علم ولا فلسفة، ولا خيال خلّاق، ولا فنون تشكيلية، ولا آداب ملاحم، ولا أساطير تبنى على التصور، ولا سياسة معقدة، ولا تنظيم مدني ولا عسكري، ولا أخلاق موضوعية. شعرهم رتيب وذاتي، وفكرهم ينقصه التطلع والمتناقضات لا تفعل فيه: ترى العربي أمام الروايات العجيبة والمشاهد المذهلة خلواً من كل تفكير، مكتفياً أن يقول لك: إن الله على كل شيء قدير! كما أنه في حالات الشك بين المذاهب المتناقضة، يقرّ من حيرته بقوله: والله أعلم.. ومن غير الوارد أن تحتج للعرب بما لديهم من فلسفة، إنما هي تلفيقات منتزعة من الإغريق كتبت بالعربية، وليس لها أصل ولا «جذر» في شبه جزيرة العرب، لأن العرب غير قادرين على شيء من التعقيد والتركيب.

وأيّد رينان دعوته تلك بملاحظة أن اللغات الآرية هي لغات التجريد والميتافيزياء، على حين أن اللغات السامية هي لغات الواقعية والحس، فيقول: «إن اللغات الآرية تنزع قبل كل شيء إلى المثالية، وذلك بمرونتها الرائعة ووجوه إعرابها المختلفة وأدوات ربطها الدقيقة، وكلماتها المركبة، وعلى الأخص لسرّها العجيب فيما يعرف عند اللغويين بـ «القلب»: «inversion» تلك الطريقة التي تتيح الاحتفاظ

بنظام الأفكار الطبيعي دون إضرار بالعلاقات النحوية. أما إذا تأملنا اللغات السامية فسرعان ما يسوّغ لنا الظن بأن الإحساس وحده ساد أوائل التفكير البشري، وأن اللسان ما كان – بادئ الأمر – إلا انعكاساً للعالم الخارجي.

ولو استعرضنا سلسلة الجذور السامية لصعب علينا أن نجد فيها ما يخلو من الابتداء بمعنى مادي ينتقل منه فيما بعد إلى الأمور العقلية بوسائط تتفاوت في درجتها المباشرة زيادة ونقصاً».

ويأتي رينان بمثالين في اللغة العربية للدلالة على رأيه: «غفر» للمسامحة – وهو ما اقتضى تصوّر طلاء يمحو الذنوب. و«فرض» لتقرير أمر من الأمور، وهو ما يلحظ فيه «حزّ» و«قطع» قطعاً مادياً.

وينتهي بعد ذلك إلى تقرير أن «ما يميز أسرة اللغات السامية هو أنها ما تزال تحتفظ احتفاظاً دائماً بالاتحاد المبدئي بين الإحساس والفكرة. وبالاختصار، لم تتم في تلك اللغات عملية التجريد المثالي على نحو كامل، الأمر الذي تشتم منه كما يرى رائحة «طفولة التفكير البشري».

ويعقّب هاشم على آراء رينان فيرى أن الرجل متهم بعرق من الشعوبية على كل ما هو غير أوربي، وأن رأيه صادر عن نزعة عرقية باطلة لم تعد ترضي العلم الحديث في قليل ولا كثير، كما أن طريقته الاستقرائية غير مستوفاة ولا كاملة، فالمعلوم أن الاستقراءات التي تصلح لأن تستخرج منها القوانين العلمية هي الاستقراءات الكاملة لا الناقصة، ويسأل هاشم: لماذا نتخذ من نقل الألفاظ من معانيها الأصلية دليلاً على التصاق الفكر بطابع ثابت، مع أن مجرد النقل يدل على حركة فكرية، فالكلمات تتغير معانيها بطرائق التخصيص والتعميم والنقل.

ويأخذ هاشم على رينان تعسفه في التعميمات التي تتجاوز حدود المقدمات، ويبين أن للعرب حياة فكرية قبل الإسلام صورها الشعر الجاهلي، فهل كان هذا الشعر غير مفصح عن خوالج النفس الدقيقة؟ نعم إنه لم يكن شعر ملاحم طويلة النفس كالإلياذة، ولكن ما بالنا لا نقيم وزناً لخيال إلا إذا جاء على طريقة الإغريق؟ إن ملكة التصور الخلّاق تتخذ أشكالاً مختلفة، والشكل الأسطوري واحد من عديدها. ولئن كانت الوثنية طوراً من أطوار التاريخ وجاءت الأسطورة معبرة عن خياله، فإننا لا نطالب شعراء عصرنا الحاضر مثلاً أن يظل خيالهم دائراً على الأساطير.

وأبان أن لساننا العربي اتسع بالذات لاستيعاب حكمة فارس ورياضيات الهند وفلسفة يونان، ويتساءَل: فبأي لغة يا ترى وصلتنا آثار أفلاطون وأرسطو والاسكندر وبقراط وجالينوس وإقليدس وأرخميدس وبطليموس؟ وهل عجز آل بختيشوع وآل الكرخي وبنو موسى بن شاكر وثابت بن قرة والحجاج بن مطر ويوحنا البطريق وابن ناعمة الحمصي وأبو عثمان الدمشقي ومتى بن يونس ويحيى بن عدي والبلاذري واسحق بن يزيد وعلي بن زياد التميمي والحسن بن سهل وعشرات غيرهم عن أداء المعاني المجردة العويصة بالعربية وبالسريانية وحتى بالعبرية؟ بل كيف فهم عنا تراجمة العصر الوسيط اللاتيني حكمة اليونان الرفيعة التي نقلناها أولاً، فحملوها إلى أوربا عن طريق لساننا ليغنى بها التفكير الغربي؟

ويتابع هاشم قائلاً: «لقد كان لنا فلسفة خاصة يوم لم يكن للفرنجة ولا للقوط ولا للهون ولا للسلت ولا للكرولنجيين ولا للمروفنجيين فلسفة. أفيكفي في الحط من شأن هذه الفلسفة أن يقال إنها دخيلة علينا؟ ثم أو لم يعترف رونان نفسه بأصالة علم الكلام وهو جدل رفيع نبت في جو إسلامي صافي العروبة، وهي

أن من صنعوا الفلسفة بمعناها الأضيق كانوا من أصل فارسي أو أعجمي فليت شعري بأي لسان فكروا؟ ولِمَ اختار الفارابي لغة العرب لبيان نظرية «العقول» والشيخ الرئيس ابن سينا لغة العرب لكتابة الشفاء النجاة؟ ولِمَ تناول الغزالي (مقاصد الفلاسفة)»، ثم بيّن «تهافتهم» بلسان غير الفارسي؟ وكيف صلحت مؤلفات ابن رشد أن تكون، كما يقول جلسُن مصدراً «له أبعد الأثر وأقواه في الأسكولانية المسيحية» وينبوعاً رويت منه فلسفة اللاهوتيين، أمثال غيليوم الأوفيرني، وروجه باكون، وحنا بيكام؟

وبيّن أن ثمة نكبات حلّت بالعرب، ولكنها لم تنل من عنفوان العربية. لماذا؟ ويجيب: لأن هذه اللغة أثبتت حيويتها أمام الكوارث، لأنها وقد ألقحتها الثقافات الفارسية واليونانية البيزنطية والهندية، عرفت كيف تستصفي عصارة تلك الثقافات فيتمثلها نسقها العربي الأصيل. إن سر حياتها القوية العنيفة قائم في مرونتها وقابليتها للتكيّف. وهذه هي النهضة العربية اليوم تأتي شاهداً مصدّقاً لما نقول، ففي أقل من قرن من الزمان استطاع أهل هذه اللغة أن يتناول لسانهم ما شئت من علم وفن وفلسفة وتكنيك..

الفصل الخامس

حكمة هاشم ناقداً

الفصل الخامس

حكمة هاشم ناقداً

لا يظنَنَّ أحد أن المقصود من النقد عند حكمة هاشم هو النقد الأدبي، وإنما هو النقد الذي يعالج فيه بعض القضايا الثقافية حيث يبدي وجهة نظره ويرد على بعض الآراء المطروحة حولها، وقد نشر هذه المقالات في جريدة النقاد، وهي جريدة سياسية أسبوعية لصاحب امتيازها ومديرها المسؤول فوزي أمين.

١- ففي **العدد الحادي والعشرين من الجريدة الصادر عام ١٩٥٠** نشر الكاتب مقالاً عنوانه **للصحافة فلسفة !** وكان ثمة صديق قد دعاه إلى الاعتذار عن وضع هذا العنوان، فإذا هو يرد عليه قائلاً: «نعم، أيها الصديق لن أعتذر- استجابة لدعائك- عن اتخاذ هذا العنوان بتوقيعي وتحت مسؤوليتي، فأنا- ولو رأيت ثغر الصحفيين أنفسهم يفتر عن ابتسامة ملؤها الريب- زاعم لك ولقرائك أن للصحافة فلسفة! ».

ولكني راجيك أن تعترف معي أن في سجن الأسطر العشرة التي تريدني على القبوع فيه حرجاً عليَّ أشد من الحرج الذي شعر به سارتر حين طلبت إليه مجلة «لايف» أن يلخص لها الوجودية في صفحة واحدة.. ومع هذا تراني نازلاً على تكليفك.

كنت أود لو تتيح لي شيئاً من التغيير البسيط في هذا العنوان، إذاً لهجرت صيغة المفرد ولكتبت «للصحافة فلسفات» بصيغة الجمع، ولربما كنت في ذلك أقرب إلى الواقعية مني إلى المثالية. فهناك بيننا من يفهم الصحافة على أنها مغالطة وسفسطة، وهؤلاء «الشكاك» وسوادهم من أصحاب النية السيئة، وهناك من

يفهمها على أنها صدوع بالحق والخير والعدالة، وهؤلاء هم «الوثوقيون» السذج الذين يؤمنون بثلاثة أقانيم للقيم تضمها حقيقة واحدة. وهناك بين أولئك وهؤلاء «انتقائيون» ينصرون جانب النسبية في الأمور: فهم «الانتقاديون» الذين يضعون الأشياء في مواضعها، ويزنونها بالموازين البشرية.

وبعد أيها الصديق لو كان لي أن أختار لصحافتنا بين هذه جميعاً لاخترت فلسفة «النقد»، فهل لي أن أعتقد بأن صحيفتك- وقد اتخذت لها من اسم ممثلي هذه الفرقة شعاراً- قد لجأت إلى ما فعلت عن سابق تصميم وبصيرة؟ ذلك هو الأمل الذي أداعبه: تحقيق برنامج «النقد» على وجهه..

٢- وفي **العدد الثالث والعشرين من الجريدة الصادر في نيسان من عام ١٩٥٠** نشر الكاتب مقالاً عنوانه «**البشرية بين الحياة والموت**»، وقد عالج في هذه المقالة العلم ومكتشفاته أهي لخير البشرية أم لدمارها؟ وأبان أن مشكلة مسؤولية العلم خلافية، فقال بعضهم إن العلم اليوم مخالف للأخلاق، وسواء أكان العلم هو المسؤول بالذات عن النتائج التي نجر إليها مكتشفاته، أم كان الذين يوجهون هذه المكتشفات وجهة سيئة هم المسؤولين عنها، فإن مما لا ريب فيه أن استفاضة قدرة العلم واتساع طاقته اتساعاً متزايداً يوماً عن يوم أصبح شؤماً وبيلاً يهدد الحضارة الإنسانية بالاندثار والفناء. ولولا انبساط آفاق العلم ذلك الانبساط الهائل لما شهدنا هذه الأسلحة الجهنمية التي تزيد في امتداد رقعة التدمير والتخريب إلى الغاية التي ليس وراءها غاية.

والواقع أن كل حصن مادي من حصون الجهالة تدكه المعرفة العلمية يرافقه - مع الأسف- انهيار ركن أخلاقي من أركان القيم المعنوية. وحين كانت البشرية

على وسائلها الأولية الابتدائية كان المبدأ الأخلاقي المحترم هو: العين بالعين، والسن بالسن، والجروح قصاص، ومع ذلك لم يكن من الجائز قتل النساء والأطفال والشيوخ والنساك، ولا قطع الزرع وتبديد الثمر، وهدم البيوت والصوامع والكنائس والمساجد وأمكنة العبادة. ولكن ما انفك مجال العدد يتسع ونطاق فتكها يمتد حتى كانت فاتحة القرن العشرين، فإذا الغواصات والألغام والطيارات والقنابل والصواريخ تمحو ما يدخل ومن يدخل في قطرها، وهذا القطر آخذ في الامتداد أخذاً لم يخطر على قلب بشر إلى هذا اليوم، وكانت قنبلة هيروشيما أو ناغازالي قد أتت في أقل من خمس ثوان على مئتي ألف نسمة.

ومن الطبيعي أن يهتز الضمير العالمي ويجزع كلما ازدادت قدرة العلم واستفاضت إمكاناته.

ويبين الكاتب أن هذا الموضوع الشائك قد وضعت له لجان متعددة حلولاً كثيرة، ولكن هذه الحلول قد أخفقت تحت وطأة الأنانية القومية إخفاقاً مريعاً.

٣- وفي **العدد التاسع والثلاثين من الجريدة الصادرة عام ١٩٥٠** نشر حكمة هاشم مقالاً عنوانه «**ما هي المدنية؟**»، وأشار فيها إلى أن المدنية تقوم على الحق والفضيلة والعدل، إلا أن هنالك أناساً لا يرعون في الشعوب إلاً ولا ذمة، ولا يتورعون عن دعم الظالم، وأين الفضيلة وهم لا يرون فضيلة لغير المادة، وأين درجة الإنسان في المدنية؟ كلما كان عاجزاً عن التأثير في الطبيعة مغلول اليد عن التدخل في نواميسها والسيطرة على قوانينها انحطت درجته في سلم الحضارة، وبهذا الاعتبار يكون البدو والحضر على طرفي نقيض من حيث الحضارة والعمران مأخوذين في معناهما الاصطلاحي كما هو الشأن عند

ابن خلدون. ويبقى السؤال ما هي المدنية؟ قائماً فيقول جورج دوهاميل: «إن المدنية هي حالة توازن في الجماعات البشرية ترجح فيها قوى الإعمار على قوى الإهلاك، والنظام على الفوضى، والحياة على الموت.»

فقبل كل شيء المدنية هي رجحان لقوى الإعمار على قوى الإهلاك، لقوى التشييد والإنشاء على قوى الهدم والتقويض. وأن من مستلزمات المدنية رجحان الحياة على الموت، ولا يتم هذا الرجحان إلا بما يسميه رجال السياسة والاقتصاد ضرورة المعايشة في حالة سلم لا مناص منها. فلقد قامت حضارات ثم انقرضت لأنه كتب لقوى الموت أن تغلب على الحياة، وأن المدنية كالإله جانوس في الحضارة الرومانية له وجهان أحدهما يلتفت إلى المادة، والآخر ناظر إلى الروح، فإذا لم يحصل التوازن والتناظر بين الوجهين أي بين المادي والمعنوي انعدم الانسجام والجمال والتناسب.

٤- وفي **العدد السادس عشر بعد المئة** الصادر في شباط عام ١٩٥٢ نشر الكاتب مقالاً عنوانه «**أفكار عن مدرسة الحياة**» عالج فيه أن الحياة ليست مدرسة بالضرورة، وأن بين المدرسة والحياة فارقاً في الغرض، وفارقاً في الأسلوب، وقال: «لو كانت الحياة ذاتها هي التي تعلم لكان الأحياء جميعاً سواسية في بنائهم، ثم إن الحيوان والنبات من بين الأحياء، ولكنهما لا يكادان يفيدان من الحياة معرفة تذكر. ولو كانت الحياة هي التي تعلم لاستوى البشر في العلم، وإن ما يعلمه الأقوياء لا يدركه الضعفاء، وإن ما يعرفه الشجعان لا يحيط به الجبناء، وإن ما تتطاول إليه بصائر أهل الفضل لا يناله الرعاع، ولو كانت القوة والشجاعة والفضل مما تمليه الحياة، وتفرضه من حيث إنها حياة لوجب

ألا يستأثر بهذه الصفات أولو القوة والشجاعة والفضل، ولزم أن يشاركهم فيها أهل الأرض جميعاً فلا يكون على سطح المعمورة ضعيف أو جبان أو متعلق برذيلة.»

ويناقش الكاتب في مقاله الصراع بين الأقوياء والضعفاء وأن الغلبة للأقوياء، ويتابع قائلاً: «لقد كان أفلاطون يعتقد أن العلم شيء وقر في الصدر منذ الأول، وأن المعرفة الحاضرة ضرب من التذكر. فلعل الصواب لا يعدو هذه العقيدة إذا نحن طبقناها على الحياة، ونحن واجدون في الحياة ما هو موجود في نفوسنا من حيث الأصل، وما الحياة إلا ذريعة لعقوبة استعدادها الكامن. يقولون: لقد علمت الحياة كليوباترا الأنانية، وعلمت قيصر حب المجد، وعلمت خالد بن الوليد الصبر على المكاره والاستهزاء بالموت، وعلمت المعري النظر إلى الكون بمنظار أسود، وعلمت كل عصامي ألا يعتمد على غيره. ولكن الواقع أن الأنانية في نفس كليوباترة، والمجد في نفس قيصر، والصبر على المكاره في نفس خالد، والتشاؤم في نفس المعري، والاعتماد على الذات في نفس العصامي، هي التي جعلت كلاً منهم يجد في الحياة الدرس الذي زعموا أن قد فرضته عليه الحياة، ورحم الله ابن عربي إذ يقول:

دواؤك فيك وما تبصر ... وداؤك منك وما تشعر

وتزعم أنك جرم صغير ... وفيك انطوى العالم الأكبر

نعم إن العالم الأكبر نائم في نفسك أيها القارئ لا في الحياة، وإن الدرس الذي تبتغي استلهامه لابد أن تغوص عليه في باطنك قبل أن تتلمسه في ظاهر الحياة. إنك

تستطيع أن تجد في الحياة ما تحب، وفي مكنتك أن تؤول الحياة بما تشاء، ألا تذكر قول العقاد[11]: «كن جميلاً ترَ الوجود جميلاً».

فالقضية الكبرى ليست أن تقف منفعلاً بانتظار الدروس التي تظن أن ستلقيها الحياة عليك، وإنما القضية هي في أن تبحث في الحياة عن مصداق العظة التي استخرجتها من نفسك، ولله در النواسي القائل:

لـن ترجـع الأنفـس عـن غيّهـا ... مـا لم يكـن منهـا لهـا زاجـرُ

٥- وفي **العدد الثامن والخمسين بعد المئة** الصادر في كانون الأول عام ١٩٥٢ كتب مقالة عنوانها «**العالم المسحور**» وفيها يصف الاحتفال بأعياد الميلاد وبابا نويل.

وفي **العدد الرابع والأربعين بعد الثلاثمئة** الصادر في أيلول عام ١٩٥٦ نشر مقالاً عنوانه «حول التعبئة الفكرية»، وقد نشرتها مجلة المعلم العربي عام ١٩٥٨ أيضاً، وذكرنا مضمونها في الفصل الثاني.

وفي العدد السابع والأربعين بعد الثلاثمئة الصادر في أيلول عام ١٩٥٦ نشر مقالة عنوانها «وجهان مختلفان لحضارة العالم الجديد»، وتحدّث فيها عن مشاهد رآها في الولايات المتحدة ويود أن يسجلها بمناسبة العام الجديد وركز على صورتين متناقضتين استولتا عليه وفي هاتين الصورتين رمز يشير إلى ما ينتظر تمدن البشرية في

---

(١١) ورد في المقال أن القول: «كن جميلاً ترَ الوجود جميلا» للعقاد، والواقع أن هذا شطر من بيت لإيليا أبي ماضي في قصيدته «فلسفة الحياة» ويقول فيها:

ألا أيهـذا الشـاكي ومـا بـك داءٌ ... كـن جمـيلاً تـر الوجـود جمـيلا

المستقبل من مصير. أما الصورة الأولى ففظائع مسلخ «سويفت» في جنوب بلدة سان بول، وأما الثانية فتضم حفلة فنية أقامها طلاب مدرسة تجهيزية بمدينة «البحيرة الملح» في ولاية برتا.

ويصف في الصورة الأولى المسيل من الماشية الذي يجري دون انقطاع طول النهار إلى موارد حتفه في المذبحة الرهيبة. ويقف هذا السيل عند دولاب ضخم يدور كالناعورة.

ويصف الكاتب عاملين كانا ينحران في الساعة الواحدة ألفاً ومئتي خنزير وعشرة آلاف بهيمة، تصلم الآلات آذانها، وتحز رؤوسها، وتقطع أطرافها، ثم تغطس في الماء الحميم أديمها، فتسلخ جلودها، وتفري لحمها، وتكشط شحمها، وتنزع أحشاءها، وتمزق أوصالها، وما تزال الآلة تقصم وتقسم وتفصل، وتهبر وتجلم حتى تخرج في خاتمة المجزرة لحماً غريضاً وقديداً في رزم أو علب أو صناديق..

وبعد أن يقدم الكاتب هذه الصورة المرعبة ينتقل إلى تقديم صورة لحفلة فنية ساهرة إبان أعياد الميلاد حيث البهجة في كل قلب، والفرحة على كل ثغر، والحفلة في تجهيزية «سون هاي سكول»، وها هم أولاء الطالبات والطلاب يستقبلوننا كما يقول، ويطالعوننا ببرنامج الحفلة فنقرأ فيه عنوان التمثلية التي ستعرض، ونعلم أن الأقسام الستة في المدرسة هي التي اشتركت في تهيئتها، فصفوف الفن رسمت المسرح وشيدته، والفرقة الموسيقية قدمت العزف المرافق للتمثيل، وصفوف الخياطة صممت الملابس وصنعتها، وطالبات قسم التربية البدنية اخترعن الرقصات، وصف الخطابة واللغة الإنجليزية كتب الحوار والكلام للمشاهد.

ويزاح الستار فإذا شيخ ذو لحية بيضاء مسبلة على رداء (وهو الأب نويل عند الأنكلوسكسون) يتلو من كتاب ضخم على صبية من مختلف الأمم قصة ديانات البشرية وما عبد الناس في سالفات أيامهم إلى أن ولد السيد المسيح عيسى ابن مريم. وكلما أتى على ذكر عبادة من هذه العبادات القديمة تولى الإخراج التي عرضها في صورة رمزية رائعة تضافر على إحكامها التمثيل والفصاحة والرقص والموسيقى والإضاءة. وكذلك توالت المشاهد تترى: بدء أمر الخليقة، عبادة الشمس، الوثنية، بوذا، الصلاة على فرعون، .... إلى أن وردت بشائر الميلاد بنبوءات الكهنة وإرهاصات الغيب، وبزوغ الكواكب، وحف الملائكة.

لقد كان المشهد والحق يقال كما يقول الكاتب، في الضرورة العليا من الكمال والحسن والاتساق حتى إن المرء ليعجب أن يتهيأ إخراجه للمغنين المحترفين حتى في خير المسارح فما بالك ومبدعوه طائفة من أغرار الطلبة الهواة.

ويقول الكاتب بعد ذلك: «إن هاتين الصورتين اللتين تلحان على ذاكرتي تتخذان في عيني قيمة الرمز لمستقبل هذه الحضارة، فالصورة الأولى تعكس فيما أرى وجه الحضارة المادية الآلية في أبشع أشكالها: ناس كالأنعام أصبحوا عبيداً للآلات بدلاً أن تكون الآلات عبيدهم.»

أما الصورة الثانية فهي، فيما يخيل لي، على العكس، عنوان مدنية روحية جديرة بكرامة الإنسان، ذلك أن ما يتميز به الإنسان عن غيره من الكائنات إنما هو هذا الجانب المعنوي الصرف من حياته، ولقد حاول البشر منذ أوليات عهوده أن يجلي هذه الحياة ويبرزها تارة بطريق الفنون الجميلة، وطوراً بطريق الوجد الصوفي،

وحيناً بطريق العاطفة الدينية، فكان يوفق أحياناً، ولكن الجانب المادي كان ما يلبث أن يطغى فيه على الجانب المعنوي فيرتد به إلى آفاقه الحيوانية.

ويركز الكاتب على الجانب الروحي دون أن ينكر الجانب المادي قائلاً «أنا ممن لا يداخلهم الريب أن كل حياة معنوية سوية مستقيمة لا تتصور بشرياً دون عماد مادي، ولكن المعضلة الكبرى هي أن العالم في حمى الإنتاج الصناعي الآخذة بالاشتداد، فقد وعيه إلى حد كبير، ونشأ فيه ما يعرف بفقدان التوازن الذي ما فتئ مؤدياً إلى المآزق والأزمات.

ويختتم الكاتب مقالته قائلاً: «إن الفكرة الأولى التي تقوم عليها مدنية تستحق هذا الاسم يجب أن تكون تسخير الطبيعة للإنسان، فإذا استطاع الإنسان تذليل قوى الطبيعة، وهو بسبيل هذا التذليل عن طريق استخدام الآلات وجب عليه ألا يغفل عن شرطه البشري بحال من الأحوال، ذلك ليوفر على نفسه كرامته الإنسانية، ومعلوم أن هذه الكرامة إنما تقوم قبل كل شيء على ممارسة الجهد الفكري والمتعة الروحية، وبعبارة مختصرة تقوم على إنماء حياتنا الداخلية و(حياة الشعور والتأمل) إنماء مساوقاً في غناه وترفه.

وإن مصير حضارتنا المستقبلية رهن بتحقيق هذا التساوق في النماء، ولعل عدم إدراكنا هذه الحقيقة حتى الآن إدراكاً كافياً هو السر في أن قدرنا لا يزال مضطرباً بين العبودية والتحرر.»

في أبواب التعريف والنقد في مجلة المجمع

٦- **التعريف بكتاب «الكتّاب وصنعة الدواة والقلم وتصريفها»** لأبي القاسم عبد الله بن عبد العزيز البغدادي الكاتب النحوي الضرير مؤدب أولاد المهتدي بالله (حوالي ٢٥٥ هـ/ ٨٦٩م). نشره وقدّم له وعلّق عليه دومينيك سورديل في الجزء الرابع عشر من نشرة المعهد الفرنسي بدمشق المخصصة لدراسات شرقية (١٩٥٢-١٩٥٤م).

وأبان أن السيد سورديل أشار إلى أهمية رسالة عبد العزيز البغدادي بالقياس إلى أمثاله من المتأخرين كالصولي وابن درستويه، لاسيما في موضوعات لم يتناولها هؤلاء: كذكر الكواتب من بليغات النساء، والكلام على صنعة الترسل عند عبد الحميد، وما يجب أن يكون في الكاتب من آلة، ووجّه الدكتور حكمة هاشم الشكر لسورديل على عمله العلمي.

٧- **التعقيب على رد الأب يوحنا الخوري على «كتاب مرداد منارة وميناء» لميخائيل نعيمة:**

كان الكاتب المهجري ميخائيل نعيمة قد وضع كتاباً بالإنجليزية بعنوان «كتاب مرداد منارة وميناء» ونقله إلى العربية هو نفسه، وقام الأب يوحنا الخوري بمهاجمة نعيمة في مضمون كتابه، وما كان من الدكتور حكمة هاشم إلا أن رد على الأب يوحنا مبيناً أن لكتاب نعيمة سحراً تجلّى في ألغازه المغرية المثيرة والمحرّضة بغموضها ووضوحها على السواء، ومشيراً إلى أن في الكتاب حرارة أسلوب نيتشة وطعمه ورائحته في كتاب «هكذا تكلم زرادشت»، إضافة إلى أن

نعيمة عرض في ثوب فني مبتكر أفكاراً عسرة الهضم من حيث الأصل مردها إلى الميتا فيزياء الجرمانية المتصلة بوحدة الوجود.

وذكر هاشم في تعقيبه أن الأب يوحنا في رده على كتاب مرداد كان حاداً ومدعوماً بأقوال الأحبار والنصوص المقدسة، ولكنها وظّفت في غير مواضعها، ويشير أخيراً إلى أن الأدب يجب ألا يطرح على هذا الصعيد.

سلطات الحكم

POUVOIRS

عن دار نشر PUF

الدكتور حكمة هاشم

بهذا العنوان تصدر في باريز كل ثلاثة أشهر- ومنذ بضع سنين- إضمامة من الدراسات الدستورية والسياسية لها موضوع متجانس وكتّاب متعددون. وهذه الإضمامة قد تتخذ هيئة المجلة أو هيئة الكتاب. على نحو ذلك، ظهر حتى الآن من تلك الدراسات التي يدعمها المركز القومي للبحوث في فرنسا بضع عشرة كرّاسة أُفردت آحادها لموضوعات هامة في ميادين جليلة الشأن مثل: البرلمان الأوروبي، الجمهورية الخامسة، الاتحاد السوفييتي، النظام التمثيلي، الجيسكاردية الخ...

وقد جاءت الكراسة الثانية عشرة التي بين يدينا (وهي تدخل في نحو مائتي صفحة) مخصصة في قسمها الأعظم للأنظمة الإسلامية، انطلاقاً من أن المجتمعات السياسية الحاضرة في العالم الإسلامي لابد من أن تأتي مطبوعة بطابع الإسلام،

وعلى اعتبار أن هذا الإسلام إنما هو دين يشد أوصالها، ونسغ حي ما فتئت تلك المجتمعات تغتذي به طوال أربعة عشر قرناً من تاريخها المستمر. وبما أن الوحي المنزل على الرسول العربي يتناول كل صغيرة وكل كبيرة في حياة الفرد والجماعة، وليس لامرئ مسلم أن يزيد فيه أو أن ينقص، فقد أصبح لا مناص للأوروبيين من السعي للكشف عن قضايا أساسية في النظام الإسلامي. فمثلاً ما هي مبادئ تنظيم السلطة؟ علامَ تقوم العلاقات بين الحاكم والمحكوم؟ ما أهداف المجتمع بالصورة التي رسمها القرآن الكريم ؟ كيف تتجلى تلك الأهداف في العالم الإسلامي على اختلاف دوله؟ وهل هي مؤهلة له أن يواجه المستقبل فيمثل الدور الذي يطمح إليه في عالمنا الحاضر؟.

أما الباحثون الذين جرت أقلامهم في الميادين المشار إليها، وحاولوا الإجابة عن بعض التساؤلات السابقة فمنهم العرب المسلمون، ومنهم الغربيون (من القارتين الأوروبية والأمريكية) ومن الفئة الأولى اختصاصيون أفاضل مثل الحقوقي التونسي الأستاذ إياد بن عاشور الذي قام بدراسة «بنية التفكير السياسي الإسلامي المدرسي» والدكتور غسان سلامة (من مديري البحث في معهد التنمية العربي ببيروت) الذي عرض بالوصف لواقع «الإسلام في العربية السعودية» والأستاذ سي ناصر بكلية الحقوق والعلوم الاجتماعية بالدار البيضاء الذي حاول استنباط «عناصر لتحليل الفكرة الإسلامية الحاضرة» وغيرهم.. ومن الفئة الثانية أعلام مذكورة مشهورة عرفها الاستشراق الحديث مثل فانسان مونتيل الذي عالج مسألة «الأقليات الإسلامية والسلطة»، وماكسيم رودنسون الذي حاول الإجابة بحذر عن المسألة الشائكة: «الإسلام عامل حفاظ (على القديم) أم عامل تقدم؟».

وبيير روندو الذي وصف «الأحزاب في العالم الإسلامي» ووليم زارتمان الذي درس «السلطة والدولة في الإسلام» إلى آخرين أفاضل يضيق المقام عن استقصاء أسمائهم والتعريف بأبحاثهم.

ليس من شأننا ولا من الميسور لنا في الإطار الضيق لهذا التعليق تلخيص السجل الضخم الذي انطوى على آراء المشاركين في هذه الدراسات الغنية بالفائدة. ولكن ما يجدر إثباته في هذه الأسطر الموجزة، إنما هو التنبيه إلى علو مستوى النظرات الذي رقيت إليه تلك الآراء، وإن كان لابد من الإشارة إلى بعض الاستدراكات والملاحظات والتمنيات.

لاشك أن الميادين التي «غطتها» الأبحاث ذات شأن ممتاز من وجهتي النظر التاريخية والقانونية. فالنظام الإسلامي على الشكل المطبق في المملكة السعودية أو على النحو المتصوّر في إيران أو بالطريقة الممارسة في الجماهيرية العربية الليبية الاشتراكية الشعبية يثير تطلعات الغربيين وأولاعهم لاعتبارات استراتيجية واقتصادية بالدرجة الأولى. بيد أن مما لا يجوز أن يُنسى أن هناك قطاعات عريضة من العالم الإسلامي فيها أنظمة حكم «إسلامية» مهما يكن التقويم الملحق بتلك الصفة لأنظمتهم.

وهي، على هذا الاعتبار، تستحق العناية والدرس. فمصر، والسودان، ودول شمالي إفريقية الإسلامية، ودول الشرق العربي، وتركيا، وباكستان، وأفغانستان لها أنظمة سياسية مطبوعة- على تنوعها- بطابع الإسلام إلى أبعد حد. وهي تشكل واقعاً «سوسيولوجيا» لا ينقص في منزلته عن المنزلة المولاة للواقع الذي تُسلّط عليه الأنوار في الوقت الحاضر . هذا من جهة. ومن جهة أخرى، لا

جـدال في أن في تـاريخ الدولـة الإسـلامية تصـوراً «كلاسـيكياً» للفكـر السـياسي (الفارابي، الماوردي، الغزالي، ابن تيمية، ابن قيم الجوزيـة الـخ...) ولكـنّ إلى جانـب ذلك حركات إصلاحية وتصورات مجددة كثيرة ليسـت دون تلـك في الشـأن (محمـد عبده، جمال الدين الأفغاني، شكيب أرسلان، جمال الـدين القاسـمي، مصـطفى عبـد الرازق الخ..) بل لعل تلك التصورات هي ما يكمن بالفعل وراء الانبعـاث الـدافق الـذي يُصـدّع أطـر دول العـالم الثالـث في الوقـت الحـاضر، ويزلـزل أركـان المسـرح السياسي العالمي بأسره. ونعتقد أنه يجدر أن يكون لقطاعات الرأي هـذه ومـا يتصـل بها من تيارات فكرية مشتقة نصيب من الرصـد والمعاينـة والتحليـل، حتـى تكتسـب الصورة وضوحها الكامل وأبعادها المتّسقة في أعين الناظرين.

باريس

الدكتور حكمة هاشم