مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق

محاضرات المجمع

في

الدورة المجمعية

١٩٩٢ - ١٩٩٣

بين يدي القارىء

إن مجمع اللغة العربية في القطر العربي السوري ينهض بمهمات تتناول جوانب شتى بغية تحقيق أهدافه في العناية بالثقافة العربية عامة واللغة العربية خاصة .

ومن هذه الجوانب تحقيق أمهات كتب التراث العربي ونشرها ، ووضع المصطلحات لما يجدّ من مخترعات في ميدان العلم والحضارة ، ووضع المعجمات اللغوية ، وإصدار مجلة فصلية تنشر فيها بحوث لأعلام المفكرين والباحثين . ومن ذلك أيضاً إلقاء محاضرات وعقد ندوات ومؤتمرات حول موضوعات تتصل بأغراض المجمع .

وقد استهلّ مجمع اللغة العربية نشاطه الثقافي في الدورة المجمعية للعام ١٩٩٢ ـ ١٩٩٣ بثلاث محاضرات ألقاها في قاعة المحاضرات بمكتبة الأسد ثلاثة من أعضاء المجمع في الموضوعات الآتية :

١ ـ **اللجوء السياسي** : ألقاها عضو المجمع الأستاذ الدكتور عبد الوهاب حومد بتاريخ ١٠ نيسان ١٩٩٣

٢ ـ **الثقافة الرباعية** : ألقاها عضو المجمع الأستاذ الدكتور عادل العوا بتاريخ ١٩ نيسان ١٩٩٣

٣ ـ لغة الفلسفة : ألقاها عضو المجمع الأستاذ الدكتور محمد بديع الكسم

بتاريخ ٨ أيار ١٩٩٣

وقد حضر هذه المحاضرات جمع غفير من رجال الفكر والأدب وأساتذة الجامعات والمثقفين .

وقد تركنا لأعضاء المجمع حرية اختيار الموضوعات التي يحاضرون فيها في نطاق تخصصاتهم ، فهذه المحاضرات تعبّر عن أفكار المحاضرين ونظراتهم في الموضوعات التي عالجوها .

وهذا الكرّاس يجمع المحاضرات الثلاث التي ألقاها السادة المحاضرون .

وأملنا أن يكون للمجمع نشاط ثقافي أوفر في الأعوام المقبلة وأن يتنامى عطاؤه الفكري ليسهم في إغناء الحركة الثقافية في القطر العربي السوري .

اللجوء السياسي

الدكتور عبد الوهاب حومد

في جِبِلَّة الإنسان وفطرته أنه حين يستشعر خطراً يتهدد حياتَه أو حياة ذويه، أو قِيَمَهُ العليا الإنسانية، ولا يجد في نفسه الطاقة على مواجهته، فإنه يلجأ الى الفرار إنقاذاً لنفسه وذويه وقِيَمَهُ، الى حيث يجد الملجأ الآمن. وتلك حقيقة من حقائق الأزل، كتبتها يراعة الدهر على جبين تاريخ البشر بحروف من دم ونار.

وكانت الغارات التي كانت تشنها المجتمعات الأقوى، منذ الأزمنة الممعنة في القدم، على التكتلات الأضعف، أكثر الأخطار فتكاً وترويعاً، لأن من كان ينجو من القتل من المغلوبين، كان عليه أن يَرْسِفَ في أغلال العبودية، وبالتالي يصبح متاعاً للخدمة وبضاعةً تباع وتشرى في أسواق النخاسة.

ويذهب بعض المؤرخين الى أن الأصل في حياة البشر، هي حالة الحرب. أما السلام ففترات متقطعة بين حربين. بل إن تعدياتٍ مفجعة كانت تقع بين أفخاذ المجتمع الواحد، استئثاراً بالماء أو الكلأ، فلا يجد المستضعفون من فرج لكربتهم، إلا أن يهيموا على وجوههم بحثاً عن موطن آمن..

وكان القانون السائد آنذاك، هو قانون الغابة، حيث كان الحق في معسكر المنتصر دوماً.. أو قانون البحر، حيث تتغذى الأسماك القوية بالأسماك

العاجزة عن الدفاع عن نفسها . .

ولقد آذى هذا الوضع الشائن ضمائر العقلاء النافذين فتفتق ذكاؤهم عن إيجاد أماكن ، أراقوا عليها صفة القداسة ، لتكون ملجأ للخائف المذعور ، يجد في كنفها السلامة والراحة .

وقد كان في أثينا أربعة من هذه الملاجىء ، كانت مخصصة للملوك المخلوعين عن عروشهم في أول الأمر ، ثم اتسعت لتستضيف المنفيين ومرتكبي جرائم القتل الخطأ . .

وكانت مصر الفرعونية تحمي اللائذين بأكنافها في معابدها المقدسة . ويذكر أستاذ معاصر هو Jean Lambert : «أن الفراعنة حرموا على موظفيهم دخول هذه المعابد للقبض على اللاجئين اليها ، وعاقبوا من خالف اوامرهم بالإعدام»(١).

وأوجدت روما أماكن خاصة لحماية العبيد الأبقين من ظلم سادتهم ، ثم اتسعت لتحمي من يلوذ بها من الأحرار الذين تطاردهم سلطات بلادهم . وأبرز هذه الأماكن ، المعابد التي كانوا يقيمونها لأربابهم الكثر . ثم توسع الأباطرة فيها ، ففرضوا على سَدَنَة المعابدورجال الأمن ، أن تصبح تماثيلُهم في مستوى المعابد من حيث الحرمة واستقبال الملهوفين . . . اللائذين بأقدامها . .

وكانت مدة الحماية عشرة أيام في العادة . . ولكن الإمبراطور

---

(١) في كتابه La peine de mort، باريس ١٩٧٢ ص ٦٧

جوستينيان، المقنن المشهور في تاريخ القانون، ألغى هذا القيد إبغالاً منه في حق الرحمة. . . وتذكر التوراة أن موسى أنشأ ثلاث مدن مماثلة، إلا أنه رفض حق اللجوء اليها للقتلة المتعمدين وأوجب الإقتصاص منهم. فقد جاء في الأصحاح ٢١ من سفر الخروج:

«وإذا بغى إنسان على صاحبه ليقتله بغدر، فمن عند مذبحي تأخذه للموت».

وورثت الكنيسة المسيحية هذه الإمتيازات القديمة، وجعلت نفسها دار أمن وأمان لمن يلجأ الى رحابها. وكانت نظرتها، أنها لا يصح أن تكون أقل قدسية وكرامة من المعابد الوثنية، وهي الدور المشيدة لعبادة الله. . .

وإذا كان الإمبراطوران الرومانيان Arcadius و Honorius قد حرما على اليهود اللجوء الى هذه المعابد منذ عام ٣٩٧ من الميلاد، حتى لا يأكلوا أموال الناس ظلماً، فإن الإمبراطور Léon، توسع جداً في حق اللجوء، بدافع من حماسه المسيحي، وقرر بأن كل من يلجأ الى مذبح الكنيسة يكون آمناً، مهما كان سبب لجوئه ولو كان مرتكباً جريمة عادية. . . وعاقب بالموت كل مطران لا يتقيد بهذه الأوامر. . وكانت النتيجة أن سيف العدالة قد فل، واختل التوازن القانوني في المجتمع. . لذلك تراجع الأباطرة اللاحقون عن هذه الفوضى، حرمة لاستقرار العلاقات الطبيعية بين الناس. وحتى يصبح اللجوء مؤسسة قانونية واضحة المعالم، قرر المجمع المسكوني الكنسي المنعقد في أورليان عام ٥١١ م، مايلي:

«تقرر وجوب احترام القوانين الكنسية والقانون الروماني بأنه لا يسمح لأي إنسان أن يخطف المتهمين أو المجرمين من الكنائس أو دهاليزها أو بيوت المطارنة، ويمنع تسليمهم الى أي شخص كالقاضي، إلا إذا أقسم هذا الشخص على الإنجيل بأنه سوف يحافظ على حياتهم. . . ولكن يجب على هؤلاء الأشخاص أن يعوضوا ضحاياهم تعويضاً عادلاً».

واتخذ مجمع Mayence قانوناً جديداً بعد ثلاثة قرون من هذا التاريخ أي في عام ٨١٣ م، أكد فيه هذا الإتجاه. وقد جاء فيه:

«لن يتجرأ أي شخص على خطف متهم لجأ الى الكنيسة، ولا يسلمه الى الموت أو أية عقوبة خطيرة أخرى، حرمة لله وقِدِّيسِيهِ. ويجب على عمداء الكنائس وسدنتها أن يعملوا على حماية حياة هؤلاء التعساء، الذين عليهم أن يعوضوا ضحاياهم تعويضاً عادلاً».

وإذا كانت أذواقنا اليوم تنفر من قوانين كهذه، لأنها تعطل سير العدالة بين الناس، فإنها في حينها، لم تكن مجردة من كل نفع، لأن سوء تنظيم الأجهزة القضائية في تلك الأيام وتهافت البينات والإستهانة الصارخة بحياة الأرقاء وأقنان الأرض تشفع لها بعض الشفاعة لأنها كانت تضفي بعض النفحات الإنسانية على قدسية الملاجىء الآمنة. .

ومع تطور مفاهيم العدالة، في إطار استقرار تلك المجتمعات، تجسّدت زمرتان من الحالات:

الأولى: حالات يجوز التساهل فيها، وبالتالي يقبل لجوء مرتكبيها. . .

والثانية: حالات خطيرة لا يحق أن يصفح عن مرتكبها، مثل قطع الطريق والقتل المقصود والسرقات الجسيمة والأفعال التي تجلب العار للكنيسة . . . وهذه لا يقبل فيها اللجوء . . .

وحين اندلع الصراع بين الكنيسة المتمكنة من أزمة السلطة وبين الملكيات الناشئة، اتخذ الملوك تدابير لتقليص سلطة رجال الدين في مجال اللجوء. فقد صدر قانون في مملكة سكسونيا ينص على «ان المحكوم عليه بالموت لا يحق له أن يظفر بالسلام في أي مكان». وأصدر الملك الفرنسي هنري الثاني قراراً يلزم السلطة التنفيذية باعتقال القتلة ومن كان في حكمهم من المجرمين الكبار، ولو كانوا في حرمة الكنيسة . . .

ويصح أن يعتبر هذا القرار الخطير بصراحته، بدأ لتاريخ تنظيم حق اللجوء بصورة قانونية، وضد إرادة الكنيسة . . وقد تأثرت به الملكيات الأخرى كألمانيا وإنكلترا ولكن بعد هذا التاريخ بعقود كثيرة . . . غير أن الملوك شعروا بأن حرمتهم تظل ناقصة، إذا لم يكن لها أوزان في الحياة العامة لا تقل عن وزن الكنيسة وحرمتها، فقرروا أن لهم أيضاً ما سمي «بسلام الملك»، وعلى أساسه راحوا يمنحون الحماية لمن يلوذ بأكنافهم . . وقد حدد ملك لومبارديا حدود هذه الحماية كما يلي:

«يمتد سلام الملك من باب البلدة التي يقيم فيها وأربع خطوات بعده، الى ثلاثة أميال طولاً وثلاثة أكرات acres عرضاً. ويضاف الى الطول والعرض

تسعة أقدام وتسعة أطوال سنابل وتسعة حبات من شعير»[1].

وإذا حرم أحد حق اللجوء فإنه يتعرض الى نتائج قانونية خطيرة. فقد كان عليه أن يهيم على وجهه، مقطوع الصلة بمجتمعه وذويه . . وكأنه ـ حسب التعبير الاسلندي ـ ذئب يعيش على عداء دائم مع البشر . . ويصبح من حق ذوي الضحية الإقتصاص منه حيثما وجدوه. وإذا كان المجتمع وثنياً فإن المحروم من حق الملجأ يبقى بدون رب يحميه ويفقد كل حق في الحماية.

وكما تفتق الذهن القديم عن خلق الأماكن المقدسة، فإن الحاجات العملية دَعَتْ الى ايجاد أيام مقدسة أيضاً، حرم فيها كل نوع من أنواع الإقتصاص والثأر، كأيام الخريف والربيع التي يتمتع فيها الفلاحون بالحماية، من أجل سلامة المواسم الزراعية، وتشجيع الإستقرار في الأرض، وأيام الآحاد والأعياد المسيحية المقدسة.

ولم يكن حق اللجوء مجهولاً عند العرب في جاهليتهم. فقد كان للكعبة حرمة عظيمة في نفوسهم، وكانت حرماً آمناً لا يحل فيها قتال ولا يسلم المستجير بها الى مطارديه. وقد حددوا حولها مساحة من الأرض، زيادةً في التوسعة على اللائذ بحماها، وأحاطوها بأنصاب ليعلم مكان الحرم. ولم يصبح للحرم جدار قصير إلا في أيام الخليفة الثاني، عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

---

(١) انظر A. Du Boys في كتابه Histoire du droit criminel ص ١١٠ وما يليها.

وكذلك Faustin- Hélie في كتابه:

Traité d'ins. crim. T. II. P.170

وكانت المصابيح توقد حولها ليهتدي إليها قاصدها في الليل.

ولم يكن القرشيون رجال حرب، بل كانوا تجاراً يسعون بين الشمال والجنوب في الصيف والشتاء، لذلك كانوا يدفعون إساءة الأعراب الغزاة بالتي هي أحسن، فتغلب حلمهم على جلافة الجاهلية، وتعاونوا فيما بينهم على حماية المستجير ببيتهم ونصرة الضعيف على ظالمه، وأصبح بلدهم آمناً لا يقبلون فيه قتلاً ولا ثأراً. وساعدهم هذا الأمان على رواج تجارتهم لأن من كان يدخله ولو متاجراً ببضاعته، يأمن غائلة الغدر والإنتقام. وبسبب رغبتهم في وصول قوافلهم التجارية آمنة، جعلوا للقبائل القوية التي تمر بها هذه القوافل، إيلافاً يدفعونه الى شيوخها، استرضاءً لهم[1].

قال تعالى: ﴿لإيلافِ قريشٍ إيلافهم رحلة الشتاء والصيف، فليعبدوا رب هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف﴾.

ولتأكيد تضامنهم في مواجهة كل من يريد أن يعلم، عقدوا فيما بينهم حلف الفضول الشهير، في دار عبد الله بن جدعان من أجل تأكيد حرمة بيتهم، ونصرة المظلوم على الظالم. وقد حضره النبي قبل البعثة وأثنى عليه[2].

وقد بلغ من تكريم أهل مكة للبيت الحرام، أنهم كانوا يعتقون العبد الذي كان يتسلقه ويقف على سطحه.

---

(١) د. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ج ٤ ص ٢٠

(٢) المرجع السابق ص ٧١.

وكانت الأسر الكبيرة في مكة تقتسم فيما بينها قطاعات الإدارة العامة، كسدانة الكعبة، أي القيام على خدمتها، وسقاية الحجاج والرفادة ـ أي إطعام الحجاج أيام الحج ـ واللواء، وهو حق إعلان الحرب، والحكومة، وهي القضاء (وكان لبني سهم) والأيسار ـ أي الأزلام ـ والأعنّة ـ أي قيادة الخيل ـ .

وكان رؤساء قريش يجتمعون في دار الندوة للتداول في سياسة البلد والفصل في المشاكل الناشئة .

وهذا الوضع من الحكم، حدا بالأب لامانس الى أن يقول أن مكة كانت منظمة على شكل حكومة جمهورية، وألف فيها كتاباً مشهوراً أسماه :

La République marchande de la Mécque

وانتقلت حرمة مكة الى نفوس عرب الجزيرة، فأصبحوا يحجون اليها ويذبحون القرابين لأصنامهم فيها، وأخذوا أنفسهم بتقديسها وتكريمها .

قال زهير بن أبي سلمى :

فأقسمت بالبيت الذي طاف حوله : أناسٌ بَنَوْه، من قريشٍ وجُرهُمِ ،

وقال النابغة :

فلا ورب الذي قد زرته حججاً وما هريق على الأنصاب من جسد

وأبقى الإسلام للبيت حرمته، وكرمه حين حمى اللائذ به .

قال تعالى : ﴿وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمناً﴾ (البقرة الآية ١٢٥) وقال

أيضاً: ﴿وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا البلد آمناً، وارزق أهله من الثمرات﴾ (البقرة ١٢٦)...

وتكرر وصف هذا البيت مراراً في القرآن الكريم بأنه محرَّم. قال تعالى: ﴿ربنا إني أسكنتُ من ذريتي بوادٍ غير ذي زرع عند بيتك المحرَّم﴾ (إبراهيم الآية ٣٧)، وحرم على المسلمين أن يقاتلوا المشركين عنده. قال تعالى: ﴿ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام، حتى يقاتلوكم فيه﴾، أي لمجرد الدفاع الشرعي عن النفس (البقرة الآية ١٩١)....

وحين فتح المسلمون مكة، أعلن النبيّ في المكيين المنهزمين، بأن «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن ومن دخل المسجد فهو آمن ومن أغلق بابه فهو آمن»... وكأني بهذا الفاتح المنتصر قد أحس بالدم المكي يتحرك في عروقه، فوسَّع على أهله فيها أبواب النجاة، فقال لهم: اذهبوا فأنتم الطلقاء...

وفي حرمة البيت يقول ابن حزم الظاهري في معجم الفقه:

«لا يَحلّ أن يسفك في حرم مكة دم بقصاص أصلاً، ولا أن يُقام فيها حد ولا يُسْجَن فيها أحد. فمن وجب عليه شيء من ذلك، أُخْرِجَ عن الحرم وأقيم عليه الحد، لأن تطهيره واجب.

وليس هذا في حرم المدينة.

أما من تَعَدّى عليه في الحرم، فليدفع عن نفسه»[1].

---

(١) ص ٩٦٢.

وكما كان للعرب في الجاهلية بيتٌ مقدس يُصانُ فيه من يلوذ به، فقد كانت لهم أيضاً شهورٌ مقدسة يمتنعون فيها عن القتال وعن الثأر. فهي نوع من الهدنة المفروضة. وهذه الشهور أربعة، هي ثلاثة متوالية: ذو القعدة وذو الحجَّة والمحرم، وواحد منفرد هو رجب.

وأنقل المقطع التالي عن كتاب الدكتور جواد علي، تاريخ العرب قبل الإسلام، قال: «كان الجاهليون يعظمون هذه الشهور، ولا يستبيحون القتال فيها، حتى أن الرجل فيها يلقى قاتل أبيه وأخيه، فلا يَهيجُهُ، استعظاماً لحرمة هذه الأشهر.. فتنصرف القبائل إلى الكبل والإمتيار والذهاب إلى الأسواق، وهي آمنة مستقرة، لاتخشى اعتداءً ولا هجوماً مفاجئاً...».

ولكنَّ بعض القبائل كانت تتلاعب بهذه الشهور، فتعمدُ إلى إرجائها شهراً لتتمكن من شهر الحرب. وكان هذا التلاعبُ يتمُّ بالحصول على إذنٍ من رجلٍ من كنانة، بعد صدورهم من مِنىً، وبذلك يصبح القتال حلالاً في شهر كان في الأصل حراماً. وهذا هو النسيء الذي نهى الله عنه، فقال فيه: ﴿إنما النسيء زيادة في الكفر﴾.

وقد سميت حروب الأفجرةَ بهذا الاسم، لأنها وقعتْ في الأشهر الحرم، وانهزمت فيها قريش أمام أعدائها الأقوياء..

وكان للقبائل اليهودية والنصرانية في جزيرة العرب أيام مقدسة لايقاتلون فيها. وكان الصعاليك، وهم شعراء فرسان فقراء، خرجوا على مجتمعاتهم، وشكلوا لأنفسهم مجتمعاً خاصاً بهم، غير مُتَقَيِّدٍ بأعرافٍ ولا بمقدسات..

لايتمسكون بحرمة هذه الشهور، ربما بسبب عوزهم المادي. . .

وقد أبقى الإسلام على مفهوم الأشهر الحرم، فحرم فيها القتال أيضاً، ليأمن الملهوف على نفسه، إلى أن يجد العقلاء حلاً لمشكلته، كالصلح ودفع الديات. قال تعالى: ﴿إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض، منها أربعة حرم﴾ (التوبة، الآية ٣٦).

وقد حرّم الله القتال فيها. قال تعالى: ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم، فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم. .﴾ (التوبة، الآية٥) . . . ولكن إذا وقع عدوان على المسلمين فيها، فعليهم أن يدافعوا عن أنفسهم. قال تعالى: ﴿يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه؟ قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به، والمسجد الحرام، وإخراج أهله أكبر عند الله والفتنة أشد من القتل. . .﴾ (البقرة الآية ٢١٧). .

ويقول الطبري إن هذه الأشهر هي عشرون من ذي الحجة والمحرم وصفر وربيع الأول وعشر من ربيع الآخر. وفيها حرّم الله على المؤمنين دماء المشركين والتعرض لهم إلا بسبيل خير[1].

ويرى الزُّهْري أن هذه الشهور هي شوال وذو القعدة وذو الحجة والمحرم.

ويقول ابن كثير: هذه الشهور الأربعة مخصصة لمناسك الحج والعمرة. . . وعلل تحريم العدوان فيها، حتى يتمكن الحجاج من الذهاب

---

(١) تفسير الطبري ج ١٠ ص ٥٦.

والإياب إلى بلدهم آمنين .

وكان يستفيد من حرمتها الخائف المعتر والمطالَبُ بثأر أيضاً . وعلى الرغم من حرمة اللجوء، فقد حدث مراراً أن انتهكَ الأقوياءُ هذه الحرمةَ على طول مسار التاريخ، واستعملوا السلاح لانتزاع اللاجيء .

وتذكر التوراة أن جماعة من أهل جِبْعَةَ، التي هي لبنيامين اعتدوا على زوجة رجل لاويٍّ وتسببوا في موتها وأذلوا زوجها . فطالبت القبائلُ بتسليم الفاعلين لمعاقبتهم، ورفض أهلُ جِبْعَةَ، فشنت القبائلُ هجوماً كان من نتائجه المباشرة تسليم المجرمين .

وحين لجأ السياسيون الذين نظموا اعتداء على حياة الملك فيليب الماكدوني إلى أثينا، طالب الملك قادتها بتسليمه اللاجئين، وهددهم بالإنتقام منهم . . فأطاعوا، ودفعوا بهم إليه[1] . .

وتذكر الأخبار ان الأشيين Les Achéens هددوا اسبارطة بإنهاء تحالفهم معها، إذا لم تُسَلِّمهم الذين هاجموا إحدى مدنهم ثم لجئوا إلى اسبارطة .

غير أن حُرْمَةَ الملجأ كانت تنحني إذا وُجدتْ معاهدات تُلزِمُ المتعاقدين بتسليم اللاجئين، تسليماً متبادلاً . . . وقد حَفِظ لنا التاريخُ معاهداتٍ أُبرمتْ

---

(١) فوستان هيلي، المرجع السابق ص ١٧١ .

وقد نقل المؤلف هذا المقطع عن ديودور الصقلي، الكتاب ١٦ الفصل ٩٣ .

في الأزمنة القديمة جداً بين دولتين قويتين، لتبادل المجرمين اللاجئين. وكان أكثر مايهمهم بالطبع، اللاجئون السياسيون، لأنهم **هم الذين يمثلون الخطر على** الأنظمة السياسية... وقد قرأت تأكيداً للدكتور محمود بسيوني، عميد كلية الحقوق في جامعة De Paul الأميركية ورئيس الجمعية الدولية للقانون الجنائي حالياً، ذهب فيه إلى أن ثاني معاهدة لتبادل تسليم المجرمين عرفتها البشرية، كانت عقدت بين ملك الحيثيين حاتوشيليش Hattusilish الثالث وبين رمسيس الثاني فرعون مصر عام ١٢٨٠ ق.م[1].

ومن المعاهدات الشهيرة والأحدث تاريخاً، المعاهدة التي عقدت بين الملك شارل الخامس الفرنسي وكونت سافوا بتاريخ ٤ آذار ١٣٧٦ ميلادية...

وتتابع عقد المعاهدات في موضوع تسليم اللاجئين، غير أن الطابع الغالب عليها، أنها كانت تسعى إلى ضرب اللجوء السياسي، على تقدير أن هؤلاء المجرمين، هم الأخطر على أنظمة الحكم والأشد خصاماً..

وهذه حقيقة لامراء فيها، ولو كانت نظرية الإجرام السياسي، بمعناه القانوني المتعارف عليه اليوم، مجهولة بالمرة كنظرية في تلك الأزمنة.. ولو كان للأعراب الجاهلية، ومن بعدهم أعراب البوادي قدر من التنظيم السياسي، ولو بشكل متواضع، لكنت وقفت عند تعامل درجوا عليه في حماية «الدخيل»،

---

(١) ورد هذا القول في مقال للأستاذ الإسباني Araujo نشره في مجلة R.I.D.P ١٩٩١ العدد الخاص بتسليم المجرمين، ص ٥٦٧.

وهو شخص يلجأ إلى كنف شيخ ذي نفوذ، ويَطْلُبُ منه الحماية. ويُعرَفُ هذا الشيخ بصاحبِ الوجه. فإذا قبله أصبح ملزماً بحمايته. والأصل أن يكون صاحبُ النفوذ من أهل العشيرة. فإذا كان من عشيرة أخرى، لايعود يسمى الدخيلَ وإنما يدعى عندئذ «الطنيب». وربما جاءت هذه التسمية من أطناب التي يمسك بها اللاجيء... وهو تعامل يذكرنا بزوار الكعبة الذين يتمسحون بأستارها، أثناء طوافهم بالبيت العتيق... فإذا انتُهِكَ حقُّ الوجه تصبح الإهانة موجهةً لمن أجار، ويكون من حقه أن يصون وَجهه بأعطيات مناسبة تُدْفع إليه من المعتدي عليه[1].

وتجدر الإشارة إلى أن الدستور السوري لعام ١٩٣٠، الذي وضع في ظل الإنتداب الفرنسي خص العشائر بالمادة ١١٣ التي أوجبت «مراعاة حالتهم الخصوصية». واحتفظ لهم دستور ١٩٥٠ في المادة ١٥٨ الإنتقالية بهذه الميزة الشاذة، وأوجب على الحكومات أن تعمل على تحضير البدو، وتضع قانوناً خاصاً «يرعى التقاليد البدوية بين البدو الرحل...». وقد وضع هذا القانون فعلاً ونَصَّ على حق الوجه، وحل قضايا الجرائم فيما بينهم بحسب أعرافهم. ولكنه أُلغي في زمن الوحدة بين سورية ومصر عام ١٩٥٨، وبذلك تخلص التشريع الجزائي من هذه العاهة المؤذية..

على أن أولَ لُجوء منظَّم حدث في الإسلام، ويَسْتَحقُّ أن يُشار إليه

---

(١) د. يوسف شلحت: Le droit dans la société bédouine lib.Marcel Rivier,Paris 1971

لأهميته، هو هجرةُ المسلمين الأول إلى الحبشة، بعد أن أمسكت قريش بخناقهم وضيقتْ عليهم باعتداءاتها المستمرة، سُبُلَ ممارسة عِبادتهم، وطرق كسبِ معيشتهم.. ليفتنوهم عن دينهم وليعيدوهم إلى ملتّهم الأولى. وقد تسلل في شهر رجب من السنة الخامسة من المَبْعَثِ (عام ٦١٥ ميلادية) عشرة رجالٍ وأربع نسوة، ثم زاد عددهم في هجرة لاحقة، فأصبحوا ٨٣ رجلاً و ١٧ امرأة، ماعدا الصبيان، على أرجح الأقوال. وأبرز هؤلاء المهاجرين عثمان بن عفان وزوجتُه رُقيّةُ ابنة الرسول وعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام وجعفر بن أبي طالب وامرأته أسماء، وعبدُ الله بن مسعود..

وقد منحهم النجاشيُّ ملجأ كريماً أمِنُوا فيه على حياتهم وصانوا فيه عقيدَتهم، وحماهم من كل عدوان ورفض تسليمَهم إلى مَنْدوبَيْ قريشٍ، الحاقدِ عبد الله بن أبي ربيعة والداهيةِ المحنَّك عمرو بن العاص..

وينطبق على لجوء هؤلاء المسلمين، كلُّ متطلبات اللجوء السياسي، في المفهوم المعاصر. فقد تطرف القرشيون واشتدوا كثيراً في معاملة المسلمين، فقد عذبوا ياسر وزوجتَه سُمَيَّةَ.. حتى لفظا أنفاسهما تحت عنف التعذيب، وبذلك كانا أول شهيدين في الإسلام.. والمحزن في أمرهما أن ولدهما عمَّاراً كان يشهد عذابهما، وأن النبي مرَّ بهما، وهما في هذه الحال.. فواساهما بأن بشرهما بالجنة[1].. وعَذّب القرشيون بِلالاً ونكلوا به.. وكانوا يعذبون أبا ذرٍ الغفاري حتى يقع مغمياً عليه.. ولم يكن لأبي ذر في مكة عزوة تحميه، فأشفق

(١) العماد مصطفى طلاس، الرسول العربي وفن الحرب

عليه النبي وأمره باللحاق بأهله . . حتى يأتيه أمرهُ . .

ويقيناً فإن جميع أوصاف اللجوء السياسي متحققة في هؤلاء اللاجئين : فهم أصحاب دعوة هدفها تقويضُ العبادة القديمة، بكل ماتنطوي عليه من أعرافٍ وقواعد ومفاهيم ومعتقدات، وإقامةُ ديانة جديدة مبرأة من عبادة الأصنام والإحتكام إلى الطاغوت الذي كان قانون الجاهلية . وقد نَدَّد به القرآن، فقال تعالى : ﴿يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أُمِرُوا أن يكفروا به﴾ . ودعوة كهذه، كانت في نظر قريش، حرباً شعواء على كيانهم، وعملية تقويض لأساس النظام . .

ويَرِدُ على الذهن سؤال مُلِحٌ حقاً، وهو : لماذا اختار النبي لأصحابه الحبشة ملاذاً وموئلاً، رغم بعد الشقة ومخاطر الطريق والمغامرة إلى المجهول؟

ويبدو أنه عليه السلام، ماكان يتوقع خيراً من القبائل العربية، لأنها كانت ممعنة في وثنيتها، وكانت تخشى من دعوته، على معتقداتها وسيادتها . . كذلك، فإن القبائل المسيحية والمستعمرات اليهودية، لم تكن صالحةً لِطَرْقِ أبوابها . . فقد كان اليهود والنصارى يتقاتلون على النفوذ في الجزيرة العربية، ولم يكونوا يقبلون بمزاحم جديد . .

وكان الفرس الذين يحكمون اليمن، لايدينون بدينٍ سماوي . . وقد ضاقوا ذرعاً بالدعوة الجديدة خشية أن يصل لهيبها إلى دعائم ملكهم . . ويُروى أن كسرى أمَرَ عامله على اليمن باذان «بأن يرسل من عنده رجلَيْن جلْدين إلى الحجاز، ليأتياه بهذا الرجل» . .

لذلك اختار النبي الحبشة، لأنها كانت تدين بدين سماوي، هو المسيحية النسطورية..

وكان مُلْهَماً في هذا الإختيار.

ولجأ النبي نفسه في عام ٦٢٢م إلى المدينة، أي بعد سبع سنوات من هجرة أصحابه إلى الحبشة لجاةً بنفسه وبمعتقده من الضغط القرشي الشديد. وأصبحت هجرته هذه بدءاً لتاريخنا الإسلامي.

وقد تَفَرَّدَ الإسلامُ بمؤسسةٍ شرعية مدهشة، لم أعثر لها على مثيل في التشريعات القديمة المقارنة، هي التي يسميها الفقهاء بعقد الأمان. وهو غير عقد الذمة. وموضوع هذا العقد، ضمانُ سلامة الأجنبي غير المسلم، الذي طلب الدخول إلى دار الإسلام، نجاةً بنفسه من خطر يتهدده، أو للتجارة أو للنزهة.

ويعرفُ هذا الأجنبي بالحربي، لأنه من أهل دار الحرب، التي لايرفرفُ فوقها علَمُ الإسلام ولاتطبق فيها أحكام شريعته.

ويَصِحُّ أن يُقدمَ هذا الطلب شرعاً إلى أي مسلم أو مسلمة. فإذا أعطى موافقته عليه، جاز للحربي أن يدخل آمناً، ولايجوزُ أن يَتَعَرَّضَ له أحد بسوء، ويصبحَ في حماية الدولة الإسلامية. وأصلُ هذا العهد ماورد في القرآن: ﴿وإنْ أحَدٌ من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغهُ مأمنه﴾ (التوبة، الآية٦)، وقول النبي: «ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم».

واشترط المالكية ألا يكون في منح الأمان ضرر على المصلحة العامة، كأن

يكون اللاجيء جاسوساً. والفقهاء متفقون على أن من حق الإمام أن يبطلَ هذا العقد، إذا كان من شأنه إلحاق الأذى بالدولة، ويقررَ إخراجَ هذا اللاجيء.

غير أن الآية تشترط أن يُخرَج إلى «مأمنه»، أي إلى مكانٍ آمن لاتتعرض حياتُه فيه إلى خطر.

والتطبيق العملي لهذا العقد، أن الأجنبي الحربي (أي غير المسلم) إذا فرّ من بلده لائذاً بدار الإسلام، في زمنٍ لم يكن فيه مفهومٌ قانوني للإجرام السياسي، وطلب الأمان على الحدود، أي السماح له بالدخول، فإنه يدخلها ويأمنُ فيها على نفسه.

وعقد الأمان بطبيعته عقد مؤقت: فمدتُه عند الأحناف أقل من سنة، وعند الحنابلة لاتزيد على عشر سنوات، وعند الشافعية أربعةُ أشهر وهي كلّها مدةٌ كافية ليأمن على نفسه وماله، حتى ينظر ولي الأمر في موضوعه..

وفي فترة أمانه، يكون له حق التمتع بحرية العقيدة والرأي والاجتماع وسائر الحقوق المالية والتعليم وحرية المسكن. وله حرية مغادرة دار الإسلام متى شاء. فإن أسلم أصبح له مالسائر المسلمين من حقوق، وعليه ماعليهم من واجبات، وإن فَضّل البقاء على عقيدته والعيشَ في دار الأمان عيشاً مؤبداً، انقلب وضعه الشرعي إلى ذميٍّ، وتمتع بحقوق أهل الذمة[1].

ومن حق أهل الذمة أن يتمتعوا بكامل الحقوق، ولهم «أن يضربوا

(١) د. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، بيروت ط ٢، ١٩٨٨.

نواقيسهم في أية ساعة يشاؤون من ليل أو نهار ، إلا في أوقات صلوات المسلمين، وأن يُخرِجوا صُلبانهم في أيام أعيادهم»، كما جاء في كتاب الخراج لأبي يوسف كبير قضاة الرشيد[1].

وإلى جانب عقد الأمان أوجد الإسلام نظرية تصلح بحق أن تكون نظريةً رائدة للإجرام السياسي، ليس لها، هي أيضاً، مماثل في التشريعات القديمة والوسيطة هي نظرية البغي. والبغاة هم الثوار الذين يخلعون طاعة الإمام، حين يعتقدون أنه خرج على أحكام الشريعة وجار وابتدع. وقد طوَّر الفقهُ الإسلامي أسلوبَ معاملتهم، واعتبرهم نوعاً مميزاً من العصاة على الدولة. فاشترط أربعة شروط، ليعتبروا بغاة:

أن يكون الإمامُ عادلاً، فإذا لم يكن عادلاً فإن خلعه يصبح واجباً شرعياً، دون حاجة إلى تطبيق أحكام البغي، وأن يكون لهم تأويل سائغ، كتأويلِ الخارجين على عليّ بأنه يعرف قتلة عثمان. وبدون هذا التأويل السائغ يكونون في حكم قطاع الطرق، الذين يسعون في الأرض فساداً. . وأن يكون لهم منعة وحوزة، وأخيراً أن يبدؤوا قواتِ الإمام بالقتال.

فإذا هُزِموا طبقت عليه الأحكام التالية:

لا يُقاتَلُ مُدبرُهم إن كان غيرَ متحرفٍ لقتال. .

---

(١) ص١٤٦

ولايُقتل جريحُهم ولا من ألقى سلاحه، ولا من أغلق بابه ولا من ترك القتال، ولا يقتل أسيرهم . .

فإذا وضعت الإشتباكاتُ المسلحةُ أوزارها، أعيد إليهم سلاحُهم وأفرج عن أسراهم . . . وعاوا إلى بيوتهم وأموالهم .

أفلا تذكّرنا هذه الأحكام بما انتهى إليه التطور المعاصر في موضوع الحرب الأهلية بعد أن تغيرت النظرةُ إليها وأصبحتْ مؤسسة من مؤسسات القانون الدولي العام؟

وتجدرُ الإشارةُ إلى أن الإسلام ينطلق من منطلقٍ غير الذي اختاره المسيحُ عليه السلام . فقد كانت دعوةُ المسيح بن مريم تتجه إلى نشر مبادئه السمحة بين أهله من يهود فلسطين خاصة، في جوٍّ مهادنةٍ مع الدولة الرومانية التي كانت تحتل بلده . وقد أعْلَنَ لها، لتطمينها بأن «مالله لله وما لقيصر لقيصر»، و «أن ملكوتي ليس من هذا العالم»، أي أنه ماكان يسعى إلى الإصطدام بالدولة الرومانية، بل كان يريد أن يتعايش معها ويعملَ تحت أعلامها . وقد أعلن بولس الرسول بأن «من يعارض السلطة (الرومانية) يقاوم النظامَ الذي أقامه الرب» .

غير أن المسيح سرعان ما اصطدم بأحبار الناموس الذين كانوا يجلسون في «المحكمة اليهودية العليا» وانتهى أمره بصدور حكم الإعدام عليه . . .

وحين ضعفتْ الخلافةُ الإسلامية وذهبت ريحُها، قام تحت علمها الرمزي مجموعةٌ كبيرةٌ من الكيانات السياسية المتطاحنة، حتى قال فيهم قائل :

وتمزقوا شيعاً فكل قبيلة فيها أمير المؤمنين ومنبر

وما أشبه الليلة بالبارحة . . وهو وضع تزدهر في مائه العفن جراثيم اللجوء السياسي . . .

ولم يطرح لجوء المجرمين العاديين، وهم الذين يرتكبون جرائم القتل والسرقة والإغتصاب والتزوير وغيرها من الجرائم الدنيئة، أية مشكلة على ضمائر الملكيات الآخذة بالتمكين لنفسها من أزمة السلطة، لأنهم مجرمون من النوع الرديء المحتقر . . وهربهم لايعدو أن يكون خلاصاً لمجتمعهم من أفاعي مؤذية، ألقتْ بنفسها على الجوار . . . وهذا الجوار في الغالب لايبالي بهم، لأنهم معزولون خائفون . . وليس عسيراً على النظام السياسي أن يشل فعّالياتهم . . .

وقد أصبح وضعهم اليوم أصعبَ عليهم . . . لأن هناك تعاوناً اقليمياً أو دولياً يُضيّق عليهم الخناق . . . تفرضه معاهدات دولية، وتنظمه قوانين الإسترداد . . بل إن قانوناً، كقانون العقوبات السوري، يتبنى في مادته الـ ٢٣ نظرية الإختصاص الشامل، ولو لم يكن الجرم مرتكباً في سورية، أو لو لم يكن الفاعل أو الضحية من رعاياها . . . حتى لايظل مجرم ينعم بثمرة جريمة، جراءَ تمكنه من الهرب من قبضة العدالة . . . وحسبي أن أذكّر باتفاقية الرياض المعقودة بين دول الجامعة العربية عام ١٩٨٣، والإتفاقيات الدولية، وخاصة اتفاقية ٣ كانون الأول ١٩٤٩ الخاصة بالاتجار بالرقيق الأبيض، كما كانت تسمى، والاتفاقية الوحيدة الخاصة بتجارة المخدرات المؤرخة في ٣٠ آذار ١٩٦١

والمعاهدة الخاصة بتزييف العملات المؤرخة في ٢٠ نيسان ١٩٢٩، واتفاقية لاهاي المؤرخة في ١٦ ـ ١٢ ـ ١٩٧٠ الخاصة بمعاقبة خطف الطائرات. . .

وقد وُضِعَ عندنا قانون لاسترداد المجرمين العاديين اللاجئين إلى بلادٍ أجنبية والأجانب اللاجئين إلى سورية من البلاد الأجنبية هو القانون رقم ٥٣ لعام ١٩٥٥ . وقد تم احداث لجنةٍ مختصة للنظر في طلبات الناس، مؤلفةٍ من معاون وزير العدل رئيساً وقاضيين يعينان بمرسوم. ويعودُ إليها الفصلُ في رد الطلبات أو قبولها، بعد أن تجري تحقيقات في الطلب، وتستمعَ إلى الشخص المطلوب بحضور محاميه. وقراراتُها نهائية لاتقبل الطعن فيها (المادة ٢١). كما أن القرار بقانون رقم ٨٩ لعام ١٩٦٠ الخاص بدخول الأجانب إلى سورية بيّن صلاحيات وزير الداخلية في موضوع إبعاد بعض الأجانب، بعد عرض الأمر على لجنة الإبعاد المشكلة برئاسة معاون وزير الداخلية (المادة ٢٩). .

وقد تُوِّجت هذه الإجراءات، بإحداث منظمة الشرطة الجنائية الدولية (الانتربول) لمطاردة المجرمين العاديين والقبض عليهم على مستوى عالمي، وإعادتهم إلى قضائهم الطبيعي. .

وإذن فتوجد حلقات مُحكَمة ووسائل متعددة لكي لايُفلِتَ مجرمٌ عادي من عقاب.

غير أن أوضاع الذين نسميهم المجرمين السياسيين هي التي تطرح على الضمائر أصعب الأسئلة. فمنذ الأزل كانت النظرةُ إليهم في الغرب المسيحي وفي ظلال الخلافة العثمانية، نظرة مليئة بالحقد والكراهية. وكانت الأنظمة

السياسية الإستبدادية تعتبرهم أعداءً يهددون العروش وقواعد توارثها، لذلك كانت تعمل بكل الوسائل المتاحة على إبادتهم ومطاردتهم حيثما توجهوا للجم فعالياتهم الخطِرة على الدولة . . .

ومن أجلهم ابْتَكَرَ أباطرةُ روما «جريمة الجلالة البشرية» . . . وحين أطيح بالنظام الامبراطوري فيها، وقام نظام جمهوري على أنقاضه، أعلن النظام الجديد ضرورةَ المحافظة على مؤسساته، وأحدث جريمةَ الإعتداء على «جلالة الشعب» . . وعاملَ أعداءَه بذات الأساليب السابقة . .

وقد نَحَتَ المثّالون الرومانيون تمثال إله الحرب جانوس بوجهين، الأول متجه إلى العدو الخارجي Perduellis والآخر متجه إلى عدو الداخل، العدو السياسي الذي هو الـ hostis . . .

واستمرتْ معاملة العدو السياسي بذات العنف في العصر الوسيط، عصر تفتت أوربا إلى ملكيات ودوقيات، وظهور رابطة الولاء للملك، وكذلك رابطة الولاء الإقطاعي. وكانت النظرةُ القانونية إلى أعداء النظام السياسي، أنهم خائنون بأيمان الولاء، وقاطعون الرابطة الخاصة التي تربطهم بوطنهم . . وإذن فهم أعداء الداخل، هم الـ Hostis الذين تجب إبادتهم قبل التوجه إلى منازلة عدو الخارج . . .

ومن أجل هذه الغاية، ابْتُكِرتْ «المحاكمُ الإستثنائية»، التي كانت تحاكمهم أحياناً دون شهود ودون حضور الجلسات التي كانت تجري بصورة سرية . . . وأحياناً بمعزلٍ عنهم .

وقد أحدثت الكنيسةُ في فترات تعصبٍ أعمى، جريمةَ «الجلالة الإلٰهية» . . التي أفرزت محاكم التفتيش في الأندلس وغيرها . . . ولا يزال طعم أحكامها المريرة في أفواهنا إلى اليوم . . . غصةً واستهجاناً . .

ومن أجل توقي خطر المجرمين السياسيين وحرمانِهم من حق اللجوء، وجد الملوكُ من مصلحتهم المتبادلة، أن يتعاونوا لمطاردتهم في كل مكان، وتحريم منحهم حقاً في الأمان في أي بلد . . ولهذا عُقِدت المعاهداتُ الثنائية التي كانت تنص بكل صراحة على وجوب تسليم اللاجيء السياسي . . علاوة على ذلك كان هؤلاء اللاجئون يُستَثنَون من أي عفو عام كان يُصدره الملوك عن المجرمين العاديين . .

وهو ما كانت تفعله الدولة العثمانية، التي كانت تحكم بلاد العرب أيضاً . . . ومن عجب أن ثوار الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩، الذين أطاحوا بالنظام الملكي وأعدموا لويس السادس عشر وأركان عهده، أعلنوا مبادىء الحرية والمساواة والإخاء وأنهم «حرب على الملوك وسلام على الشعوب» . . غير أنهم مالبثوا أن انحرفوا عن أهدافهم وراح بعضهم يصفي بعضهم الآخر، تحت راية الشعار الجديد: «حماية الشعب من أعدائه». وأصبح عملهم اليومي: «اقتُل حتى لا تُقتَل» . . وقام محلفو المحاكم الثورية بكل ما طلبته منهم أحزابهم على أكمل وجه، حتى قال فيهم le Notre، «هؤلاء القضاة ليس لهم مهنة غير الثورة». وقد نفرت البشرية من هذه الثورة بنص تاريخي في دستور ١٧٩٣ جاء فيه:

«إن الشعب الفرنسي يفتح صدره لكل لاجيء أجنبي غادر بلاده من أجل الدفاع عن قضية الحرية . وهو يرفض منح الملجأ السياسي للطغاة».

وبعد نحو من أربعين عاماً من هذا التاريخ ، ظفر المناضلون الشعبيون بإدخال سلّمين للعقوبات الى صلب قانون الجزاء عام ١٨٣٢ ، أحدهما خاص بالعقوبات السياسية ، والآخر بالعقوبات العادية .

واقتفت الدول المتحررة آثار المشروع الفرنسي ، فوضعت سويسرا نصاً في دستور ١٨٤٨ يحرم تسليم اللاجيء السياسي . وفعلت بلجيكا ما فعلته سويسرا ، فنصت على هذا التحريم في دستور ١٨٥٥ . وسنت انكلترا تشريعاً يكرس هذا المنع عام ١٨٧٠ . . .

وشذت الحكومة العثمانية عن تقاليدها المتوارثة في مطاردة المجرم السياسي ، فاتخذت موقفاً كريماً في مؤتمر عقد عام ١٨٤٩ لمناقشة موضوع الثوار الهنغاريين الذين لجؤوا الى بلادها بعد ثورتهم على المحتل النمساوي . وقد رفضت تسليمهم الى الدولة النمساوية ، ربما بما حَصَلت عليه من تشجيع الدولة البريطانية ووقوفها الى جانبها . فقد أرسل رئيس وزرائها بالمرستون الى المؤتمر برقية شهيرة قال فيها :

«إن كل دولة تسلم لاجئاً سياسياً ، تَصِمُ نفسها بأنها لا تفهم معنى للشرف».

وعلى امتداد القرن التاسع عشر أخذ مفهوم جديد للإجرام السياسي يرسل جذوره بعيداً في التربة ، كان من ثمراته الخيرة تبدل جذري في النظر الى

المجرم السياسي. فبعد أن كان العدو وقاطع حبل الولاء مع وطنه، أصبح ينظر اليه بأنه رجل مبدأ وعقيدة، وأنه يتحرك بدافع شريف، بعيد عن الأثرة واقتناص المنافع.. واختمر في أفكار كثير من المفكرين وأساتذة القانون، بأن الوقت قد حان لتغيير معاملته من القسوة الى الرحمة والحسنى..

وكان للشاعر الرقيق الملهم لامارتين فضل في قيادة موكب إلغاء عقوبة الموت في الجرائم السياسية، في مجلس نواب ١٨٤٨، متأثراً بمؤلف مدعم بالحجج القانونية، ألفه أستاذ القانون الجنائي في جامعة باريس فرانسوا غيزو عام ١٨٢٢ بعنوان «عقوبة الإعدام في الجرائم السياسية». ويصح أن يعتبر هذا الكتاب بحق بدء تاريخ تشكل نظرية الإجرام السياسي بمفهومه المعاصر الذي قلب النظرة الى هذا الإجرام من عداء لا يرحم، الى موقف يتسم بالإعتدال والعطف...

وقد استمر تيار الرحمة في انتشاره في البلاد الأوربية الديمقراطية، إلا أنه اصطدم في الربع الثاني من هذا القرن بالأنظمة الشمولية الديكتاتورية في الإتحاد السوفييتي، الذي كرس دكتاتورية الطبقة العاملة، وألمانيا النازية التي قدست شخصية الزعيم الفهرر وجعلته مصدر التشريع، وإيطاليا الفاشية التي وضعت مفهوم الدولة فوق كل المؤسسات السياسية... وقد عاد فيها الحسم السياسي، ليس طالباً للإصلاح أو رقيباً على عمل الجهاز الحكومي، وإنما عدواً، كذلك الذي يرمز اليه الإله جانوس الروماني.. وما هي الا عشرون عاماً، حتى سقطت الهتلرية والفاشية.. ثم شهدنا في التسعينات تفكك الإتحاد السوفييتي، وانتشار فلسفة اقتصاد السوق.. والعودة الى التعددية الحزبية والمبادىء

الديمقراطية . . .

وقد شهد هذا القرن، بفعل الحروب المحلية ووطأة الحرب الباردة بين المعسكرين المتصارعين الشرقي والغربي، نزوح مجموعات كبيرة من اللاجئين الى أي بلد يقبل بإيوائهم، تاركين وراءهم الدار والنَّشَب، بحثاً عن السلامة . .

وكان من نصيب سوريا أن تدفقت اليها قوافل كبرى من المهاجرين الأرمن والآشوريين، ففتحت لهم ذراعيها وآوتهم وأعطتهم جنسيتها، وعاشوا فيها آمنين مطمئنين . وتقتضيني أمانة البحث أن أندد بالمؤامرة الأثيمة التي تسببت بمأساة عشناها بكل قلوبنا وجوارحنا وعجزنا، هي مأساة الشعب العربي الفلسطيني، الذي وقع ضحية غدر ليس له مثيل في التاريخ . . . ولا تزال أمتنا كلها تعيش هذه المأساة الفظيعة . . . في وقت ترتفع فيه أعلام حقوق الإنسان في كل المحافل الدولية نفاقاً وبهتاناً . .

ويرد على الذهن بداهة سؤال هو : من هو هذا اللاجىء السياسي؟ الجواب المبسط هو : الشخص الذي ارتكب جرماً سياسياً، وخشي على نفسه المساءلة فنجا بها! غير أن هذا الجواب لا يعدو أن يكون إلا من قبيل تفسير الماء بأنه ماء . . وأعترف بأن إيجاد تعريف جامع لأفراده، مانع لأغياره، كما يقول الأصوليون، يكاد يكون فوق الطاقة . . لاختلاف وجهات النظر . .

ومن أجل موضوع هذه المحاضرة، أذكر مجرد تذكير، بالمدرستين الكبيرتين اللتين واجهتا مشكلة تعريف الجريمة السياسية : المدرسة الموضوعية التي تقول إنها الجريمة التي تضرب حقاً سياسياً، كعرقلة عملية الإنتخاب مثلاً،

والشخصية التي تعرفها بأنها الجريمة التي يدفع الفاعل إليها دافع سياسي. وتلحق الجرائم المركّبة كالإعتداء على شخصية سياسية، والجرائم المتلازمة كسرقة مخزن أسلحة لاستعمال السلاح في مواجهة ثورية، بالجريمة السياسية الحاقاً منطقياً.

وقد توسع الشارع الفاشي الموسوليني في تعريف الجريمة السياسية فدمج النظرية الموضوعية والنظرية الشخصية في التعريف، لكي يتمكن من ضرب خصومه على أوسع نطاق، وحرمهم من الأسباب المخففة ومنع تشميل أفعالهم بالتقادم.

وقد أخذ التشريع السوري بالتعريف الموسع أيضاً، ولكن لغاية معاكسة تماماً، لأنه أراد بسط رواق الرحمة والتسامح على المجرم السياسي ومعاملته معاملة كريمة، فعرف الجريمة السياسية في المادة ١٩٥ من قانون العقوبات بأنها: «الجريمة المقصودة التي أقدم عليها الفاعل بدافع سياسي! وهي كذلك الجريمة التي تقع على الحقوق السياسية العامة والفردية، ما لم يكن الفاعل قد انقاد لدافع أناني دنيء».

وألغى عقوبة الإعدام بصراحة في المادة ١٩٧ من الجرائم السياسية. غير أنه أخرج من قائمة الإجرام السياسي الجرائم المركبةَ والمتلازمة «التي تكون من أشد الجرائم خطورة من حيث الأخلاق والحق العام، كالقتل والجرح الجسيم والاعتداء على الأملاك إحراقاً أو نسفاً أو إغراقاً..

وإذا ارتكبتْ الجريمة السياسية المركبة أو المتلازمة في أثناء حرب أهلية أو

عصيانٍ مسلح، فيجب ألا تكون من أعمال البربرية ولا تمنعها عاداتُ الحرب»، كما تقول المادة ١٩٦ عقوبات.

وجرت الدساتير السورية منذ الإستقلال على رفض تسليم اللاجىء السياسي. وهذا مانصت عليه المادة ٢٠ من دستور ١٩٥٠ والمادة ٩ من الدستور المؤقت لعام ١٩٥٨ والمادة ٣٤ من دستور ١٩٧٣.

وهو مبدأ تكرَّس في سلسلة من الاتفاقيات الثنائية الدولية المعقودة بين سورية وعدد من الدول العربية والأجنبية، وأقرته المعاهدةُ العربية لعام ١٩٥٣ «المادة٤»، كما تضمنتْه المادة ٤١ من الإتفاقية المعقودة بين جميع دول الجامعة العربية في الرياض عام ١٩٨٣، ومَنَعَت على نفسها تسليم اللاجئين السياسيين والعسكريين أيضاً.

وتفادياً من وقوع احتكاكٍ بين الدولة الطالبة ودولة الملجأ، حين تقول الأولى إن الجريمة عادية (سرقة مصرف) ويدعي اللاجىء أنها سياسية (حين يزعم أنها سرقة لتمويل أعمال ثورة)، فإن هذه الإتفاقية تركت حق الفصل في هذا الخلاف إلى الدولة التي لجأ إليها المتَّهم..

كما أن هذا المبدأ أصبح مقبولاً ومقنناً على المستوى العالمي:

فقد قبلتْه الدول الأميركية في معاهدة هافانا المعقودة في ٢ شباط ١٩٢٨، ونص عليه التصريح العالمي لحقوق الإنسان لعام ١٩٤٨ (المادة ١٤) واعتبره «حقاً»، فقال:

«لكل فرد حقُّ التماسِ ملجأٍ في بلدانٍ أخرى والتمتعِ به خلاصاً من الاضطهاد».

والصحيحُ أن التماسَ اللجوء حقٌ للفرد الخائف، ولكنّ منحَهُ لايزالُ غير ملزم لدولة اللجوء، لأنها صاحبة حق في قبوله أو عدم قبوله. فإذا رفضته، فعليها أن تخرِجَه إلى مكانٍ آمن، وليس من حقها أن تعيده إلى البلد الذي هرب منه، أو الذي يمثل خطراً جسيماً عليه.

وإذن فحق اللجوء لايزال مؤسسةً سياسية خاضعةً لتقدير دولة الملجأ، باعتبارها صاحبةَ السيادة على أراضيها. غير أنها في كل حال، يجب أن تتصفَ بمسحة إنسانية. ومع ذلك، فإن ألمانيا الإتحادية اعتبرت الملجأ حقاً للاجيء، ونصت على ذلك في المادة ١٦ من القانون الدستوري التي ألزمت الحكومة الألمانية بقبوله، وتقديم الطعام والإقامة ومبلغٍ من المال له فور قدومه... ومن حقه أن يختار محامياً يدافع عن قضيته، إلى أن يفصل القضاءُ بقبول لجوئه أو رفضه...

ومن أسفٍ أن بعض الأحزاب السياسية الألمانية أخذت في السنوات الأخيرة تشتد على اللاجئين السياسيين، وتطالب بتعديل النصوص التي تسهل إقامتهم... ويذهب مذهباً أعنف في فرنسا جناحٌ يميني متشدد يقوده المتطرف Le Pen، الذي فقد كثيراً من مواقعه في انتخابات ١٩٩٣ الأخيرة...

وقبلت اللجوءَ السياسيَّ معاهدةُ كاراكاس الأمريكية لعام ١٩٥٤. وقبله مجلس أوربا الذي أبرم اتفاقيتين بين دوله، الأولى اتفاقية تسليم المجرمين في

١٣ ـ ١٢ ـ ١٩٥٧ والثانية لسد بعض الثغرات في ٢٠ ـ ٤ ـ ١٩٥٩

وقبلته دول البينيلوكس في معاهدة ٢٧ حزيران ١٩٦٢ .

كذلك قبلته المنظومة الإشتراكية قبل تبدُّلِ الأوضاع العامة فيها، ولكنها كانت تشترط في اللاجيء شروطاً تتفق مع فلسفتها السياسية والإجتماعية . فقد كانت المادة ١٢٩ من دستور الإتحاد السوفييتي مثلاً تنص على مايلي :

«إن الإتحاد السوفييتي يمنح حَقَّ اللجوء للمواطنين الأجانب الملاحَقين بسبب دفاعهم عن مصالح العمال ومن أجل النشاط العلمي أو بسبب النضال من أجل التحرير الوطني» .

وتنص المادة ٦٥ من الدستور البلغاري على «أن حق اللجوء يمنح للأجانب المضطهدين بسبب دفاعهم عن مصالح العمال أو اشتراكهم في معارك التحرير الوطني، أو فعالياتهم السياسية أو كفاحهم ضد التفريق العنصري أو الدفاع عن السلام» .

وهو نص يماثل نص المادة ٨٨ من الدستور البولوني لعام ١٩٥٢ . ولست أدري ماذا حل بهذه الدساتير بعد التحولات الجذرية الأخيرة، التي عصفت بالأوضاع الداخلية لهذه الدول في اتجاهها نحو الديمقراطية واقتصاد السوق . . .

وبسبب هروب شرائح كبرى من البشر، وخاصة من البلاد الاشتراكية في منتصف هذا القرن، من بلادها إلى بلاد أخرى، أُبْـرِمَتْ الإتفاقية الدولية الخاصة بوضع اللاجئين بتاريخ ٢٨ تموز ١٩٥١ التي أصبحت نافذة

في ٢٢ نيسان ١٩٥٤ . وقد عرّفت اللاجىء بأنه «شخص تملكه خوف له مايبرره من التعرّض للإضطهاد بسبب عرقه أو دينه أو جنسيته أو انتمائه إلى فئة اجتماعية معينة أو آرائه السياسية» (المادة ٦ ف٢). وحظرت المادة ٣٣ على الدول المتعاقدة «طرد اللاجىء أو ردّه بأية صورة إلى حدود الأقاليم التي تكون حياته أو حريته مهددتين فيها، بسبب عرقه أو دينه . . أو آرائه السياسية» .

وقد أوجدت الأمم المتحدة مفوضيةً لشئون اللاجئين، اعتمدت نظامها يوم ١٤ كانون الأول عام ١٩٥٠ وحددت مهمتها «بتأمين حماية دولية، تحت رعاية الأمم المتحدة، للاجئين . . .» .

وبسبب ثغرات ظهرت في هذه الإتفاقية، كاقتصارها على الذين لجئوا إلى بلد أجنبي بسبب أحداث وقعت قبل ١ كانون الثاني ١٩٥١، اتخذت الأمم المتحدة بتاريخ ١٤ كانون الأول ١٩٦٧ قراراً بشأن الملجأ الإقليمي، جاء فيه :

«تحترم سائر الدول الأخرى الملجأ الذي تمنحه دولةٌ ما، ممارسةً منها لسيادتها، لأشخاص يحق لهم الإحتجاج بالمادة ١٤ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ومنهم المكافحون ضد الإستعمار .

ويعود للدولة مانحة الملجأ تقدير مبررات منحه» .

ويظل من حق الدولة أن تشذّ عن هذا المبدأ لأسباب قاهرة تتصل بالأمن القومي أو حماية مواطنيها . وفي هذه الحال عليها أن تسهّل خروج اللاجىء، إلى دولة أخرى تحميه .

ومع ذلك فقد نصت المواثيق الدولية المعاصرة على تحريم الملجأ السياسي على مرتكبي الجرائم التالية :

الجرائم الموجهة ضد السلام وجرائم الحرب والجرائم الموجهة ضد الإنسانية (المادة ١٤ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان)، وكذلك جرائم الإبادة Génocide التي عرفتها اتفاقية تبنتها الأمم المتحدة في ٩ ـ ١٢ ـ ١٩٤٨ (وأصبحت نافذة بتاريخ ١٢ كانون الثاني ١٩٥١) والأفعال التي تحرمها اتفاقياتُ جنيف الإنسانية الأربع المعقودة عام ١٩٤٩ وأخيراً، وليس آخراً، الأعمال الإرهابية . . .

ولايوجد تعريفٌ للإرهاب متفقٌ عليه دولياً . وقد صدر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة قرارٌ في ٩ كانون الأول ١٩٨٥ وأتْبَعَتْه بقرارٍ آخر في ٧ كانون الأول ١٩٨٧ بشأنه . إلا أنهما لم يحلا مسألة هذا التعريف . . . وكان هذا الموضوع لايزال مطروحاً في جدول أعمال الأمم المتحدة في أيلول ١٩٨٩ . . .

وفي رأي الدكتور عزيز شكري[1] أن إيجاد تعريف للإرهاب يشمل كل أشكاله وممارساته . . . يبدو في الوقت الراهن طموحاً بعيد المنال . . .

وقد نصت اتفاقية دولية أقرتها الأمم المتحدة بتاريخ ٢٦ كانون الثاني ١٩٦٩ على منع تشميل جرائم الحرب والجرائم الموجهة ضد الإنسانية بالتقادم، وذلك من باب التشديد على مرتكبي هذه الجرائم .

---

(١) انظر الدراسة الوافية التي وضعها الدكتور عزيز شكري في مؤلفه : الإرهاب الدولي، دار العلم للملايين ١٩٩١ .

وقد استغلت إسرائيل بنود هذه الإتفاقية، فخطفت الألماني أيخمن من الأرجنتين، وحاكمته أمام محاكمها وصدر الحكم بإعدامه، وتم تنفيذه شنقاً. وقد تصرفت فرنسا تصرفاً أكثر شهامةً، حين اختطفت الشرطة السويسرية لاجئاً من فرنسا، فاعتبرت فرنسا هذا الخطف ماساً بكرامتها وهددت بالرد على هذا العمل غير المألوف، لأن الدول تتعامل بتقديم طلبات رسمية بتسليم لاجيء، تُلبَّى أولا تلبى. . . ولذلك فإن المحاكم المختصة بقضايا الاسترداد تبدأ بدراسة الطلبات وقانونيتها قبل النظر في الموضوع. وأمام الموقف الفرنسي الصلب، رضخت سويسرا وأعادت المخطوف إلى الأرض الفرنسية. . .

وتشريعُنا قاطع في هذا الموضوع. فالمادة الثانية من القانون رقم ٥٣ لعام ١٩٥٥ الخاص باسترداد المجرمين تتحدث عن «ارسال طلبات تسليم المجرمين إلى الحكومة السورية بالطريق الديبلوماسي. . .» وتنص المادة ٣ على أن يشتمل ملف طلب التسليم على بيانٍ يتضمن تفصيلاً وافياً عن هوية الشخص المطلوب، والقرار الصادر بإدانته وادعاء النيابة العامة في بلده وبيانٍ مفصل عن نوع الجرم وظروفه. . . . ثم يُستَجوب الشخص أمام لجنة التسليم. . . في حضور محامٍ. . . لذلك فإن الخطف لايعدو أن يكون عملاً مخالفاً للقانون والأعراف الدولية.

كذلك فقد وُضِعَ مشروعُ ميثاقٍ عربي لحقوق الإنسان في إطار الجامعة العربية، نصت مادته السادسة عشرةَ على أن «الكل مواطن الحقّ في طلب اللجوء السياسي إلى بلاد أخرى، هرباً من الاضطهاد، ولا يجوز تسليم

اللاجئين السياسيين».

كما أن نخبةً من فقهاء القانون العرب وَضَعُوا مشروعَ ميثاقٍ «لحقوق الإنسان والشعب في الوطن العربي» في شهر كانون الأول ١٩٨٦ في مؤتمرٍ عقدوه في المعهد الدولي للدراسات العليا في العلوم الجنائية (في سيراكوزة الإيطالية) تضمنت مادته الأربعون نصاً يحرِّم تسليم اللاجىء السياسي . . .

ولكن ماالعمل إذا كان اللاجىءُ مرتكباً جريمة سياسية، مُنح من أجلها اللجوءَ، ثم طلبتْه دولتُه من أجل جريمة عادية خطيرة؟ . .

الرأي الذي نميل إليه، هو أنه إذا ثبت لدولة الملجأ أن الدولة الطالبة تملك أدلةً كافية على ارتكابه الجريمة العادية، كاختلاس مال الدولة مثلاً، وقدَّمَتْها مع الطلب، فإنها تشترط على مقدمة الطلب أن تتعهد بعدم محاكمته على الجريمة السياسية، فإن فعلتْ، فلستُ أرى مبرراً يمنع من تسليمه، حتى لايظل جرمه العادي بغير مساءلة . . . . ولكن لايجوز التسليم، إذا كانت الجريمة العادية ذريعةً للوصول إلى الانتقام السياسي . . .

فإذا مُنح الملجأ للاجىءٍ سياسي، فإن عليه أن يحترم قوانين دولة الملجأ، ويلتزم بعدم تصرُّفه تصرفاً يحرجها داخلياً أو خارجياً. وهو خاضع لاختصاصها الجزائي إذا ارتكب على أرضها فعلاً معاقباً . . .

وللبلد المضيف أن يقدم للاجىء مايشاء من التسهيلات . . . ومظاهر التكريم . . . وبطبيعة الحال، وللأسباب ذاتها، فإن منح اللجوء، يَشْمَلُ الزوجةَ والأولاد . . . حتى لايكونوا وسيلةَ ضغطٍ بيد حكومته التي تطارده . . .

وقد نصت الإتفاقية الخاصة بأوضاع اللاجئين، المشار إليها، على أن اللاجئين بصورة عامة يستطيعون ممارسة شعائرهم الدينية بحرية، ويخضعون إلى قانونهم الوطني في مجال الحقوق الشخصية، ولهم حق التقاضي . . .

ويظل من حق دولة الملجأ أن تقرر انهاء لجوء اللاجيء، إذا زالت أسبابُه وزال الخطر عنه، أو إذا ثبت عدم صدقه في بياناته، أو أخلّ بالتزامات السلوك النزيه . . . ولكن يجب غض النظر عن الجرائم الشكلية التي تسهّل دخوله إلى بلد الملجأ، كتزوير جواز السفر أو دخول البلاد من أمكنةٍ غير نظامية . . . لأنه يعتبر في حالةٍ من حالات الضرورة القانونية . . .

على أن بعض الدول الغربية، تعطي اللاجيء الحق في مراجعة القضاء لوقف القرار القاضي بإخراجه . . . زيادة في احترام حقوق الإنسان . فإذا فعل وجب على الحكومة ابقاءه حيث هو، حتى يصدر حكم نهائي بشأنه . . .

ولا تَطْرَح الحدودُ الدوليةُ صعوباتٍ عملية . . . فالدولة تمارس سيادتها على أرضها المعترف بها دولياً، وعلى مياهها الإقليمية حتى عمق ١٢ ميلاً وعلى أجوائها، إلى الارتفاع الذي تستطيع أن تصل إليه . . . فإذا وصل لاجيء إلى هذه المناطق، اعتبر في حماية الدولة . . .

ولكن قد يحدث أن يلجأ الملهوفُ إلى طائرة أجنبية أو باخرة راسية في مطارٍ وطني أو ميناء سوري . . أو مبنى من مباني سفارة أو قنصلية أجنبية . . . والحل الذي يغلبُ في التعامل الدولي، أنه لاحصانة لطائرة مدنية أو سفينة تجارية . . . ومن حق الشرطة السورية أن تتدخل لاسترداده . . . وإذا حدث

العكس، كأن يفر أجنبي من طائرة مدنية أو باخرة تجارية راسية في ميناءٍ سوري، فإن الدولة السورية تصبح صاحبة الحق في النظر في أمر حمايته . . . وقد حدث أن فرَّ مواطنون سوفييت من طائرة سوفيتيية في مطار أمريكي . . فرفضت الحكومة الأمريكية تسليمهم، إذا لم يوافقوا بصورة حرة على العودة . .

أما بالنسبة للسفن والطائرات الحربية، فإن الأمر يختلف : فهذه العمارات إن دخلت حرباً، فإنها تعتبر قوة احتلالٍ وبالتالي ففي مقدورها حماية اللاجئين إليها . . . وإن دَخَلَتْ سِلْماً، فإن دخولها يكون ودياً ومجاملةً . . وعندها يجب احترامُها لأنها معتبرة من أرض دولتها، ولا يصح المساس بسيادتها . . . ولا استعادة اللاجيء إليها بالقوة . . . خاصة إذا وقعت اضطرابات في أراضي الدولة . . . وقد ألزم مرسوم فرنسي صادر عام ١٨٨٥ ، قائد الباخرة الحربية بمنح اللجوء السياسي للاجئين إلى باخرته . .

وأما إذا كان اللجوء إلى سفارة أجنبية، فإن التعامل المتعارفَ عليه، أن تحميه هذه السفارة وتؤويه . ويعلل هذا اللجوء باعتباراتٍ إنسانية، وليس كحق للاجيء . . . لأن أرض السفارة الأجنبية لم تعد معتبرةً أرضاً لدولتها تمارس عليها سيادتها، كما كانت النظرة في الماضي، وإنما أصبحت السفارة تتمتع بالحصانات من أجل تمكينها من ممارسة أعمالها دون تَدَخُّلٍ من الدولة المعتمدة لديها . .

ويسترعي الانتباه أن معاهدة فيينا لعام ١٩٦١ لم تتعرض إلى حق اللجوء السياسي، مما يعني أن الدول الموقعة عليها فضلتْ الإبقاء على العرف الدولي

السائد . . . ومن أقربِ حوادثِ اللجوء زمناً ومكاناً الينا، لجوء العماد ميشيل عون اللبناني إلى السفارة الفرنسية في بيروت، ووقوفُ القوة اللبنانية خارجها تطوقُها دون أن تقتحمها، حتى انتهت المفاوضات إلى الموافقة على حمايته وخروجه من البلاد.

ومن هذا المنطلق أصدرت حكومة الولايات المتحدة الأمريكية في ١١ ـ ١ ـ ١٩٧٢ تعليمات إلى موظفيها في الخارج بوجوب حماية كل لاجىء إلى السفارة، ومنحه حق اللجوء السياسي وأجازت لهم استعمال القوة ضد كل محاولةٍ لاختطافه . . وهي في هذه التعليمات تتراجع عن تعليمات سابقة أصدرتها عام ١٩١٣، قالت فيها، إن اللجوء السياسي لاسند له في القانون الدولي، وبالتالي فهي تنصح قادة السفن خاصة بعدم منح أحد حق اللجوء[1].

وقد كانت سورية وفيةً دوماً لهذا الحق، على مختلف اتجاهات أنظمتها. ولا أذكر إلا حادثةً واحدة ارتكبها الزعيم حسني الزعيم، حين سلّم اللاجىء انطون سعادة، زعيم الحزب السوري القومي إلى الحكومة اللبنانية عام ١٩٤٩، بعد أن أمنه على نفسه، وتم إعدامه في بيروت. غير أن رئيس الوزراء رياض الصلح دفع حياته ثمناً لهذا التصرف الخاطىء . . .

مما تقدم، نجد أن اللجوء السياسي أصبح تعاملاً دولياً وعرفاً راسخاً وأنه دخل في المواثيق الدولية والدساتير والقوانين الوطنية، وقد استعملت بعض النصوص تعبيرَ «حق اللجوء السياسي»، ولكن رأينا أنه لايزال عملاً من أعمال

(١) Revue générale de droit international Public عام ١٩٧٣ ص٢٤٧

سيادة، ولم يصبح حقاً.

ونرى في خاتمة البحث أن نتساءل عن الأساس القانوني، الذي يبرر منح هذا اللجوء باعتباره تعطيلاً لعدالة دولة أجنبية؟

لقد تعددت الآراء في تعليل هذا الأساس... ولن يتسع البحث لعرضها ونقدها. وحسبي أن أذكر الآراء الأكثر قبولاً بصورة موجزة:

فرأي يقول: إن اللاجيء من بلاده إلى بلدٍ أجنبي، هو هاربٌ، وسوف يعيش في بلدٍ غريبٍ عنه، وبالتالي فسوف يعاني فيه كثيراً من الآلام النفسية، وربما المادية. ويجب أن تعتبر هذه المعاناة عقاباً له على مالارتكبه ضد نظام بلده، ومن العدل أن يترك وشأنه، **لأنه عاقب نفسه بنفسه... وشرب من «وادي الدموع»**. علاوة على أن بلاده تخلصت منه، ولم يعد يمثل خطراً مباشراً عليها..

وهذا تعليل ضعيف من الناحية القانونية: فإذا كان الإغترابُ واحداً في ماهيته ويتساوى فيه جميع الناس، فإنه غير عادل، لأن الأصل في العقوبات تفريدُها كما نادى به الأستاذ ريمون ساليي Saleilles، وعملت به القوانين الراهنة، بحيث تتحقق فيها المساواة بالشعور بالألم وليس المساواة في كميته...

ثم إن كل مغادرٍ لبلاده، في أيامٍ قلقة، ليس دوماً لاجئاً يناضل في سبيل مبدأ، فلبعض النفوس هواها في تحقيق مصالح مادية سهلة..

ورأي يعلل حق اللجوء بالدافع النبيل. فاللاجيء السياسي شخص

يختلف عن المجرم العادي، بأنه يسعى وراء إصلاح اجتماعي، فاجتهد فأخطأ في اجتهاده. . . وإذن فيجب على دولته أن تأخذ هذا الدافع النبيل بعين الاعتبار، وتمتنع عن المطالبة باسترداده لمعاقبته. . . كما أنه يجب على دولة الملجأ أن تكرّم هذا الدافع وتحمي صاحبه. .

وهذا تعليل مرفوض. . لأن الوطن أحقُّ وأقدرُ على تقدير الدوافع النبيلة. . . ولا يصح دوماً أن يكون هذا الدافع النبيل منّجياً من العقاب، إذا كان الضرر الذي أحدثه صاحبه جسيماً. . وقديماً قالوا: إن الطريق إلى جهنم مفروش بأصحاب النوايا الحسنة. . .

ثم إن البلد الأجنبي غير متحسس بهذه الدوافع الطيبة، لأنها إذا أثمرت فإن قطاف ثمرها سيكون من نصيب الوطن الأم. .

وذهب رأي ثالث، إلى أن العلة في منح اللجوء السياسي أن دولة الملجأ لاتتضرر من الجريمة التي ارتكبها اللاجيء في بلده. وهي غيرُ معتبرة جريمة في تشريعها. وطالما أنه غير مجرم في نظر قوانينها، فلماذا تُخْرِجُ من بلادها شخصاً لم يرتكب جرماً ضدها؟

والرد على هذا الرأي، أن المجرم العادي، كالقاتل وهاتك الأعراض، لم يرتكب جريمة على أراضي الدولة الأجنبية التي لجأ إليها. ومع ذلك فهي تسلمه بموجب قواعد التعاون الدولي لمكافحة الإجرام.

وقال رأي رابع: إنه يعلل باختلاف المؤسسات الدستورية. فالدول التي اختارت النظام الجمهوري مثلاً، أو الديمقراطي إجمالاً، لاترتاح إلى النظام

الملكي أو الشمولي . . . واللاجيء الذي يقاوم نظام بلده، ويلجأ إلى بلد يَنْبُذُ ذلك النظام، فإنه يجب أن يجد لديه الحماية، ويتمتع بحق اللجوء . . .

ولا يكون بلدُ الملجأ منطقياً مع نفسه، إذا أغلق بابه في وجه رجلٍ يشاركه قناعاته الدستورية . .

ونظن أن خير تعليل لحق اللجوء السياسي، هو أنه أصبح مؤسسة سياسية تتجه إلي أن تصبح مؤسسة قانونية . وقد قبلتها الأعراف والمواثيق الدولية، وفي مقدمتها التصريح العالمي لحقوق الإنسان لعام ١٩٤٨ . . .

علاوة على ذلك، فإن السياسيين الباحثين عن ملجأ يؤويهم ويحميهم، قد يصبحون ذات يوم حُكامَ بلادهم . . ويومها يتذكرون البلد الذي أكرمهم، إن آواهم، أو الذي آذاهم، إن سلّمهم إلى طالبيهم، وكُتِبَتْ لهم السلامةُ وتسلّموا زمام الأمور . . . فمن الخير لقادته ألا يتدخلوا في الشؤون الداخلية للبلد الأجنبي، حتى لايتعرضوا لمحاسبةٍ شديدة . . . وأن يظلوا حياديين في مواجهة صراع داخليٍ، لامصلحة لهم بزج أنفسهم فيه . . . وذلك موقف يمليه التعقُّل . . والحكمة . .

ولايصح أن تعتبر حالات اللجوء، إلاّ بأنها تزيفٌ للطاقات الخيّرة . . . وقد شهد العالَمُ في السنين الأخيرة أمواجاً من حالات اللجوء السياسي . . . يسعى أصحابها إلى ملجأ موقت يحميهم إلى حين زوال الغمة، أو إلى جنسيةٍ يحصلون عليها في بلدٍ مستقرٍ، ينعمون فيه بالطمأنينة والأمن، وتأمين مستقبلهم ومستقبل أولادهم . . . وفي ذلك خسارة مؤكدة لثروة الوطن

القومية . . .

ولا يُمكنُ معالجة هذه البثور المَرَضية، إلا بإزالة أسبابها .

ونظن أي نوع من التوحيد بين الدول العربية، يستطيع إلى جانب خيرات أخرى، أن يقضي على كثير من حالات هذا اللجوء السياسي .

***

الثقافة الرباعية

بقلم الدكتور عادل العوا

في الناس ثقافتان رئيستان . وعندنا ثقافات أربع على الأقل

ثقافتا الناس تتفاعلان وتتعارضان . وثقافاتنا الأربع تود الاتساق والائتلاف .

ثقافتا الناس هما : ثقافة الفرد وثقافة الجمهور . وفي العروبة عندنا ثقافتان إضافيتان قوميتان خاصتان هما : الثقافة التقليدية أو التراثية ، أعني ثقافة الأصالة ، والثقافة الحديثة والمعاصرة أعني ثقافة التمرد والرفض .

ولنبدأ بالثقافة العربية :

اللغة العربية المبجّلة تقول ثقُف وثقِف (ككرُمَ وفرح) ثَقْفاً ، وثَقَفاً وثقافة : صار حاذقاً ، خفيفاً ، فطناً . فهو ثَقِف ، وثَقْفي . وثَقِفَهُ (كسَمِعَه) صادفه ، أو أخذه ، أو أدركه . وامرأة ثَقّاف (كسحّاب) : فَطِنة . والثِقاف هو الخِصام والجلاد وماتسوّى به الرماح . وثقّفَه تثقيفاً : سوّاه . وثاقفه : غالبه فغلبه في الحذق .

وليس هنا مجال التوسع في تتبع نماء هذه المعاني بألفاظها وصيغها إلى يومنا الحاضر . وإنما نكتفي بالإلماع إلى دلالات الحذق والفطنة والإدراك مع الخصام والجلاد ، أي الجهد والكفاح وتسوية الرماح للفوز ببلوغ الغاية ، وإدراك القصد .

ومن شأن الثقافة العربية ، عبر تاريخها ، أن تتكشف عن منزعين رئيسين :

أحدهما منزع الأصالة، والآخر منزع الحداثة أو المعاصرة، كما نقول بلغة اليوم، وبينهما صراع القديم والجديد كما يقال في كل زمان.

المنزع التقليدي في ثقافتنا عريق تمتد جذوره إلى ماقبل الإسلام. ونحن نلفي فيما عرفنا منه معلومات علمية قليلة، ومعطيات أدبية وإنسانية جمة وفيرة. فإذا مابلغ البحث ظهور الإسلام والتاريخ الإسلامي طالعتنا ثقافة نامية مزدهرة حوت ضروب المعارف، وصنوف الاهتمامات، وباءت بحلول جلّها ديني الجوهر والمبنى. وهذه الحلول الدينية تتسم بأنها ثقافة جاهزة، نهائية، مريحة، حاسمة، مبرمة، قاطعة. اطمأن إليها المؤمنون ورضوا بها فأفسحوا المجال لنمو جوانب طريفة من الفكر الكلامي والعلمي والسياسي والأخلاقي والحقوقي أو الفقهي. وماعتمت نهضة جديدة أن ألمت بالثقافة العربية في التاريخ الحديث والمعاصر، وقد رفدتها بمنازع استغراب وتطلع عالمي أنجب أدلجة في الفكر السياسي والاقتصادي، و «تسييساً» للتاريخ والاجتماع، ومحاكاةً حتى السريالية في الفنون والآداب.

***

وربما جاز إيضاح مابين هذين المنزعين بضرب مَثَل يدور في فَلَك معنى الإنسان.

أجل ـ لقد شُغف الإنسان بمعرفة نفسه في كل مكان، وفي بلادنا، سواء بسواء. وهذا المطلب الثقافي القديم الحديث معاً نستشفه، بادئ ذي بدء، في دلالات كلمة إنسان.

فمن حيث الإنسان الأسم : يقال إنه مشتق من الإنس، الذي هو نقيض الوحشة. أو النوْس، وهو نقيض السكون. أو الإيناس، وهو بمعنى الإبصار. أو النسيان، وهو نقيض الذكر. والمرأة ذاتها إنسان. ويقال لها إنسانة. وهي لغة عامية في نظر بعضهم، أو صحيحة ولكنها قليلة في نظر آخرين. والأنس حديث النساء ومؤانستهم. والناس إنما يأنس بعضهم ببعض.

أما من ناحية الإنسان المضمون، الإنسان الفحوى، فإن غنى الثقافة العربية يفرض علينا هنا الإيجاز، ويوجب الاقتصار على شطري الثقافة التراثية، ثقافة الأصالة المتّهمة بأنها ثقافة صفراء. وأول هذين الشطرين هو المنحى الإعتقادي المستقى من أصول الكتاب والسنّة، ثم من كنوز الأمهات والمصادر اللاحقة المتعاقبة إلى اليوم، وفيها تنعكس أصداء المستويات العقلية العربية ـ الإسلامية كافة، من طرفها الأقصى الشعبي، بل العامي، إلى طرفها الأقصى الآخر وهو الطرف العالِم والمعتزلي والفلسفي والصوفي. وليس بمجدٍ في رأينا تجاهل أحد هذين الطرفين دون صاحبه، ولا التغافل عنهما كليهما. فهما موجودان في الواقع، وإن تفاوت تقويمهما أعظم التفاوت، فما برح عندنا ذوو إيمان عفوي أولي بسيط موروث، وما برح عندنا كذلك عارفون مولعون بقيم التمحيص الانتقادي الهادف الدقيق.

انموذج تراثي أول يقول، وهو انموذج وثوقي :

خلق الله الإنسان الأول، آدم، في أحسن تقويم. وسخر له مافي السموات والأرض. ورسم شروط وجوده في الدنيا جماعات وشعوباً وقبائل. وخلق البشر بعدئذٍ من ذكر وأنثى. وجعل بين الزوجين مودة ورحمة. وطلب

من الإنسان الذي استخلفه في الأرض أن يؤمن به، ويعبده، ويعمل صالحاً. وخصّه بالعلم وبالبيان. وكلّفه مايطيق، في حدود حريةٍ وقدرة ومسؤولية. ووعده بالثواب أجزله، أو بالعقاب آلمه، في حالَتي الطاعة أو الرفض. فكان ذلك كله، وما واكب ذلك كله، إطار الثروة الفكرية في الثقافة العربية التاريخية التليدة: وفيها يبدو الإنسان كائناً معلوماً، بل مبرمجاً، جلي النشأة والمصير.

وإليكم بعض الإيضاح.

فمن حديث الثقافة التقليدية: أن الله خلق الإنسان الذكر أولاً. وألقى عليه النوم فنام. فأخذ أحد أضلاع شِقه الأيسر، أي من جهة القلب، وهذا رائع، فكانت زوجه حواء. وقد سميت حواءَ لأنها خُلقت من شيء حي. خلقها الله لتسكن إليه، ويسكن إليها. وكان مهرَ إقترانه بها الصلاةُ على النبي ثلاث مرات. ويروى عن (أبي الحسن الأشعري) أن آدمَ كان أحسن من حواء. ولكن حواء كانت ألطف وألين. وكان لهما في الجنة سرير من الجواهر. وله سبعمائة قاعدة من الياقوت الأحمر. وعليه فراش من السندس الأخضر. وقد وافتهما الملائكة بقِطفين من عنب الجنة. وكان كل قِطف منهما مسيرةَ يوم وليلة... وكانت حواء إذا مشت في القصور واكبها خَلَفها من الحور العين مالا يحصى...

تلك كانت حياة الجنة التي فقدها أبوانا، عفى الله عنهما، وقد فعل. وإذا نحن كما ترون، وحيث ترون. وما ينتظرنا ساعةَ الموت وبعده رهيب رهيب. ألم نقرأ قصة المعراج المنسوبة إلى (ابن عباس)، وهي قصة في متناول كل يد: نلفاها مع «الباعة» على الأرصفة، وفي المسكية، وقد عرفناها قبل أن يعرفها

(دانتي)، كما يقال. وعرفنا معها فصول «إحياء علوم الدين» (للغزالي)، وفيه أسماء القيامة ويوم الدين والبعث والنشر والحساب. وهذا كتاب آخر يُطبع من جديد ويفد إلينا وقد وضعه (يوسف بن إسماعيل النبهاني) بعنوان «علامات قيام الساعة الصغرى والكبرى». ومثل هذا النشاط الثقافي كثير كثير.

وثمة انموذج تراثي آخر، انموذج عالِم:

وهذا الانموذج جماع ثقافتنا المتألقة بالنظر الجادّ، والفضول الحميد الآيل إلى إعمال الفكر، وانفتاح العقل، وتوسيع المعرفة، وتدقيق المناهج، وإيضاح الثمار، وبلوغ الأوج في حضارة القول والعمل، من علوم متقدمة كالرياضيات والهندسة والفلك والطب والجغرافية وحتى الموسيقا والفنون والآداب، إلى المطلب الموسوعي ومَعلمات الإنسانيات. تشهد على ذلك آثار (الجاحظ) و (النظّام) و (ابن قتيبة) و (التوحيدي) و (مسكويه) و (المعري) و (السجستاني) و (إخوان الصفاء) وكذلك (البيروني) و (الشريف الرضي) و (ابن عبد ربه) و (ابن حجة الحموي) و (النويري) و (التهانوي) و (ابن خلدون)...

لنُصغِ لحظة إلى قول (ابن قتيبة) عن مائدة الثقافة الشهي أكلُها لكل ذي عقل سليم، ونظر ثاقب، ورأي سديد حصيف.

يقول: «وهذه عيون الأخبار نظمتها لمُعْقِل التأدب تبصرة، ولأهل العلم تذكرة، ولسائس الناس ومسوسهم مؤدِّباً، وللملوك مُستراحاً من كدّ التعب، وصنّفتها أبواباً، وقرنت الباب بشكله، والخبَر بمثله، والكلمة بأختها، ليسهل على المتعلم علمها، وعلى الدارس حفظها، وعلى الناشد طلبها». ثم يردف: «لم أر صواباً أن يكون كتابي هذا وقفاً على طلب الدنيا دون طلب الآخرة، ولا

على خواص الناس دون عوامهم، ولا على ملوكهم دون سُوقَتهم، فوقيت كل فريق قِسمه، ووفرت عليه سهمه، وأودعته طرفاً من محاسن كلام الزهاد، ولم أُخِله مع ذلك من نادرة طريفة، وفطنة لطيفة». فهذا الكتاب إذن «مثل المائدة تختلف فيها مذاقات الطعوم لاختلاف شهوات الآكلين[1].

ويجلو (النّظام) حقيقة الاغتذاء بالكتب منبّهاً إلى مشكلتي الثقافة العامة والاختصاص.

يقول: «إن الكتب لاتحيي الموتى، ولاتحول الأحمق عاقلاً، ولا البليد ذكياً. ولكن الطبيعة إذا كان فيها أدنى قبول فالكتب تشحذ وتقتق، وترهف وتشفي. ومَن أراد أن يعلم كل شيء فينبغي لأهله أن يداووه. فإن ذلك إنما تُصوِّر له بشيء اعتراه. فمن كان ذكياً حافظاً فليقصد إلى شيئين أو ثلاثة أشياء، ولا ينزع عن الدرس والمطارحة، ولايدع أن تمرّ على سمعه، وعلى بصره، وعلى ذهنه، ما قدر عليه من سائر الأصناف. فيكون عالماً بخواص، ويكون غير غافل عن سائر مايجري فيه الناس».

أجل، أن يكون المرء عالماً بخواص، وغير غافل عن سائر مايجري فيه الناس، ذاكم هو الشعار الذهبي لكل ثَقِف، وفي كل ثقافة. وهذا هو (الجاحظ)، معلم العقل والأدب، يحقق هذا الشعار بعقل راجح، وأدب حي، وفكر ناقد، وأسلوب جلي، متنوع، فكه، عذب، يجاوز بطماحه الحدود القومية والدينية واللغوية وحتى الظرفية ليشارك في علم الناس كافة، وفي معرفة البشر أجمعين. أفلا يستهل كتاب «الحيوان» بقوله: «وهذا كتاب تستوي فيه رغبة الأمم، وتتشابه فيه العرب والعجم، لأنه وإن كان عربياً أعرابياً،

وإسلامياً جماعياً، فقد أخذ من طرف الفلسفة، وجمع معرفة السماع وعلم التجربة، وأشرك بين علم الكتاب والسنّة، وبين وجدان الحاسة، وإحساس الغريزة. وقد نُقلت كتب الهند، وتُرجمت حكم يونان، وحوّلت آداب الفرس، وانتهت إلى العرب، فبعضها زاد حسناً، وبعضها انتُقص شيئاً. ولكن الحقيقة واحدة، تنمو بتعاقب الأقوام، وتآزر الأمم والأجيال».

ويمضي (إخوان الصفاء) إلى بناء الحضارة الإنسانية المثلى فوق عقائدية شمولية هي أدنى إلى النظام العالمي الجديد العتيد. كيف لا والحقيقة كلها تنهد عندهم على أساس الإنسان، وصورة الإنسان. يقولون: «إن مذهب الإخوان يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم جميعاً.. ونحن قد أجبنا عن المسائل كلها على أصل واحد، وقياس واحد، وهو صورة الإنسان. لأن صورة الإنسان أكبرُ حجة لله على خلقه، وهي الطريق إلى كل خير، والصراط الممدود بين الجنة والنار».

ونختم الإشارة إلى هذا الانموذج النيّر من ثقافتنا التراثية الأصيلة بقبسة من كلام القاضي المعتزلي (عبد الجبار) القائل في «المغني»: «إعلم أن الفصاحة لاتظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضم، على طريقة مخصصة. ولابد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة. وقد يجوز في هذه الصفات أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضم. وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه. وقد تكون بالموقع. وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع»[٢].

بمثل هذا الانموذج الماجد تجمع ثقافتنا بين عمق الفكر ومتانة التعبير، وسحر الكلمة، وفتنة البيان، فضلاً عن شمول كلي خَصَّ (ابن عبد ربه) الكلام

عليه بخمسة وعشرين كتاباً من «عِقده الفريد». وجعل في كل كتاب منها جوهرة من ذلك العِقد. ونضد (النويري) فنون الآداب، أي الثقافة، ضمن خمسة من الفنون، يحتوي كل واحد منها على خمسة أقسام. أولها في وصف السماء التي هي قبلة الدعاء، وفيها الآثار العلوية، وحديث الكواكب والسيارات والفصول والليالي والشهور والأعوام. ثم فن يتصل بالإنسان وبكل ما يمتّ إليه بسبب معرفي وعملي وفني وأدبي. والثالث فن في الحيوان، كل حيوان. والرابع يتناول النبات، والأقوات، والفواكه، والرياض، والطيب، والأزهار. والخامس تاريخ البشر من مبدأ آدم إلى أن وَضَع المؤلف ذاك الكتاب[٣].

***

إن هذه الثقافة التراثية، أقول القومية، هي ماتلقى من المتمردين الثقافيين رفضاً قاطعاً كان جديراً بالتقدير والقبول لو أنه بُني، كله أو جلّه، على أساس المعرفة الدؤوب، والنقد السليم. ولكن تطرف فريق من الآبقين إنما ينبثق في الغالب من عقدة الدونية، أو يشاد بلُهاث وراء «خالف تعرف»، ويجري متعجل نحو الشهرة، ولو كانت في خواء، شأن ناطقي بعض الشعر المنثور المستطرف غير المستظرف، الشعر اللاموزون، أي المنطوط تنغيماً لانغماً، والضبابي صورة، لا (الرامبوي)، رمزاً...

يقول باحث منهم: «إذا أردنا أن نقدّر الأمور حق قدرها وجدنا أن العرب اليوم يلتقون ثقافياً على الماضي... وقلّما يلتقون في الحاضر، حيث تحاصرهم المشاكل المتفرقة والخاصة في كل بلد من البلدان على حدة»[١]. ويقول غيره:

«إن كلمة مثقف قد انزاح معناها . . وما ممانعة مثقفنا عن التبدل والاستدراك والتحول إلا ممانعة عن الانخراط في العالَم . وهذا السلوك النكوصي هو التلبية الواضحة لمعنى المثقف الشمولي، أي المثقف الموسوعي . . . وهذا المثقف العربي [الحاضر] لم يعرف سوى شكل واحد من الثقافة، ثقافة الرفض . . التي تضع المثقف أمام مهمة اكتشاف الحقيقة الثابتة التي لايطرأ عليها التبدل، والتي تنتظره دوماً في الماضي»[٥].

ومن الرافضين من يقول: «باسم الحفاظ على سلامة اللغة، كما سجّلها «لسان العرب»، حكمنا على البحوث في العلوم الإنسانية بالعقم. وباسم الحفاظ على العقيدة الايديولوجية، تقدمية كانت أم سلفية، حكمنا بالشلل على الفكر»[٦].

ولعل إثبات هذه الآراء المبتسرة يكفي وحده لإماطة اللثام عن تعجلها المخلّ المؤدي إلى زوغان الرؤية، ومن ثَم، إلى الخطل، فالخطأ.

* * *

لننتقل إلى حديث الثقافة بالمعنى العالمي.

قالوا: «الثقافة هي مايبقى في النفس بعد نسيان كل شيء». وقالوا: «الثقافة طريقة أنيقة لشغْل أوقات الفراغ». وقالوا: «المثقف لايكون البتة ابن زمان واحد، ومكان واحد. فحرية ذهنه تكفل حضوره في كل زمان وكل مكان».

والحق أن لكلمة ثقافة بمعناها العالمي حياة موصولة، وتاريخاً ثرّاً. ويبدو

أن اللفظ الأجنبي الدالّ على معناها إنما ظهر للمرة الأولى في القرن الميلادي الخامس عشر، في معجم (اكسفورد) لسنة (١٤٢٠). وأصل دلالة لفظها يشير إلى معنى الزراعة والحرث واستصلاح الحقول لجني الثمار اليانعات. ثم استعملت مجازاً بمعانٍ متلاحقة: فكانت تعرب في العصور الوسطى عن المشاغل اللاهوتية والكلامية، إلى أن شُغف المفكرون في القرن الثامن عشر بفكرة التقدم والأنوار الموسوعية، وأولع القرن المنصرم بمستقبل العلم والحضارة. ونمت في أعقاب الحرب العالمية الثانية من عصرنا اهتمامات التنمية ومشكلات الفضاء والتلوث والإيدز، والحرب والسلام، وأسلحة التدمير الشامل، وأخطار البرمجة الوراثية، وإمكانات علوم الحياة، والنظام العالمي الجديد، وأتى لمثله أن يكون جديداً إذا لم يُغيّر العُتاة مافي نفوسهم حتى تتغير الآفاق.

ولعل قائلاً يتساءل عن مصير الثقافة في عهد النظّامة أو الحاسوب، وفي مشارف القرن القادم، فيجد أن النماء الديمقراطي المرموق يشدّ أزر التوسع المذهل في تطور وسائل الإعلام، فتصبح الثقافة خدن الجماهير العريقة، ويزداد بذلك إعضال التفاعل والتباين بين الثقافتين المعاصرتين: ثقافة الفرد وثقافة الجمهور.

***

رأى الخالدون في أحد المجامع الأجنبية أن الثقافة، بالمعنى المجرد العام، تعني العبقرية الإنسانية مضافة إلى الطبيعة، بغية تحوير معطيات الطبيعة وإغنائها وتنميتها، وذلك بالأعمال والتقنيات المواتمة. كما أنها تعني، من ناحية أخرى،

إنكباب الإنسان بصورة منهجية على تنمية ملكاته الفطرية بدراسة الآداب والعلوم والفنون، وبالملاحظة الشخصية والتفكير.

بيد أن حقل الثقافة أشد اتساعاً وأكثر غنىً. فثمة مايخصص الثقافة العامة بصفات مميزة، ونعوت من طراز قولنا: ثقافة فلسفية، أو أدبية، أو فنية، أو علمية، أو تقنية، . وربما أريد من الثقافة أن تدل على شروط اكتسابها، وسبل تحصيلها. فيقال: ثقافة حفظية، أو اختبارية، أو عصامية، أو مدرسية، أو تراثية، أو حديثة، أو تقنية. وكثيراً ماتُوسم الثقافة بأنها واسعة أو محدودة، أو اختصاصية، أو عامّة تلمّ بالمعلومات الأساس التي تسبق كل اختصاص دقيق، أو تواكبه.

والذائع في ثقافة اليوم أنها تعني، على الصعيد الاجتماعي، جملة الوجوه الفكرية والأخلاقية، والمادية، والمذاهب القيمية، وأساليب الحياة التي تميز حضارة من الحضارات. كقولنا: الثقافة العربية، والثقافة الإغريقية، أو الثقافة الأمريكية، أو الغربية، أو الاشتراكية. وسنرجع إلى تبيان صلة مفهوم الثقافة بالطبيعة وبالحضارة بعد قليل.

والثابت في الأمر أن وقائع الثقافة المجتمعية لم تبق وقفاً على فئة مختارة من الناس، فئة قليلة العدد، كثيرة العَتَاد. بل صارت تطمح إلى المشاركة الشاملة داخل القطر الواحد، وبين سائر الأقطار.

لقد أُحدثت داخل كل قطر بيوت للثقافة، ومعاهد، ومراكز. وكان (موسوليني) أحد روّاد هذا الإبتكار إظهاراً للعزة الإيطالية ومجد (روما) العتيق. وأنشأت الدول المتقدمة، أعني المسيطرة، مراكز ثقافية تسبّح بحمدها،

وتنشر أغراضها في أقطار العالم الثالث، أو عالم الجنوب. واتسع الأمر فأنشأت (الأمم المتحدة) منذ (١٩٤٥) منظمة (اليونسكو) للتربية والعلم والثقافة. وهي ترمي إلى توحيد ثقافي عالمي، أو إلى مجرد تنسيقٍ ووئام فكري، لإيمانها بأن إندلاع الحروب يبدأ في العقول قبل الجوارح، ورأت الاهتمام بثقافة الجمهور كل جمهور، في نطاق الدولة أولاً، ومن ورائه في نطاق الدول الأعضاء في المعمورة كلها. وتلتها بعد دهر منظمة (الالكسو) في نطاق جامعة الدول العربية، ومن أجل تحقيق أغراضها. وأُحدثت في العالَم وزارات للثقافة هنا وهناك. وأقام (المجمع الفرنسي) لجنة للشؤون الثقافية يتعاقب على رئاستها نابهون فنابهون. وأشاد فنانون مبدعون في باريز (مركز بومبيدو) الثقافي الذي أمسى قبلة سائحين، ومحطة قارئين، وملتقى شعراء ومشعبذين. وتنوعت أغراض العناية الرسمية بتثقيف الجماهير بل الحشود. وسُخّرت من أجل ذلك وسائل خلاّبة من فنون رسم وغناء ورواية وتمثيل ورقص وتطريب... وبذلك حلّت هذه الوزارات الثقافية بمناشطها محل العاملين سابقاً في المعابد والمساجد للإرشاد الجماهيري الوسيع...

ومثلما تعتور حالاتُ تطرفٍ عالَم الأزياء والعروض، كذلك أثار التوجيه الثقافي والإرشاد الفكري المسبق ردود فعل وارتكاسات بعضها أصبح كافراً بالقيم الذائعة، فكانت من جراء هذا كله مفهومات اللاثقافة، أو الثقافة المضادة، أو ثقافة اللامعقول، وهي مشفوعة بالحركات الهيبية والتمرد الطلابي ونفثات الفوضويين. وثمة من يتحدث عن التفاعل الثقافي ويدعوه المثاقفة، وعن المذهبية الثقافية، والتكيف الثقافي، والكفاح الثقافي، والأمن الثقافي،

والغزو الثقافي، بل وعن الصناعة الثقافية إنتاجاً وتسويقاً بمسلسلات تلفازية عجيبة عجاف.

لقد كاد معنى الثقافة أن يعمّ كل المسالك في كل الممالك. فغدت ألعاب الفكر كالشطرنج، وألعاب الجسد كالألعاب الرياضية الأولمبية ومايحاكيها، واقعاً ثقافياً. وأصبح بعض «آلهة الملعب» أوثان عصرنا مثلهم مثل نجوم المسرح وسيدات الغناء. ثم اتسع مفهوم الثقافة انتربولوجياً واجتماعياً، فصار فن المائدة، والأزياء الرفيعة وما إليها موضوعات ثقافية شأنها شأن ماتحمل الكتب واللوحات والاسطوانات والأشرطة والتمثيليات. ورأى (ت. س. اليوت) أن المطبخ المرهف، وفن الخمور، شكلان من أشكال التعبير الثقافي. وأن سماجة المطبخ الانكليزي أمارة إنحطاط. وكان (ماوتسي تونغ)، في «كتابه الأحمر»، يوجب على كل ثقافة، وكل أدب، الانتماء إلى طبقة معينة، أو إتباع خط سياسي هادف. وجاءت ثورته الثقافية بين سنتي ست وستين وتسع وستين وتسعمائة وألف مسعى طموحاً لخلق الإنسان الصيني الجديد بشراً سوياً متحرراً من كل إنخلاع شرير.

هناك شعارات: «الثقافة لكل إنسان»، «الثقافة للجميع»، «الحق بالثقافة». وهناك مفهوم الهُوية الثقافية القومية، ومطلب الثقافة المستمرة الداعي إلى التكوين المتجدد طوال الحياة للحفاظ على الثقافة المعاشة وتنميتها أبداً.

***

قالوا: هناك ثقافة رفيعة هي ثقافة كبار العلماء والأدباء والفنانين والمفكرين. وهم جميعاً يُعنون بمشكلات العالم الكبرى. وهناك ثقافة أولية هي

الثقافة الأساسية، أو الحد الأدنى من الزاد الثقافي الذي يرفد كل إنسان بوسائل كسب رزقه، وهي قد لاتزيد على مايلقاه من التربية والتعليم والتدريب المهني والاجتماعي المعرفي المحلي.

ولكن التمييز الإشكالي الأوفى في أيامنا إنما هو افتراق ثقافة نخبة هي الثقافة الفردية في جلّ الأحيان، عن ثقافة عامية، ولاأقول شعبية، لأن مفهوم الشعب هو الأشمل والأجمع، وهو غير مفهوم الجمهور، إذ يقال عن السيد الهمام المقدَّم في قومه، البارّ بأمته: ابن الشعب، ولا يقال ابن الجمهور.

الثقافة العامية ثقافة عفوية متوارثة في الجماعات الضيقة. وهي تراث مشترك عملي الأهداف بالدرجة الأولى. وهي تتباين وتفترق من شعب إلى آخر، ومن جُمهور أو وسط إلى سواه. بل هي ثقافة قلّب حولَ في وقت واحد، وعَبر الأوقات المتعاقبة، لأنها وليدة ماينبثق عن حياة العامة بتفاوت أهوائهم، واستسلامهم للشطط والانفعالات مرة ثم مرات. ومما يميز ثقافة الجمهور أي ثقافة الحشود في الأحوال كافة، وفي أيامنا بوجه خاص، الطواعية العقلية الخالية من الروح الانتقادية، والمنحدرة دوماً إلى سرعة التصديق، وقلة التمحيص والتدقيق.

جاء في كتاب «الأغاني» أن امرءاً وعظ الناس حتى كثر الزحام عليه فقال لهم: رَوى لنا غيرُ واحد أنه مَن بلغ لسانه أرنبة أنفه لم يدخل النار. فما بقي أحد إلا وأخرج لسانه يومئ به نحو أرنبة أنفه. ثم يخاطب هو صاحبه بقوله: ألم أخبرك أنهم بقر! وقد حدثنا الأستاذ (محمد كرد علي)، الرئيس الأول لمجمع اللغة العربية بدمشق، عن انموذج مقتبس من تجربته الشخصية، فأبان افتراء

المفترين عليه، ونقمة الرأي العام حين أخذ الوالي وبعض المشاغبين التشفي منه. ولكنه عاد من منفاه ذات يوم، فاستُقبل استقبال العظماء، وبالغ بعض من استقبلوه بالحفاوة، وهم يزيدون على ألفين. وهو يعلّق على ذلك بقوله: «فلم أدر وجهاً لرضاهم ولا لغضبهم. فكتبت إلى صديقي المرحوم العلاّمة (رفيق بك العظم) أقول له: إن القوم لاقوني في دمشق هذه المرة كما يلاقون الملوك. فلم أفرح بهذا الاقبال، ولا ساءني ذاك الإدبار. وعجبتُ لجنون من ينخدع بالجماعات الذين لا يثبتون بحال على أفكارهم[٧]».

لقد أصبح الجمهور في عصرنا حامل ثقافة موجّهة بوسائل شتى أبجعها وسائل الإعلام. والمثقف هو، بادئ ذي بدء، ذاك الذي يفطن إلى استشفاف حقيقة مايقال بنسبته إلى قائله. فليس يكاف في أيامنا أن نعرف الحق لنعرف أهله. وإنما ينبغي أن نعرف الحق بمعرفة حقيقة أهله أولاً، وذلك في علاقة جدلية لاتنفصم عراها، ولكي تتكشف حقيقة الحق صراحاً دونما تزييف خفي، أو نصف خفي. وهنا تبرز أهمية الثقافة الفردية، وتنجلي وظيفتها، ويتجسس نورها.

المثقف الفرد هو العقل المثقف. إنه ذاك الذي اجتاز عدداً كبيراً من حالات التدرب على التفكير، والذي يستطيع أن يبصر من خلال عدد كبير من وجهات النظر لاستنباط الحكم الصحيح مطلقاً، جهد المستطاع، لا الحكم الصحيح في ظروف معينة، وملابسات خاصة عابرة.

قيل: لو لم يوجد (ارسطو)، و (ابن رشد) و (رافائيل)، و (موزارت)، وأضرابهم لكانت خسارة البشرية فادحة لاتُعوّض. وهذا قول حق. ذلك أن

الفرد ابن المجتمع . وهو خادم المجتمع . وهو وحده قادر على تجاوز ذاته والعمل على تغيير المجتمع وتطويره وتقدمه . والمجتمع في كل آن كائن رجعي ، محافظ ، تقليدي . وثقافة المجتمع ثقافة اجترار وتكرار . أما ثقافة الفرد فهي موئل جميع أشكال التغيير الأدبي والفني والعلمي والتاريخي والتقني . فالأفراد ، إذ يعملون بمواهبهم الفردية ، حتى في إطار التجمعات والمنظّمات والأحزاب ، هم الذين يحققون لأممهم تقدماً ، ولشعوبهم تحسناً ، والنخبة حالَ عمل الفريق ذاته هم جماعة هؤلاء الأفذاذ . وَصَمهم نقّاد في بعض الأحيان بنعوت العار والشنار . ولكن الجمهور وحده يظل كتيماً ؛ إنه كائن أعجم لايفكر ، بل يعرب عن أفكاره من خلال أخياره مثلما يُفصح الشاعر العربي عن ثقافة قبيلته وأغراضها بترجمة مشاعرها ومآربها وارادتها .

الجهد الفردي مطلب أساسي . والتقنيات الحديثة منجزات رئيسة تسهم اليوم في النشاط الثقافي ، وتيسّر أسبابه ، وتتيح شتى أدواته ، وقصارى عونه ورفده . ولكن الشخص ، لا الجمهور ، هو الفاعل الثقافي المبدع ، وليس السواد ، ولا النظّامة أو الحاسوب . ولا مناص من الحذر من استعمال التقنيات المتقدمة والمذهلة ، ولاسيما الإعلامية الموَّجهة ، وهي كلها تسهم في سلب الثقافة جوهرها ، فتغدو الثقافة بالسلب سلبية ، ثقافةً تحضّ على الكسل والتواني في أضأل أخطارها شأواً ، وتنمّي السطحية والانفعالية واللاعقلانية ، بل وتمحو تفاوت المعاني ، وتجعل بعضها صنو بعض ، فتميت الإحساس بالفوارق ، وتزيل التمايز والتمييز ، وتنجب اللامبالاة وقبول مايصح ومالايصح . آية ذلك التأثير الإعلاني ، وفعل الصورة واللون والنغم ، وتخدير التكرار الممل الدؤوب ، حتى

يتم التسليم والاستلام. إذا سأل خطيب جمهوراً: هل تحبون العدالة؟ أجاب الحاضرون: نعم. وإذا سألهم: هل تكرهون الظلم؟ أجابوا بمثل ذلك الإجماع. وجوابهم في الحالين مشفوع بصخب تأييد قوي فوري. أما إذا سألهم: ماالعدالة؟ طالعه صمت كصمت القبور. وهذا الصمت هو ماينبغي أن ترفضه ثقافة الجمهور إلى أن يرقى الجمهور أو الحشد من واقع المعطى الهلامي إلى منزلة الشعب الواعي الرائد المسؤول.

لنكتفِ الآن بالماعة إلى ثلاثة من الاهتمامات الثقافية المعاصرة التي تسري مفاهيمها وقيمها من ثقافة الفرد إلى ثقافة الجمهور عندنا وفي كل مكان.

هناك أولاً: دلالة العقائدية (أو الايديولوجيا) ودورها في حياة الناس والمجتمع. ثم دلالة المستقبلية، وهي تَصور ماسيحدث، أو ما ينبغي أن يحدث في دنيا البشر وعلى ظهر كوكبهم المهدَّد بالأخطار. والثالث دلالة حضارة جديدة تفرض ذاتها على ثقافات الأمم والأقوام، ونعني بها حضارة أوقات الفراغ.

إن هذه المفهومات، وكثيراً مثلَها، تَطرح على المعنيين بأمور الثقافة والتوجيه، أي الإرشاد القومي كما نقول، توعية الجماهير في ضوء مايبسطه العارفون المخلصون من حقائق تؤدي إلى السلوك الأفضل، والتقدم الأصح.

فالايديولوجيا أو العقائدية من أكثر المقولات ذيوعاً، وأشدها غموضاً. وتحت لوائها تلتقي إمكانات الخطأ والصواب. فقد بدأ ظهور هذه اللفظة في القرن الثامن عشر، وكانت تدل على دراسة العقل البشري وتحليل ملكاته. ثم تحولت من الدلالة العلمية إلى معنى عقائد جماعة أو أمة أو حزب، ولو لم

يشفعها الفكر الانتقادي. وقد كره (ماركس) هذا المفهوم في بادئ الأمر. ثم وَهَب أنصار الماركسية في العالَم الاعتراف به، واعتناقه، فمضى من قدح إلى مدح. وقد عمَّ استعماله اليوم حتى في البلدان الرأسمالية والمتخلفة. ولامناص من الدعوة إلى الاستبصار الثقافي في مجاله، شأن الحال في سائر المجالات.

أما النظرة المستقبلية فهي الحافز إلى التخطيط، ومؤسسات التخطيط. وهو حافز ينطلق من العلم إذ يكون العلم صحيحاً فيفسح المجال أمام التطبيق القادم الموَّجه إنسانياً. وهذا هو التنبؤ الذي أتاح، في البدء، لأمثال الراهب (مالتوس)، التنبيه إلى خطر الجوع الشامل بنتيجة الإخصاب الخصب، وتكاثر الولادات، فكان من ذلك تنظيم الأسرة، ومنع الحمل، وإعداد العدة لانقاذ الأرض والعباد من أخطار جسام. ولابد في هذا كله من الاستبصار الثقافي أيضا، حتى ينهض الواعون من الأفراد بإماطة اللثام عن حقائق هذه الآمال المستقبلية، وحدود الواجبات المترتبة على الإيمان بصحتها في ضوء تدقيق سليم.

تقول ثقافتنا، من حيث المبدأ، «إعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً». وقد دعت ديانات ومذاهب شتى في الثقافة العالمية إلى العمل، والانتاج. وعاب (مركوزه) الحضارة الصناعية الشديدة التقدم، ووصمها بأنها «حضارة المردود»، أو «حضارة البعد الواحد»، «حضارة اللاإنسان». ورأى (ماركس) من قبل كفاية استجمام الكادحين بما يكفل لهم إمكان استئناف العمل باستعادة القوى اللازمة لرجوعهم إليه. ولكن التطور الراهن يتمخض عن أهداف طريفة تجاوز تلك الدلالات الغابرة، وتنادي بمولد حضارة اوقات الفراغ، وهي تعني إتاحة

الفرصة أمام كل إنسان، كادحاً عضلياً أو فكرياً، بل وغير كادح أيضاً، لينصرف بملء اختياره، إما إلى الاستراحة أو إلى التسلية، أو إلى التعلم، أو إلى ممارسة هوايات فنية، أو التطوع للابداع أو للإسهام في خدمات اجتماعية، متحرراً من الالزامات المهنية والأسرية والمجتمعية. ولم تنج هذه الحضارة المتحررة ذاتها من ريقة التوجيه والتثقيف. فأصبح المتحررون أنفسهم موضع عناية المؤسسات ووزارات السياحة لترى لهم ماتريد هي من ضروب الممارسة وصنوف الاختيار.

* * *

ويعد: فما جوهر الثقافة، ومانثقافتنا نحن؟

نافع، بادئ ذي بدء، أن نلمع إلى اللاثقافة، أو وهم الثقافة، بل نصفها، أو أنقص من ذلك قليلاً.

الثقافة ليست لقباً جامعياً، أو رسمياً. وهي ليست علماً بكل شيء. وقد أوجب (النظّام) قصر الاختصاص على شيئين أو ثلاثة أشياء والإلمام بسائر مايُعنى به الناس. ويألف قائلون كثُر حدَّ الثقافة بالفعالية الفكرية والأدبية والفنية. ومن هنا عبارة انصاف المثقفين، وانصاف الأنصاف...

الثقافة إعراب عن الحياة، واقعاً ومطلباً. وهي العقائديات والديانات والفنون والعلوم والآداب. إنها، بوجه التقريب، مايدل عليه الماركسيون بعبارة البنية الفوقية، وما أفرده (هجل) باسم الروح الذاتي بمقابل الروح الموضوعي أو الحضارة. ولكن لندع جانباً فلسفة الثقافة، ولنقل بيسر إن الثقافة مطلب كمال.

وكمال الإنسان وعي إنسانيته، وإنجاز طبيعته. صحيح أن الإنسان يتحرك بعمق أعظم في المجال الثقافي الذي يألفه، وفي جو البيئة الثقافية التي ينهل منها، ويحيا أغراضها، ويعي مقتضياتها. ولكن لامندوحة من أن يجاوز المثقف الواقع الراهن في حضارته تطلعاً دائباً نحو الأفضل والأسمى. وهذا يؤدي، في آخر المطاف، إلى تصور ثقافة عالمية ستكون ثقافة جمهور إذا ماتحققت خصائص الإنسان الإنسانية. وهذا الغرض شبه المحال الآن، يظل غاية قصوى، وقيمة مثلى، ولو بدا هزال تحققه في مستقبل منظور.

إن الثقافة جهد. وهو جهد يشارك فيه البشر قاطبة، وإن تفاوت إسهامهم فيه قيمةً ودرجة وأسلوباً. وعلى النخبة، على ثقافة الأفذاذ، النهوض بوعي الغاية المرموقة أولاً، وهي الحضارة الإنسانية حقاً، أعني المدنية التي تسودها قيم الأخلاق، ومن خلف الأفراد الأفذاذ الأخيار تأتي مشاركة الشعب والشعوب، مشاركة العامة، الناس، كل الناس، في المنحى ذاته، ومطلب الغرض عينه.

وبقول آخر، إن الثقافة في رأينا جسر يصل الطبيعة بالحضارة. جسر يربط الطبيعة، وهي الكون الذي نجده حيالنا، ونجدنا حياله، يربطها بما يبذّها، بهدفها الذي هو الغاية الحضارية التي يريدها الإنسان لعالَمه ووجوده في الأرض.

إن ثقافتنا العربية، في هذا الزمن المخاض، ثقافة معقدة، متفاعلة، حارّة، حائرة، شأنها شأن وقائعنا القيمية كافة، وعلى الصعد كلها. وهذه الثقافة الحيّة رباعية الأبعاد أو العناصر، في أقل تقدير. فثمة ثقافة تقليدية، تراثية تليدة بشطريها، لاتفترق جذورها عن جذور هُويتنا القومية؛ وشخصيتنا التاريخية. فهي نَسَبنا الولادي، لم يُكتب لنا إختياره، ولكننا قبلناه، فالتزمنا

به، كما يفهم (سارتر) معنى الالتزام. ولئن ساءنا تقويم بعض مافيه، فإن الأساطير ذاتها بعضٌ محبَّب في تراث الشعوب، ومجلى مريح في أشواق التخيل الفني العذب.

وثمة ثانياً ثقافة عربية معاصرة، جاءت أنساغها من هناك، من كل مكان، غرباً وشرقاً. وهي مطلوبة، ومرادة تارة، مكروهة ومحرَّمة تارة أخرى. ولكنها دوماً آتية، مطرّدة، غازية إذا شئنا، وأحياناً مأمولة مرتجاة للشفاء والنجاة.

وثمة ثالثاً ثقافة متميزة عندنا، كما هي الحال في سائر أصقاع الدنيا، يريدها العلماء والكتّاب والأدباء والمسؤولون المجتمعيون الغيارى على أن تكون لحياتهم الدنيوية قيمة، وأن يخلّفوا في زمانهم طابعَهم، أو يتركوا بصمات عبقريتهم خالدة في الأرض كما يقال.

وثمة رابعاً، وليس آخراً، ثقافة العامّة، ثقافة الجمهور، ثقافة أهلنا في رحاب الحضر والمدر، وهي انبثاقات عفوية المنطلق، واندفاعات ظرفية تتبع المتغيرات والملابسات. وجلّها رواسب حائلة عن أصول غابرة إلى درجة التشوه والإنحراف، بل والميل والانقلاب. ومنها يمتح السواد المعرفة والأهداف، والقيم وسبل السلوك. وهذه الثقافة العامية، ثقافة كل بيت، محل عناية وسائل الإعلام ولاسيما المرئي والمسموع منها. وبهذه الوسائل الخطرة تتقدم الثقافة العامية أو تتخلف، تزدهر أو تذبل، ترقى أو تنحط.

ومبعث الخشية أن تحجب وسائل الإعلام، بسُدُمِها وإلحافها، فرص الاستبصار، وتدكّ أركان الوعي والتقدير السليم دكاً، فيمسي القطيع مطيعاً،

والرهط مستجيباً، إلا إذا انبجس عن الظلام نور بكفاح ثقافي صادق، فتنقشع السحب، وتتألق الأقمار العقلية، ويرقى الشعب، شعبنا، في جميع أقطاره، شطر ماينبغي للإنسان من توافر حرية، وكرامة وعلو مجد، وفخار.

إن الثقافة، في أحد أصول معناها اللغوي تثقيف الحذق، وحرث يؤتي ثماراً يانعة جنية. ولكي يتكشف المخاض الثقافي عن روح ثقافية حقيقية صحيحة قابلة للحياة وللنماء، لامندوحة عن العمل على إقامة توازن ثقافي تلتقي فيه العناصر الكثيرة، والأبعاد، لقاء إخصاب متجدد شهي ثمين. وإن الثقافة العربية المعاصرة المنفتحة، حباً أو كرهاً، على العالَم الأرحب، مدعوة إلى بذل الجهد الدائب العميق بالتقدير، جهد التركيب التقدمي المبدع. وقد بدأ مثقفونا غرس الشجرة العظمى، شجرة النور، وإنها لشجرة كريمة سامقة نامية بقوة إمكاناتنا القومية التي لاتموت، لتسهم مع الناس، كل الناس، في بناء مدنية الإنسان.

الحواشي

(١) ابن قتيبة : عيون الأخبار ـ ص (ي).

(٢) القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ـ (ج ١٦ : إعجاز القرآن ـ القاهرة ١٩٦٠ ص١٩٩).

(٣) النويري : نهاية الأرب في فنون الأدب.

(٤) خالد زيادة : أزمة كتّاب أم أزمة ثقافة (مجلة الناقد ـ العدد ٥٠ ـ آب ١٩٩٢ ص ٢٣).

(٥) يوسف بزي : الثقافة في خانة الخيبة ـ المثقفون العرب والعالم الجديد (مجلة الناقد ـ المرجع السابق ص٢٤).

(٦) انطون مقدسي : اختراق الجسد العربي (مجلة الناقد ـ المرجع السابق ص ١٦ ـ ١٧).

(٧) محمد كرد علي : خطط الشام ط ٣ بيروت ١٩٧٢ ج ٦ ص ٣٣٩.

لغة الفلسفة

الدكتور محمد بهيج الكسم

سيداتي وسادتي

يقول بعض الفلاسفة : «الإنسان حيوان عاقل» . ويحسب أصحاب هذا القول أنهم وجدوا تعريفاً للإنسان يستوفي الشروط جميعاً . فهو حد تام ، يتألف من الجنس القريب والفصل النوعي . وهو دال على الماهية من جهة وجامع مانع من جهة أخرى . وهو أيضاً فوق الأزمنة والأمكنة ، ولايختلف فيه اثنان .

ولكن قبل أن ينتهي التعريف من الشرح والإيضاح ، تنهال عليه من كل صوب ، اعتراضات مربكة . بعضها ينصب على الماهية ويسأل ، أأفلاطونية هي أم أرسطية؟ أتوجد في الواقع أم في الأذهان وحدها؟ ثم اننا جميعاً نعرف أن الوجودية ، عند سارتر مثلاً ، تناقض فلسفات كثيرة ، وتضع الوجود الانساني قبل الماهية ، التي يشكلها شيئاً بعد شيء ، كل من العمل والجهد والحرية .

لنهمل مشكلة الماهية المعقدة ولننتقل إلى مايبدو أنه ألصق بالإنسانية ، إلى الحيوانية . ان التعريف بالجنس القريب يفترض أن الإنسان نوع من أنواع الحيوان . وهنا يثور اعتراض جوهري يتزعمه فلاسفة مؤمنون . فهؤلاء يرفضون رفضاً كاملاً أن ينسب الإنسان إلى جنس الحيوان . انه كما يعتقدون ، قد هبط من السماء ولم ينحدر أبداً من القردة . لذلك يرون أن من الضروري أن نرتفع

إلى الجنس البعيد وأن نقول إن الإنسان كائن حي. عند ذلك يندرج الإنسان في جنس أعلى من جنس الحيوان، يضم الحيوان نفسه والنبات، كما يضم كائنات روحية كالملائكة والجن. فالملاك، كما يعتقد الأكويني، مثلاً، كائن حي. ولا شك في أنه حي لأنه ليس بالحجر أو الخشب، وإن كانت الحياة لديه بلا أجهزة سريعة العطب.

وذلك يعني أن هؤلاء الفلاسفة يعرفون الإنسان بأنه كائن حي أولاً. ولكن إذا ميزناه بالعقل، فإن التعريف ما أن يخرج من حفرة حتى يقع في حفرة مجاورة. انه هنا جامع لأشباهه وليس بمانع لاغياره. ذلك أن التعريف بالجنس البعيد والفصل ينطبق على الكائنات الروحية أيضاً كالملائكة. فهي عاقلة وان اختلف عقلها عن عقل الإنسان. ولابد اذن من أن نضيف إلى العقل عند الإنسان، خاصة تُميزه من بقية الكائنات الروحية، كأن نقول مثلاً انه كائن حي عاقل وشرير في بعض الأحيان. نعتقد أن هذه الخاصة تَجْعَلُ تعريف الإنسان مانعاً لأنه لاينطبق على الكائنات الروحية التي إما أن تكون خيرة على الدوام كالملائكة، أو شريرة في كل حين كالأبالسة.

ننتقل إلى العقل الإنساني. ان الفلاسفة يعترفون، جدلاً أو بغير جدل. بأن الإنسان عاقل. ألا يقال في اللغة الدارجة، عن فرد من الناس انه كبير العقل أو صغيره؟ الا نعتقد أيضاً بأن اعقل الناس اعذرهم للناس، وأنه يجب أن نخاطب الناس على قدر عقولهم؟ ان الاختلاف هنا بين عقل وآخر ليس اختلافاً في الكم والمقدار، لأن العقل لايقاس. انه اختلاف في الكيف. والاختلاف في الكيف قائم بوجه خاص بين معاني الحياة والعقل والوجود نفسه

في كل من الكائنات الإنسانية والكائنات الروحية التي تتصف عند المؤمنين بوجودها، بالحياة والعقل في آن واحد. نلاحظ هنا أن مفهوم الإنسان، وهو أساسي في كل فلسفة، يختلف بين فئة وأخرى من الفلاسفة.

لننظر الآن في تعريف آخر، يصاغ في عبارة نقرؤها في كتابات فلسفية مختلفة وتقول: «النفس جوهر بسيط». فلفظة «النفس» تعني عند بعض الفلاسفة مثل جيمس وبرجسون، انها تيار متصل من الشعور. ولكنها تعني عند ديكارت أنها جوهر روحي قائم في ذاته ومنفصل عن جوهر الامتداد أو البدن. أما البساطة، فيقال فيها مايقال في أغلب الألفاظ الفلسفية.

كل ماتقدم يدفعنا دفعاً إلى نقطة شائكة بالفعل. فإذا كانت الألفاظ الفلسفية تدل على المعاني الفلسفية، وإذا كانت المعاني هي التي تكون المذاهب، وإذا كانت هذه المذاهب مختلفة حتى التناقض أحياناً، وإذا كان العقل الفلسفي هو الذي ينشىء هذه المذاهب، فهل يخرج من كل ذلك أن الفلاسفة لايملكون عقلاً واحداً وأن كل فرد منهم ذو عقل شخصي يخصه ولا يخص غيره؟ المسألة هنا تبدو شائكة، لأن أغلب الفلاسفة يصرحون بعبارات واضحة بأنهم لم يقيموا مذاهبهم إلا بالاستناد إلى العقل وحده. ويكفي أن نقرأ كتابات الفلاسفة حتى نتحقق مما يزعمونه. والمشكلة المحيرة تتجلى في كون أفراد الناس عامة يشتركون في عقل واحد يستند إلى المبادىء العقلية الواحدة التي تجعلهم قادرين على التخاطب والتفاهم والتعامل.

هل يعني كل ذلك اذن أن الفلاسفة يشكلون زمرة فريدة قائمة في ذاتها

تتنوع فيها العقول بدلاً من أن تتحد كما هو الحال عند جميع الناس؟

إن المشتغلين بأمور الفلسفة يصطدمون بهذه المفارقة، ويحاولون إيجاد مخرج لها. فهم أولاً يتجهون إلى معنى الثقافة الشعبية أو الفلسفة الضمنية كما تتمثل في نفوس الجماهير. ذلك أن العقل هنا يلزم الناس جميعاً بأن يجابهوا مجابهة مستمرة صور الشر المتعددة، التي تحيط بوجودهم. فالظلم والفساد والخلل الاجتماعي آفات منشورة في كل زمان ومكان، ولابد للعقل أن يتصدى لها. ولكن هم الناس هؤلاء يبقى محصوراً في نطاق ضيق، ولايتسع عادة إلا لمشكلات الحياة والمعاش على سطح الأرض. لذلك لانريد أن نذهب بعيداً في تحليل هذه الثقافة وفي آفاقها الفكرية والروحية. ويكفينا أن نلاحظ أنها، في كثير من الأحيان، تعتمد على التربية الأولى. إن هذه الفلسفة الشعبية تملك أبعادها وتستلهم جملة من العناصر اللاعقلية، كالمنفعة أو المعرفة السطحية أو التقليد.

فإذا انتقلنا إلى فئة مثقفة ناضجة، وجدناها تشارك في حمل الهموم نفسها، وتدرك أيضاً أن حلها الصحيح من شأن أصحاب الاختصاص في الاقتصاد والسياسة والاجتماع. لكن الفلسفة هنا تأخذ بشكل واضح، بعداً جديداً هو هم الإنسان من حيث هو إنسان، وهو هم تأملي بوجه خاص. فعندما قال شوبنهور أن الإنسان حيوان ميتاً فيزيقي، أراد أن يلح على أن أكثر مايقلق الإنسان يتصل بمعنى الوجود عامة، والوجود الإنساني بوجه خاص، وبمصيره الذاتي المرتبط ارتباطاً جوهرياً بظاهرة الموت. ويلاحظ هنا أيضاً أننا تجاه فلسفة مركبة تضم في ثناياها عناصر مستمدة من العقيدة الشائعة ومن طائفة من

المعاني والقيم ومن ثقافة متحركة أنشأها التاريخ .

نقف، بعد ذلك، وقفة قصيرة عند شراح المذاهب الفلسفية ومؤرخيها . وليس مايدعو إلى الإشارة إلى الذين يمثلون هذه الفئة المشتغلة بأمور الفلسفة . فهم كثيرون يحولون الفلسفة المحضة إلى دراسات وشروح ويملؤون ساحات فكرية واسعة، ويعتمدون بوجه عام أسلوب التحليل والتركيب . فمنهم من يبني شروحه للمذاهب الفلسفية على التفرقة الأساسية بين المستغلِين والمستَغَلين . ومنهم من يلجأ الى ثقافة العصر وإلى تطورها المستمر، ومنهم من يستعير ركائزه من علم اجتماع المعرفة أو من التحليل النفسي . وكأن هؤلاء المؤرخين والشراح يفسرون الفلسفة بما هو ليس بفلسفة، إن صح هذا التعبير . والخلاصة أن العقل الفلسفي يتحرك عند هؤلاء ضمن اطار لا عقلي في جوهره وإن توهم أصحاب الفلسفات غير ذلك .

نصل أخيراً الى كبار الفلاسفة، الذين أبدعوا مواهبهم والذين وجهوا في كثير من الأحيان، حركة الفكر الإنساني وتطور التاريخ . والمشكلة الحادة هنا تكمن في أن أغلب هؤلاء الفلاسفة، كما أشرنا قبل قليل، يصرون على الصفاء العقلي وعلى تحررهم، حين ينشؤن مذاهبهم، من العناصر اللاعقلية، شعورية كانت أو لا شعورية . إنهم يعدون أنفسهم أنصار العقل المحض والرؤية الصادقة والحقيقة العليا .

لا شك في أنهم يلجون عالماً مليئاً بالأسرار والألغاز . فهمهم الأول أن يعرفوا لماذا كان وجود بدلاً من العدم، ثم لماذا شاء حظهم أن يخلقوا في نقطة

التقاطع بين زمان محدد ومكان محدد. وهم يسألون أو يتساءلون لماذا كان الألم والقبح والعبث الأبله؟ وهم مضطرون الى أن يغامروا أو أن يبتروا البحث، بفعل حر، في كثير من الأحيان، لأنهم لا يصبرون على تحمل الأشواك المغروزة في اللحم الحي.

لذلك كله يجدر بنا أن نستمع اليهم بكثير من الرفق واللين. ولكن دراسة فاحصةً لأقوالهم تكشف لنا عن مقومات أساسية تشكل عندهم بنية العقل الفلسفي. فالتعريف الذي بدأنا به الحديث والقائل إن الإنسان حيوان عاقل ليس عند أكثرهم مجرد وصف لما هو كائن بقدر ماهو دعوة الى ما يجب أن يكون إنه يعني أن على الإنسان أن يعيش إنسانيته وأن يرتقي الى مستوى العقل الحقيقي. لذلك لا ينفصل هنا حكم الوجود عن حكم القيمة. ويمكن أن ينسحب هذا المزج بين الواقع وبين المثل الأعلى على عدد لا يتناهى من المعاني التي تؤلف الفلسفة الشخصية.

والأمر الذي يلاحظ هنا أن ماأشرنا اليه من عناصر لاعقلية في منازع الإنسان العادي أو المثقف الى التفلسف قائم في مذهب الفيلسوف نفسه. بل إن ثمة عناصر أخرى تنساب في لحمة العقل الفلسفي ليأخذ مباشرة طابع التأمل أو الحدس أو البصيرة. وإني أسمح لنفسي هنا أن أشير إشارة موجزة الى بعض الأمثلة التقليدية جداً في تاريخ الفلسفة، أملاً في إيضاح أكبر.

القائلون بحرية الإنسان حريةً باطنة كثيرون بين الفلاسفة، وهم، كما نعرف جميعاً، لا يعارضون أهل الجبر وحدهم، وإنما يختلفون فيما بينهم

اختلافاً واسعاً. فمنهم من يفهم الحرية مرتبطة بالعقل، ومنهم من يقصر الأفعال الحرة على تلك التي تعبر عن كامل الشخصية. ولكن منهم من يستنبطها استنباطاً من المعاني التقويمية أو الأخلاقية. فالمعتزلة قديماً لم يقرروها إلا بالاستناد إلى العدل الإلهي. فالإنسان حر لأنه يمكن أن يحاسب إذا كان مجبراً على كل مايعمل. فالحرية عندهم ليست من المعطيات المباشرة للوجدان ولكننا تبلغها عندما تتسرب القيمة إلى باطن العقل نفسه. والذي يعنينا هنا أن عنصراً لاعقلياً في أساسه قد شكل منطلقاً ثابتاً لتقرير حرية الإنسان، داخل حكم من أحكام الوجود.

ولننظر في مثال آخر نجده عند «كانط»، ويتصل بمسألة الخلود الفردي وبقاء النفس حية بعد الموت. إن الطبيعة، في معتقده، عاجزة، في أكثر الأحيان، عن التفرقة بين الأفعال الصالحة والأفعال الطالحة، فقد يجد النعمة في الحياة من يسيء إليها، وقد يشقى شقاءً مراً من يكرس كل جهوده للارتقاء بها. إنها عاجزة عن التوفيق بين الفضيلة والسعادة. ولابد اذن، من حياة أخرى تعوض عن غباء الطبيعة نفسها. الخلود عنده مصادرة في نهاية الأمر يفرضها العقل العملي. والملاحظ هنا أن كانط لم يتوصل إلى تقرير حقيقة وجودية إلا عند دمج القيم الأخلاقية في مايسميه بالعقل العملي.

يبدو أن ماأشرنا إليه يفترض هنا أن عاملاً شعورياً أي واعياً قد وجه العقل توجيهاً سافراً في بناء النظرة الفلسفية، ولكننا كثيراً مانجد أن أحكاماً لاشعورية ومضمرة تعمل عملها في مثل هذا التوجيه. ففي المسألتين اللتين المحنا إليهما، نجد أن القائلين بالجبرية الإنسانية قد انطلقوا من إيمان باطن بأن الحتمية لابد أن

تنسحب على كل مايظهر في الوجود، وانها لاترفع إلا إذا ارتفع العقل نفسه. أما الحرية الظاهرة فوهم مثل كثير من الأوهام. وفي مسألة الخلود يبدو أن المبدأ الخفي عند القائلين به هو أن الصراع المحتدم بين الروح والمادة لايمكن أن ينتهي إلى غلبة المادة على تطلعات الروح الإنسانية.

ثم ألا يشكل المزاج الفطري للفيلسوف عامل توجيه لفلسفته؟

اعتقد أن لاضرورة لذكر أمثلة قد تبدو هامشية أو عملة، وتظهر في ميادية الفلسفة كلها. ولكن يبدو أن النتيجة التي تخرج من تلقاء نفسها هي أن فلسفة الفيلسوف، وأن المعاني المقصودة منها، وأن اللغة التي يستعين بها، كل ذلك عمل شخصي يتشكل من جهد عقلي صرف ومن إيمان لاعقلي قد يكون شعورياً أو غير شعوري، وبقائمة من الأحكام العاطفية لها طابع البداهة البحتة. ويمكن أن نوجز ذلك بقولنا إن العقل عند الفلاسفة تأمل متصل واعتماد على سلم من القيم، شعورية كانت أو غير شعورية، وتحقيق لما طالب به شيخ الفلاسفة أفلاطون، عندما ألح على الفيلسوف ألا يكتفي بالعقل البارد وحده، وأن يتفلسف بكل مايملك من قوى وملكات. . أحب أن أقطع الحديث هنا قطعاً ليناً دون أن ابتره، أي دون أن نخرج من دائرة اللغة الفلسفية. أحب أن أدعوكم إلى رحلة عاجلة في الزمان، تعود بنا إلى الوراء عدة قرون. وأرجو أن نجد في هذه العودة مايشهد، ولو من بعيد، على ماذكرته سابقاً أو على ماسوف أذكره لاحقاً، وأن نجد فيها، جميعاً، متعة الاستماع إلى أجدادنا العرب حين بذلوا جهداً جميلاً في الحديث عن الحدود والرسوم الفلسفية. سوف نرجع معاً إلى جملة من الرسائل العربية المتصلة بتعريف الألفاظ الفلسفية. وسوف اجتزئ

منها شيئاً مما يقل ويدل.

***

أبدأ برسالة الحدود لجابر بن حيان. يقول هذا العالم الفيلسوف: «واعلم أن الغرض بالحد هو الإحاطة بجوهر المحدود على الحقيقة، حتى لا يخرج منه ما هو فيه، ولا يدخل فيه ما ليس منه، لذلك لا تحصل زيادة ولا نقصاناً، إذا كان مأخوذاً من الجنس والفصول المحدثة للنوع..» ثم يشرح ويقول: «ألا ترى أنا إذا قلنا في حد الإنسان أنه حي ناطق مهندس، أو نحوي أو كاتب نقص ضرورة المحدود، وهو الإنسان، لأن من ليس بكاتب أو نحوي أو مهندس، بمقتضى هذا الحد، لا يجب كونه إنساناً، ولكنها جزئية لا كلية، وناقصة لا مساوية.» انتهى نص جابر. وواضح من هذا القول أن التعريف بالجنس والخاصة ليس دالاً على الماهية، لان خاصة الكتابة مثلاً لابد أن تشتق من العقل، ولا يمكن ان توجد بدون عقل مشترك بين الناس، وإن كان لا يشترط في فهم معنى الإنسان أن يكون كل فرد واحداً من الكتاب.

والطريف أن ابن حيان يريد أن يفاخر برسالة الحدود التي ألفها أو التي تنسب اليه. وربما وجدنا في هذا التفاخر بعض السذاجة البريئة والمحببة التي يتصف بها كثير من العلماء والفلاسفة. فهو يقول: «واعرف قدر هذا الكتاب، فلو قلت ان ليس في جميع كتبنا هذه الخمسمائة كتاب الا مقصراً عنها في الشرف لقلت حقاً، فإذا كانت كتبنا هذه أشرف من جميع مالنا، وأيسر وأبين منها وأفضل لما فيها من علوم سادتنا ومنّ جميع ماللناس غيرنا، فقد صار هذا

الكتاب أفضل من جميع ما في العالم من الكتب، لنا ولغيرنا، بجمعه حقائق ما في هذه الكتب على أبين الوجوه، وأصح الحدود وأوضح الطرق. فاعلم ذلك.»

***

لنفتح رسالة الحدود والرسوم للكندي، وهو كما تعرف جميعاً، فيلسوف العرب. إنه يقول: «الأزلي هو الذي لم يكن ليس، وليس بمحتاج في قوامه إلى غيره، والذي لايحتاج في قوامه إلى غيره، فلا علة له، وما لا علة له، فدائم أبداً».

وهو يقول في تعريفات سريعة: «المعرفة، رأي غير زائل». والغضب غليان دم القلب لارادة الغيظ «والحقد غضب يبقى في النفس على وجه الدهر».

وينتقل الكندي إلى الطبيعة فيقول: «تسمي الفلاسفة الهيولى طبيعة وتسمي (كذلك)، الصورة طبيعة، وتسمي ذات كل شيء من الأشياء طبيعة، وتسمي الطريق إلى السكون طبيعة، وتسمي القوة المدبرة للأجسام طبيعة، وقول بقراط فيها: أن اسم الطبيعة على أربعة معان: «على بدن الإنسان وعلى هيئة بدن الإنسان وعلى القوة المدبرة للبدن، وعلى حركة النفس».

انتهى قول الكندي، وهو في مانعتقد غني عن التعليق.

لننتقل الآن إلى رسالة الحدود الفلسفية للخوارزمي الكاتب، إنه يقول فيها: «العقل الفعال هو القوة الإلهية التي يهتدي بها كل شيء. في العالم

العلوي والعالم السفلي من الأفلاك والكواكب، والجماد، والحيوان غير الناطق، والإنسان لاجتلاب مصلحته ومابه قوامه وبقاؤه على قدر ما تهيأ له وعلى حسب الإمكان. وهذه القوة التي في الأشياء التي في العالم الطبيعي، تسمى الطبيعة».

ويحدثنا في هذه الرسالة عن ألفاظ يقول أنه يكثر ذكرها في كتب الفلاسفة. ومنها مثلاً قوله: «الخلاء، عند القائلين به: هو المكان المطلق الذي لا ينسب إلى متمكّن فيه، وعند أكثر الفلاسفة، إنه لاخلاء في العالم، ولا خارج العالم». وفي تعريف آخر يقول:

«المدة عند بعض الفلاسفة: الزمان المطلق الذي لاتعده حركة، وعند أكثرهم انه: لاتوجد مدة خالية عن حركة إلا بالوهم».

ويقول الخوارزمي أيضاً: «الأرواح عند الفلاسفة هي ثلاث: الروح الطبيعية، وهي في الحيوان، في الكبد، وهي مشتركة بين الحيوان والنباتات، والروح الحيوانية وهي للحيوان الناطق وغير الناطق، وهي في القلب، والروح النفسانية، وهي للحيوان الناطق، وهي في الدماغ».

***

أما الشيخ الرئيس وصاحب الشفاء، ابن سينا، فيقول في رسالة الحدود: «العقل اسم مشترك لمعان عدة. فيقال عقل لصحة النظرة الأولى في الإنسان فيكون حده انه قوة بها يجود التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة، ويقال عقل لما يكسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، فيكون حده انه معان مجتمعة في

الذهن، تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض، ويقال عقل لمعنى آخر وحده انه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكوناته وكلامه واختياره، فهذه المعاني الثلاثة هي التي يطلق عليها الجمهور اسم العقل. وأما العقل الذي يدل عليه اسم العقل عند الحكماء، فهي ثمانية معان، أحدها العقل الذي ذكره الفيلسوف في كتاب «البرهان» وفرق بينه وبين العلم، فقال مامعناه، هذا العقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة والعلم ماحصل بالاكتساب. ومنها العقول المذكورة في كتاب «النفس»، والنفس اسم مشترك يقع على معنى يشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات، وعلى معنى يشترك فيه الإنسان والملائكة».

يؤسفنا فعلاً أن نقطع كلام فيلسوفنا العربي، لندلي بتعليق ربما كان من نافل القول. لاشك في أن ابن سينا قد قصد بالفيلسوف المعلم الأول أرسطو، وقصد بكتاب البرهان وكتاب النفس كتابات لهذا الفيلسوف. ولكن الذي يهمنا في هذا الحديث أن نفرق بين المعاني غير المتواطئة التي يدل عليها لفظ واحد بعينه، كما نجد ذلك في جميع اللغات، وبين المعاني التي نجدها عند الحكماء كأرسطو وغيره. فإذا كانت لفظة «العين» مثلاً تدل على حاسة الأبصار مرة وتدل على منبع الماء مرة أخرى فإن المسألة تبقى ضمن نطاق اللغة نفسها. أما المعاني التي تدل عليها الألفاظ الفلسفية فهي إبداع شخصي لايخص إلا صاحبه.

إن معاني الألفاظ في اللغة تبقى محدودة ثابتة سواء تعددت أو لم تتعدد. فالمثلث مثلث ولكن العقل عقول. المعاني الفلسفية إذن اختراع فرديّ وليست

اصطلاحيةً تواضع عليه الناس.

نعود من رحلتنا إلى العصر الحديث الذي نعيش فيه دون أن نستمع إلى الغزالي أو الجرجاني، ودون أن نستشهد ببرتراند رسل أو مارتن هيدغر. ولكننا نحب أن نقف وقفة تقدير لأستاذنا المرحوم جميل صليبا. فقد عُني عناية خاصة بدراسة اللغة الفلسفية وأصدر معجمه الفلسفي المعروف. وهو يقول في المقدمة التي صدر بها معجمه: «إن معظم الاختلافات في الآراء السياسية والاجتماعية يرجع إلى أن الناس لم يحددوا معاني الألفاظ التي يجادلون فيها. فالحرية والعدل والمساواة لاتدل على معان واحدة عند الاشتراكيين والممولين، وكذلك الحق، والواجب، والخير، والكرامة وغيرها. فإذا أردت أن تحسم الخلاف بين الناس، وتحقق التفاهم بين أصحاب المذاهب المتشابهة فابدأ أولاً بتحديد هذه المعاني تحديداً علمياً واضحاً». ونعتقد أن المقصود بهذا القول هو التخلص من أشكال الغموض التي يجدها، جميل صليبا شائعة عند الكتاب. وهو إذ يهتم بعالم الألفاظ يسهم في مساعدة القائمين على عرض المذاهب أو على المترجمين إلى اللغة العربية.

ولكنه في معجمه ينبهنا دائماً إل أن معنى الفلسفية الواحدة يجب أن ينسب إلى الفيلسوف اذي يستخدمها. فكلمة جدل مثلاً تعنى عند أفلاطون أو أرسطو غير ماتعنيه عند كانط أو هيجل. وهو يتابع فكرته بالقول: «ويطلق الجدل في أيامنا هذه على المعاني الآتية:

أولاً: الجدل هو طريقة الفكر الذي يعرف ذاته ويعبر عن موقفه بتأليف

حكم مركب جامع لعدد من الأحكام المتناقضة .

ثانياً: الجدل هو طريقة الفكر الذي يوجه حركته إلى جهات متعارضة تؤثر فيه تأثيراً متقابلاً يفضي في النهاية إلى تقدمه، كجدل الحدس والقياس، والحب والواجب، والعبد والسيد .

ثالثاً: الجدل هو موقف الفكر الذي يقرر أن حكمه على الأشياء لايمكن أن يكون نهائياً، وأن هناك باباً مفتوحاً لإعادة النظر فيه دائماً .

رابعاً: الجدل هو اتصاف الفكر بالحركة، وميله إلى مجاوزة ذاته . فصليبا إذن لايرمي إلى توحيد المذاهب ويكتفي بالربط بين اللفظة وبين ورودها عند فيلسوف معين .

ويهمنا الآن أن نظل بعيدين عن مناقشة هذا الفكر الفلسفي أو ذاك، فمضمون المذاهب الفلسفية، والجدل الذي يحتدم حول هذا المضمون متروك إلى الفلاسفة أنفسهم، أما حديثنا فينصب على التعبير الفلسفي وحده، وفي هذا النطاق المحدد نلتقي بجملة من المسائل نكتفي بالإشارة إلى بعضها دون بعضها الآخر .

المسألة الأولى: تتصل بأسلوب الفلاسفة . فمنهم من يحلو له أن يرهق القارئ بأسلوب بالغ التجريد والتقوقع . فهو يختار ألفاظه من بطون المعاجم، ثم يطيل الحديث المتعرج ويجرعنا الثمالة المرة، غير عابىء بما يحس به القارئ من ضجر بالغ أو من صعوبة في التنفس . ولكن من الفلاسفة من يملك روح الأدب الرقيق وروح الكتابة الرشيقة . فالقارئ لهؤلاء يشعر بأن اللغة عندهم

لينة شفافة تجعلنا ننفذ منها إلى المعاني دون ارتطام. ولكنهم في أغلب الأحيان يختفون سريعاً كأنهم طيوف هاربة.

والمسألة الثانية: تتصل باللغة الفنية واللغة الدارجة. ونذكر هنا أن عدداً من الفلاسفة والأدباء في فرنسا، قد اشتركوا منذ عقود، في معالجة موضوع الكتابة الفلسفية. وقد كان من بين هؤلاء برغسون ولالاند وبلوندیل وماريتان وجوستاف لوبون. أما السؤال الذي كان مطروحاً في ذلك الوقت هو: هل يحتاج الفيلسوف إلى لغة فنية متميزة أم يستطيع أن يكتفي بلغة الناس اليومية؟ وكان من الطبيعي أن يختلف الفلاسفة في الإجابة عن هذا السؤال. ولا أريد الآن أن أثقل عليكم فوق ماأثقلت، من عرض الحجج التي أدلي بها أنصار اللغة الفنية وأنصار اللغة الدارجة على ألسن الناس. يكفي أن نذكر أن الأولين يتساءلون: كيف نتيح لأهل الاختصاص من الأطباء والمهندسين مثلاً، بل لأصحاب المهن الحرة كالحدادين والنجارين أن تكون لهم لغة فنية، ثم نحرّم على الفلاسفة أن ينحتوا أو يخترعوا ألفاظهم أو عباراتهم الخاصة، للتعبير عما أبدعوه من أفكار ونظريات؟ ثم أليس من الواجب أن يمنح الفيلسوف أحياناً حق الغموض حين يقرؤه الغرباء؟

أما حجج المتحمسين للغة الحياة اليومية فخلاصتها أن على الفلسفة أصلاً أن تتجه إلى المثقفين بوجه عام. أما حشو الكلام بالحوشي من الألفاظ فهو عامل نفور من الحكمة الفلسفية ومن أصحابها أيضاً.

والحق أننا لاندري لماذا ينحاز الفلاسفة بوجه عام، إلى طرفين

متعارضين. ألا يحق للفيلسوف أن يلجأ مرة إلى مصطلحات فنية، لكي يوجز أفكاره في أسطر قليلة بدلاً من الصفحات الشارحة الطويلة، وأن يعود مرة أخرى إلى لغة واضحة سهلة يتذوقها جميع الناس؟

المسألة الثالثة: تدور حول توحيد الألفاظ الفلسفية. ولاشك في أن توحيد الألفاظ يختلف اختلافاً جوهرياً عن توحيد المذاهب الفلسفية، التي كنا أشرنا إلى استحالته. ولكننا، من جهة أخرى، نجد أن بعض المشتغلين بأمور الفلسفة يستخدم لفظة المثالية مثلاً وأن بعضهم الآخر يستخدم لفظة التصورية للتدليل على معنى عام واحد. ومايسمى بالبرهان الوجودي عند بعضهم يسمى بالبرهان الكنهي عند آخرين، وان كان كل فيلسوف تقريباً يفهم هذا البرهان على نحو خاص. وكذلك الأمر عندما تستخدم لفظة الحدس عند فيلسوف معين لتعني مايقصده فيلسوف آخر بلفظة الإدراك المباشر أو التعاطف.

ونعتقد أن بالإمكان تحديد المسألة على الوجه الآتي: من المعروف أن ليس في لغات العالم معين لاينضب من الكلمات، بحيث يمكن تخصيص واحدة منها لتدل على المعنى المستقر في ذهن فيلسوف معين، أي أننا لانجد، في معاجم اللغة، كلمة ثابتة لتعني الجدل الأفلاطوني وحده، وكلمة ثانية لتعني الجدل الكانطي وحده، وكلمة ثالثة لتعني الجدل الهيغلي وحده. ومن العسير، عملياً، على كل فيلسوف أن يخترع اختراعاً جميع الكلمات التي تناسب رؤيته الذاتية. وهذا يعني أن عالم المعاني أغنى وأوسع من عالم الألفاظ. فنحن إذن نستخدم لفظة الجدل مثلاً لنعني بها الجدل عند هذا الفيلسوف وعند فيلسوف آخر. أما أن تستخدم لفظة الجدل مرة، ولفظة العقل الحركي مرة ثانية، ولفظة الديالكتيك

مرة ثالثة فأمر يربك القراء . لذلك نعتقد أن الجهود التي تبذلها المؤسسات الفلسفية أو الأفراد لتوحيد الألفاظ، لا لتوحيد المذاهب، جهود مشروعة، بل ضرورية لتعين، بوجه خاص طائفة المترجمين .

المسألة الرابعة : هي مسألة الالتباس الذي كثيراً مايقع بين الفيلسوف وبين قارئه . فصاحب النظرية يطمع في أن ينقل إلى الآخر مايراه صادقاً ومايعتقد أنه قادر على الزامه بقبول رؤيته . ولكن القارئ لايقدم على القراءة وهو خال من المفاهيم والمعتقدات . كل هذا يفرض عليه أن يفهم النص أو أن يؤوله، مسترشداً بجهازه الفكري الخاص . ففردينان الكييه السريالي مثلاً يفهم ديكارت على نحو مغاير لما يفهمه منطقي مثل مارسيال غيرو من قراءته لديكارت نفسه، وهيدغر الوجودي يرى أن كانط لم يكن فيلسوف معرفة وإنما كان فيلسوف وجود . لذلك كله تنشأ عادة شكوى الفيلسوف من أنه لم يفهم فَهْماً صحيحاً . وهذا مايدفعه إلى الرد على التأويلات المتعددة وإلى بيان مقصده بشروح وإيضاحات جديدة .

والحق أننا نعتقد بشبه انفصال بين الفيلسوف وبين قارئه، حتى لكأن اللغة لاتكون وسيطاً أميناً أو جسراً يربط بينهما . إن عمل الفيلسوف ينتهي بكتابة الأثر، ثم يبدأ عمل آخر مستقل عن العمل الأول هو الالتقاء بين الأثر الفلسفي وبين القارئ .

فالقارئ يتصور أن صاحب المذهب الفلسفي يخطو خطوات مترابطة معتمداً على مبدأ موجه يفسر جملة النظريات . وهذا مايجده متحققاً عند

ديكارت المنطلق من الكوجيتو، أو عند سبينوزا المنطلق من تعريف الجوهر، والذي يبني مذهبه كله على غرار طريقة إقليدس في بناء هندسته.

ولكننا نعتقد أن الفيلسوف في واقع الأمر، ودون أن يكون واعياً لهذا لايتحرك من مبدأ صريح ينير طريقه، وإنما من منطلقات متعددة. وهو يدفع كل واحد من هذه المنطلقات إلى آخر مدى ممكن. وعند ذلك يقع التصادم بين هذه الخطوط، ويضطر الفيلسوف إلى عمليات تركيبية خفية. وهنا لابد أيضاً أن يظهر الالتباس الذي أشرنا إليه والذي يسميه ڤاليري بالالتباس المبدع..

المسألة الخامسة: تتصل بأغلوطة المصادرة على المطلوب أو الدور. والدور كما هو معروف يتضمن البرهان على قضية أولى بالاستناد إلى قضية ثانية تحتاج في برهانها إلى القضية الأولى. لهذا يرفضه الفلاسفة المنطقيون ويرون أنه يهدم المذهب هدماً كاملاً. ونعرف أيضاً أن ديكارت قد اتهم بالوقوع في هذه الأغلوطة عندما برهن على وجود الله انطلاقاً من الكوجيتو ثم جعل من الوجود الإلهي ضماناً لصحة الكوجيتو. لايهمنا الآن أن نعرف كيف دافع ديكارت عن نفسه وكيف رد على خصومه. الذي يهمنا فعلاً أن معاني الفيلسوف وألفاظه لاتدرك ادراكاً مباشراً من خلال النظرة الخاطفة. فهي لكونها شخصية غامضة، تدفعنا إلى قراءة نصوص الفيلسوف الكثيرة. ونحن لانستطيع أن نفهم هذه النصوص إلا إذا كانت المعاني والألفاظ الأولية واضحة. وهنا لابد أن نلتقي بالدور. ولكن هذا كله لم يمنع المشتغلين بالفلسفة من الاعتراف بأن كل مذهب عميق يتضمن دوراً أو شبه دور بالضرورة. وهم كثيراً مايسوغون ذلك بقولهم: إن الفيلسوف الحق يقتحم قلعة الأسرار الوجودية،

منطلقاً من مغامرة روحية حرة. وهو في أغلب الأحيان يتحرك على طرف الهاوية. فكيف يستطيع إذن أن يتفادى الدور أو أن يتفادى الدوار؟

المسألة السادسة: تتعلق بقضية الحوار الفلسفي. فالحوار أسلوب في التعبير نجده عند أفلاطون وبركلي وعند آخرين. ولكن هناك أيضاً حوار سقراط مع المارة في الشارع وحوار القارئ مع النص وحوار النفس مع ذاتها. وإذا كان الحوار من جهة أولى، أسلوباً مرناً يطمح إلى استيعاب الأفكار المتباينة ويهدف إلى بلوغ الحقيقة الثابتة، فإننا نستطيع من جهة ثانية، أن نفرق بين نوعين من الحوار.

الأول هو حوار الجيل الفلسفي الصاعد الذي يعيش مرحلة البحث عن الحقائق. ومرحلة البحث تسبق دائماً مرحلة الوصول والاستقرار. لهذا كان الحوار عند هؤلاء الباحثين امتحاناً للأفكار اقتراباً من الحقيقة الصادقة ومثمراً في جميع الأوقات.

أما النوع الثاني من الحوار فهو الذي نسمعه في المؤتمرات الفلسفية أو الذي نقرؤه في الرسائل المتبادلة بين فلاسفة شيوخ. فهؤلاء في أغلب الأحيان قد وصلوا بعد عناء، ثم استقر كل واحد منهم ضمن دائرة مكتملة يكرر ما اقتنع به وارتضاه.

المسألة السابعة: تبحث عن مكانة الفلسفة بين العلم والفن. فبعض الفلاسفة الواصلين لايستغنون أبداً عن الحقائق التي اكتشفوها اكتشافاً. لذلك يعد كل منهم، فلسفته علماً بالحقائق على الرغم من أنها لاتدرك إلا من

الأقلين . ان القضايا التي يضعون فيها منظورهم الكلي قضايا وصفية تعبر عن الواقع الفعلي .

أما الذين يذهبون إلى أن الحقائق الفلسفية تخترع اختراعاً وتعبر عن أعمق مافي الذات ، فهم يعدون أحكامهم تعبيراً غنائياً عن التجربة الباطنة . لذلك كانت ممزوجة بالعواطف والقيم ، ويغلب عليها طابع العمل الفني . ومن هنا نفهم قول الوضعي كارناب : إن الفيلسوف ليس عالماً أبداً ولكنه فنان ، غيرأنه يخصه بتهمة فجة ويرى أنه فنان بلا موهبة . ولكن فئة ثالثة راضية تهتدى بنظرة لأفلاطون وتقول : إذا قدمنا شيئاً للطفل الرضيع فإنه يمد يديه الاثنتين معاً . فهذه الفئة تعتقد بأن الفلسفة علم وفن معاً ، هي علم في القاعدة وفن في القمة . مثل هذا الجمع يدفع فئة رابعة ، عنيدة مشاكسة ، إلى أن تسير أمام الحركة اللاعقلية المحضة . فأصحابها يرون أن سيادة المنطق تعني موت المتافيزيقا الحقة ، وان بامكان الواحد منهم أن يمد للعقل لسانه ، وأن يجيب على حججه بالصواعق والرعود .

ان أقسى ماأخشاه أن تعود بنا هذه الفئة إلى نقطة الصفر . فكأني بها تقول : ليست الفلسفة أبداً علماً من العلوم ، وليست أبداً فناً من الفنون . . . . إنها فلسفة .

والسلام عليكم

محمد بديع الكسم

المحتوى

		الصفحة
ـ بين يدي القارىء		٣
ـ اللجوء السياسي	الدكتور عبد الوهاب حومد	٥
ـ الثقافة الرباعية	الدكتور عادل العوا	٤٧
ـ لغة الفلسفة	الدكتور محمد بديع الكسم	٧١

مطبوعات المجمع في عام ١٩٨١

ـ فهرس مخطوطات الظاهرية (الفقه الحنفي) ج٢ ، وضع محمد مطيع الحافظ .
ـ شرح مايقع فيه التصحيف والتحريف للحسن العسكري (القسم الأول) ،
تحقيق د. محمد يوسف . مراجعة الأستاذ أحمد راتب النفاخ .
ـ شعر منصور النمري ، جمع وتحقيق الطيب العشاش .
ـ فهرس مخطوطات الظاهرية (الطب والصيدلة) ج٢ ، وضع صلاح الهيمي .
ـ تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر (عبد الله بن جابر ـ عبد الله بن زيد) ،
تحقيق د. شكري فيصل ، شهابي ، طرابيشي .
ـ القلائد الجوهرية في تاريخ الصالحية لابن طولون ج٢ ، تحقيق محمد أحمد دهمان .

مطبوعات المجمع في عام ١٩٨٢

ـ تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر (عبادة بن أوفى ـ عبد الله بن ثوب)
تحقيق د. فيصل ، نحاس ، مراد .
ـ كتاب الأزهية في علم الحروف للهروي (ط٢) ، تحقيق عبد المعين الملوحي .
ـ التاريخ المنصوري ، تأليف محمد بن علي بن نظيف الحموي ،
تحقيق د. أبو العيد دودو ، مراجعة د. عدنان درويش .
ـ شعر ابن ميادة ، جمع وتحقيق د. حنا حداد ، مراجعة قدري الحكيم .
ـ كتاب الأفضليات ، تأليف أبي القاسم علي بن منجب المعروف بابن الصيرفي ،
تحقيق د. وليد قصاب ، د. عبد العزيز المانع .
ـ فهرس مخطوطات الظاهرية (قسم الأدب) ج١ ، وضع رياض مراد وياسين السواس .
ـ زجر النابح (مقتطفات) لأبي العلاء المعري ، جمع وتحقيق د. أمجد الطرابلسي (ط٢) .

مطبوعات المجمع في عام ١٩٨٣

ـ مشيخة ابن طهمان	تح د. محمد طاهر مالك
ـ سفر السعادة وسفير الإفادة ج١	تح محمد أحمد الدالي
ـ شعر دعبل بن علي الخزاعي (ط٢)	صنعة د. عبد الكريم الأشتر
ـ الثقافة الإسلامية في الهند (ط٢)	لعبد الحي الحسني
ـ شرح الكافية البديعية لصفي الدين الحلي	تح د. نسيب النشاوي
ـ رسالة أسباب حدوث الحروف لابن سينا	تح د. طيان وميرعلم
ـ نظرات في ديوان بشار بن برد	للدكتور شاكر الفحام
ـ التوفيق للتلفيق للثعالبي	تح إبراهيم صالح
ـ فهرس مخطوطات الظاهرية (التصوف) ج٣	وضع محمد رياض المالح
ـ فهرس مخطوطات الظاهرية (الأدب) ج٢	وضع مراد وسواس
ـ نظرة في معجم المصطلحات الطبية الكثير اللغات	الدكتور حسني سبح
ـ فهرس مخطوطات الظاهرية (علوم القرآن الكريم) ج١	وضع صلاح الخيمي

مطبوعات المجمع في عام ١٩٨٤

ـ فهرس مخطوطات الظاهرية (المجاميع) ق١	وضع ياسين السواس
ـ سفر السعادة وسفير الإفادة ، ج٢ ، ٣	تح محمد أحمد الدالي
ـ نوح العندليب	لشفيق جبري
ـ فهرس مخطوطات الظاهرية (علوم القرآن الكريم) ج٢ ، ٣	وضع صلاح الخيمي
ـ تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر (السيرة النبوية) ق١	تح نشاط غزاوي
ـ تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر (أحمد بن عتبة ـ أحمد بن محمد)	تح عبد الغني الدقر
ـ تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر (عثمان بن عفان)	تح سكينة الشهابي

مطبوعات المجمع في عام ١٩٨٥

ـ شعر عمرو بن معدي كرب	جمعه ونسقه مطاع الطرابيشي
ـ معرفة الرجال ليحيى بن معين ، ج١	تح محمد كامل القصار
ـ معرفة الرجال ليحيى بن معين ، ج٢	تح حافظ وبدير
ـ الأشباه والنظائر في النحو للسيوطي ج١	تح عبد الإله نبهان

مطبوعات المجمع في عام ١٩٨٦

ـ تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر ، ج ٢٤	تح مطاع الطرابيشي
ـ تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر ، ج ٣٩	تح سكينة الشهابي
ـ الأشباه والنظائر في النحو للسيوطي ، ج٢	تح غازي طليمات
ـ المسائل المنثورة في النحو لأبي علي الفارسي	تح مصطفى الحدري
ـ فهرس مخطوطات الظاهرية (المجاميع) ق٢	وضع ياسين السواس
ـ المبسوط في القراءات العشر لأبي بكر الأصبهاني	تح سبيع الحاكمي
ـ الأشباه والنظائر في النحو للسيوطي ج٣	تح إبراهيم عبد الله
ـ المستدرك على فهرس (الشعر)	إعداد رياض مراد
ـ تاريخ دنيسر للطبيب أبي حفص عمر بن اللمش	تح إبراهيم صالح
ـ الدكتور شكري فيصل وصداقة خمسين عاماً	للدكتور عدنان الخطيب
ـ الوقاية وحفظ الصحة عند ابن سينا	للدكتور أحمد عروة

مطبوعات المجمع في عام ١٩٨٧

ـ الحب والمحبوب للسري الرفاء ج ١ ـ ٤	تح غلاونجي والذهبي
ـ شعر عدنان بن زهير العامري	صنعه د. يحيى الجبوري
ـ تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر ، ج٣٨ ، ٤٠	تح سكينة الشهابي
ـ إعراب الحديث النبوي للعكبري (ط٢)	تح عبد الإله نبهان
ـ فهرس مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ج٦	وضع غزوة بدير
ـ الفهرس العام لمخطوطات دار الكتب الظاهرية	وضع الجيمي والحافظ
ـ الأشباه والنظائر في النحو للسيوطي ، ج٤	تح أحمد مختار الشريف
ـ علم القصة واستخراج المغزى عند العرب	دراسة وتحقيق د. مرتاض وطبان وسير علم
ـ فهرس مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ج٥	وضع محمد خير محمد

مطبوعات المجمع في عام ١٩٨٨

ـ تاريخ حكماء الإسلام لظهير الدين البيهقي ، تحقيق الأستاذ محمد كرد علي (ط ثالثة) .
ـ رسالة ابن فضلان ، تحقيق الدكتور سامي الدهان (ط ثانية) .
ـ المصطلحات العلمية في اللغة العربية للأمير مصطفى الشهابي (ط ثانية) .
ـ البيزرة لبازيار العزيز بالله الفاطمي ، تحقيق الأستاذ محمد كرد علي (ط ثانية) .
ـ الإتباع لأبي الطيب اللغوي ، تحقيق الأستاذ عز الدين التنوخي (ط ثانية مع استدراك للأستاذ أحمد راتب النفاخ) .
ـ عمر فروخ ، كفاح خمسة وستين عاماً دفاعاً عن العروبة والإسلام ، للدكتور عدنان الخطيب .
ـ الدكتور أحمد عبد الستار الجواري ، حياته وآثاره (فصلة) للدكتور عدنان الخطيب .
ـ الدكتور صبحي الصمصالي ، حياته وآثاره (فصلة) للدكتور عدنان الخطيب .
ـ الأستاذ عبد الهادي هاشم فقيد المجمع (فصلة) ، للدكتور شاكر الفحام .

مطبوعات المجمع في عام ١٩٨٩

ـ ديوان أبي الفتح البُسْتي ، تحقيق دربة الخطيب ، لطفي الصقال .
ـ الرسالة الباهرة في الرد على أهل الأقوال الفاسدة لأبي محمد علي بن حزم الأندلسي .
تحقيق محمد صغير حسن المعصومي .
ـ فصول التائيل في تباشير السرور لأبي العباس عبد الله بن المعتز .
تحقيق وتقديم الدكتور جورج قنازع ، الدكتور فهد أبو خضرة .

مطبوعات المجمع في عام ١٩٩١

- تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر ، مج ٤١ — تح سكينة الشهابي
- تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر ، السيرة النبوية (القسم الثاني) — تح نشاط غزاوي
- عبد الله كنون : سبعون عاماً من الجهاد المتواصل في خدمة الإسلام والعروبة (فصلة) — للدكتور عدنان الخطيب
- كتاب الدور في الاصطلاحات الطبية ، لأبي منصور الحسن بن نوح القمري — تح وفاء تقي الدين

مطبوعات المجمع في عام ١٩٩٢

- تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر ، مج٤٢ — تح سكينة الشهابي
- ألوان من التصحيف والتحريف في كتب التراث — تأليف الدكتور صالح الأشتر
- بقية الحاطريات لابن جني (وهي ما لم ينشر في المطبوعة) — تح الدكتور محمد أحمد الدالي
- حفل تأبين فقيد المجمع الأستاذ أحمد راتب النفاخ ١٩٢٧ ـ ١٩٩٢م