الأديب والدولة

بقلم فؤاد الشايب

في عصر الملوك ، والحكم المطلق ، حدث حدث فذ في تاريخ العالم ، كان منطلقاً لأفكار جديدة ، واحداث دامية على المسرح الأوروبي . ففي عام الف وستمائة وتسعة واربعين ، قهر البرلمان الانكليزي في حرب مسلحة ، ملك الأنكليز شارل الأول من آل ستوارت ، فحكم المجلس على العاهل بالموت ، وسقط الرأس الملكي على التراب مضرجاً ، معفراً ، بينما كان الثائر كرومويل يقفز الى العرش ليجعل منه جمهورية الكومونولث البريطاني ، عام الف وستمائة وواحد وخمسين .

لقد ذعر العالم ، واستبد به خوف شديد . وكان اديب فيسلوف من رعية الملك يشاهد الحدث الداهي على المسرح الرهيب ، فيفرق له قلبه ، وتميد به اعصابه ، وهو بعد ، وليد عصر اجتاحته المخاوف ، وزعزعته الاحداث بين داخلية وخارجية ، ومواطن وطن تكاد تمزقه مطامع الطامحين الى العرش بينما الصراع العنيف على سيادة البحار يبلغ الذروة بين الاسطول البريطاني الناشيء ، والارمادا الاسبانية التي لا تقهر . وقد القى الفيلسوف نظرة على عصره فقال : ولدت انا والخوف توأمين .

في هذا الوسط المحموم ، وامام مشاهد الدم ، والذعر ، وبين نيران مشادة فكرية عارمة ارتفعت الى فوق لتطال حقوق الملوك ، وسلطة السماء ، وصحة التوراة ، وحصانة الدين ، ظهر (توماس هوبس) في ميدان المشادة ، بكتابه (ليفياتان) ، الذي اعتبره تاريخ الفلسفة السياسية ، سفر الاسفار ، وتوراة العصر ، وموردكل مثقف فيما يلي من العصور ، يشرب منه ويرتوي او يملح فمه فيلقي فيه حجراً . فمن هو هذا (الليفياتان) وهو اسم لحيوان هائل الحجم التوراة يتخذه الفيلسوف عنواناً ورمزاً لما تتمثله افكاره وتأملاته . ؟؟ لنبدأ بصورة الليفياتان التي ظهرت على الغلاف في الطبعة الاولى من الكتاب . ثم بموجز عن وصف الكاتب لها .

تمثل الصورة عملاقاً انسانياً ضخماً كث الشعر، اسمر الوجه، حاد النظرات ، يطل بنصف جسمه من وراء التلال ، فوق المدينة وقصورها وحقولها ، وقد نقش على صدره وذراعيه خليط محشود من الوف الرؤوس والاجساد البشرية التي بدت وكأنها تؤلف بدقائقها تكوين جسده الهائل . وقد امسك بيمناه سيفاً مشهوراً فوق المدينة وضاحيتها ، وبيسراه صليباً . ثم يأتي عنوان الكتاب ضمن اطار من الصور التي تمثل قلعة ، وكنيسة وتاجاً ، ومدفعاً ومعركة على احصنة ، ورهباناً بسوح طويلة .. فماذا وراء الصورة ؟!

الاستاذ فؤاد الشايب

يقول هوبس في المقدمة ان باستطاعة الفن ان يصنع حيواناً ، ويقلد بسه صورة الأنسان اروع مخلوقات الطبيعة. ان ليفياتان هذا ، الذي يسمى الشيء العام ، او الدولة ، هو بالواقع صنيعة فن لا اكثر . وقد صنعه الانسان على مثاله ، بحجم اضخم وقوة اكبر ، ليعيش في حمايته ، ويتلقى منه الحياة والحركة . فالمكافأة والقصاص اعصابه ، وثراء جميع الافراد قوته ، وسلامة الشعب وظيفته ، والعدل والقانون عقله وارادته ، الوئام عافيته ، والفتنة مرضه ، والحرب الاهلية موته . ثم ان هذه العقود بالتراضي بين الافراد التي الفت وجمعت اجزاء جسده ، تشبه صوت الله عندما أمر بخلق الانسان .

وهكذا فان ليفياتان العملاق هو الدولة ، وهؤلاء الافراد هم مادة كيانه لقد اعتصروا انفسهم في اهابه ، طائعين لا مكرهين ، لانهم رغبوا ان يصنعوه بفنهم من اجسادهم فقط : اما ارواحهم فلأنفسهم ، ولربهم . ومهما يكن من أمر نفوسهم ، فهم مدعوون الى الاندماج في الدولة اندماجاً تنفقد معه كل ارادة ، وليس امامهم سوى الطاعة المطلقة . وليس من سيادة في نطاق الحكم الا للدولة . والكنيسة جزء من الدولة .

ولعله من الواضح ان الفيلسوف يصدر في احكامه عن وساوس ذاته ، ومخاوف محيطه ، فيجعل هدف الدولة الأول ان تحافظ على السلامة وتضمن الاستقرار الداخلي ، لتتفرغ الى مقارعة العدو الخارجي . والتاريخ لا يظلم (هوبس) اذ يلجأ بخوفه الى عملاق الدولة ، لأن كل كيان اجتماعي تتهدده الفتنة ويتربص به الاعداء ، لابد ان يتجمع ويحشد قواه ، ويتنازل عن كثير من حاجاته وحرياته ، ليضعها في خدمة الدولة ، مهما كان لونها ، ونوع الحكم فيها .

على ان الخوف يبلغ مبلغه في نفس هوبس ، فيذهب مذاهب عقلية مادية في تقسيم الأنسان الى انسان طبيعي ، وانسان اجتماعي . فالانسان في طبيعته ورغم عقله ، ذئب لاخيه الانسان ، شرس شرير ، لا يجتمع الا على نفع ولا يتقارب الا لدفع اذى ، فردي عريق في فرديته ، وهو اما قوي فيصرع ، او ضعيف فيتقي الاذى بالحيلة والخداع . أما وانه في صراع دائم مع سواه من امثاله ، الذين ينازعونه رزقه ومجالات حياته فانه لامجال لزراعة ، او صناعة او علم ، او ادب ، او اي حياة اجتماعية ، ولا معنى للاستقرار والتملك ، (وكل شيء هو ملك المقتدر طالما هو قادر على الاحتفاظ به) . وبذلك يرفض هوبس نظرية ارسطو المشهورة بأن الانسان حيوان اجتماعي ، ويصر على ان الطبيعة لم تضع فيه غريزة

الاجتماعيه ولا يجتمع الا بدوافع عقله وبحساب لنفعه ، عندما يهدده الموت والدمار ، فيمر مقسوراً من حالة الطبيعة الى حالة الاجتماع ويصنع بفنه ووعيه سلطة عليا يقيمها على نفسه، بعقد يعقد بين كل فرد من الأفراد ويتنازل الجميع لها عن حقوقهم الطبيعية ، فتغدو هذه السلطة او هذا الطرف الثالث كما يسميه جمعية كانت أم فرداً ، ذا سيادة عليا لا تنتقل ولا تتجزأ ، لأن العقد تم بين الأفراد انفسهم لا بينهم وبين الشخص الثالث المتنازل له عن كل حق ، وعن كل حرية يمكن ان تؤذي السلام . فالحقوق الطبيعية ، لا تبقى لدى الافراد ، لتكون حجة في تحديد السلطة المطلقة ، كما ارادها بعض الفلاسفة قبل هوبس ، ومن بعد ، بل هي تنصهر انصهاراً تاماً في ارادة الحاكم المطلق. وان يكن من وظائف السلطان المطلق، تسوية القانون ونشر العدل، وتشغيل العاطلين عن العمل ، وصيانة الملكية ، وتأمين الرخاء العام ، وحماية الضعيف من القوي ، وتوزيع الأراضي على الفلاحين ، فان من واجباته ان يكون قوياً ابداً . فاذا ضعف ، او هزمه في حرب اعداؤه من الداخل ، كان ذلك المبرر الوحيد ليخرج المتعاقدون عن طاعته ، ولهم ان ينضموا الى صف عدوه وقاهره طالما انه قادر على تأمين حياتهم ، وضبط نظام مجتمعهم .

وهكذا فان جماع نظرية هوبس سلطان مطلق قوي ينال قوته وهيبته من افراد الشعب المتعاقدين فيما بينهم ، لا من السماء ولا من الكنيسة ولا من سلطات غيبية . فكان اقوى الفلاسفة الذين فصلوا الدين عن الدولة . وجعل الملك تحت رحمة (القوة) وحدها اذا كان بها جديراً ، والا فان دمه مهدور ، وسلطانه زائل . ولقد قيل في هوبس يومئذ انه سوط الارهاب في زمانه . لقد خافه الملوك ، ورجال الدين معاً ، فلحق به وصف هوبس الملحد كما لحق بسلفه مكيافيللي وصف مكيافيللي المجرم . ولكن الملوك وهم يأمرون باخفاء كتبه ، كانوا يتناولونها ، ليقرأوها في سرهم وليتعلموا كيف يبررون سلطانهم المطلق ، وان باتوا يخافون على انفسهم من نقمة الشعب ، بعد ان زالت عنهم حماية السماء . ولقد كان هوبس اول فيلسوف ظهر على انقاض القرون الوسطى فبنى علمه السياسي على قواعد ثلاث هي قواعد الدولة الحديثة مهما كانت اشكالها : اولها فكرة الدولة كأمة واحدة ، وكوطن ، وكان التجمع القومي من قبل ان يوضحه هوبس موزعاً بين الافراد بالنسبة الى المدينة التي تطويهم جدرانها ، او الحرفة التي ينتسبون اليها ، او الدير الذي يلتفون حوله ، او البارون الملاك ، او الملك والسلطة الدينية ، فنسفت نظرية هوبس كل هذه المؤسسات لتنشيء مؤسسة الدولة كأمة واحدة .

وثاني القواعد التي اطلقها هوبس هي (الفردية) فاعترف بقيمة الفرد ، وخطره معاً وان يكن قد البسه جلد الذئب بالنسبة لاخيه وجاره واراد له التنازل الطوعي عن حريته في سبيل الأمن والسلامة وبحجتهما. وثالث القواعد : الاختصاص في الحكم ، وعلى ضوء هذه النظرية أخرج الدين من ادارة الدولة على انه غير ذي اختصاص . فالفرد يتوجه بوجدانه الى ربه عن طريق كنيسته ، ولكن ليس من شأن هذه المؤسسة الدينية ان ترى مصالحه الزمنية . وقد رأينا من قبل : ما ترمز اليه صورة (ليفياتان) وهو يمسك بيمناه السيف ، وبيسراه الصليب فاجتمعت له السلطتان الكبريان في عصر هوبس ، ومن تحت تجتمع في ظل العملاق كل رموز الدولة الأمة ، من قلعة الاقطاعي الى دير رجل الدين الخ.

من فلسفة روسو بعد هوبس

بعد قرن كامل بمئة عام على الضبط ، يظهر الى العالم كتاب آخر ، كان في تاريخ الفكر السياسي بارقة من بوارق العبقرية الفلسفية ، هو كتاب العقد الاجتماعي لجان جاك روسو ، ولقد اخترت الآن (روسو) اختياراً مقصوداً. وبعد مئة عام بين ليفياتان والعقد الاجتماعي ، لأن فلسفة الحياة الاجتماعية التي طبع الادباء الى وضعها في الاطار السياسي المناسب . واقون الأنسب للانسان والمجتمع ، هذه الفلسفة ، لاتزال تفتش عن الحلقة المفقودة التي مر بها الانسان من حالة الطبيعة الى حالة الاجتماع . وكان روسو مثل هوبس ، يقول بنظرية العقد ايضاً -- كحلقة المرور - . ولكن الزمن الذي مر بتجاربه واحداثه ، قد اضفى على عقد روسو ، الواناً من المعرفة الجديدة جعلته اعظم سعة وابعد طموحاً ، واكثر تعقيداً . بالعقد الاجتماعي الذي يعقده كل فرد مع نفسه ، يتنازل عن المساواة والحرية ليتناولها ثانية بين مجموعة اقرانه ، تحت ظل ماساه روسو (الارادة العامة) . في ظل هذه الارادة العامة ، يعطي كل فرد نفسه للمجموع ولا يعطي نفسه لاحد . وكل يتناول من الآخر ، ما اعطاه اياه بقدر متساو ، اذن فكل واحد يكسب بقدر ما يخسر ، وهو بالتالي مرتبط وليس بمغلوب وان يكن عنصر الحرية غير مفتقد في المجموع ، فان عنصر الطاعة متوفر في الوقت ذاته ، اذ بلا طاعة لا يقوم شعب ، ولا ذات مشتركة ، ولا عمل سياسي . ولقد دار روسو دورات عنيفة ، ومعقدة ، حول موضوع الارادة العامة ، والارادات الخاصة ، حتى ليظن انه لم يخترع هذا الاصطلاح ، الا لتحقيق المساواة التي ينشدها اكثر مما ينشد الحرية . وروسو ، الشاعر النقاد الحساس ابن الشعب احق من يشعر بفداحة الظلم الاجتماعي الذي يضع في الطبقة العليا ، اصحاب المصالح الكبرى ، والامتيازات من ارستوقراطيي زمانه ، وفي الطبقة الدنيا ، حشود الفقراء والمحرومين . وهو بالرغم من انه حاول بالتعقيد والتفاصيل المتلابسة الا ينكر حق الحرية على الفرد المسلوبة حريته الطبيعية ، في ظل الارادة العامة ، فقد اراد ان يؤكد المساواة دون ان يمس الحرية وترك تقريب الابعاد بين المتخومين والمحرمين، للسلطة الوسيط ، بين الافراد ، وبين الارادة العامة ، وهذه السلطة سماها الحكومة التي كان يكره ان يفترض مجرد وجودها . ولكنها داء لا غنى عنه .

ثم ان روسو بالقانون ، ووضعه فوق الحرم السياسي ليحقق المساواة ، وليخسف الفرد من طغيان الفرد الآخر في مجالات الحياة الاجتماعية ، وعندما تهبط به تأملاته من حالق المثالية الى حضيض الوقائع ، يروعه ان تصبح الدولة سوقاً لتجارة الحرية، كما يقول، احدهم يبيع وآخر يشتري، فقال اذا أردتم للدولة بقاء ، فقربوا ما بين المنعم عليهم والمحرومين ، فلا يصبح مواطن بحريته قادراً ان يشتري حرية الآخرين . ثم لا يقول لنا كيف .. وبأي اسباب يتم هذا التقارب ، بل انه ليشعرنا بعجزه ويهدد الدولة التي لا تحقق المساواة بالانحلال ، وبانقلاب نظام الارادة العامة الى طغيان .

وبالواقع ان روسو ، كفردي متمسك بفرديته - حاول بقوة المنطق المتدفق ، ان يجمع بين حسنات الحياة الفردية التي يعشقها كشاعر متأمل ، ومنافع التعايش المشترك وهي اعنف محاولات الانسان الفيلسوف ، والأنسان الحاكم معاً - فوقع في مزالج التناقض مرات ، وترك بعض الخيوط تنساب من نظريته على الأرض غير مرتبطة بسواها او بأي شيء .

فهو قد اعرض عن سهولة الحل الذي وقع عليه هوبس ، بتسليمه زمام الافراد المتعاقدين احراراً الى سلطان فرد . لأن روسو يقوم بالاساس على كره الحكم الفردي والطغيان . وبذلك يتصل بجذور الثورة الفرنسية التي عندما قامت بعد حين ، لم تر امامها سوى روسو كتاباً ناطقاً ، فاعلنت الجمعية الوطنية انها تمثل الارادة العامة ، والغت جميع المؤسسات والجمعيات على اعتبار ان الارادة العامة لا تتجزأ - وهي نظرية روسو - الذي لا يسمح لارادات متجمعة ، ان تتناقض مع الارادة العامة الواحدة . ولقد كان الثائرون يمتحون من (روسو) لتوطيد الحكم الثوري المطلق . كما كان الملوك يقرأون هوبس في السر ليجدوا لانفسهم مبررات الطغيان .

لقد اراد روسو أن يعزز قوة (الارادة العامة) فجعل لها قوة السلطان المطلق ، وبرر لها القوة سلاحاً ، تضع به الجزء في خدمة الكل ، تماماً كما تعطي الطبيعة الجسد العضوي سلطاناً مطلقاً على جميع الاعضاء — كما يقول — وهي نظرية فاسدة كما نرى .

ثم يخشى الفيلسوف على الفرد ان تنعدم فرديته في ظل هذا السلطان المجتاح فيعود ليرد عليه حقوقه الطبيعية كانسان ، اراء حقوقه الاخرى كانسان اجتماعي. فالفرد بهذا ، انما يعطي المجموع من امواله ، وحريته وقوته ، ما هو ضروري للمجموع ، ويحتفظ لنفسه بما تبقى وبما هو ضروري لذاته . وكأن احداً يسأل روسو المتشكك المتملص من تداخل شباكه بصعوبة ومن يقدر هذا العطاء ، فيسارع الى الجواب وهو بعد حريص على سلطان الارادة العامة : ان السيد وحده ، حقيق بهذا التقدير .

من هذا السيد ، وما هي هذه السيادة ؟! كيف نعبر عنها بالحكم السياسي ؟!

جواباً على هذه الأسئلة ، يستعرض روسو انواع الحلول ، وهو راغب في الأصل ان يحكم الشعب مباشرة ، فلا يفسده تدخل الوسيط . ولما كان لابد للارادة العامة من ادارة وقد وضع لها تشريعاً عبقرياً عظيماً اي دستوراً عبر عن ارادتها — فان روسو يستعرض اشكال الحكم وهي معروفة في زمانه : فاما ان تكون الادارة للشعب او لاكثريته بالاقتراع ، وهذه هي الديمقراطية ، او تكون لعدد محدود وهذه هي الارستقراطية ، او تكون لحاكم فرد يستمد الجميع منه اسباب السلطان وهي النظام الملكي. وهو اذ يرفض الحكم الارستقراطي رفضه حكم الفرد ، لا يرضى ايضاً بالديموقراطية كحكم الشعب ، يشرع وينفذ معاً . وكأنه في طموحه وارتفاعه ، ييأس من بلوغ وقائع الحياة هبوطاً دون ان يحطم مثاليته فيكتب وكأنه يصيح الماً : (اذا وجد شعب من آلهة ، كان باستطاعته ان يحكم نفسه حكماً ديموقراطياً) ثم يقول ان الشعب لا يمكن ان يظل مجتمعاً في جمعية واحدة دائمة الانعقاد ، ليحكم وقد يصح ذلك في دولة صغيرة ذات تقاليد ساذجة وافراد مزودين بالشجاعة والتسامح ، والا فالحرب الاهلية والاضطرابات الداخلية ، وهي التي ينفور روسو منها هلعاً مثل سلفه هوبس ، ومثله يشرع السلطان المطلق ، ووحدة الدولة ، ازاء تنازع الافراد وتقارع الارادات الخاصة .

اذن لابد من التمثيل ولابد من سلطة تنفيذية لا يخضع لها الافراد انما يخضعون بها للقانون وحده الممثل الأسمى للارادة العامة . ولما كانت السلطة التنفيذية وقد شاهدها روسو أمامه في جنيف حيث كان يعيش ، وقوامها المجلس العام المؤلف من مجموع المواطنين ، ثم المجلس الصغير المندوب للتنفيذ ، تحاول باستمرار الاساءة الى الارادة العامة ، وتمتد على حسابها ، فقد قرر والتجربة امامه ان مصير كل حكم سياسي الى هوان فزوال ، بالرذيلة التي تقرض فيه وهي رذيلة السلطان الذي لا يشبع سلطة وقوة ، حتى يموت بدائه كما يموت الجسد العضوي بالشيخوخة . ثم يحاول روسو ان يعالج داء السلطة ، باقامة سلطان الشعب مباشرة في جمعيات وطنية دائمة وهذه غير محتملة الامكان في كل مكان ، لأن الحرية ثمرة كما يقول — لا تعيش في كل اقليم ، وهو يردد بذلك قول سلفه مونتسكيو . ويحاول روسو ان يعالج الداء فيعود الى التاريخ مستنجداً ، واذ به مع سبارطة ، مع القضاة يفصلون بين الحكومة والسيادة — واذ به مع روما مع قضاة الشعب ، لا يشرعون ولا يحكمون ، ولكنهم يتصرفون كيفما يشاؤون في الحكم والتشريع لتسوية النزاع بين الشعب والحكومة. واخيراً فها هو في روما ثانية مع الدكتاتور الذي يفصل في النزاع عندما تكون سلامة الدولة في خطر ، فيقف روسو معجباً بالليفياثان المنقذ ، لأن السلامة الوطنية عنده فوق كل اعتبار ، ولا بد ان يوجد ذلك الفرد على هامش العقد الاجتماعي ، ليتولى في ظروف استثنائية سلطات استثنائية ، ويبرر روسو هذا الاستسلام بعدما صدعه البحث والتنقيب. بأن الشعب لم يتنازل عن ارادته العامة ، وهل يريد السيد ان تهلك الدولة ؟!

فالعبرة في روسو ، ليست النهاية التي بلغها ، وقد اعلن عجزه عن بلوغها واستسلم لليأس عندما نادى بشعب الديمقراطية ، شعب آلهة ، ولكن العبرة في هذه الدورة الكاملة التي احاط بها ، بكل مفاهيم المجتمع فكانت مبادئه ، بصرف النظر عن وهمية العقد الذي امر الأنسان من حالة الطبيعة الى حالة الاجتماع — وهي مبادئ سيادة الشعب ، وتعبير القانون عن هذه السيادة ، ووحدة الدولة ، وفضيلة الانسان ، المكتسبة في الوسط الاجتماعي بتوطيد الحرية والمساواة ، والشك في خلق السلطان يحاول ابداً ان يسيء استعمال ما بين يديه من سلطة ، والحدود التي تخيلها لانقاذ سيادة الشعب مرة وسلامة الدولة مرة اخرى — كانت هذه المبادىء اسساً لبحوث ضافية في التفكير السياسي وعلم الاجتماع كما كانت منطلق ثورة فكرية اجتاحت اوروبة ، وكانت فرنسا في البدء مسرحاً لها . ولقد جاءت الثورة الفرنسية على صورة روسو ومثاله مشوشة مضطربة متدفقة فكأن الفيلسوف يصفها بواتعها عندما كانت وساوسه تصور له كيف يحكم الشعب مباشرة في دولة كبيرة ثم كيف ينهار الحكم في حروب اهلية ساحقة .

سيداتي سادتي :

عرضت لكم نموذجين من نماذج نظرة الفلاسفة والمفكرين الى الدولة ، في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، الأول منهما — نموذج للتفكير الفلسفي الواقعي — وقد مثله هوبس الانكليزي حتى اصبح فيما بعد مدرسة للواقعية السياسية ، والثاني منهما نموذج للتفكير الفلسفي المثالي ، وقد مثله روسو الفرنسي ، وغدا في تاريخ الفلسفة وبحث انظمة الحكم السياسي مدرسة كبرى تتلمذ عليها كثيرون من مفكرين ورجال دولة ، وظلوا يبحثون وما زالوا ، في كيفية اخراج هذه المثالية الى نطاق العمل ، وكيف يمكن ان تصبح الارادة العامة واقعاً ، وكيف يمكن ترجمتها الى نظام حكم .

ورأيتم معي — في روسو على الاخص — كيف تتراءى نجوم المثاليات على الأرض خصى جامدة وقد غادرت الأرض قبل قليل كالصواريخ ، او كالاسهم النارية في اعياد الليل ، تنطلق فاراً ، وتفرخ في الفضاء نجوماً والواناً تثير ثوب لها الاعناق ، وتتابعها الابصار ، ثم لا تلبث ان تلوي الى الأرض منطفئة رويداً رويداً فلا تبلغها الا مادة باردة . رأيتم هذا ، ولعلكم ترون معي ان هذه الحجارة الساقطة من الابراج المنهارة لا غنى عنها لكل من اراد ان يبني شيئاً في التفكير السياسي الحديث — فالحجارة ذات جوهر كامن ، وان تكن هندسة البناء ، قد خان مهندسها الفن . واي فن امنع على الأنسان منذ ارسطاطاليس الى كارل ماركس من فن بناء دولة ، وتشييد ملك على اساس العدل والحرية واقامة التوازن بين حقوق الفرد وسلطان الدولة .

واني لأرجو ان تكون هذه النماذج والاخيلة من روسو وهوبس وراءنا ابداً ، ونحن نوغل في بحث الدولة صعداً حتى منتصف القرن التاسع عشر ، في وسط اوروبي مرت على مسارحه اكبر تجارب الحكم ومدارس التفكير السياسي في موضوع الفرد والدولة .

يوصف النصف الأول من القرن التاسع عشر وهو على بعد مئة عام من روسو ، بانه عصر الحرية الفردية الغالبة ، ومن ادبائه وكتابه البارزين جون ستوارت ميل ، وهربرت سبنسر . ومن نظرييه في الحقل الاقتصادي ، جيريمي بنتام ، وأدم سميث . ويوصف النصف الثاني من القرن التاسع عشر

— التتمة على الصفحة ١٠٣ —

الاديب والـــــــدولة

(تتمة المنشور على الصفحة ١٢)

الى الحرب الكونية الاولى، بانه عصر انتكاس الحرية الفردية، لمصلحة المجموع. ومن الجدير ذكره في البدء وفي كلا الحالين أن علم الاقتصاد دخل الحياة العامة مع القرن التاسع عشر ؛ فبدل المفاهيم ، وطور الاحداث ،فالعامل الاقتصادي في مطلع القرن اتخذ له (حرية العمل) شعاراً كان بالواقع في اساس اعتناق مبدأ الفردية السياسية، وهكذا تأثر هربرت سبنسر (الفردي) ، بأدم سميث الاقتصادي وبالمفهوم السائد آنئذ عن الحرية الاقتصادية الملقى زمامها بايدي لافراد ، بعيداً عن تدخل الدولة . كذلك فان الجنوح الى تقييد الحرية الفردية لمصلحة المجموع ، والى دراسة نشاط الفرد من ناحية طغيان حريته على وسطه كان ضرورة ملزمة اقرها العامل الاقتصادي نفسه ، بتفاقم شأن الصناعة وبظهور العامل ، الى جانب رأس المال ، وتعقد اسباب الحياة الاقتصادية ، واختلال التوازن الاجتماعي بين العمل والدخل ، وبين العامل وصاحب المال : فهم اجتماعية جديدة ، لابد من مجابهتها بفلسفة جديدة .

ويحسن بي قبل ان استطرد في شرح المبادئ الفردية والمبادئ الجماعية التي نشب اصطراعها ولا يزال منذ اواخر القرن التاسع عشر ان اذكر بايجاز أن الظاهرة الكبرى التي طغت على هذا العصر ، وميزته عن عصر روسو ، هي ظاهرة العلوم الجديدة ، التي كان لا مناص للادباء والفلاسفة من الرجوع اليها والمتح من اصولها .وكان اول هذه العلوم علم الحياة (البيولوجيا) والاقتصاد السياسي . ثم انضم اليهما علم التشريع ، ووسع علم النفس دائرة الفلسفة السياسية توسيعاً كبيراً وأخذ الباحثون يحللون على هديه مظاهر الحياة الاجتماعية وبواطنها الخفية . كذلك تكشفت مجاهل التاريخ للباحثين ، فأخذ اصحاب النظريات الفلسفية يستلون منه ما يشاؤون من اسلحة ، لتدعيم نظرياتهم ، والتاريخ ترسانة من الاسلحة ، تعطي كل خصم سلاحاً مناسباً يقارع به خصمه. وان علم السلالات البشرية — الانثروبولوجيا . فاضاف انواراً كشافة على اعماق التاريخ البعيدة . وكان لابد للفيلسوف السياسي ان يلم بالاكتشافات الجديدة المتزايدة عاماً بعد عام وان يصوبها على سلوك الانسان السياسي ، وكان هذه البابلية عاذيرها في ان الفلسفة الاجتماعية اخذت في البدء تستخدم ادلة البيولوجيا ، او السيكولوجيا ، او الانثربولوجيا ، لتفسر بواعث السلوك الانساني في الحياة الاجتماعية على اساس العلم الواحد منعزلا عن الآخر ، كأن ترد كل مظاهر السلوك الى بواعث باطنية بحتة ، او تزعم بأن طبيعة الدولة كطبيعة الجسد بيولوجيا ، يتحرك افرادها كما يتحرك اعضاء الجسم الواحد ، او يوضع العامل الاقتصادي في المقام الاول من بواعث السلوك ، او يرد الى آخر العوامل المؤثرة . ثم استطاعت الفلسفة الاجتماعية والادب الاجتماعي عامة ان يتحرر من هذا التجاذب ، ليجزم ان الطبيعة الخلقية في الانسان لا يمكن ان تعزل في فراغ ، بل هي وطيدة الواشجة بالتكوين الطبيعي ، وبالخافز الاقتصادي وبالوضع الحقوقي ، وبالغرائز الاجتماعية ، وبالمؤسسات التي عرفت في مجاري التاريخ ، والتي كانت في مسابعه — فلا يمكن للتفكير السياسي ان يحجب نفسه عن هذه الحقائق كما انه لا يمكن لفرع واحد من هذه العلوم ان ينفرد او يتقدم على سواه في ايضاح واقع المجتمع الانساني وتقدير قيمه . فهو مع سواه حزمة انوار ، ووحده ليس الا دليلا مضللا .

من هنا نشرف على ساحة الصراع في ميدان النظريات الاجتماعية والسياسية ، لنرى التناقض في استخدام مفاهيم العلوم الناشئة بقصد الانحراف بهذا الأدب عن طريق البحث ، الى طريق الحصر والالزام والتوجيه . فمنذ اخذ العامل الاقتصادي يستوى بأثره الواسع في الحياة العامة نشأت بعلم الاقتصاد مدرستان : المدرسة التي تستند الى الاقتصاد لتجعل من مبدأ العمل الحر — (Let Le) مبدأ سياسياً ، والمدرسة التي استندت الى نفس العامل ، لتجعل من تدخل الدولة في عمل الأفراد مبدأ سياسياً ايضاً .

ولقد دارت المدارس الفلسفية كلها في القرن التاسع حول موضوع الفرد والدولة ، مدفوعة بالحافز الاقتصادي الصناعي وبالحافز الاقتصادي التوسعي معاً ، اذ عقبت تضخم الصناعة ، حاجة تلازمها وهي تصريف الأنتاج . وانتقلت النظرية من ميدان حرية العمل ، الى ميدان توجيه العمل ، ومن فكرة عدم التدخل الى فكرة التدخل ، ومن حدود الحاجة المحلية الى آفاق العالم الخارجي وهكذا يرافق نظرية التدخل مبدأ التوسع لايجاد اسواق خارجية ومنه انطلق التوسعيون والاستعماريون الى نظرية حاول مخترعوها ان يضعوا لها قالباً انسانياً ، وما هي الا حجج هزيلة للتدخل الخارجي ، فسموها (عبء الرجل الأبيض) . وواضح من هذا الاصلاح ان الرجل الأبيض انما يتوسع في اسية وافريقية حاملا رسالة في التمدين ، وليس فتح الاسواق الجديدة للصناعة المتضخمة هدفاً له . ولهذا الاتجاه موضوع آخر ، يحتاج الى فصل خاص يخرج بنا عن نطاق بحثنا بالرغم من اتصاله به، فحسبي الاشارة اليه عبوراً ونحن لا نزال في موضوع الدولة والفرد وحدود كل منهما في تماسه مع الآخر .

اذن فالعامل الاقتصادي كان مبعث ثورة جديدة في العالم ، لم تقتصر على تطوير نظرية الدولة والفرد فحسب ، بل تعدتها الى نطاق عالمي اوسع هو نطاق الدول كلها ، والانسانية جمعاء . ومن هذه المنافذ تدق الاشتراكية ابواب اوروبة دقاً عنيفاً ، بدأ في الربع الاخير من القرن التاسع عشر ، لتؤلف من العمال ، جامعة واحدة تناهض جامعة رأس المال ، وتذهب الى ابعد من ذلك فتشرع الجامعة الانسانية للعمال اينما كانوا ، ضد رابطة رؤوس الاموال اينما كانت ، لأن الحدود القومية غدت مع اوج عصر المواصلات اضيق من ان تتسع لمعالجة المعضلات الكبرى على صعيد الدولة الواحدة ، وكانت نظرية كارل ماركس محاولة جديدة لاعادة النظر في مفاهيم التاريخ ، والاقتصاد معاً.

وعلى ضوء النظرية الماركسية والنظريات الاشتراكية السائدة في اواخر القرن التاسع عشر التي كان فيها لستوارت ميل الانكليزي ولهنري جورج الامريكي ، وبرودون الفرنسي ،بالاضافة الى ماركس ،دراسات و توجيهات قوية التأثير نشأت في اوروبة مدارس واحزاب اشتراكية متعددة مهما اختلفت

انها على وفاق على انهاء عهد الحرية الاقتصادية . لأن هذه الحرية الى جانب الملاكين واصحاب رأس المال ، غدت عبودية وشقاء للملايين من الفلاحين والعمال . فاذا كانت الحرية معنى تتضمن القدرة على استعمالها ، فان الحرية في ظل الاقطاعيات الكبرى والاموال الضخمة ، اصبحت نظاماً سياسياً يضع الحرمان مع العجز الى جانب الاكثرية في حكم يزعم لنفسه عنوان الديمقراطية اي حكم الشعب .

فالاشتراكية الماركسية ، تدعو الى الانقلاب العام بلا تدرج ، لأن وسائل الأنتاج يجب ان تكون ملكاً للمنتجين وهم العمال ، فلزم ان تكون الحكومة منهم ولهم . والثروة التي انتجتها الجمعية العامة يجب ان تكون لها كلها — وهنا نلمح مثالية روسو بوضعه الارادة العامة في رأس الجهاز السياسي — والشعب في قمة الحكم بلا وسيط .

اما الاشتراكية الوطنية او العمالية غير الثورية ، فقد دعت الى تمثيل القيم الاجتماعية الجديدة — كما يسميها الفابيانيون ، جماعة برنارد شو في بريطانيا ، عن طريق النظام البرلماني ، واللامركزية في الحكم ، وتتولى المجالس البلدية كثيراً من سلطات مجلس النواب المركزي . ولبست كل اشتراكية محلية لبوس الوسط وحاجاته قياساً على القيم الاجتماعية الجديدة ، فانصب هدف الاشتراكية البريطانية مثلا على دخل الأرض ، لا على رأس المال ، وطالبت بجعل الأرض كلها ملكاً للدولة ، لتوزيع الدخل والعمل توزيعاً عادلا — باعتبار ان الملكيات الكبيرة انما تحصل على (دخل غير مكسوب) اي غير محصل بالعمل .

وهكذا نرى ان علم الاقتصاد السياسي قد ولد انماطاً واشكالا متضاربة لسلطان الدولة في تنظيم او قلب الأوضاع الاجتماعية — لا تزال موضع جدل ، وصراع وتجارب كبرى ، منها تلك التجربة الضخمة التي تجري بين شعوب الاتحاد السوفييتي ، ومنها تجارب ذهب ريحها في ايطاليا والمانيا ، حيث كانت تقوم في ظل ما يسمى بالاشتراكية الوطنية او الاشتراكية السنديكالية .

سيداتي وسادتي :

لعلكم ترون معي ان هذا (اللفياتان) العملاق الذي وضعه (هوبس) غدا مع الايام ، اكثر تعقيداً وهولا ، وغدت الحاجات الاجتماعية المتراكبة تدعوه الى ما هو اثقل من السيف بيمناه ، والصليب بيسراه . وسنرى الآن على ضوء العلوم الجديدة كيف تغدو صناعات اللفياتان في العالم ، وهي فن قائم بذاته من اعظم الصناعات على ذكاء الأنسان . فلنلق نظرة خاطفة على التفكير السياسي في القرن التاسع عشر ، تتنازعه تيارات متضاربة كل منها يدعي نسباً عريقاً للعلم .

كان هربرت سبنسر مؤلف (الفرد ضد الدولة) واحد رواد المدرسة العلمية في التفكير السياسي الأوروبي اعنف رجال هذه المدرسة الذين استندو الى العلم في التفريق بين وظائف الدولة مع تحديدها تحديداً ضيقاً ، وبين وظائف الفرد في المجتمع باطلاقها اطلاقاً ، ولذلك اختبرته دليلا في هذه الدراسة . ولقد طفق سبنسر يرسم نوعاً من المشابهة بين جهاز الانسان العضوي ، وجهاز الدولة اوصله الى الجزم بأن الدولة مؤلفة من جهازين : عصبي ، وغذائي . فالأول للحرب فقط . والثاني للحياة العامة بمعنى ان كل عضو يعيش بما يعمل وغذاؤه على قدر وظيفته ، فالجهاز الغذائي لا يتلقى اوامره من الجهاز العصبي الا في حالات تمس سلامة الدولة ، واهمها الحرب او اتقاء شر حرب عدوانية . وعلى هذا فالدولة يجب ان تبقى بعيدة عن ممارسة اية سلطة توجيهية في شؤون المعارف والصحة ، والدين والتعايش المشترك .. وما الى ذلك .

كذلك استغل رجال هذه المدرسة العلمية في التفكير الفلسفي ، المبادئ السائدة علم الحياة ، لتبرير التنازع وبقاء الانسب ، كقاعدة للحياة الاجتماعية فما على الدولة الا ان تقيم مسرحاً بحواجز من حبال حوله ، تترك للناس فيه حرية الصراع المطلقة ، ليتغلب من اوتيت له الغلبة ، ولن يرفع يده الى فوق في نهاية الدورة الا الاصلح والانسب .

وانطلق اكثر انصار الحرية الفردية ، في اوروبة وعلى الاخص بريطانيا . من نظرية حقوق الانسان الطبيعية ، التي يدعمها علم الحياة — كما يقول سبنسر — لتثبيت مبدأ حرية العمل الاقتصادية — بمعنى ان الفرد ، وان قبل حياة الاجتماع والزم نفسه بضرورتها وقيودها رغبة في التعاون ، والعمل المشترك للخير العام فهو لا يفقد كل حقوقه ، وعلى الاخص حقوق التملك ، وحماية الملكية كذلك فهو لم يقبل على حياة المجتمع مختاراً بقصد انشاء الدولة ، بل لتحديد نطاق شمولها .

وواضح من هذه النظريات السياسية التي تعالج على ضوء العلم ان العلم سخر تسخيراً لاستنباط المبررات لمبدأ سياسي مقرر مسبقاً . ومن هذا الاستنباط يذرقرن التهاتر في الحجج المدعومة بالعلم فيصبح علم الحياة ، سلاحاً بيد النظرية الفردية الجماعية معاً . فان يصح تشبيه الجسد الاجتماعي بالجسد الطبيعي ، فان نظريات سيادة الدولة اولى ان تستمد مبادئها من هذا التشبيه ، لأن الاعضاء في الجسد لا تشكل وحدات ذات ارادة ولأنها تعمل للمجموع ، ولا وجود لها مستقلة عنه .

فالقول بالتركيب الاجتماعي يجعل الافراد في الدولة كاعضاء في الجسد ، خاضعين لمركز اعلى يوجه فعالياتهم ونشاطهم . وهذا واضح البطلان لأن الفرد ابداع ، والعضو وظيفة .

كذلك اذا صح تطبيق مبدأ تنازع البقاء وبقاء الاصلح على الافراد في مجتمع منظم ، لاعمل فيه للدولة الا مراقبة الصراع ضمن شريط الحلبة ، فان القائلين بمذهب القوة دون الحق ، اولى ان يفيدوا من هذا التطبيق لأنه في مذهب القوة والقسر لا يبقى مجال لان يتمتع اي انسان بحريته وبحقه في المساواة مع مواطنيه امام القانون . وان صح تطبيق الصراع ، وبقاء الأصلح بين الافراد ، فمن شأنه ان يطبق في مجالات عالمية اوسع بين الدول ليذهب ضعيفها ويبقى قويها ، كما تهدف اليه تماماً نظريات التفوق والعرق ، والسيادة العالمية . ومن الطريف في باب المفارقات ان نظرية الحقوق الطبيعية ، تناولها في نفس العصر ، سبنسر الانكليزي ، ليدعم بها حرية الفرد الاقتصادية والفكرية وهيغل الالماني ، ليبلغ بها ذروة التمجيد للفرد ثم يتناولها من بعده في خط منحن ليبلغ بهـا تخصيص (الذات) بنوع من العبادة لا تلبث ان تؤلف الحجر الاساسي في بنا الاشتراكية الالمانية التي تحقق — كما تقول — ذات كل فرد الماني ، بتحقيق الذات الجرمانية الكبرى ، وفي ظل هذه الغيبية توطأ حقوق الفرد الاقتصادية والفكرية ، لأن الذات العليا تولت عنه العمل والتفكير معاً . ومنذ زمن ليس ببعيد قال موسوليني : ان الأنسان حر في المجموع وبه . والمجموع وحدة يستطيع الا يكون دولة ذات سيادة ، لا تتسامح ازاءها اي نقاش او رقابة .

ويجدر بنا هنا ان نذكر بأن الخط غير المستقيم الذي اوصل هيغل بهتلر ، وموسوليني كانت نقطة الانطلاق فيه فلسفة روسو في عدم تجزئة (الارادة العامة) التي اراد لها سيادة مطلقة ، وعجز عن تصويرها تصويراً واقعياً ، فجاء بعض الفلاسفة بعده ليبدأوا من حيث انتهى هو — ويجعلوا من جهاز الدولة تجسيداً للارادة العامة .

كذلك بدأت النظريات السياسية عملية التضليل في استعمال علم النفس ، وشرح تأثير الغرائز الفردية في الحياة الاجتماعية ، بقياس الادنى على الأعلى ، اي بقياس الفردية على النفس الجماعية وبقياس الحيوانية على الحياة الانسانية . فتوصل رجال هذه المدرسة — واكثرهم فرنسيون — تارد ، باجيهو ،

دور كهايم ، غوستاف لوبون – الى نتائج نهض لها خصوم يقارعونها في ميدان علم النفس ايضاً كما حدث في ميدان علم الحياة . مثال ذلك ان يدرس المجتمع على اساس غريزة التقليد . فالتقليد كما يقول – باجيهو – هو منطلق تكون العادات في مجتمع ما . فالصفات الغالبة هي التي يحول حولها الناس ليقلدوها ، وما تزال هكذا ، حتى تحل عادة محل عادة ، وتعامل مكان تعامل ، وبذلك يغلب التقليد على الابداع في حياة الانسان المتطور ولو ان هذا صحيح ، لما خرج الانسان ، بالتقليد عن مدارج الحيوان عبر ملايين السنين .

كذلك انطلق البعض من الابعاد البعيدة من تكون الجماعات البشرية ليدرسوا السلوك الانساني على ضوء علم النفس ، ولم يأخذوا بالاعتبار ان البسيكولوجية البدائية لا يمكن ان تسرى مبادئها على جمعية منظمة حديثة غدت فيها الحياة مجموعة مركبة من العقد ، مهما يكن تأثير الغرائز واللاوعي ، في السلوك الانساني . مثال ذلك ايضاً ان ارباب مذهب اللذة الذين يعتبرون اللذة غاية تنشد لذاتها ، ينكرون – تحت تأثير التحليل النفسي – ان يقصد الانسان من وراء اي عمل سعادته ، وسروره ولذته مهما كانت مظاهره قادرة على طي الهدف البعيد . فاذا قيل ان الانسان قد تدفعه حماسته للحقيقة ان يذهب الى المحرقة في سبيلها ، او ان المؤمن بعقيدة ، او فكرة ، انما يتحمل من اجلها انواع الاضطهاد والعذاب ، او ان شخصاً عادياً يشاهد طفلا يغرق في النهر لا يتردد عن القاء نفسه في الماء لانقاذه ، كان الجواب ان الشهيد الذي يتوجه الى المحرقة او المقصلة انما يجنب نفسه عذاباً كبيراً ، اذ يشعر بأن العار الذي سيلحقه من خيانته مبدأه ، او حقيقته ، هو اعظم من عذاب النار . وان الذي يلقي بنفسه لينقذ غريقاً ، انما يسعده ان يرى اهل الطفل حوله سعداء ، وكل له اسلوبه في متابعة اللذة . وواضح ان انكار الصفة الخلقية السامية على الأنسان وتحليل سلوكه على اساس ابتغاء النفع او اللذة ، هو انكار للقيم المجردة التي يمكن للانسان وحده ان يتابعها بين مخلوقات الطبيعة . والعلم عاجز عن ان يحلل بقواعده الجامدة الوان النفس الأنسانية مهما بالغ في ارجاعها الى اصولها واعماقها ، كما هو عاجز عن ان يدرك بالمحسوسات سر الجمال في لوحة من لوحات رافيل ، او ان يضبط بمقاييس واوزان روعة بيت من الشعر او مقطعاً من سمفونية .

ان الفلاسفة وبعضهم علماء مثل توماس هكسلي ، لا يحجبون ابصارهم عن اضواء العلم ليزجوا سلوكية الانسان في ميثولوجيات افتراضية ، ولكنهم ينكرون على المتذهبين بالعلم والمسخرين قواعده وقياساته ، تطبيق سنن الطبيعة الكونية على الأنسان الاجتماعي تطبيقاً شاملا . صحيح ان الانسان هو عبد الطبيعة ، ولكنه سيدها ايضاً ، ولقد وضعه مصيره بين عجزه وطموحه ، – كما يقول هكسلي – لتكون حياته ابداً حياة كفاح ، وشقاء وتفوق . فاذا كانت الطبيعة تنادي بتنازع البقاء وبقاء الأنسب ، فهو يدعو الى التعاون في سبيل انسب بقاء ، لأكبر عدد ، في العالم الذي ينشده ، لا يبقى الانسب بجسده وقوته ، وبطشه ، بل بذكائه ، وعقله وهكذا يحاول الأنسان وقف عمل الطبيعة الكونية ، لتعمل القيم الخلقية ، ويحول التنازع من اجل البقاء – كما يقول هكسلي ايضاً – الى تنازع من اجل وسائل البقاء ، وهذا النوع من التنازع هو الذي يفتح الابواب لمساهمة الفكر البشري في تحسين نوع البقاء . والا فماذا يتميز الانسان على الحيوان ، وشريعة المدينة عن شريعة الغاب ؟!

ايها السيدات والسادة :

يروي هيرودتوس ، ابو التاريخ ، ونقل عنه داروين ، انه في الحرب القبلية القديمة ، كان الابناء المحاربون يحافظون على اطقالهم ونسائهم ويقتلون اباءهم ، او يأكلونهم . لأن الاولاد والنساء ، حاجات البقاء بعد التنازع ، ولأن الاباء الشيوخ عبء لا مناص من اطراحه في المعركة التي تقرر البقاء او عدم البقاء – بهذا تقضي الطبيعة البيولوجية .

ان صحت الصورة ، ولتكن صحيحة ، فانني افضل عليها صورة للشاعر فرجيل في (الاينياد) وقد مثلت البطل ، يمشي الى الأمام ، يقود ابنه بيمينه ، ويحمل اباه على كتفيه . انني لا انكر بعض الحقيقة في صورة البيولوجي ، ولكن باي حجة استطيع ان انكر وجه الحقيقة في صورة الشاعر ؟! بل اي علم يمنعني من ان ارجح واقع هذه الصورة على تلك ؟!

الجواب يسير . ان العلم يقف عند حدوده في اجواء الأنسان العليا ، ويتجاوز اختصاصه عندما يخرج من القيم المحسوسة الى القيم الوجدانية ، والخلقية . ان العلم بكل ما هيأه للانسان من وسائل الثراء ، والقوة والرخاء ووسائل الارهاب ، والفتك والتدمير ، ليس خيراً مجرداً ، فالعلم لا يأبه لنتائج ما يمنح ، ولا العلماء ينظرون الى ما وراء حقائق العلم ، فلم يخطر ببال داروين ان يضع علمه في خدمة نظريات الحرية او الطغيان او الخير او الشر اطلاقاً . فاذا سلمنا بحقيقة حياد العلم ، وجب ان نترك تحديد ميدان الخير والشر ، والنفع والضر ، لمهندسي الحياة البشرية ، وهم الباحثون والمفكرون الذين ان تجردوا في البحث واحاطوا به ، كانوا اولى من يوجه الى استعمال اسباب العلم حيث يجب ان تستعمل في حقل الخير العام ، لأن هذا النوع من الأدب ، وهو ادب الثقافات الانسانية مجتمعة ، قادر وحده ان يلقي نظرة شاملة على البرج الضخم من جميع جوانبه . كذلك يجب ان نعرض عن الفلسفة التي تتخطى بحدودها ، لتعتدي على حقائق العلم ، وفي الوقت نفسه ، يجب ان نسلم بوجود حدود للعلم في دراسة سلوك الانسان الاجتماعي ، ونظامه السياسي لا يمكنه ان يتعداها الا عاثراً .

وان صح هذا ايضاً ، فاولى ان يكون صحيحاً عندما يتصدى فرع واحد من فروع العلم ، كالاقتصاد او علم الحياة او علم النفس منفرداً ، ليستبد في تعليل سلوكية الانسان المتطور .

سيداتي سادتي :

رأينا معاً ، في عرض سريع اعترف بقصوره عن الاحاطة – لأن الموضوع اجل من ان يحصر بين دفتي محاضرة – كيف عالجت الفلسفة الاجتماعية والسياسية ، موضوع الفرد والدولة عن طريق (هوبس) و (روسو) وكيف تناولت المدارس العلمية الحديثة هذا الموضوع الآخذ بالتوسع ابداً ، عبر القرون الثلاثة الاخيرة ، وان تكن الفلسفة اليونانية قد ارست قواعده منذ اربعة وعشرين قرناً . وقد رأينا معاً خلال المدارس والنظريات والمذاهب ، وعبر الاحداث الانقلابية في القرن التاسع عشر ، واهمها الحدث الصناعي – ان مرد الموضوع الى نقطة البداءة فيه ، وهي ان الأنسان اراد ابداً ان يصنع بنفسه دولة صناعية فنية بارعة – كما يقول هوبس – فماذا يعطيها ، وماذا يأخذ منها ؟! وما هي حدوده وما هي حدودها وكيف يوفق بين مصيره كانسان ومصيره كمواطن ، وعضو

في مجتمع ؟! اي جزءمن نفسه اسلمه للدولة، وأي جزء منه اعتصم به عزيزاً منيعاً ؟! هل يستطيع ان يسيطر على الآلة التي اخترعها لنفسه ، ام ان الأمر مصيره الى اختلال التوازن بين الدولة والانسان ، ولابد له من ان ينهار في عبادة العجل الذهبي ؟! وهل من سبيل لانقاذ الانسان المغلوب على امره . وما هي ؟! سنحاول الجواب بايجاز ضمن حدود ادب المحاضرة — اذا صح التعبير — والمشقة كل المشقة في التزام هذا الأدب .

لقد رأينا هوبس . يعطي الدولة كل شيء ، لأن الخوف في قلبه ، والقلق يستبد بتفكيره . فبنا الدولة على اساس الأمن الداخلي . والسلامة الخارجية ، وهو اساس لا يزال الآن وسيبقى ابداً من وراء كل بناء للدولة . تمزقها الاضطرابات . ويهدد سلامتها العدو . ففي جو القلق والخوف لامجال للتجربة الفردية . فلا مجال اذن للحرية نفسها ، فالحرية مقرونة بالقدرة على التجربة . لذلك نمت الديمقراطية التطورية ، وعاشت ايامها الحافلة في بلاد مثل بريطانيا ، واميركا وسويسرة ، حيث احاطت نفسها باسباب السلامة والعزلة ، وافسحت المجال . لصراع الافكار والتفاعل الاجتماعي على رحبه . فصراع الأنسان الحديث ضد الحروب انما هو بالاصل صراع ضد القوى التي لا تحتجز حريته فحسب ، بل تلجم تفكيره . وتهدر قيمته كانسان وتحول دون تعاقب التجارب ، في سبيل حياة افضل لا تقوم على السيف ولا تذهب بالسيف . فالحروب عامل رجعي في سير الحضارة ، يعود القهقرى الى عملية الصراع والانتخاب الطبيعي ، بينما يتولى العقل الأنساني ارادة الانتخاب . والتطور . ليقرر وحده مصير الانسان على ضوء القيم . لا على ضوء السنن الطبيعية .

هناك حالة ثانية غير حالة السلامة الخارجية المهددة تبرر تدخل الدولة ، وذلك عندما تنشأ قيم اجتماعية جديدة . لا طاقة للفرد او لمؤسساته في معالجتها وتسويتها . بحيث يغدو عجزه سبيلا الى حالتين : اما الفوضى او حكم الطغيان . مثال ذلك نشوء (العمل) في القرن التاسع عشر كقيمة اجتماعية جديدة الى جانب رأس المال . او ضد رأس المال . وواضح ان قفزة العمل الى ميدان الاقتصاد ، قد بدلت الى حد بعيد كما سبق وعرضنا مفاهيم الحرية . فالمالكون سعداء يدافعون عن حريتهم وليس عن فكرة الحرية . فاذا اتسعت الهوة بين المحرومين والمالكين ، اختل التوازن الاجتماعي . وضاعت قيمة اساسية من قيم الدولة . وقد كتب (توكفيل) فيلسوف الحرية الأمريكية قائلا ان روح الديمقراطية في هذا العصر هي الزحف المشترك نحو التساوي في الانتفاع من نعمة الحرية .

كذلك فانه بين القيم الاجتماعية الجديدة التي اسلم الفرد امرها الى الدولة بلا تردد — او سلم بها نظرياً على الأقل — منذ ان ذرت الاشتراكية . مايسمى قضية الدخل غير المكسوب التي سبق ان اشرت اليها . وهي قضية المئات يجوعون . او هم دون مستوى العيش اللائق بكرامة الانسان . بينما يعيش سواهم من الملايين من دخل لم يكسبوه بجهدهم . وهنا تدخل الدولة — والفرد عاجز — لتجعل الارض ملكاً لها . وتعطي لها قيمة اجتماعية جديدة . وما يقال في توزيع ثروة الأرض وثروة العمل . من حيث الدولة واعتداؤها على حرية الفرد . يقال في نشر التعليم . وصيانة الصحة العامة . وتنظيم مواصلات الدولة . فاذا تفشت الأمية في مجتمع اصبح التعليم قيمة اجتماعية للدولة مبرراتها في معالجتها مباشرة . واذا انتشر وباء بنتيجة العدوى والاهمال ، عمدت الدولة الى ما يشبه النظام العسكري لمكافحة الداء الوبيل . كذلك فان المواصلات في العصر الحديث اصبحت من القيم الاجتماعية الجديدة التي يعجز الفرد عن التصدي لها او التفرد بها فبادرت الدولة الى تنظيمها .

فاذا كان المبدأ المقرر لحياة ديمقراطية . يحكم فيها الشعب باي واسطة من وسائط الحكم الا تمس حريته الآخرين . والا تحول حريته دون انتفاع الآخرين من استعمال حريتهم — وان يسعى وراء الخير لنفسه ، بوسائله الخاصة . دون ان يحجب الخير العام عن بقية افراد المجتمع الذي يعيش فيه ، بل ان يعمل من اجل هذا الخير العام — كان على الفرد ان يواجه احد امرين عندما يخرج عن هذه المبادئ : طغيان الدولة . او طغيان الفوضى .

على ان الفرد ، وهو يرى زحف الدولة على معاقله يوماً بعد يوم ، وقد تضاعفت حاجته ، وتداخلت مرافق حياته ، وطغت عليه الوسائل المادية بين يديه مما خلقه ليكون وسيلة فكاد ان يكون غاية — ليخشى ان تصبح الدولة بما توفر لها من اسباب السيطرة والقوة غاية ، تنعدم فيها وتتلاشى كل ارادة مبدعة وفكرة حرة . لذلك فقد بادر في بعض المجتمعات الى انشاء منظمات ومؤسسات على نطاق واسع كاتحادات

نقابات العمال ، والتعاونيات الزراعية والصحية ، وعلى نطاق اقل سعة ، كالاندية الرياضية ، والمدارس والجمعيات الثقافية والخيرية تقوم بما يراد للدولة ان تقوم به مباشرة . حتى بات مصير الديمقراطية معلقاً على نشاط هذه المؤسسات ، وحسن ادائها واجباتها — فاذا اراد الفرد ان يحيا بالمجموع ، والا يكون هذا المجموع دولة تنقلب مع الزمن طغياناً . فما عليه الا ان يكثر من هذه الوحدات الاجتماعية العاملة على اساس القاعدة العامة المقبول منطقها والتي تقول ان الافراد اذا لم يعملوا مجتمعين قامت الحكومة بالعمل عنهم — كما يقول توكفيل في كتابه (الديمقراطية في امريكا) ولا يعجب توكفيل ان يرى مئة الف امريكي يقررون مجتمعين عدم شرب الخمور . فتلك هي طريقة صالحة للعمل والاعراب عن الرأي ؛ ويستمر توكفيل قائلا : (ولو ان مئة الف فرنسي اجتمعوا على مثل هذا المبدأ ، لتفرقوا غداة يومهم ، وراح كل منهم يراجع الحكومة منفرداً طالباً اليها التدخل لمنع المسكرات ومراقبة الحانات)— يريد بذلك التمييز بين العقلية الفرنسية والعقلية الامريكية — .

وهنا في هذه الزاوية نعود فنذكر (روسو) الصارم ، في عدم تجزئته الارادة العامة ، واصراره على منع نشوء المنظمات والمجتمعات في ظلها ، خوفاً من ان يدين الافراد بالولاء لها ، وتنفقد الاراده العامة بتجزئتها . لذلك انطلق منه هيغل ، والمدرسة الالمانية في التفكير السياسي ، لتجعل التجمعات الفردية منوطة بارادة الدولة وادارتها ، ومن هنا يذر حكم الدولة الطاغي ، ولم يكن قط في حساب روسو ان تصبح فلسفته مطاراً لهبوط النازية والفاشستية فوق الارادة العامة . على انه من ناحية اخرى ، لابد من الاعتراف بصحة جانب من جوانب نظرية (روسو) بأن الولاء للمؤسسة الخاصة التي ينتمي اليها الفرد مباشرة ينقص لزاماً من ولائه للمؤسسة الاكبر التي هي الدولة . اذ لو شاهد (توكفيل) الامريكي ، فيلسوف ديموقراطية القرن التاسع عشر ، كيف تغدو الحياة الأمريكية عقداً مركبة من منظمات وشركات ومذاهب وتحشدات لا يعرف الفرد الدولة الا عن طريقها لهاله ما يرى . ومع ذلك ، فان الولايات المتحدة الامريكية ، تبقى بنظامها السياسي والاجتماعي امنع الديمقراطيات على الاشتراكية ، لان الفرد امتنع عليها ، بهذه المنظمات والوحدات الصغيرة التي ينتمي اليها

وعلى هذا ، فبالرغم عن امتداد الليفياتان في حياة الفرد عن طريق تنظيم حياته الاجتماعية ، ورغم قناعة الفرد في احوال مركبة العقد بانه لا مهرب له من التنازل عن جزء من فرديته العاجزة ، وعلى الاخص في عصر الصناعة الساحقة ، فهو يطمع ابداً في صراع ليس له نهاية ولن تكون له نهاية — الى التحصن بمعاقله والامتناع على قانصه ، وقد يسلم يديه ، ولكنه لن يسلم جناحيه ، وقد يطأطئ رأسه ، ولكنه لن يضعه بين قدميه . انه من نسل بروميثيوس العملاق العظيم ، الذي استل النار من الآلهة خلسة ليودعها ايدي بني الأنسان ، فيعملوا ، ويبنوا ، ويعمروا الارض . فعاقبة (زوس) بالصلب مسمراً بين الصخور تسفعه الرياح ، وتأكل قلبه النسور ، ولكن صوته كان يعلو على هدير الرعود ، فيسمعه (زوس) يتكلم عن اليوم الذي ينتصر فيه الخير ، ويسحق السلطان الظالم الى الأبد .

من هذه النار المقدسة ، سلالة الأنسان المفكر الجريء ، الذي اقرت له حقوقه في حرية الفكر ، واراداها معاقل له يعتصم بها وهو ينزلق يوماً بعد يوم في التنظيم والتقنين ، والتوجيه . انها معاقل فردية خالصة ، لم يتنازل عنها الانسان قط ، في اظلم عهوده ، بل كانت في اسوأها مراكز انطلاقات متعاقبة في مصير الأنسانية لانها تناولت عملية التطور من يد الطبيعة عبر الدهور لتضعها في يد الأنسان اخيراً .. وقد كانت العملية خبطاً اعمى بلا هدف ، فغدت بالعقل ادراكاً وهدفاً مقصوداً .

من هذه المعاقل الفردية — ولم تكن قط جماعية — انطلقت الفلسفة ، والادب ، والفنون والعلوم ، وبها اشرق فجر الانسان الذي انفصل عن سديم الفوضى ، كما انفصلت الشمس في البدء ، وكان بعدها الكوكب الذي انار الوجود ، وزين الكون ، وجعل الحياة جديرة بمجد الانسان .

من هذه المعاقل العليا ، التي شهدت الانسان خالقاً مبدعاً ، صاح ارخميدس جذلا : وجدتها وجدتها . ومشى (جوردانو برونو) الى المحرقة ، وتجرع سقراط السم ، لانهما قررا وجود حقائق غير مألوفة ، اعتبرتها الاوضاع السائدة ، والمصطلحات الاجتماعية السياسية المتداولة — ثورة عليها وتحدياً لها ، وسخرية من سلطانها . فكيف يمكن للانسان ان يخدم التطور ، وقد طمح الى زمامه ليسير مئة الف عام في عام —

وهو راضخ لما تعورف عليه من معارف واصطلح عليه من اوضاع . او ليس التطور تبدلا ابداً ؟ واذا أسنت الحياة في نظام متحجر فمن الذي يعيش على حفافي المستنقع ؟ العقل المبدع ، ام الحشرات المتكيسة بالحمأ ؟! ومن يكشف الحدث قبل وقوعه ، ويعلن الحقيقة عند ميلادها ، سوى هؤلاء الرواد الافراد ، الذين لا يأبهون لمقررات ثابتة ، وآراء رائجة وتقاليد متداولة ، اذا عزموا على مقارعتها ؟! وهل كان جوردانو برونو على صواب ، عندما اعلن حركة دوران الارض ام نصوص التوراة ... ام سيادة الكنيسة التي رمته الى النار ، بعد ان قطعت لسانه .. ولم تعترف بحقائقه الابعد قرنين !! وهل اعترفت ؟!

ومن هنا تقر الجمعية المتمدنة ، للفرد المفكر ، حتى الخطأ فلا تحاسبه عليه ، لأن الرقي والصواب هما حصاد عملية التجربة والخطأ . فاذا اردنا للانسان بلوغ اهدافه البعيدة بالفكر والتجارب بلوغاً واعياً حراً من فروض الطبيعة او قسر الدولة ، او مصطلحات المجتمع ، اعترفنا له في البدء بحصانة معاقله الفكرية ، التي نبعت منها تيارات كرامة الأنسان ومجده ، وتفوقه عبر تجارب كبرى من الخطأ والصواب .

ان اي جمعية منظمة عادلة واعية ، لا يكبر عليها ان تضع الفكر الحر والمفكرين الاحرار فوق ضرورات الرائج والدارج مهما كان للدولة من مبررات في تقويم القيم الاجتماعية الجديدة ، والسيطرة عليها ، في سبيل التوازن ، والعدل ، والخير العام ، لأن اليد المقيدة لا توجب معها تقييد الفكر ، ولأن تجربة الخطأ والصواب يجب ان تستمر وراء حدود الزمان والمكان ، ولأن المفكرين والعلماء والادباء ورسل الفن انما يمثلون وحدهم طموح الاستمرار في كل ما هو جميل وحق وحقيقة . وهذه آثارهم في الدنيا ، لا تزال وستبقى العقد الذي لا ينفرط ، والمصباح الذي لا يخبو والحكم الذي لا يزول ، والصلة الواشجة بين الأزل والابد . انهم عزاء للعالم المادي المسكين ، المنهار في دوامة الغرق والانتحار ، ينظر في الليل البهيم ، الى نجوم السماء ، ويوقن ان الكون لم ينطفئ بعد ، ولن ينطفئ ابداً .

ومن هنا نقطة الانطلاق في اعتبار الحقيقة والجمال من القيم غير الاجتماعية ، لانهما انما ينشدان لذاتهما ، دون ما نظر الى مردودهما في المجتمع ، وحصاد هما في حقل الخير العام ، واثرهما في الأخلاق . فوجب بنتيجة هذا الاعتبار ان تخرج الآداب والفنون ، والعلوم التي تنضوي تحت راية الجمال والحقيقة ، من حدود الدولة والقيم الاجتماعية الى حدود الفرد والقيم غير الاجتماعية .

فالفنون الجميلة ، وان تكن نفعية الأصل فقد ارتقت لتتجرد عن مظاهرها وبواعثها ، وتصبح تعبيراً روحياً . فالرسم بدأ تمثيلا لمشاهدة محسوسة لاغراض محدودة ثم غدا رمزاً لمرئيات قد لا تدرك بالعين المجردة ، لأن صاحب الفن اراد ان يمثل بها فكرة لا واقعاً . وهكذا ينقل العمل الفني من المشاهدة الى التأمل ، ومن الفائدة الى القيمة ومن التصوير الفوتوغرافي الى اللوحة ، وينتقل الناس حوله من رغباتهم النفعية الى تذوق الجمال نفسه ، ومن حساب الجزئيات والمرئيات ، الى اجواء الغبطة والطوبى ، حيث الجمال غير مقترن بالجنس او بالنفع ، وهي حالة نفسية اذا اتصلت بالعامة ، بله الخاصة من الموهوبين كانت من اوصاف مجتمع راق ، مرهف الحس ، مهذب الذوق .

وما يقال في صاحب الفن المستغرق في رؤى الجمال ، يقال في العالم الذي يقضي الايام والليالي يراقب زحف حشرة في طين ، او فوران بخار في قدر لينفذ الى حقيقة ما يرى ، ويجيب على السؤال الازلي ، لماذا ؟!

وفي الجواب على هذا السؤال ، لا ينظر مخترع البارود الى ما قد يحدث البارود من نتائج التعمير او التدمير . كذلك لا يسأل الذي يراقب الحياة في المريخ ، ايكون هذا الكوكب صالحاً لحل ازمة ازدياد عدد السكان في هذا العالم . حتى لو اقتنع مخترع البارود بانه سيدمر العالم ، واقتنع عالم الاطباق الجوية بالا فائدة ترجى للأرض ، من البحث في السماء ، فلن يكف الواحد والآخر عن البحث توصلا لذات الحقيقة .

فاذا قبلنا مبدأ لا اجتماعية هذه القيم ، وجب الا نضعها في حيز الاعمال الصادرة عن الانانية الفردية ، لانها قيم تسمو عن حدود المجتمع والفرد معاً ، فالساعي وراء التعبير عن قيمة جمالية بالرسم او بالنحت او بالموسيقا او بالشعر او الباحث عن الحقيقة المجردة بالعلم ، لا يسمو عن المجتمع فحسب بل عن ذاته ايضاً ، وقد يلزم بتضحية كل الطموحات والرغبات ، ويثابر حتى الجوع والعرى والموت . ولا سبيل للمجتمع الذي ينظر باستهجان الى هذه النفوس النادرة الا ان

يقرر احد امرين : اعتبار هذا النشاط مؤذياً وهداماً وغير خلقي — او الاعتراف بان المثالية هذه في نشدان الجمال والحقيقة، لا تقاس بمقاييس الجمعية القائمة . اما وقد ثبت باليقين في تاريخ المجموعة البشرية الراقية ان الجمال والحقيقة ، لم يكونا مصدر شر واذى وفساد ، فلابد من تقرير الحقيقة المقابلة وهي ان هذه القيم تخرج عن موازين القيم الاجتماعية ، فهي ليست نفعية ولا يجوز ان تضبط بحساب ما تقدم وما تؤخر او ما يجب وما لا يجب مهما كان حصادها بالتالي منسجماً مع النفع العام ، او غير منسجم ، متقيداً بالوجوب الاجتماعي او الخلقي او غير متقيد . ومن هنا منشأ القوة في حاجة الحرية لهـا .

ومع ذلك — وهنا اريد ان احاول الخروج من سفسطة الجدل حول وجود البرج العاجي او عدم وجوده — فان تقرير اجتماعية الفنون والعلوم ، كمعبرة عن قيم الجمال والحقيقة لا ينفي عنها قط صفة عدم التحسس بنبضات المجتمع حولها بل قد يكون التحسس اعمق ، من حيث يبدو للعيون العاجزة انه اضعف . وقد يكون ارمى شعاعاً في شعاب المستقبل من حيث يبدو تافه الحاضر سقيما . وقد تظهر هذه النبضات في قصة تروى ، او موسيقا تهدر ، او لوحة تزخر بامواج الضوء والظلال ، وترتد الى المجتمع في صور من الجمال والحقيقة ، غير المألوفة ، ثم تخرج ثانية عن حدود الزمان والمكان ، لتبقى الصورة الحية الخالدة لانها لم تضع في الاطار اشباحاً تمر ووقائع تمحى ، واهدافاً يطالها المرء برأس انفه . بل قد دمغت بالفن حقائق خالدة لا يستطيع ان يعيها سوى اصحاب المواهب والعبقريات — فخرجت بالصورة من يومها الى غد ليس له حدود ، ومن مكانها الى الآفاق التي لا يستوعبها مكان .

ان الشعوب التي لا يتوفر لها عنصرا الفعالية المبدعة والفراغ الضروري ، لممارسة هذه الرياضة الانسانية السامية ، في نشدان الجمال والحقيقة ، يجب ان تكون شعوباً بدائية تعيش بغرائزها ، وتلتهم من نزواتها ، او شعوباً طغت عليها المادة ، حتى باتت لا تعنى الا بصناعة كل رخيص وقذر — كما يقول كارلايل — والدولة التي توفرت لها الفعالية والفراغ فوضعتهما تحت ابطها ، لتوجه الآداب والفنون والعلوم ، دولة محكوم عليها بالفشل لأن جهاز الدولة لن ينال في معاصره منها سوى نماذج متشابهة في بوتقة التوجيه ، لا تلبث ان تنصب في الاسواق اكواماً ، الى جانب كل مقذوفات الآلة من اكوام الاحذية ، والاقنعة المستعارة ولعب الاطفال . فالاصالة في الابداع الفني ، وفي الاكتشاف العلمي ، وفي البحث الفلسفي الاجتماعي ، لم تكن قط يوماً وعبر الوف التجارب في التاريخ من عمل الجماعات والدول بل من عمل الافراد وحدهم . وقد كانت حركة الجماعات في التاريخ ، مزحفاً صاعداً وراء الكلمة او الرسالة التي اعلنتها عبقريات الكشف والابداع في الوقت المناسب ، او قبل الوقت المناسب . وكانت الرسالة في حينها دعوة الى الثورة وفي غير حينها اي قبل اوانها ، ذريعة للمجتمع او للدولة في نفي الغريب عن مألوفها الجامد واجتثاث الفساد من طهرها الآسن . وكثيراً ما انطلقت الرسالات الضخمة قبل اكتمال اسباب النمو الاجتماعي الذي يلائمها ، فدفعت بالتطور البشري مئات الاعوام والوفها الى الأمام ، في دوار صاعق ، لم يمهل القوي الراكدة حتى تتألب على فعل الرسالة المبدعة .

ان عمل الدولة في مد سلطانها ، لتقويم انحراف الحرية ، بالعدل ، والعدل شرط من شروط السلامة الاجتماعية ، والسلامة الوطنية انما هو واجب من واجباتها ، واختصاص من اختصاصاتها ، تنجزه في حقل القيم الاجتماعية وحدها وهي قيم تتزايد مع حاجات العصر ، وتعقد مرافق الحياة العامة ، واستغلال الحريات لتكون كسباً للبعض وحرماناً للآخرين .

انما يساعدها في اختصاصها هذا ، رجال الفكر ، والبحث والفن ، بما يصبونه مباشرة في الحقل العام اذا شاءوا او بما ينصب فيه تلقائياً بعملية التفاعل بين الفرد والمجتمع او بين القيم الاجتماعية والقيم غير الاجتماعية ، وبذلك تتمكن الدولة من اداء رسالة العدل بالقسط والميزان — لأن العدل ذو حدين في الدولة فهو اما عدل يمهد لجهاز الحكم سبيل الطغيان ، فهو عدل كاذب على حساب الحرية . واما عدل موزون ، يساوي بين الناس في زحفهم المشترك الى الانتفاع بنعمة الحرية. ولن تعدل الدولة او تستطيع العدل اذا لم تترك مناطق التفكير الفردي ، حرة الينابيع ، لتتلقى من تلك المناطق روافد القيم الخالصة .

ان الدولة في تطلعها الى هذه الروافد وفي عزمها على

الاستقاء منها ، بتيسير مشاريعها ، انما تقف من الاديب والفنان والعالم ، موقف من يلقي خبزه على وجه المياه ليجده بعد ايام كثيرة . فاذا لم يكن لديها ما تلقيه فلا أقل من ان تترك النهر صافياً حراً . كذلك لن تستطيع الدولة ان تعتصر الورود ، لتغل عليها زيتاً ، الا اذا انقلبت الى سبع معد للادخار والاجترار يستوي فيها الشوك والحصى وزنابق الحقل .

بل بأمكان الدولة التي اتيح لها ان تعتبر بتجارب التاريخ وطمحت الى انشاء كيان اجتماعي يليق بكرامة الانسان ، ان تحيط مرابع الفكر والمفكرين باسباب العناية والرعاية ما استطاعت الى ذلك سبيلا . والا فالمفكرون بحكم معايشتهم للقيم وخوفهم على حريتهم — اقل الناس اقبالا على اسباب الرزق وتهافتاً على رعاية الدولة . ولن يكون موقفهم من حكامهم ، سوى موقف ديوجين من الاسكندر في الحوار المأثور عنهما عند ما نزل القائد للفيلسوف وهو قابع في برميله يأكل من اعشاب الأرض : ماذا عسى ان افعل لك ايها الحكيم ؟! فاجاب الحكيم : ازح ظلك عني ، فلا يحجب نور الشمس . يبدو لي انني اوشكت ختاماً ، ولم ينجل بعد الى المدى الذي اريد ان يندفع معه كل لبس ، هذا الخيط الدقيق الذي يجري بين الدولة والأديب ، على غير ما جرى فيه اسلوب القائد مع الحكيم ، وهو اسلوب من تصاغر واحتراف لباقة.

بوسعي ان اتمثل الدولة ، صاحب دار في جوار بستان وحشي ، اكلت الاشواك اعنابه منذ زمن فلم تذر فيه سوى الحطب ، والهشيم والحشرات السامة . فهو اما ان يعنى ببساتنه ، كجزء من ارضه ، ويزرع فيه الزهور ، ويجري بينها السواقي ، ليردها الى حياته نعمة لنظره ، وارجاً لروحه ووحياً لتأملاته وتجميلا لحياته . واما ان يشيح عن ارض لا قبل له بغرسها ، فيقبع في وجاره ، ويصغي لي بناره ، ويغلق نوافذه اذ لا صلة لحياته الداخلية بالبستان ، وهو بعد في أمان ؛ واما ان ينصح لصاحب الدار جار له ان ازرع الفصة ، او البطاطس في بستانك واقم في ركنه بعض دجاجات . فالايام مقبلة ، وزرعك موفور الربع . ففي الحالتين الثانية والثالثة ، لا تستطيع الدولة ان تعطي اكثر مما لديها ، ولا ان ترتفع الى ما فوق قامتها ، شأنها شأن صاحب هذه الدار ، اما ان تزرع وتغرس وتسقي ، وتطيب الثرى وترتقب الربيع ، فانها انما تزرع لنفسها ، وتطيب الثرى ثراها ، وترتقب الربيع ربيعها . فهي ليست ملزمة الا بما تطيقه ، وتعيه وتشعر بالحاجة اليه . وماذا يرتقب الأديب من دولة بدائية او دولة لا تقيس القيم الا بمقاييس الأنتاج الزراعي والثروة الحيوانية ؟! وبماذا يلزمها ؟! وسواء امنحت الدولة ، أم بخلت ، فماهو موقف الاديب وصاحب الفن ، وكل ذي موهبة مبدعة ازاءها ؟!

انه مثل دولته وجمعيته ليس ملزماً . يبقى الفرق بينه وبينها ، انه ملهم . فاذا اقرت له بصفة الالهام في علاقته معها ، لا بصفة الالزام ، استطاعت ان تعدل مع ذاتها ومعه وارتقبت منه خيراً من حيث تظن ان لا خير منه .

انه ملهم ، ووشائج الالهام ، هي هذه القيم العليا التي تتصل جذورها بجذوره ، لأن التراب واحد ، وان يكن ما بين السطح الذي يتحرك عليه ، وعرانين الدوحة التي يسمو اليها ، ما بين كل قمة ، وكل تراب .

انه ملهم في كل رعشة من رعشاته ، وخطوة من خطواته فاذا ما التقى بهذا الشيء العام الذي يسمى دولة ، التقاء عفوياً كالتقاء النسائم بالزهور ، ينشر ارجا ... او كالتقاء الغيمة المكهربة بالارض ، يفجر صاعقة ونارا ودوياً ، ادركنا انه الألهام ، الذي يضيع عطراً هنا ، ويتفجر صواعق هناك . وتسألون لماذا لم ينشأ في اللغة العربية في هذا العصر أدب عالمي رفيع ، او ادب بطولي جليل خالد .. اقول لكم لأن الادب والفن لم يكن مصدرهما الالهام ، الا في القليل من هذا الادب ولدى القليل من اربابه — وغالباً ما كان مصدرهما ، انملتين تعصران زهرة بعثت امام الشاعر آخر انفاسها الهالكة. او هو عملية حداد يستنبط النار من شحذ فولاذة على قطعة من صوان ... وهذا كله ليس بالالهام ... انه عمل من صنع الايدي المحترفة ، وصناعة من صناعات البلاستيك . بل هو احياناً عمل من انتاج الحاجة الصارخة ، والسياط القارعة تقول له اصنع ... تقول له انتج ... لماذا لا تتحرك ولا تحرك ساكناً ... الا ترى الى سواك ... الا تشعر ... الا تتحسس ... الا تفهم ... اليس عندك شعور ؟! ويروح المسكين يعمل بمهارة صانع مأمور تحت طائلة بقائه عاطلا عن العمل .

اقول ملهم ... فاتركوه لالهامه ، واعترفوا بانه ملهم . فان لم يكن صاحب ابداع ، فانه لن يأتيكم الا بخرثي المتاع ، وان كان مبدعاً ، فارتقبوه وارتقبوا معه المعجزات .

ذروه والهامه ، وحذار ان تقولوا لكل معتزل مبتهل ، انت في (برج عاج) لأن بين ساكني بروج العاج ، أناساً خانهم الالهام وهم محسوبون عليه ملهمين ، فهربوا الى البروج ، حيث لا شيء الا الصقيع واجنحة الخفافيش .

اقول انه ملهم ، وهذه هي طريقه الينا ، والى الحياة الدنيا وعن طريق هذه القيم تتحرك روحه لتلامس المرئيات باحثاً ابداً عن الجمال وراءها . فاين نجده ؟!

منذ اجيال كان فتى مثله يبحث عن موضوع حماله ، فعثر

على ابتسامة حائرة – لا يدري في اي زقاق – اخذها بين انامله الراعشة ، وغرسها في شفتي (الجوكوندا) جمالا خالداً

ومنذ اجيال عثر المتنزه الوحيد على لؤلؤة في غلافها ، صقلها ثم سماها الارادة العامة فرفعها الى فوق ليضعها في صورة الشعب الذي احبه جمالا مطهراً ، وترك الصورة معلقة في مثاليات لأنه خشي عليها من حضيض الحكم ، ومرض السلطان .

وظل فتى الصحراء يهيم في سعير القيظ حتى عثر على العرارة الغبراء ، ترسل آخر انفاسها المحترقة ، فصاح والشوق في روحه : تمتع من شميم عرار نجد ...! فاي سحر أحال هذه الشيحة المرموضة ، جنة في نجد ، ومن غير الساحر الملهم ، يصل قلبه بقلب وطنه بصيغة هذا شأنها من صيغ الجمال؟

كذلك خلق الشاعر ديار ليلى ، واخذ يطوف حولها بالحنين وقد جعل بالالهام ديار الجمال وطناً خالداً ، وقد لا تكون الدار سوى بيت من الشعر مهترئ ، وكلاب تنبح الطائف الغريب.

ومن له حاسة للشم ، فليستنشق عبير الوطن الحبيب ممر بالنسائم على جبينك ، وانت واقف على طلل من اطلاله الدارسة . فاي عرش للجمال ، اقامه شعراؤنا على الأطلال ، واي حب اعظم من هذا الذي يصل الترحل بالمقام ، والزوال بالولاء الذي لا يزول .

فاتركوا الملهم وشأنه ، فهو لا يريد ان يعطي شيئاً ولا ان يأخذ شيئاً ، انه يمارس الحب عبادة ، وكلما شعر بظل الدولة خفيفاً على حريته ، شعر بأن ثمة شيئاً يملأ رحاب الشمس وهو الوطن وليس الا الحرية دليل له نحو مواقع الجمال .

فلنعد ثانية واخيراً الى الحرية كقيمة ، ولنلق نظرة على الحرية التي ابدعت فلسفة جديدة لابد ان يظفر بها الأنسان ، مهما تردى في مهاوي الضلال . لن اتحدث عن (بيرون) الشاعر ، يذهب الى اليونان ليقاتل فوق ارضها الى جانب شعب صغير يجاهد دون حريته ، ويكاد يهرق على ترابه دمه. وهو تراب الفكر الجميلة التي ينتسب اليها الشاعر الملهم . بل احدثكم عن فلاسفة عاشوا في الارض التي درج عليها بيرون. وملتون ، وشكسبير ، وتحسبون ان هذه الارض التي يتغذى التنين فيها من حرية الشعوب ، لا يمكن ان يعيش فيها انسان يدعى هـ.ج ويلز ، وآخر يدعى سي . اى . م . جود .

انني اقدم ويلز وجود مثالين على ان الحرية بالقيمة . تخرج من المجتمع المحدود ، لتغدو نعمة للانسان ، وان الليفياتان الاستعماري هناك على ضفاف (التيمز) لا يمكن ان يكون شيئاً جميلا ، ولا ان يدعو الى احترام الحرية .

فالكلمة الآن لويلز . قبيل الحرب الكونية الماضية ، عندما كان جبل البركان على وشك ان يتمخض بالكارثة ، والكاتب يدعو الى ثورة عالمية ، ضد الحرب : أثورة عالمية ؟! ان فرائصهم لترتعد. يجب ان يكون الرأي العام جبهة واحدة ضد حكومات السيادة ، لأن هذه الحكومات السيدة اصبحت مجرد آلات حرب . وما ذا يعني ان تزول هذه السيادة ، ويحل محلها سيادة السلم ؟! يعني زوال الامبراطورية البريطانية ، والامبريالية الجرمانية معاً ؟! ولماذا لا .. يجب ان نجابه هذا. اولابد من الدمار ! والكلمة الثانية لجود ، احد الفلاسفة الاحياء كما ارجح – وهو ينظر الى سعة الامبراطورية البريطانية ، وضخامة الليفياتان فيها ... امبراطورية تسيطر على خمسة اوقيانوسات ، وسبعة بحار ، وتؤلف مساحتها ٢٦ بالمائة من مساحة الأرض ويؤلف سكانها رقماً يزيد على مجموعة اوروبة وروسية معاً . ماذا ؟! اين تصب ثورة هذه الامبراطورية ؟! في بريطانيا طبعاً وبيد من ؟! وهنا الجواب لجود الذي يقول : ما من دولة بلغ ثراؤها في التاريخ اضخم من ثراء بريطانيا ... ومع ذلك فان ثمانين بالمئة من رأس مال هذه البلاد تملكه ستة بالمئة من الناس . وبهبط مستوى المعيشة بين الافراد حتى ليصبح نصف سكانها يعيشون في نظام سوء التغذية اي دون المستوى المعاشي العادي . ان مجد الدولة ليس بمجدها الذاتي . بل برخاء افرادها ...

وهكذا فان ويلز وجود ملهمان بالحقيقة والحرية . غير ملزمين بشيء ازاء دولتهما ومجتمعهما والستة بالمئة يملكون ثمانين بالمئة ويؤلفون الرأي العام البريطاني ، فتفكيرهما لا اجتماعي ، وحريتهما مثل حرية سقراط في اثينة . توجب النهاية بالسم . والسم لا يستطيع ان ينهي احداً . قيل لسقراط : بدل آراءك في هؤلاء الناس ، فلقد افسدت الشباب . اجاب انا اعترف بجريمتي ... وليس لكم علي سوى الطاعة وحكم القانون . وسأشرب السم قصاصاً لي . وهكذا يستطيع المجتمع الضال ان يأخذ حياة سقراط ، ولكنه لن يأخذ فتيلا من حريته .

اذكر انني شاهدت حادثة ، او انني قرأتها في قصيدة او قصة ، عن جواد فتي اصيل ، اتي به قناصوه من البادية او اشتروه ، وهو عنيد ممتنع . وارادوه لحراثتهم وريهم ، لأن من تقاليد القرية ان الحيوان خلق لمثل هذا ، سواء أكان الحيوان حصاناً كريماً ، أم بغلا زنيما . فربطوه الى نير مع بغلين ضخمين يدوران ليل نهار بعجلة. تمتح الماء من البئر ، وعصبوا عينيه حتى لا يرى في سيره الذي لا ينتهي انه يدور على نفسه ولا يسير الى جهة . ورفض الجواد الفتي ان يسلم نفسه للنير ، ولمحاذاة البغال ، وللعصابة على عينيه ، وظل يقاوم دفعاً ، والبغلان يشدان جذباً ، حتى انهار على الأرض وداسته النعال الغليظة .

حتى الحيوان عندما يؤذى في قيمه ، يستطيع ان يكون شيئاً من سقراط الحكيم .

فؤاد الشايب