

وجهة نظر

زكي نجيب محمود

وجهة نظر

تأليف
زكي نجيب محمود



الناشر مؤسسة هنداوي سي أي سي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦/١/٢٠١٧

٣ هاي ستريت، وندسور، SL4 1LD، المملكة المتحدة
تليفون: ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: http://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي سي أي سي غير مسؤولة عن آراء المؤلف وأفكاره،
وإنما يعبر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ليل يسري.

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ١٧٨٦ ٤

جميع الحقوق محفوظة لمؤسسة هنداوي سي أي سي.
يُمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأية وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية،
ويشمل ذلك التصوير الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مضغوطة أو استخدام أية وسيلة
نشر أخرى، ومن ذلك حفظ المعلومات واسترجاعها، دون إذن خطي من الناشر.

المحتويات

٧	مقدمة
١١	القسم الأول: من تاريخنا الفكري الحديث
١٣	من معاركنا الفلسفية
٣٩	تيارات الفكر والأدب في مصر المعاصرة
٦٥	حركة المقاومة في الأدب العربي الحديث
٨٣	نحن وقضايا الفكر في عصرنا
٩٧	القسم الثاني: أفكار في حياتنا العقلية
٩٩	إرادة التغيير
١٠٩	وحدة التفكير
١١٧	يمين الفكر ويساره: ما معناهما؟
١٢٧	رجل الفكر ومشكلات الحياة
١٣٥	طراز من الفردية جديد
١٤٧	الفرد، والمواطن، والإنسان
١٥٧	من هو المثقف الثوري؟
١٦٧	ضوء على معنى الصراع الفكري
١٧٩	أزمة القيم في عصر الانطلاق
١٨٧	بأي فلسفة نسير؟
١٩٩	قيادات الفكر المعاصر
٢٠٧	روح العصر من فلسفة
٢١٩	الماركسية منهجًا

٢٣١	القسم الثالث: في صحبة الأدياء
٢٣٣	العقاد كما عرفته
٢٤٥	فلسفة العقاد من شعره
٢٥٧	أمين الريحاني وفلسفته الإنسانية
٢٦٥	نظرة محايدة إلى قضية الشعر الحديث
٢٧٣	وقفه شاعر
٢٨٣	الشعراء الشبان في الجيل الماضي
٢٩٥	شيكسبير في عصره، وفي كل عصر
٣٠٩	الناقد قارئ لقارئ

مقدمة

في هذا الكتاب وجهة نظر إلى طائفة من قضايا الفكر في حياتنا. ومجرد قولنا إنها «وجهة نظر» يتضمن الاعتراف باحتمال أن يكون هناك وجهات أخرى للنظر؛ وبالتالي فهو يتضمن كذلك أن الصواب ليس مكفولاً لها وحدها، أكثر مما هو مكفول لغيرها، لكن ذلك لا ينقص مثقال ذرة من يقين الكاتب عن نفسه بأنه قد حاول الدقة في عرض وجهة نظره ما استطاع إلى الدقة من سبيل، وبأنه كان صادقاً في الإعراب عن نفسه ما أسعفته القدرة على استخدام اللفظ في أن ينقل إلى الناس ما أراد أن ينقله.

ولعل أهم قضية فكرية تصادفنا، هي قضية الشخصية العربية الجديدة ومقوماتها؛ فماذا تكون معالمها وقسماتها؟ إننا بإزاء ما ض طویل مجید غنيّ بآثاره، وكذلك نحن بإزاء حضارة علمية صناعية لم يكن للعالم كله عهدٌ بمثها؛ فماذا نأخذ وماذا ندع؟ إننا ما كدنا نلتقي في أوائل نهضتنا الحديثة بطلائح العلم الحديث، حتى انقسمنا على الفور شعباً ثلاثاً: أولها جفّلت من العلم الجديد الوافد عليها فرفضته لاثذّة بالماضي ومجده. وفرحت الثانية به فرحة الأطفال اندفاعاً وتفاناً، فأقبلت عليه إقبالاً أنساها كل شيء ما عداه. وأمّا الثالثة فهي التي ألفت بالبصر إلى بعيد، لترى أمل البعث معقوداً على دمج الجانبين في ثقافة عربية جديدة، لا هي الموروث وحده ولا هي الحضارة العلمية وحدها. وقد لبث كاتب هذه الصفحات أمداً من حياته طويلاً، يسلك نفسه في زمرة المؤمنين بالعلم الجديد وحده مستغنياً به عن كل موروث قديم، وهو اليوم يُعير من وجهة نظره، ليرى استحالة تامّة في أن تتكون شخصية متميزة فريدة — سواءً أكانت شخصية فردٍ واحدٍ أم كانت شخصية أمةٍ بأسرها — من العلم الجديد وحده؛ لأن العلم عامٌّ ومشترك؛ وإن فلا بد أن يجيء التميز من خصائص أخرى، فماذا تكون تلك الخصائص المميزة إن لم تكن مستمدة من أسلوب الحياة وموازن التقييم التي تجعل عند الناس شيئاً أهم من شيء، وفكرة أنبل من

فكرة؟ ولما كان هذا الأسلوب وهذه الموازين لا تُخلَق كل ساعة وكل يوم، بل هي على شيء من الدوام النسبي، فدوامها النسبي هذا معناه أنها مأخوذة من الماضي، وهذا بدوره هو الذي يحفظ للأمة استمرارها في سيرة متصلة، مرتبطة حاضرها بماضيها.

على أنني إذ أرى ضرورة اجتماع العلم المشترك والقيم الخاصة الموروثة في مُركَّبٍ واحد، منه تتكون الشخصية العربية الجديدة، لا أنسى أن العلم ليس هو القِيم؛ فالأول موضوعي، والثانية ذاتية، دون أن تكون موضوعية الأول فخراً له، ولا ذاتية الثانية مسيئة لها. ولست أنوي الإفاضة في هذه التفرقة، بل إنني لم أذكر عنها شيئاً في هذا الكتاب، وكفاني ما قلته عنها وما لقيته بسببها.

والقضية المهمة الثانية التي أبديتُ فيها وجهة نظري، هي قضية تقويم العمل الذي اضطلع به رجال الفكر والأدب منذ الثورة العربية إلى ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢م، وعندني أنها فترة طويلة من الجهاد المستميت في سبيل الحرية. غير أن «الحرية» المنشودة أخذ معناها يتسع ويعمق، كلما ازددنا لها كسباً، وازددنا في المستقبل أملاً: فمن حرية كادت تقتصر على معنى التحرر من المستعمر، إلى حرية متعددة الفروع: في الأدب والفن والعلم، إلى حرية اجتماعية شاملة. وإذا كان ذلك كذلك فليس صحيحاً أن رجال الفكر والأدب خلال تلك السنوات كلها — وفيما بين ثورتَي ١٩١٩م و١٩٥٢م بصفة خاصة — كانوا يضرِبون في الهواء بغير هدف مقصود.

وقضيةٌ ثالثة، هي الفردية وماذا تعني في المجتمع الاشتراكي؛ إذ هنالك من يحسب أن مثل هذا المجتمع يأبى الفردية ويلفظها. وفي رأينا أن الأمر يحتاج إلى تحليل يوضح لنا معنى الفردية المفلوطة؛ إذ مُحال أن تكون مرفوضة على إطلاقها، في الوقت الذي يُسمَّى كلُّ فرد باسمٍ خاصٍّ يُميِّزه من سائر الأفراد. وقد انتهيتُ — بعد التحليل — إلى رأيٍ هو أن الفردية لا تتناقض مع المجتمع إلا إذا فهمت على أنها جوهر قائم بذاته مُغلَق على نفسه في حصن حصين لا تنفتح جدرانها على خارجه. وأما إذا فهمت على أن قوامها وكيانها وصلبها وصميمها هو في مجموعها «العلاقات» التي تربط الفرد بسواه من الناس أو من الأشياء، رُفع التناقض، وأصبح الأصوب أن نقول: «الفرد في المجتمع»، بدل قولنا: «الفرد تجاه المجتمع». وبقبول هذا المعنى للفردية، تتفرع لنا نتائج كثيرة عن «الأنا» و«الآخر»؛ إذ لا يعود أحد الطرفين مفهوماً بغير الثاني، وعن «الخاص» و«العام»؛ إذ يشترط في الخاص أن يخدم العام، كما يشترط في العام أن يخدم الخاص، وهكذا من التفصيلات الجزئية الكثيرة التي تعترض حياتنا الفكرية.

وقضيةٌ رابعةٌ هي قضية التزام الكاتب بمشكلات المجتمع، ووجهة النظر المعروضة هنا أن ذلك شرط يبلغ من البدهاة حدًا يجعل اشتراطه تحصيلًا لحاصل؛ فالكاتب غير الملتمزم بفكرته ومبدئه لم تشهده الدنيا بعد، وحسبه التزامًا أنه يستخدم اللغة في التعبير عن فكرته، واللغة ظاهرة اجتماعية، وليست هي بالرموز السحرية التي يقررها الكاتب لنفسه بحيث لا يفهمها أحد سواه. فإذا كانت لديّ فكرة عن التعليم الجامعي — مثلًا — وعبرتُ عنها في مقالة أو في كتاب، فمتى يكون هذا التعبير ملتزمًا ومتى لا يكون؟ قد يقال: لا، نحن لا نريد ذلك، وإنما نريد أولئك الكُتّاب الذين يكتبون ليُمتعوا أنفسهم وقراءهم في غير مشكلةٍ قائمة، لكنني أسأل بدوري: أهي متعة لا تتطوي على «فكرة»؟ وإذا كان في ثناياها فكرةٌ مبنوثة، أليست هي فكرة الكاتب التي التزم أمام نفسه بعرضها على الناس في الصورة التي اختارها؟ وهل هي فكرة لا فرق بين قبولها ورفضها، أو أن قبولها يُشكّل القارئ على نحو، ورفضها يُشكّله على نحوٍ آخر؟ فإذا كان هذا هو أمرها، إذن فهي متصلةٌ بالناس وسلوكهم، وإذن فهو كاتبٌ التزم فكرته في تطوير المجتمع.

الحق أنني أُعيد فصول هذا الكتاب من جديدٍ لو أردتُ أن أذكرُ للقارئ في مُقدّمته كل القضايا الفكرية المعروضة ووجهة النظر فيها، فيكفي ما ذكرتُه على سبيل المثال. ولولا أن العُرف قد جرى بين الكُتّاب على أن يُقدّموا لكتبهم بمُقدّمات تأخذ القارئ من يده إلى أوّل أبواب الكتاب ليقرعه، فينفتح، فيدخل في صفحاته، فيترك وحده بعد ذلك مع المحتوى وجهاً لوجه؛ أقول إنه لولا أن العُرف قد جرى بذلك لما كُنبتُ هذه الأسطر القليلة لأفتح بها الباب نيابةً عن القارئ.

فلْيدخل القارئ وحده، مُتنقلاً خلال الكتاب في أقسامٍ ثلاثة: أولها يقص عليه شيئاً من تاريخنا الفكري الحديث ومن تقويم ما أنتجه المفكرون والأدباء فيه. وثانيها يعرض عليه مجموعة من أهم الأفكار التي تتردّد في حياتنا الفكرية القائمة، فيراها وقد تناولها التحليل ليستخرج مضامينها، فيزيدها وضوحاً وجلاءً. وأمّا ثالثها فهو رحلةٌ قصيرةٌ مع نفرٍ من الأدباء، نسمرُ معهم ونقدُرهم قُدْرهم؛ فالنظرة في القسم الأول هي نظرة مؤرخ الفكر، وفي القسم الثاني هي نظرة فيلسوف التحليل، وفي القسم الثالث هي نظرة الأديب الناقد.

وفي كل موقفٍ على الطريق، سيجد القارئ «وجهة نظر»؛ فإمّا قبلها وإمّا رفضها واتجه بنظره وجهةً أخرى، وكلاهما خير؛ لأن في كليهما فكرًا.

زكي نجيب محمود

يونيو ١٩٦٧م

القسم الأول

من تاريخنا الفكري الحديث

من معاركنا الفلسفية

أمُّ المشكلات في حياتنا الفكرية هي محاولة التوفيق بين تراث الماضي وثقافة الحاضر؛ فمن الماضي تتكون الشخصية الفريدة التي تتميز بها أمةٌ من أمة، ومن الحاضر تستمد عناصر البقاء والدوام في معترك الحياة؛ فالأمة العربية عريضةٌ بما قد ورثته عن الأسلاف من عوامل، أهمها اللغة والعقيدة ومواضعات العرف. وكذلك نقول إن الأمة العربية قد استطاعت الصمود في دَوَّامات هذا العصر الجارفة العنيفة، بمقدار ما استطاعت أن تُسَير حضارة العصر في وسائله وتصوراتهِ، وإنها لتقع بين ماضيها وحاضرها في مأزقٍ حرج؛ فإذا هي اقتصرت — من جهة — على فكر الماضي وطرائق عيشه ووجهة نظره، جرفها الحاضر في تياره؛ لأن له من الوسائل المادية ما لا قبل لها بدفعه، وإذا هي اقتصرت — من جهةٍ أخرى — على الحاضر وعلمه وفنه وسائر معاملهِ، ضاعت ملامح شخصيتها، وانطمست فرديتها، ولم يعد لها وجودٌ إلا كما يكون لقطرة الماء في البحر المتجانس وجودٌ مُتميزٌ خاص، فهل من سبيلٍ إلى التقاء الطرفين في مركبٍ واحد، يُزيل ما بينهما من تباينٍ وتضاد، ويؤلف بينهما في نسيجٍ ثقافيٍّ مُتسقٍ مُنسجم، يكون هو ما نُطلق عليه اسم الثقافة العربية المعاصرة؟ ذلك هو السؤال الذي أُلقي في حياتنا الفكرية منذ قرنٍ أو يزيد، والذي كانت محاولة الإجابة عنه إجابةً مُقنعةً هي ميدان الصراع بين المُفكرين بعامة، ورجال الفلسفة من هؤلاء المُفكرين بخاصة.

إن محاولة التوفيق بين تراث الماضي وثقافة الحاضر (أو ثقافة الغرب حاضرها وماضيها على السواء) مشكلة بالنسبة إلى كل مجتمعٍ متطور؛ فقد شهدناها عند العرب الأقدمين في محاولتهم التوفيق بين العقل والنقل — بين فلسفة اليونان وأحكام الشرع — وشهدناها عند مفكري الغرب إبَّان القرون الوسطى في قيامهم بالمحاولة نفسها التي حاولها

فلاسفة المسلمين، وشهدناها في النهضة الأوروبية حين حاول أعلامها الجمع بين النهضة العلمية في عصرهم وبين التراث الكلاسيكي الذي ابتعثوه عن أسلافهم الرومان واليونان، كما شهدناها في روسيا القرن التاسع عشر بين الثقافة السلافية وثقافة غربي أوروبا، لكن محاولة التوفيق هذه أشد إشكالاً وتعقيداً بالنسبة إلى الشعوب الآسيوية والأفريقية — بما في ذلك الأمة العربية — التي ظفرت بحريتها حديثاً من براثن المستعمرين؛ وذلك لأن المشكلة قد أُضيفت إليها من العناصر ما زادها عسراً؛ فمن هذه العناصر المضافة أن ثقافة العصر التي يُراد التوفيق بينها وبين تراث الماضي، هي نفسها ثقافة المستعمر. وإنه لعسير على النفس أن تُقبل على ثقافة ارتبطت عندها بمن استغلها واستذلها، واستهان بثقافتها وعقائدها. فإذا كان المستعمر كريهاً ممقوتاً، فكذلك كانت — عند معظم الناس — ثقافته المرتبطة به؛ إذ ليس من اليسير على الكثرة الغالبة من الناس أن تقوم بعملية التجريد العقلية التي تفصل بين المستعمر وثقافته؛ بحيث ترفض الأول وتقبل الثاني؛ ولهذا سرعان ما ارتبطت النزعة القومية من جانبها السياسي الذي حاول الفكك من قيود المستعمر ليظفر بالحرية والاستقلال، سرعان ما ارتبط هذا الجانب السياسي من الحركة القومية، بالجانب الثقافي الذي حاول تثبيت الجذور المحلية في تربة الأرض، لتعود إلى الأمة شخصيتها التي أوشكت على الضياع؛ فرأينا حركة إحياء شامل لما كان قد اندثر — أو أوشك — من مقومات الحياة الماضية إبان قوتها، وفي مقدمة هذه المقومات العقيدة الدينية، لأن هذه العقيدة هي في حقيقتها من أهم أركان البناء الثقافي — إن لم تكن أهمها جميعاً — فحسب، بل لأنه قد تصادف أن عقيدة المستعمر في معظم البلاد الآسيوية والأفريقية مخالفة لعقيدة الشعب في هذه الأمة أو تلك، كالإسلام في الشرق العربي، وكالهندوكية أو البوذية في الهند وبلاد الشرق الأقصى، فكان من الطبيعي — إذن — أن تقترن الحركات الوطنية بالدعوة إلى إحياء العقيدة الدينية وتنقيتها مما قد علق بها من أوشاب الخرافة في فترات الضعف السياسي والتدهور الفكري.

إن الروح السائدة في البلاد المتحررة حديثاً من قبضة المستعمر، يمكن تلخيصها في هذا السؤال: كيف نرد لأنفسنا كرامتها، بإحياء ثقافتنا التقليدية والرفع من شأنها، مع إقامة البرهان العملي — في الوقت نفسه — على كفاءتنا في ميدان التنافس مع من كانت لهم السيادة علينا ظلماً وعدواناً؟ فهذه السيادة المعتدية الظالمة كانت تركز أولاً وقبل كل شيء على ركيزة العلم والصناعة. وإذن لا بد لنا من هذه الركيزة بكل ملحقاتها، لنستطيع الصمود في ميدان التنافس. وها هنا يعود سؤالنا الأول من جديد: هل في ثقافتنا التقليدية

التي نُريد إحياءها وتقويتها ما يتعارض مع هذه الركيزة التي نحن في أشد الحاجة إليها؛
ركيزة العلم والصناعة؟

هنا كثر بيننا الخلاف وتَشَعَّب الرأي؛ فكان منا فريق يُعلي من شأن الطابع القومي الأصيل، على حساب الجوانب الأخرى جميعاً إذا اقتضى الأمر ذلك؛ أي إنه يلوذ بالثقافة الموروثة ليضمن لنفسه مقومات الشخصية المميزة الفريدة التي هي في ظنه درعٌ واقيةٌ من المُعتدين. وفريقٌ آخرُ كان همه الأول هو أن نلحق بركب الحضارة العصرية؛ لأنه لو كان المستعمر قد وجد فينا ثغرةً ينفذ منها، فتلك الثغرة هي ما أعوزنا من العلم والصناعة، ولم نكن لنُفلح في صدّه — بغير هذين العاملين — حتى وإن تجمعت لدينا كل ثقافات الغابرين. لكن أيكون الصواب إماً مع أنصار التراث وحدهم، وإماً مع أنصار الثقافة العصرية وحدهم؟ ألا يجوز أن يكون بين الطرفين وسطٌ يجمعهما في تركيبةٍ جديدة؟ تلك وقفاتٌ ثلاثٌ، طرفان ووسطٌ بينهما، وهي الوقفات التي على أساسها تفرّق رجال الفكر الفلسفي عندنا منذ منتصف القرن الماضي، وإلى يومنا هذا، حتى لَنُوشك أن نتعقب سير الحركة الفكرية خلال هذه الفترة في مراحلٍ ثلاثية الجوانب؛ فمن طرف إلى نقيضه إلى وسطٍ يُؤلّف بينهما. على أن النقيض والوسط كانا دائماً يتخذان موقف المدافع عن الدين مما يُظن أنه خطرٌ عليه، سواءً كان هذا الخطر حقيقياً أو موهوماً، وسواءً كان آتياً من مفكرٍ غربيٍّ يتحدث عن الإسلام مباشرة، أو من فكرٍ غربيٍّ عامٍّ يُوصف بالمادية فيُخشى خطره على العقيدة، أو حتى من مفكرٍ عربيٍّ ينهج نهج الغربيين في تفكيره، فيُنظر إليه بعين الرّيبة والحذر.

فأولى المعارك الفكرية معركةً كان أحد طرفيها أنصار نظرية التطور والمذهب المادي في القرن التاسع عشر، والطرف النقيض هو الردُّ على هؤلاء تنفيذاً لدعواهم، ويتوسّط بين الطرفين وسطٌ يحاول أن يُبين ألا خوف على عقائدنا الموروثة من الفكر الجديد الوافد. وكانت المعركة الثانية أجلى وأوضح؛ لأن أحد طرفيها هجومٌ صريحٌ على الإسلام من مُفكّرٍ عربي، وطرفها الثاني دفاعٌ صريح، لكنه دفاعٌ من يبدأ بالتسليم بصحة عقيدته، فيقع إقناعه على المؤمن بها قبل المنكر لها. وأمّا الوسط فهو دفاعٌ صريحٌ كذلك عن الإسلام، ولكنه هذه المرة دفاع الفيلسوف الذي يُوجّه إقناعه نحو المنكرين قبل أن يُوجّهه نحو المؤمنين؛ لأنه اختار نقطةً ابتداءً محايدة، ثم أخرج منها النتائج.

وكانت المعركة الثالثة أوغل في الفلسفة بمعناها الاحترافي؛ لأنها معركةٌ حول وسيلة المعرفة ماذا تكون؟ أتكون هي الحواس والتجربة بحيث نُغفل في ميدان العلم ما لم نُدرکه

عن طريق المشاهدة الحسية والتجارب العملية، أم تكون وسيلة المعرفة هي الحدس؛ أي العيان الوجداني المباشر؟ وإنما لنلاحظ أن الفريق الأول يصب اهتمامه على العلم، وأن الفريق الثاني يصب اهتمامه على الدين. الفريق الأول يُوجَّه بصره نحو ثقافة العصر، والفريق الثاني يُوجَّه انتباهه نحو صيانة التراث، فهل يمكن أن نُوفِّق إلى موقفٍ وسطٍ يعطينا علم الغرب دون أن يكون ذلك على حساب العقيدة الموروثة؟

وكانت المعركة الرابعة بين فريقين: أولهما يجعل للوجود الفردي في المكان والزمان الأصالة والأولية، وثانيهما يجعل الأصالة والأولية للفكرة التي تسبق خلق الأفراد، وتلك هي نفسها المعركة بين أنصار الفكر الحديث الذي يصاحب التفكير العلمي المعاصر وأنصار الفكر الموروث. ومرةً أخرى كذلك ينشأ السؤال: أليس هناك موقفٌ وسطٌ يصون فردية الأفراد لكنه كذلك لا يُضحي بالفكرة المطلقة السابقة على هؤلاء الأفراد؟ ذلك مُوجَّزٌ وسبيلنا إلى تفصيله.

إن حديثنا عن الصراع الفكري بين رجال الفلسفة في الأمة العربية إبَّان المرحلة الأخيرة من تاريخها الحديث لتتعدَّد في الدقة لاختلافنا ابتداءً على ماذا تكون الفلسفة ومن هم رجالها؟ فلقد جرى العرف بيننا أن نسلِّك في جماعة المُشْتَغِلِينَ بالفلسفة رجالاً من طرازين يختلفان جوهرًا «اختلافًا هو نفسه الاختلاف القائم بين معنيين تُفهم بهما الفلسفة، ساد أولهما في «حكمة» الشرق وساد ثانيهما في «تحليلات» الغرب؛ فالفلسفة بالمعنى الأول هي «فلسفة حياة» والفلسفة بالمعنى الثاني هي «فلسفة تجريدٍ نظريٍّ»، وبالمعنى الأول تكون الفلسفة في صياغتها أقرب إلى الصياغة الأدبية، وبالمعنى الثاني تكون الفلسفة أقرب في أسلوبها إلى الصياغة العلمية» (راجع للكاتب «فلسفة وفن» ص ٦)؛ ومن ثمَّ فقد يصطرح رجلان على فكرةٍ بعينها، ولكن من زاويتين مختلفتين؛ إذ قد يكون أحدهما منصرفاً إلى مجرد تحليل الفكرة وبيرونها إلى عناصرها الأولية، على حين يكون الثاني مُنصرفاً إلى وزن هذه الفكرة واتساقها مع بقية الأفكار السائدة في المجتمع، فإياها من هذه الناحية ضارةً أو نافعة، وفي مثل هذه الحالة لا يكون في الموقف صراعٌ حقيقيٌّ بين الرجلين، بل ربما كان ما بينهما أقرب إلى التعاون على أن يكمل أحدهما عمل الآخر؛ فالأول يلقي الأضواء على معنى الفكرة ومحتواها، والثاني يُصدر الحكم على صلاحيتها أو فسادها بالنسبة إلى حياتنا العملية وإلى سائر معتقداتنا.

لقد كتب أستاذٌ جليلٌ — هو في مُقدِّمة المُشْتَغِلِينَ بالفلسفة عندنا — كتابًا بالغ الأهمية في هذا الميدان، ذهب فيه إلى أن «الفقه» هو «فلسفة» إسلاميةٌ أصيلة. وقرأ الكتابَ كاتبٌ

هذه السطور حين صدوره منذ عشرين عامًا، فأذهلتَه الفجوة العميقة بينه وبين المؤلف في تصوُّرهما للفلسفة ماذا تكون وكيف تكون، لكنه لم يجرؤ على المعارضة العلنية لمكانة المؤلف في النفوس، فلجأ إلى مقالٍ رمزي، لا أظن قارئًا واحدًا قد التفتَ إلى مرماه، ولكن الكاتب في مقاله الرمزي ذاك — وكان عنوانه «نملتان في الفلفل» (منشور في كتاب «شروق من الغرب») — قد عبّر عن فكرته واستراح؛ إذ أخذ يقص قصة نملتين تعلمتا القراءة، لتهدتيا «بالعلم» إلى ما ليست تهدي إليه الغريزة، وكان أن قرأتا على عُلبة بطاقة تقول إنه «سكر» (كما قرأ صاحبنا على غلاف الكتاب عنوانًا يقول إنه «فلسفة»)، فدخلتا على هذا الزعم، وإذا بهما تُعانيان مما وجدتا. أمّا إحداهما فقد وثقت ثقةً — لا يأتيها الشك — فيما كتبه البقال على جدار العلبه. وأمّا الأخرى فقد شكّت على أساس ما رآته بعينيها وما طعمته بلسانها، ودار بينهما حوار، لو زال عنه الرمز، لكان هو نفسه الحوار الذي يدور بين أي رجلين من رجال الفلسفة عندنا عما يكتبان، أيكون فلسفة أم لا يكون؟

لكننا في تعقّب مواضع الصراع بين رجال الفلسفة في تاريخنا الحديث، سنجري مع العرف المألوف، فنعدُّ شبلي شميل فيلسوفًا، مع أنه هو نفسه — فيما أظن — يأبى على نفسه أن يُوصف بهذه الصفة؛ لأنه مؤمن بالعلم وحده، وأمّا الفلسفة «فإن كان لها بعض معنى اليوم» — كما قال — «فإنها ستصبح مُبتذلةً في مستقبل الأيام؛ فالمستقبل اليوم للعلم، وللعلم العملي وحده». وسنعدُّ الأفغاني فيلسوفًا، كما نعدُّ محمد عبده، وعباس محمود العقاد، برغم اعتقادنا بأنه توسّع في المعنى شديد، ذلك الذي يُجيز أن نسلُك هؤلاء جميعًا في زُمره «الفلاسفة» بالمعنى الذي تُكتب به مؤلفات المؤرخين للفلسفة كما تُدرّس في أقسامها بالجامعات.

نقول بعد هذا التمهيد، إن المعركة الفلسفية الأولى قد دارت رحاها حول نظرية التطوُّر والمذهب المادي في الفلسفة (وقد لا يلزم أن تكون بينهما صلةٌ ضرورية؛ إذ قد تأخذ بنظرية التطوُّر في الأحياء دون أن تلتزم المذهب المادي الذي يرُدُّ كل شيء إلى مادة، والعكس صحيح أيضًا؛ فقد تذهب إلى أن الكون كله مادة، دون أن تأخذ بنظرية التطوُّر). أقول إن المعركة الأولى قد دارت رحاها بين نظرية التطوُّر والمذهب المادي في الفلسفة من ناحية، وبين المناصرين للعقيدة الدينية من ناحيةٍ أخرى، على اعتبارٍ من هؤلاء أن نَمَّةً تناقضًا بين هذه العقيدة وبين ما جاءت به نظرية التطوُّر وما جاء به المذهب المادي.

وكان الدكتور شبلي شميل، بكتابه «فلسفة النشوء والارتقاء» هو أوّل ناقلٍ إلى اللغة العربية للمذهب المادي على صورته التي سادت ألمانيا في القرن التاسع عشر، على يدي

«بخنر»، كما نقل كذلك نظرية دارون في التطور. ولعله لم يفتن إلى الفرق بين أن تُناصر النظرية الداروينية من جهة، وأن تُنكر كل ما عدا المادة من جهة أخرى. وليس يهمننا أن نورد تفصيلات هذا المذهب المادي، أو تلك النظرية الداروينية في التطور — فهما مما يمكن الرجوع إليه في مصادره — لكن الذي يهمننا هو كيف قُوِّبَت هذه الأفكار الغربية الحديثة عند مُفكرِّنا لنرى مواضع الصدام بين ثقافة العصر من جهة، وثقافة التراث من جهة أخرى. وإن الموقف بطرفيه لِيتمثَّل في كتاب «الرد على الدهريين» لجمال الدين الأفغاني.

والدهريون الذين يردُّ عليهم الأفغاني برسالته هذه هم أصحاب الفلسفة المادية التي أخذت تتناثر أنبأؤها. وقد كتب الأفغاني رده باللغة الفارسية، ثم نقلها إلى العربية الإمام محمد عبده، مستعيناً في ذلك بأديب أفغاني. وإنما كتبها ليُجيب بها عن سؤالٍ جاءه من رجلٍ فارسيٍّ يستفسره حقيقة المذهب المادي الذي أخذ يشيع في الناس: «يقرع آذاننا في هذه الأيام صوت «نيسر نيسر» (= طبيعة). ولا تخلو بلدة من جماعةٍ يلقَّبون بلقب «نيسري». ولقد سألت أكثر من لاقيتُ من هذه الطائفة ما حقيقة النيسرية؟ وفي أي وقتٍ كان ظهور النيسريين؟ وهل طريقهم تنافي الدين المُطلق؟ ولكن لم يُفدني أحدٌ منهم عما سألتُ بجوابٍ شافٍ كافٍ؛ ولهذا ألتمس من جنابكم العالي أن تشرحوا حقيقة النيسرية والنيسريين بتفصيلٍ ينقح الغلة ويشفي العلة والسلام.»

ذلك هو مُوجز الخطاب الذي ورد إلى الأفغاني، فكانت رسالته «الرد على الدهريين» هي الجواب، وقد قسمها قسمين؛ أولهما «في حقيقة مذهب النيسرية والنيسريين وبيان حالهم» والثاني في أن الدين الإسلامي أعظم الأديان، وهذا التقسيم كافٍ وحده للدلالة على أن الخطر المُخوف من ثقافة الغرب الوافدة، هو ما عساها أن تُؤثِّر به في ديانة المسلمين؛ لأن الحرص على نقاء هذه الديانة، هو — فوق كونه من واجبات المُؤمِنين — ضروريٌّ لتثبيت أركان القومية السياسية التي كان الأفغاني من طلائع دعائها، وإلَّا لما اقتضاه الرد على مذهبٍ فلسفيٍّ مُعَيَّن، أو الرد على نظريةٍ بيولوجيةٍ بعينها، دفاعاً عن الإسلام وبرهاناً على عظمتها بالنسبة إلى سائر الأديان.

نعم، إنه ليس من الإنصاف في شيء أن نَنقُد رسالة الأفغاني بنظرة الدارس العالم، سواءً كان ذلك في جانبها الذي يمس العلوم الصرف، أو كان في جانبها الذي يمس مذاهب الفلسفة الأوروبية؛ لأننا لا نظن أن الأفغاني كان مزوداً بعلم العلماء ولا بفلسفة الفلاسفة في دقائقها وتفصيلاتها، إنما أخذ الموضوع أخذ «المُتَقَفِّ» العام، لا أخذ الدارس المتخصص،

وحسبنا في هذا أن نقرأ له ختام خطابه الذي أرسله ردًا على خطاب السائل الفارسي؛ إذ يقول: «أرجو أن تكون (أي رسالة الرد على الدهريين) مقبولةً عند العقل الغريزي لذلك الصديق الفاضل، وأن تنال من ذوي العقول الصافية نظرة الاعتبار.» فمن هذه العبارة يتبين أن الأفغاني قد وجّه الحديث في رسالته إلى فئتين من الناس؛ إحداهما أصحاب «العقل الغريزي» — ومنهم صاحب الخطاب — والأخرى أصحاب «العقول الصافية» ونحن وإن كنا لا ندري على وجه الدقة ماذا يُراد بـ «العقل الغريزي» عند الأفغاني (لأن لغة العلم الحديث تجعل العقل والغريزة ضدّين؛ فالعقل منطقيّ مكتسب والغريزة فطرة موروثة) إلا أننا نأخذ العبارة على أنها تعني ما نسمّيه اليوم بـ «الإدراك المشترك» الذي لا يحتاج صاحبه إلى تعلّم مُتخصّص، بل يكفيهِ أن يُشارك الناس في جوهر الثقافي العام. وكذلك لا ندري على وجه الدقة مراده بـ «العقول الصافية» سوى أن نُرجّح أنه يعني بها عقولاً صفت من الغريزة لتُصبح «منطقًا» صرّفًا. لكن العقول المنطقية الخالصة في حد ذاتها لا تكفي للدلالة على نوع الموضوع الذي تخصّصت في دراسته؛ ولهذا لم يكن بين من خاطبهم الأفغاني برسالته أحدٌ هو بالضرورة ممن أجادوا دراسة الفلسفة المادية ولا دراسة النظرية الداروينية اللتين تعرّض للردّ عليهما. والظاهر أنه قد اكتفى في ذلك كله بما عنده هو من «إدراكٍ مشتركٍ عام» وبما عند قارئيه — على تفاوتٍ درجاتهم — من ذلك الإدراك المُشترك نفسه.

وأعود فأقول إنه ليس من الإنصاف أن نجد الأفغاني يتناول موضوعه تناوُل «الأديب» لا تناوُل «العالم» ثم نُصرُّ مع ذلك على نقده بنظرة العلماء المُتخصّصين، ولو فعلنا ذلك لما ثبّتت رسالة الرد على الدهريين لحظةً واحدةً أمام النقد، حتى وإن قصّرنا أنفسنا على علوم عصره، ودعّ عنك أن نُضيف إليها ما قد وصل إليها العلم بعد ذلك. وإلا فماذا يقول الأفغاني وهو يأخذ على أصحاب الفلسفة المادية اعتمادهم على «أحكام الصدفة» إذا قلنا له إن «أحكام الصدفة» هذه — وهي نفسها قوانين الاحتمال — قد أصبحت الآن قاعدةً أساسيةً تنبني عليها العلوم الطبيعية، فضلًا عن العلوم الإنسانية جميعًا، وشرح ذلك يطول. وماذا يقول الأفغاني الذي أخذ على أصحاب المذهب المادي بأن مذهبهم يُؤدّي إلى تسلسل الأَطوار إلى غير ابتداء وهو تسلسلٌ غير مُتناهٍ، «وغفل أصحاب هذا الزعم عما يلزم من وجود مقادير غير متناهية في مقدارٍ مُتناهٍ، وهو من المُحالات الأولية.» هكذا يقول الأفغاني. فماذا لو أنبأناه بحقيقة يأخذ بها الرياضيون اليوم، وهي إمكان «وجود مقادير غير متناهية في مقدارٍ مُتناهٍ»، ومثال ذلك أن أي خطّ مستقيم مُحدّد بطرفين معلومين

مُتناهيين يمكن أن يتألف من أجزاء، كل جزءٍ منها فيه مقدارٌ لا مُتناهٍ من النقط، وبذلك يشتمل طول الخط المتناهي على مقاديرٍ غيرٍ متناهية، وشرح ذلك أيضاً يطول. وهل ترى رجلاً أبعد عن دراسة النظرية الداروينية من الأفغاني حين يقول: «وعلى زعم داروين يمكن أن يصير البرغوث فيلاً بمرور القرون وكر الدهور، وأن ينقلب الفيل برغوثاً كذلك.» أو حين يزعم أن داروين قد حكى عن جماعة أنهم «كانوا يقطعون أذنان كلابهم، فلما واطبوا على عملهم هذا قروناً صارت الكلاب تُولد بلا أذنان؛ كأنه يقول حيث لم تُعد للذنب حاجة كَفَّت الطبيعة عن هَبْتِه.»

لا، لا ينبغي، بل لا يجوز أن يُؤخذ رد الأفغاني كما تُؤخذ ردود العلماء بعضهم على بعض؛ لأنه ردٌ خطابيٌّ صادرٌ عن موقفٍ وجدانيٍّ رافض، ليخاطب به جمهوراً هو بدوره يقف موقفاً وجدانياً رافضاً بالنسبة إلى الثقافة الوافدة من الغرب الحديث؛ فلو نظرنا إلى الموقف كله على أنه موقفٌ وطنيٌّ قوميٌّ ينشد التمييز من الغرب الهاجم بعلمه وبقوته، فقد كسب الأفغاني ما أراد، لكننا لو نظرنا إليه على أنه ردٌ علميٌّ على نظريةٍ علمية، لما تَرَدَدنا في القول بأنه قد خَسِرَ المعركة، وترك النصر لخصومه.

لكن لماذا نقف في حيرة أمام هذين الطرفين، وهنالك مخرجٌ ممكنٌ يكسبنا مضمون الثقافة الغربية في هذا المجال، ويبقي لنا ما نحن حريصون على الإبقاء عليه من تراثنا؟ وذلك الموقف الوسط هو ما حاوله إسماعيل مظهر في كتابه «ملقى السبيل» إذ أوضح بقدر استطاعه شيئين: أولهما أن ليس ثمة علاقةٌ ضروريةٌ بين المذهب المادي من جهة ونظرية التطور البيولوجي من جهةٍ أخرى، والآخر هو أن قبول النظرية التطورية عند دارون لا يتنافى مع عقيدتنا في وجود الله وقدرته على الخلق؛ لأن سلسلة التطور إنما تبدأ من الخلية الحية، وإذن فما تزال ثغرة الانتقال قائمة بين المادة الموات وظواهر الحياة.

يقول مظهر: «إن نظرةً واحدةً في المذهب (الدارويني) كافيةٌ لأن تُبعد عن العقول ما علق بها من أثر القول بدهرية الذين يعتنقون مذهب النشوء؛ فالمذهب بعيد عن البحث في أصل الحياة، ولا شأن له بالبحث في التولد الذاتي، ولا في القول بأن الحياة قوةٌ ماديةٌ أو غير مادية؛ ذلك لأن المذهب مقصور على البحث في نشوء بعض العضويات من بعض، بعيد عن البحث في الأصل الذي تستمد منه حياتها. من هنا تُزاح أكبر عقبةٍ تقف في سبيل القول بأن المذهب بعيد عن مخاصمة الشرائع المنزلة. كذلك لا يمكن لمنصف أن يُحمّل مذهب داروين في النشوء، تبعاً ما سبق إليه بعض الباحثين فيه، وتوسّعهم في مدلولاته إلى حد القول بالمادية وإنكار الألوهية» (ص ٥٤).

وبهذه الوجهة من النظر، التي تجعل خلق الحياة — أصلاً — أمراً خارجاً عن نطاق النظرية الداروينية التي تقتصر على تطوُّر الأحياء بعد أن كانت نَمَّة حياة؛ تسقُط دواعي الاعتراك بين «الدهريِّين» من جهة وبين أصحاب «الرد على الدهريِّين» من جهةٍ أخرى؛ لأنه إذا كان الأولون قد خلطوا مسألة الألوهية بنظرية التطور فقد أخطئوا، وإذا كان الآخرون كذلك قد ظنوا أن لنظرية التطور مساساً بمسألة الألوهية فقد أخطئوا؛ إذ يمكن الجمع بين الطرفين دون أن يكون قبولنا لأحدهما مُستتبِعاً بالضرورة رفضنا للآخر.

كانت المعركة الأولى بين ثقافةٍ غربيةٍ حديثةٍ وفَدَتْ إلينا على أقلامٍ عربيةٍ آمَنَتْ بها، قوامها الرئيسي جانبٌ من علم البيولوجيا — وأعني نظرية التطوُّر — وجانب من الفكر الفلسفي الذي ساد — مع غيره من مذاهب الفلسفة — أوروباً القرن التاسع عشر. وكان الجانب المنقول هو المذهب المادي الذي شاع هناك نتيجةً لانتصارات العلم في الحياة النظرية والعملية على السواء. وقد كان يجوز أن يُنقل عن أوروبا عندئذٍ فلسفاتٌ هيجليةٌ مثاليةٌ لم تكن أقلَّ شيوعاً من المذهب المادي — بل ربما كانت أوسع وأشمل. أقول إن المعركة الأولى كانت بين ذلك الجانب من الثقافة الغربية الوافدة وبين قيادة الفكر الإسلامي عندنا، واتخذ الدفاع لنفسه وجهتين: إحداهما أن يُبرهن بما يُشبه الحُجَّة العلمية على أن النظرية البيولوجية المنقولة لم تكن على صواب، والأخرى تُبَيِّن قوة العقيدة الإسلامية بالقياس إلى غيرها من العقائد. فجاءت الوجهة الأولى من وجهتي الدفاع ضعيفةً لعدم إلمام المدافعين بالعلم الذي تصدَّوا لتفنيده، ثم جاءت الوجهة الثانية من وجهتي الدفاع — على قوتها الذاتية — غير ذات نسب بموضوع النقاش؛ ولذلك كانت لغة الهجوم الثقافي أرجح من كفة الدفاع. وأمَّا المعركة الثانية فقد انقلب بها الوضع؛ لأن ميدانها كان دينياً على الأغلب؛ إذ أخذ المهاجم يوازن بين الديانتين المسيحية والإسلامية، فاضطرَّ المدافع أن يردَّ على الموازنة بموازنة مثلها، فكانت الحُجَّة قوية في جانب الدفاع. وقد تبلور الهجوم في هذه المعركة فيما كتبه هانوتو في فرنسا من جهة، وما كتبه فرح أنطون صاحب مجلة الجامعة في مصر من جهةٍ أخرى. وكان أقوى من تولَّى الردَّ على الرجلين هو الإمام محمد عبده، الذي أدار دفاعه على البيان بأن ما اتُّهم به «الإسلام» باطل من وجهين: الأول أن شواهد التاريخ لا تؤيده، والثاني أنه كلما صحَّت التهمة كانت واقعةً على «المسلمين» بما أحاط بهم من ظروف أفقدتهم لب عقيدتهم، لا على «الإسلام» من حيث هو عقيدة استطاع المؤمنون بها أن يعلُّوا إلى نروة العلم والعمل معاً، هذا فضلاً عن أن ما اتُّهم به المسلمون، يمكن مشاهدته في

المسيحيين كذلك، مما يدل على أن المسألة لا تتعلق بالعقيدة الدينية، إنما هي نتيجة لظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية.

كان هانوتو في مقاله (نُشر في جريدة «الجرنال» الفرنسية، وترجمه محمد مسعود إلى العربية في جريدة المؤيد) قد أدخل في موازنته بين الديانتين موازنةً أُخرى ظنها وثيقة الصلة بالموضوع، وهي الموازنة بين «الآريين» و«الساميين» ليخرج من المفاضلة بتفضيل الأولين على الآخرين، فيتناول الأستاذ الإمام هذه النقطة بقوله إن الهندي منشأ الجنس الآري، وفيها ما فيها من التمايز الطبقي الذي يصم بالنجاسة فريقاً كبيراً من البشر، فهل جاءت هذه الخصلة إليهم من حضارة الساميين؟ ثم من أين وصلت المدنية إلى أوروبا؟ أمن الشرق الآري أم من الأمم السامية؟ لقد حُمل الإسلام إلى أوروبا بما استفاد من صنائع الفرس، وسكان آسيا من الآريين، زحف عليهم بعلم أهل فارس والمصريين والرومانيين واليونانيين، نظف جميع ذلك ونقاه من الأدران والأوساخ التي تراكمت عليه بأيدي الرؤساء في الأمم الغربية لذلك التاريخ، وذهب به أبلج ناصعاً. إن أول شرارة ألهمت نفوس الغربيين فطارت بها إلى المدينة الحاضرة كانت من تلك الشعلة الموقدة التي كان يسطع ضوءها في بلاد الأندلس على ما جاورها. إنه لو صح الحكم على الأديان بما يُشاهد في أحوال أهلها وقت الحكم، لجاز لنا أن نحكم بأن لا علاقة بين الدين المسيحي والمدنية الحاضرة؛ إذ يأمر الإنجيل أهله بالانسلاخ عن الدنيا والزهد فيها، وليس ذلك هو الأساس الذي أُقيمت عليه مدنية الغربيين. كلا، إن النظرة المنصفة لتُدرِك على الفور أن الحضارة الإنسانية قد أخذ آريها من ساميها وساميها من آريها ولا فرق بين هؤلاء وأولئك «فلا زالت الأمم يأخذ بعضها عن بعض في المدنية لا فرق عندهم بين آري وسامي متى مسّت الحاجة إلى تناول عمل، أو مادة، أو ضرب من ضروب العرفان. وقد أخذ الغرب الآري عن الشرق السامي أكثر مما يأخذ الشرق المضمحل، عن الغرب المُستقل.»

وينتقل الأستاذ الإمام من نقطة الآرية والسامية إلى لب المشكلة عنده، وهو الدين؛ فقد زعم هانوتو أن ديانة التشبيه والتجسيم أفضل من ديانة التوحيد والتنزيه، قائلاً إن الأولى ترفع الإنسان إلى منزلة الآلهة بينما تهبط الثانية بالإنسان إلى حضيض الضعف والحيوانية، ثم أقحم مسألة القدر في هذه القسمة فجعل أتباع الديانة الأولى يؤمنون بالإرادة الإنسانية الحرة، على حين أن أتباع الديانة الثانية يؤمنون بسلطان القدر عليهم. فيرد الأستاذ الإمام على هذا الزعم بأنه لا دخل لنوع العقيدة — مُشبّهة كانت أو مُنزّهة — بالكلام في القدر، بل إن الأمر في هذا ليتفرّع عن الاعتقاد بإحاطة الله بكل شيء وشمول قدرته لكل ممكن،

سواء كان صاحب هذا الاعتقاد من أصحاب التشبيه أو من أصحاب التنزيه، «ولقد عظم الخلاف في المسألة بين المسيحيين أنفسهم، وهم مُشبَّهة في رأي مسيو هانوتو، وبدأ النزاع بينهم قبل الإسلام، واستمر إلى هذه الأيام.»

ومع ذلك فليست جبرية القدر من الإسلام في شيء، إذ «جاء القرآن الشريف — وهو الكتاب المنزَّل بالإسلام — يعيب على أهل الجبر رأيهم ويُنكر عليهم قولهم، وأثبت الكسب والاختيار في نحو أربع وستين آية، وما جاء به مما يتوهم الناظر فيه ما يخالف ذلك، فإنما جاء في تقرير السنن الإلهية العامة، المعروفة بنواميس الكون.» نعم، لقد «وُجد بين المسلمين طائفة تُعرف بالجبرية، ولكنها كانت ضعيفةً ضئيلةً يقذفها الحق، ويطردها العقل، وينبذها الدين. وغلب على المسلمين مذهب التوسط بين الجبر والاختيار، وهو مذهب الجد والعمل.» إن هانوتو قد بنى حكمه على المسلمين في أخذهم بالقدر، على ظنه أن الإسلام جاء ليقطع الصلة بين العبد وربّه، «ولكنه وهم في ذلك، فإن الإسلام أفضى بالعبد إلى ربّه وجعل له الحق أن يقوم بين يديه وحده بلا واسطةٍ تبعه رضاءه.»

أمّا الاتهام الذي وجَّهه صاحب مجلة الجامعة فيتلخَّص في قوله إن المسيحية كانت أكثر تسامحاً مع العلم من الإسلام، وإن الإسلام أكثر اضطهاداً للعلم والفلسفة من النصرانية. فأجاب الأستاذ الإمام عن ذلك بما نُشر في كُتَيْبٍ صغير عنوانه «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية»، وأخذ يستعرض التاريخ كله، بل ويستشهد بالعصر الحاضر نفسه، لِيُبَيِّن في جلاء أن الاتهام باطل من أساسه. أفلا يكفي أن الكاتب نفسه قد استطاع أن ينشر في الإسلام ما نشره في مجلته، في بلدٍ مسلمٍ دون أن يتعرَّض له واحدٌ بأذى؟

ثم يأخذ الأستاذ الإمام في القول المُفصَّل، المؤيَّد بالشواهد؛ فلم يشهد الإسلام قتالاً نشب بين أصحاب المذاهب المختلفة لاختلافهم في الاعتقاد؛ فلم يقع قتالٌ بين السلفيين والأشاعرة مع الاختلاف العظيم بينهما، ولا بين هذين الفريقين من أهل السنة، والمعتزلة — مع شدة التباين بين عقائد أهل الاعتزال وعقائد أهل السنة سلفيين وأشاعرة، وكذلك لم يقع قتالٌ بين الفلاسفة الإسلاميين لاختلافهم في الرأي. وإن تاريخ المسلمين لمليء بالشواهد التي تدلُّ على أنهم في مجال العلم لم يميِّزوا بين دين ودين، واستفادوا من أهل العلم من النصارى النسطوريين ومن اليهود وغيرهم.

على أن مذهب الأستاذ الإمام في مقارنة الأديان بعضها ببعض هو أن يُؤخذ كل دين «مُحصَّصاً مما عرَّض عليه من بعض عادات أهله أو مُحدَّثاتهم التي ربما تكون جاءتهم من دينٍ آخر.» وعلى هذا المذهب طَفِقَ باحثاً عن أصول الديانتين اللتين أجرى هانوتو المقارنة

بينهما — النصرانية والإسلام — فوجد أن الأصول التي تنبني عليها النصرانية هي؛ أولاً: اعتمادها على الخوارق في إقناع الأتباع بصحة الاعتقاد «ولا يخفى أن خارق العادة هو الأمر الذي يصدر مخالفاً لشرائع الكون ونواميسه». ولما كانت العلوم قائمة كلها على أساس التسليم باطراد العلية في ظواهر الكون، كانت العقيدة الآخذة بانتفاء هذا الاطراد مضادةً للأساس العلمي. وثانياً: أعطت النصرانية سلطةً دينيةً للرؤساء على المرءوسين في عقائدهم، مما ينفي أن يكون الفرد صادراً في عقيدته عن ضميره «وهذا الأصل إن نازع فيه بعض النصارى اليوم فقد جرت عليه النصرانية خمسة عشر قرناً طوَّالاً». وثالثاً: تدعو النصرانية إلى التجرد من الدنيا والانقطاع إلى الآخرة «فماذا يكون حظ صاحب الاعتقاد بهذا الأصل من النظر في أي علم والعلم لا دخل له في شئون الآخرة والدنيا قد حرمت عليه». ورابعاً: الإيمان بغير المعقول، «وهو عند عامة المسيحيين أصل الأصول، وهو أن الإيمان منحة لا دخل للعقل فيها، وأن من الدين ما هو فوق العقل، بمعنى ما يناقض أحكام العقل وهو مع ذلك مما يجب الإيمان به». وهناك أصلٌ خامسٌ يقصر نظر النصراني على ما ورد في الإنجيل مهما يكن الموضوع الذي يبحث فيه، زعمًا منهم بأن الإنجيل حاوٍ على كل معرفة يحتاج إليها البشر، حتى لقد «قال بعض فضلَّهم إنه يمكن أن يؤخذ فن المعادن بأكمله من الكتاب المقدَّس». وأصلٌ سادسٌ يحمل صاحب العقيدة على التفرقة بين المسيحي وغيره.

ويستطرد الأستاذ الإمام في تعقب آثار هذه الأصول في موقف المسيحيين من العلم كما شهد التاريخ نفسه فلم يجد «في التاريخ ذكراً للعلم والفلسفة بعد ظهور المسيحية في مظهر القوة لعهد قسطنطين وما بعده إلا في أثناء المنازعات الدينية التي كان يُفصل فيها تارةً بسلطان الملوك وأخرى بجمع المجامع، وثالثة بسفك الدماء، فتخمد شعلة العلم وينتصر الدين المحض».

ولكي تتم المقابلة ذكر الإمام أصول الإسلام وبخاصة ما له علاقة منها بالبحث على العلم — وهو موضوع النقاش — فالأصل الأول هو النظر العقلي لتحصيل الإيمان، وقد «بلغ هذا الأصل بالمسلمين أن قال قائلون من أهل السنة — إن الذي يستقصي جهده في الوصول إلى الحق ثم لم يصل إليه ومات طالباً غير واقف عند الظن فهو ناجٍ» فهل يكون ركوبُ إلى العقل أوسع من ذلك وأقوى؟ والأصل الثاني للإسلام هو تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض، فإذا تعارض العقل والنقل أخذنا بما دل عليه العقل. وأمَّا موقفنا إزاء المنقول فأحد اثنتين: إمَّا أن نسلِّم بصحته تسليماً نعترف فيه بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلى الله، وإمَّا أن نحاول تأويله تأويلاً يجعل معناه متفقاً مع ما أثبتته العقل.

وإن هذين الأصلين من أصول الإسلام ليكفيان وحدهما للدلالة على موقفه من العلم، الذي هو أظهر ما تظهر فيه الحجة العقلية» (ويذكر الإمام من أصول الإسلام ثمانية، ويتعقب آثارها بشيء من التفصيل من حيث مناصرة البحث العلمي والنظر العقلي).

لم تكن الدعوة ونقيضها في هذه المعركة على المستوى الفلسفي بالمعنى الخاص لكلمة «فلسفة» بل كانت على هذا المستوى بالمعنى العام للفلسفة وهو المعنى الذي يتسع ليُدخل في رحابه الجدَل الديني على نحو ما كان شائعاً عند فرق المتكلمين. وعلى أي حال فالذي يهمننا من الأمر هو ما حدث من صدام بين فكرٍ وافِدٍ وتراثٍ أصيلٍ كيف كان وإلى أية نتيجة أدَّى؟

إن لقاء التعارض بين هانوتو — وغيره — من جهة، والشيخ محمد عبده من جهةٍ أخرى لم يقتصر على فعلٍ ورد به حيث ينتهي الأمر إلى صفر كأن لم يحدث تعارضٌ ولا لقاء، بل كان من أثره أن تَنَبَّهت أذهاننا — ابتداءً من الشيخ نفسه — إلى وجوب أن نُعيد النظر إلى تراثنا الفكري وإلى السائد بيننا من عُرفٍ وتقليد، لنسلط عليه أشعة من تفكير العصر الحديث — وهو في صميمه تفكيرٌ علمي — لنرى على أي وجهٍ نوائم بين أنفسنا وبين روح العصر بحيث يتكون من هذه المواءمة شخصيةً جديدةً لا تُفَرِّط في ملامحها الأصلية ولا تُغْمِض العين على ضرورات العصر الراهن.

وفي سبيل بناء هذه الشخصية العربية الجديدة نشبت صراعاتٌ فرعيةٌ بين رجال الفكر عندنا؛ فمنها صراع هو استمرار لما قام به الشيخ محمد عبده من دحضٍ لمفتريات خصوم الإسلام، دفعاً لكل شبهة عن صلاحية أصولنا الثقافية للبقاء، حتى وإن اقتضى أمر بقائه ملاءمة تجذ الفروع وتُبقي على الجذور. وكان عباس محمود العقاد هو فارس هذه الجولة، يمتطي الجواد نفسه الذي امتطاه من قبله الشيخ محمد عبده، مع زيادةٍ في محصول الثقافة الغربية الجديدة وزيادةٍ في التقريب بين الضدين ليلتئما في كيانٍ عضويٍّ واحد. على أن الإضافة الحقيقية التي أضافها العقاد إلى الإمام محمد عبده والتي جعلته بمثابة «التأليف» الذي يُؤلَّف بين الدعوى ونقيضها في نتاجٍ يحافظ عليهما معاً ويعلو درجة، هي أنه لم يسلك مسلك الأستاذ الإمام في اصطناعه لمنهجٍ هو أقرب إلى منهج المتكلمين الذين يُولِّدون عن الأصول الدينية نتائجها دون أن يعرضوا لهذه الأصول نفسها، وبذلك يُقنعون بكلامهم من يتفق معهم على الإيمان بتلك الأصول، وأمَّا المُنكر لتلك الأصول

فيُوشك ألا يكون الحديث مُوجَّهًا إليه. وأمَّا منهج العقاد فهو منهج الفلاسفة الذين لا يبدءون بفروضٍ مُسلمٍ بصحتها، ليكون الحديث مُوجَّهًا إلى المؤمن والمنكر على حدٍّ سواء.

يقول العقاد في فاتحة كتابه «حقائق الإسلام وأباطيل خصومه» إنه «لا محل للكلام على فضل دين من الأديان ما لم يكن أمر الدين كله حقيقةً مقررةً أو ضرورةً واضحة، ولا معنى كذلك لأن نقصر الخطاب على المؤمنين المُصدِّقين ولا نشمَل به المُتشكِّكين والمُتردِّدين بل المنكرين والمُعطلِّين؛ لأن المُتشكِّك والمُعطلُّ أولى بتوجيه هذا الخطاب من المؤمن المُصدِّق.»

ويبدأ العقاد بتحليل فكرة «الدين» نفسها — بغض النظر عن هذا الدين أهو هذا الدين أم ذاك — ليردَّ عنها ما قد تُفهم به من دواعي التشكُّك أو الرفض، حتى إذا ما انتهى إلى نتيجة تُرضي أصحاب الأديان جميعًا وهي أن الدين ضرورة إنسانية، يعود فيتناول أوجه المُفاضلة بين الإسلام وغيره من الديانات ليجد في الإسلام كل ما يُطلب من عقيدة دينية، لكنه في هذا الكتاب وفي غيره (مثل كتابه «الفلسفة القرآنية» وكتابه «التفكير فريضة إسلامية») يُلحِّح إلحاحًا شديدًا على وجوب احتكام الإنسان إلى عقله الحر، وفي هذا الاحتكام تكمن نقطة الالتقاء بين تراثنا من جهة وقبولنا لحضارة العلم الحديث من جهة أخرى.

لكن الذي يلفت النظر في هذا الصدد هو أن العقاد الذي ألحَّح هذا الإلحاح كله على الجانب العقلي في تفهُم العقيدة والدفاع عنها وفي وجوب اضطلاع الفرد بالتفكير العقلي لأنه فريضة إسلامية، قد دخل في معركة جانبية مع الزهاوي في أهمية العقل بالنسبة إلى أهمية الخيال والعاطفة؛ ذلك أن الزهاوي ذو فلسفةٍ ماديةٍ علميةٍ يؤمن بالعقل وقدرته دون سائر القوى الإنسانية. فتصدَّى له العقاد مقيمًا له الحجة على أن الخيال والعاطفة لازمان للإنسان لزوم العقل أو هما ألزم؛ فيقول مشيرًا إلى الزهاوي «يريد أن يعيش أبدًا في دنيا تضيئها الشمس لا تُغشِّيها سُبَّح النهار ولا تنطبق فيها الأجفان ولا تُتاجي فيها الأحلام، وليست دنيا الحقيقة كلها نهارًا وشمسًا ولكنها كذلك ليلٌ وغيابٌ لا تُجدي فيها الكهرباء. وقد خلُق الخيال والبداهة للإنسان قبل أن يُخلَق العقل ثم جاء العقل ليُتمِّمهما ويأخذ منهما لا ليُغييها ويصم دونهما أذنيه.» لقد ظن الزهاوي — هكذا قال عنه العقاد في هجمته الناقدة — أن الإنسان لا يتصل بالكون إلا عن طريق عقله، مع أن العقل وحده لا يكفي، فانظر إلى الزهاوي نفسه وهو يعرض إحدى نظرياته الفلسفية التي أسماها بنظرية الدور، تر أن دفعة الحياة قد حرَّكته إلى الكلام قبل أن يستطيع إخضاع هذا الكلام لقواعد المنطق العقلي «على أنه بعدُ منطقيٌّ لم يمتزج بالحياة في الصميم؛ لأنه يتعرَّى بالعلم، والحياة لا يُعزِّيها أن تعلم بأنها خالدة إنما يُعزِّيها أن تشعر بالخلود.»

وننتقل إلى معركةٍ ثالثةٍ هي في صميمها معركةٌ حول وسيلة المعرفة: ماذا تكون؟ فمن المعلوم أن في الفلسفة طريقين للنظر إلى هذا الموضوع؛ أحدهما يجعل طريق المعرفة بادئاً من داخل الإنسان متجهاً إلى خارجه، والآخر يجعله بادئاً من خارج الإنسان متجهاً إلى داخله، والمثاليون والعقليون هم من أنصار الطريق الأول، والتجريبيون والعلميون هم من أنصار الطريق الثاني. الأولون يرون أنه لا بد من أصولٍ ومقولاتٍ مجبولةٍ في فطرة العقل على أساسها يمكن استنباط دقائق المعرفة كما تُستنبط الرياضة من مُسلّماتها دون حاجةٍ منا إلى اللجوء إلى مشاهداتٍ خارجية. والآخر يرون أنه لا معرفة ما لم نبدأ بتحصيل مُعطياتٍ حسيةٍ تحيئنا عن طريق الحواسٍ مرثياتٍ ومسموعاتٍ وملموساتٍ إلى آخر ما قد تخصّصت حواسنا في نقله إلينا عن العالم الخارجي، عالم الأشياء. على أن من الفلاسفة من يحاول الجمع بين الطريقين في عملية المعرفة ليقول إنه لا بد من مقولات العقل ومبادئه إلى جانب معطيات الحواسٍ لكي يتم تحصيل المعرفة، لكن المَعول في تقسيم المذاهب الفلسفية في موضوع المعرفة ووسيلتها هو: لأي جانبٍ من الجانبين تكون الأولوية المنطقية؟ فمن جعل من الفلاسفة الأولوية للعقل، كان من المثاليين أو العقلانيين، ومن جعل الأولوية للحواسٍ كان من التجريبيين.

وفي هذا اختلفنا اختلافاً يمكن النظر إليه النظرة الجدلية التي تقسمها إلى دعوى ونقيضها ثم تأليفٍ بينهما، أو محاولة ذلك، لولا أن الترتيب الزمني لهذه الأضلاع الثلاثة لم يأت على هذا التتابع بل جاءت مرحلة التأليف في ترتيب الظهور أسبق من المرحلتين الأخرين.

أمّا ما سأجعله بمثابة الدعوى في هذه المعركة فهو المذهب التجريبي العلمي (الوضعية المنطقية) التي ذهب إليها كاتب هذه السطور، ونشرها ودعمها بكل وسائل النشر والتدعيم؛ فإماذا يقول هذا المذهب — أو بتعبير أدق — هذا المنهج لأنه ليس مذهباً ذا فلسفةٍ إيجابيةٍ بقدر ما هو طريقةٌ للنظر بالنسبة إلى كل ما تُستخدم فيه اللغة والرموز الأخرى، من مذاهب الفلسفة ونظريات العلم وغير هذه وتلك من ضروب القول والكتابة.

يقوم هذا المنهج التجريبي على أساس تحليله للغة كيف نشأت وعلى أي صورةٍ تجري في الاستعمال اليومي وفي الاستعمال العلمي وفي غير هذين من مجالات الخلق الأدبي. وينتهي به التحليل إلى أن للغة ميدانين كبيرين تُستعمل فيهما بطريقتين مختلفتين؛ أحدهما هو حين تُستخدم اللغة «لتشير» برموزها إلى أشياء العالم الخارجي، والآخر هو حين تُستخدم في غير هذه العملية الإشارية كأن يُراد بها إثارة عواطف السامع أو إقامة

بناءً ذهنيّ صرفٍ تتسق أجزاءه من داخل، ولكنه لا يعني شيئاً في خارج. فإذا رأيتُ علم الضوء — مثلاً — يُقدّم لي قولاً في مسار الضوء، ما سرعته، وكيف ينعكس أو ينكسر أو غير ذلك، كان مدار قوله هذا هو التطبيق الخارجي؛ ولذلك يتحتم أن يكون قابلاً لهذا التطبيق الذي على أساسه نحكم بقبوله أو برفضه، وكذلك قل في شؤون الحياة اليومية. فإذا زعمتُ لك أن القطار السريع من القاهرة إلى الإسكندرية يغادر القاهرة في تمام الساعة السابعة صباحاً ليصل إلى محطة الإسكندرية بعد ساعتين وربع ساعة، كان قبُولك لزعمي هذا مرهوناً بقياسه على الواقع الفعلي؛ وعندئذٍ فقط يتبين لك مدى ما فيه من صدق على ذلك الواقع — وبمقدار ما يكون في الصياغة اللفظية من رسمٍ لطريق التطبيق الفعلي يكون لها «معنى» على أن ما له «معنى» قد يصيب وقد يخطئ فيكفي للعبارة أن تُبين كيف يكون طريق تطبيقها على الواقع — سواءً وجدناها تنطبق أو وجدناها لا تنطبق لنقول إنها ذات معنى؛ فمن حيث «المعنى» لا فرق بين أن أقول إن الشمس تدور حول الأرض في أربع وعشرين ساعة، وأن أقول إنها تفعل ذلك في مائتين وأربعين ساعة. لكلّ من هاتين العبارتين صورةً معينةً تهدينا إلى طريقة المطابقة بينها وبين الواقع، لكنّ إحدهما سيتبين صدقها عند المطابقة كما سيتبين كذب الأخرى.

وأما الميدان الثاني في استعمال اللغة فهو حيث لا يُقصد بها الإشارة إلى العالم الخارجي، بل يُراد بها أثرها الوجداني أو يُراد بها إقامة بناءاتٍ ذهنيةٍ تقتصر على مجرد التصوّر ولا نزع لها أن تُسمّى جانباً أو آخر من جوانب العالم؛ فالشاعر الذي يروي عن الليل أنه كموج البحر، لا يلفت نظرك إلى شيءٍ في محيطك الخارجي، تنظر إليه لتطابق بينه وبين ما زعمه لك، بل يلفت نظرك إلى خبرةٍ داخليةٍ تُحسّها في شعورك. وكذلك الرياضي حين يبني نسقاً رياضياً — كما فعل إقليدس — لا يدعي أن نسقه هذا يشير بالضرورة إلى كائناتٍ خارجية؛ إذ قد يخلو العالم الخارجي من المثلثات أو من المربّعات، ومع ذلك يظل نسقه الرياضي صحيحاً؛ لأن صحته قائمةٌ على طريقة تكوينه لا على إشارته إلى مُسمّياتٍ في دنيا الأشياء. وقل هذا نفسه بالنسبة إلى فريقٍ من الفلاسفة يلجأ أفراداه إلى ما يفعله الرياضي من حيث طريقة البناء، وهو أن يبدعوا بحقائقٍ معينةٍ لا يدعون أنها مكسوبةٌ بالمُشاهد الحسية، بل يقولون إنها من إدراك الحَدْس، ثم يستنبطون من ذلك الإدراك الحَدْسي ما يمكن استنباطه من نتائج، ومن مجموع هذه النتائج مرتبةً «منسقة» يتكون البناء الفلسفي المُعَيّن. فافرض أنك وَقَفْتَ عند مرحلةٍ بذاتها من هذا البناء تسأل: كيف أستيقن من صوابها؟ فعندئذٍ يحيلونك على المقدمات التي استنبطت منها لترى أن

استدلالها كان استدلالاً صحيحاً. وهكذا دواليك تُحال في كل مرحلة إلى سابقتها، حتى تصل إلى نقطة الابتداء الأولى، فتسأل الرياضي أو الفيلسوف الاستنباطي من أين جاءت؟ فيكون الجواب: هي مُسلمة الصدق لأنها مفروضة (بلغة الرياضيين) أو لأنها مدرّكةٌ بحُدس البصيرة (بلغة الفلاسفة).

هذان هما الميدانان الرئيسيان للغة، وعليك حين تستخدم اللغة أن تكون على بينة في أي ميدان من ميدانها تستخدمها، أتشير بها إلى كائنات خارجية؛ وعندئذ يتحتم عليك الركون إلى تجربة الحواس، أم تقصر نفسك على البناءات الذهنية التصورية؛ وعندئذ لا تُطالب بالرجوع إلى تجربة الحواس وتكون مُلزماً بمراعاة مقاييس أخرى ملائمة لنوع البناء التصوري الذي تُقيم أركانه في ذهنك.

هذا هو ما يقوله المنهج الوضعي المنطقي أو التجريبي العلمي، وإنما سُمي «وضعياً منطقياً» لأنه أولاً: يشترط لكل عبارة تدعي الإشارة إلى دنيا الأشياء أن يقوم صوابها على تصويرها لتجربة الحواس — وهذا هو الجانب الوضعي من الموقف — ولأنه ثانياً: يكتفي بتحليل لغة العبارة نفسها، وهذا التحليل وحده كفيل بإرشادنا إن كانت العبارة مقبولة من ناحيتها المنطقية أو غير مقبولة — وهذا هو الجانب المنطقي من الموقف — فأفرض مثلاً، أنني زعمت لك عن «الروح» أنها «مادية» في جوهرها، فليس بك حاجة إلى البحث عن روح تتناولها لترى إن كانت مادية أو لم تكن وحسبك في رفضك لهذا القول أن تحلل هاتين الكلمتين، فإذا انتهى بك التحليل إلى أن كلمة «الروح» تُطلق على كائنات غير مادية، علمت على الفور أنه من التناقض — إذن — أن توصف بأنها مادية؛ لأنني أكون عندئذ كمن يقول «اللامادي مادي» فرفضنا لهذه العبارة قائم على «المنطق» وحده — منطلق اللغة ومنطق الفكر.

تلك هي الدعوى، فكيف جاء نقيضها — أو نقائضها إذا جاز أن يكون للفكرة الواحدة أكثر من نقيض واحد؟ — جاءت تلك النقائض على مستويات مختلفة باختلاف أشخاصها في جدية المآخذ وعمق التفكير؛ فمنها ما عارض به العقاد على أساسٍ جدليٍّ فيه متانة الحجة، لكنها حجة مردودٌ عليها؛ فمن أقوى ما اعترض به — وهو اعتراض شائع بين أعداء الوضعية المنطقية — أنه إذا كان هذا المنهج يرفض في باب العلم كل ما عدا نوعين فقط من القول؛ أحدهما قولٌ تجريبيٌّ قياسه الواقع المحسوس والثاني قولٌ فيه تحصيل حاصل (كالمعادلات الرياضية) باعتبار أن ما عدا هذين النوعين من الكلام هو أقوال فارغة من المعنى، إذن فالعبارة نفسها التي سبق بها هذا المذهب هي من قبيل الأقوال الفارغة

لأنها لا هي من قوانين العلم الطبيعي (النوع الأول) ولا هي من قبيل العلم الرياضي (النوع الثاني)، لكن هذه الحجة مردودٌ عليها بما يُسمَّى «نظرية الأنماط المنطقية» التي مؤدَّاها أن العبارات اللغوية ليست من مستوًى واحد، ومقياس الصدق في أحد هذه المستويات ليس هو مقياسه في المستوى الآخر. مثال ذلك، افرض أنني حلَّلتُ الجمل اللغوية التي وُردت في هذه الصفحة فوجدتها جميعاً قد كُتبت باللغة العربية، فسجَّلتُ هذه الحقيقة عندي بعبارة إنجليزية أقول بها ما معناه: «إن جميع العبارات على هذه الصفحة عباراتٌ عربية». أفيجوز أن يعترضني معترضٌ بقوله: لكنَّ حكمك هذا لو صحَّ لوجب أن يكون هو كذلك عبارةً عربية؟ كلاً؛ لأنَّ حكمي هذا من «نمطٍ» منطقيٍّ أعلى، يحكم على ما دونه، ولا يخضع هو نفسه لحكم نفسه. وأمثال ذلك في الحياة كثيرةٌ كثرةٌ لا يجوز معها أن يقع ناقدٌ في مثل هذا الخطأ المنطقي، ومع ذلك فالذي وقع فيه كثيرون؛ فقد أكتب بطاقةً على صندوقٍ كلُّ ما فيه برتقال، لتدلُّ البطاقة على محتوى الصندوق، دون أن يطوف ببال ناقدٍ أن يقول: «لكن لو كان الوصف الموجود على البطاقة لما بداخل الصندوق وصفاً صحيحاً لوجب أن يكون هو نفسه برتقالة من البرتقال». نعم إن هذا هو الموقف نفسه حين نُحلَّل العبارات العلمية لنقول عنها آخر الأمر: العبارات العلمية كلها إما عباراتٌ وصفيةٌ تشير إلى الواقع المحسوس وإما عباراتٌ تحليليةٌ تنطوي على تحصيل حاصلٍ كمعادلات الرياضة، فلا يكون هذا الحكم العام نفسه خاضعاً لقاعدة نفسه؛ بحيث أقول عنه إن هذا الحكم لا هو من قوانين العلوم الطبيعية ولا هو من تحصيلات الحاصل إذن فهو خلوٌ من المعنى.

ويزيد العقاد على هذا الاعتراض اعتراضاً آخر فيقول: «إن الإنسان يستطيع أن يجزم بحقيقة لا صورة لها في الخارج على الإطلاق لأنه يستطيع أن يقول: «إن العدم مستحيل» ولا يمنعه من تقرير ذلك أن المحسوسات خلت من شيءٍ يُسمَّى العدم أو شيءٍ يسمى المستحيل». ورداً على ذلك نقول إن مثل هذه الجملة هي — كمعادلات الرياضة — تحصيلٌ حاصل، وليست مما يصف الواقع، وصدقها كامناً في أنها تُكرَّر معنىً واحداً مرتين؛ وذلك لأنك لو سألت: ماذا تعني بكلمة «العدم»؟ لأجبت نفسك بأنه هو «ما لا يكون» وإذا عُدت فسألتَ وماذا تعني كلمة «المستحيل»؟ لأجبت نفسك هنا أيضاً بقولك إنه هو «ما لا يكون»، وإن فترجمة الجملة بعبارةٍ أخرى تُصيح «ما لا يكون لا يكون» وهو قول صحيح؛ لأنه تحليلٌ تَكَرَّريٌّ وشبيه بقولك $2 = 2$ أو بقولك $1 + 3 = 4$ ، وليس في هذا ما ينفي ما ذهبنا إليه الوضعية المنطقية في تحليلاتها لتقبل ما تقبله وترفض ما ترفضه. وهكذا يمضي العقاد (راجع كتابه «بين الكتب والناس») في معارضاتٍ جدلية، تدل على أخذه للقضية أخذاً جاداً لكنها لا تدلُّ بالضرورة على أنه قد أصاب.

ومن النقائض كذلك فصلٌ خصَّصه الدكتور محمد البهي في كتابه «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي»، لا أقول «للرد» على الوضعية المنطقية — لأن الرد يتطلب درجة من دقة التحليل لا أظنه قد درب على مثلها — بل أقول إنه خصَّص فصلاً ألقى فيه ما هو أقرب إلى الخطبة الحماسية التي أراد بها — وسأفرض فيه النية الحسنة لأنه ليس ثمة ما يدعو إلى غير ذلك — أراد بها أن تثير نفوس قرائه — لا أقول عقولهم؛ لأن العقول تحتاج إلى منطقٍ صرف، والخطب الحماسية لا تلتزم مثل هذا المنطق — نعم، أراد بها أن يثير نفوس قرائه على طائفةٍ من مواطنيهم، كان كاتب هذه السطور أحدهم بسبب كتابٍ أخرجه وجعل عنوانه «خرافة الميتافيزيقا» ليقول به إنه إذا أراد المتكلم أن يتصدى لقولٍ علميٍّ يتصل بالعالم الخارجي فليكن سنده تجربة الحواس؛ لأن ما هو مُجاوِزٌ لمجال الإدراك الحسي سبيله آخر، وطريقة تصديقه طريقةٌ أخرى. فإذا جاء فيلسوفٌ ميتافيزيقي يزعم لنا أن للبرتقالة «جوهرًا» وراء لونها وشكلها وطعمها كان من حقنا أن نسأله أن يقيم لنا البرهان على أساسٍ من تجاربنا نحن ما دمنا نحن الذين نستمع إليه.

ويبدأ الدكتور محمد البهي حملة إثارة النفوس منذ عنوان كتابه؛ إذ يجعل جزءاً من هذا العنوان عبارةً تقول إن هؤلاء المواطنين الذين هاجمهم في دعاوهم الفكرية ذوو صلة بالاستعمار الغربي. ولست أظن أن مما يُشرفه ولا مما يُشرف قراءه أن يجعل رجالاً من أمثال طه حسين وعلي عبد الرازق (وهما أيضاً ممن خصَّص لاتهمهم فصولاً من كتابه) أعواناً للمستعمر على تحقيق أغراضه. ثم يتابع حملة الإثارة الانفعالية بالنسبة إلى كاتب هذه السطور بأن يجعل عنوان الفصل الذي خصصه لمهاجمته «الدين خرافة» وكأنه يستنتج من عنده أن الخائن الوطني الذي عاون الاستعمار بكتابه قد خرج كذلك على دينه. ألم يقل أن الميتافيزيقا خرافة؟ إذن يكون الدين خرافة. وحتى إذا سلمنا معه أن هذه نتيجة تلزم عن العنوان الأصلي للكتاب الذي يهاجمه، فلماذا لم يذكر هذا العنوان مكانً بديله الذي اختاره له؟ ألنَّ كلمة «ميتافيزيقا» لا تثير النفوس بمثل ما تثيرها كلمة «الدين»؟

وإن هذه البداية لتكفي لصدنا عن مناقشته فيما أورده من حديث؛ لأنها بدايةٌ من لا يعتزم الدخول في جدالٍ فلسفيٍّ نزيه، ومع ذلك فماذا قال؟ أخذ ينثر الأسماء الإفرنجية يميناً ويساراً بالأحرف العربية تارةً وبالأحرف الإفرنجية تارةً أخرى، وهي أسماءٌ لفلاسفةٍ ومذاهبٍ، لا لأنها تصلح أن تكون رداً لما أراد أن يردَّ عليه، بل لأنها تتعاون مع ما أثبتته على غلاف الكتاب من أنه دكتور من جامعتي برلين وهامبورج بألمانيا، دكتور من هناك

في «الفلسفة وعلم النفس والدراسات الإسلامية» — كما أثبت على غلاف كتابه — ولست أدري في الحق كيف اجتمعت هذه الفروع كلها في رسالة للدكتوراه، ولم يكن ذلك ليكون من شأني لولا أنه يدلني على أنه لم يُخصَّص نفسه للدراسة الفلسفية التي تُعينه على تتبُّع تحليلات الفلاسفة حين تُجاوِز هذه التحليلات حدود المفاهيم الخطابية التي تُستخدم في إثارة النفوس، ولا يهتمها أن تتجه بالمنطق البارد نحو العقول. وحسبنا من ضعف إمامه بالحركات الفكرية في ميدان الفلسفة أن يخلط بين «الوضعية المنطقية» وبين «المذهب الوضعي» الذي يقوله به أوجست كونت، حتى لقد طفق يشرح للناس هذا المذهب ويكيل له الضربات وهو يظن أنه يُهاجم ما ندعو إليه.

إن في هذا الخلط وحده لفصل الخطاب، لكننا على سبيل التفكُّه نذكر أن صاحب هذا الخلط الفكري بين وضعية كونت ووضعية شليك، وفتجنشتين، وكارناب، ونيورات، الذين لم يخطر بباله أن يقرأ سطرًا واحدًا لواحد منهم. أقول إن صاحب هذا الخلط الفكري العجيب هو الذي يأخذ على مؤلِّف «خرافة الميتافيزيقا» أنه يُردِّد فكر الغربيين باسم التجديد وأنه يُردِّده «مُشوِّهاً أو مُحرفاً»، ثم انظر إلى طريقة مؤلِّف «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» في استدلال النتائج من المقدمات؛ فقد ذكر عبارة وردت في «خرافة الميتافيزيقا» تقول «نشأت الميتافيزيقا من غلطةٍ أساسية، وهي الظن بأنه ما دامت هناك كلمة في اللغة فلا بد أن يكون لها مدلول ومعنى، وكثرة تداول اللغة ووجودها في القواميس يزيد الناس إيماناً بأنها يستحيل أن تكون مجرد ترقيم أو مجرد صوت بلا دلالة، لكن التحليل يبيِّن لك أن «مئات من الألفاظ» المتداولة والمسجلة في القواميس هي ألفاظٌ زائفة. وما أشبه الأمر هنا بظرفٍ يتداوله الناس في الأسواق مدةً طويلةً على أنه يحتوي على ورقةٍ من ذوات الجنيه حتى يكتسب الظرف قيمة الجنيه في المعاملات وبعدئذٍ يجيء مُتشكِّك ويفضُّ الظرف ليستوثق من مكنونه ومحتواه وإذا هو فارغ، وكان ينبغي أن يبطل البيع به أو الشراء لو تنبه الناس إلى زيفه من أول الأمر.» يذكر المؤلِّف هذا النص من كتاب «خرافة الميتافيزيقا» ليستدل منه — واعجابه — أن الكلمة (وهل كان حديثنا عن كلمةٍ واحدةٍ مُعيَّنة يا دكتور بهي؟ أم هكذا أردتَ لها أنت لتستدل من ذلك ما يتفق مع هواك لا مع النص؟) أن الكلمة التي يتداولها الناس في كثرةٍ لا بد أن تكون اسم الجلالة «الله» وإن لم يُصرِّح مؤلِّف خُرافة الميتافيزيقا بذلك. ولنضرب عُرض الحائط بعبارة «مئات من الألفاظ المتداولة» التي وردت في النص — هكذا يقول لسان الحال عند الدكتور البهي — لأننا نحن — أولاد البلد — يفهم بعضنا بعضاً، ونفهمها من وراء السطر — وهي طائفة —

ومحال أن يضحك على نقوننا كاتبٌ ماديٍّ لعيبٍ كمؤلفٍ «خرافة الميتافيزيقا». إنه يقول شيئاً لكننا نفهمه على وجهٍ آخر لأننا لسنا من الغفلة بحيث يفوتنا ما يعنيه وإن لم يُصرِّح به، وأستحلفك بالله — أيها القارئ — لا تضحك إذا ما أنبأتك بأن مؤلف كتاب «الفكر الإسلامي الحديث» الذي يستنتج من نصِّ كهذا نتيجةً كهذه، هو نفسه الذي يقول عن صاحب «خرافة الميتافيزيقا» إن كلامه هذا «لا يدل فحسب على قلة إدراك اللغة العلمية بل يدل أيضاً على أن «البتّر» في النقل عن الغير يكاد يكون صفةً من صفات التجديد في الفكر الإسلامي الحديث عند هؤلاء المُردِّدين» (والمقصود بالمُردِّدين عندهم الدكتور طه حسين والأستاذ علي عبد الرازق وكاتب هذه السطور الذي هو مؤلف «خرافة الميتافيزيقا»). ورحمكم الله يا أصحاب العقول السليمة؛ فقد تولى الحديث عنكم الدكتور محمد البهي وهو أستاذٌ أجاد «اللغة العلمية» إجادَةً تامَّةً، وتَنَزَّهَ عن «البتّر» الذي يقترفه «المُردِّدون» لما ليس يفقهون.

ونترك هذه الوقفة الانفعالية التي لم يُحسن صاحبها فهم ما يتصدَّى لنقده وبالتالي لم يُحسن النقد العلمي النزيه، واكتفى بإلقاء خطبةٍ وجدانيةٍ يلهج فيها بخوفه على الإسلام من طائفةٍ مُفكرةٍ أسلمت كما أسلم ثم استخدمت واجبها الإسلامي في التفكير، وأحبَّت وطنها كما أحب، ثم رأت أن ترتفع بمداركها العقلية إلى منزلةٍ أراد المستعمرون احتكارها لأنفسهم. نترك هذه الوقفة الانفعالية — إذن — لننتقل إلى فيلسوفٍ عربيٍّ دحض المذهب التجريبي الحسي كما يدحض الفلاسفة بعضهم بعضاً: بالحجة المنطقية الرصينة، لكن دحضه للمذهب التجريبي الحسي لم يجعله يتطرف إلى نقيضه وأعني المذهب المثالي الذي يُحوّل الدنيا بأسرها إلى أفكارٍ مجردةٍ في عقل مُدركيها، وإنما هو يختار موقفاً أشبه بموقفٍ وسطٍ بين الطرفين وهو أن يكون العقل أداة الإدراك، لكن معقولاته لا تقتصر على نفسه بل إن وجودها في الذهن ليدل على وجود الموجودات الخارجية، وذلك الفيلسوف العربي هو يوسف كرم، في كتابيه «العقل والوجود» و«الطبيعة وما بعد الطبيعة». لقد أرسل يوسف كرم خطاباً قصيراً إلى كاتب هذه السطور بتاريخ ٦ مايو (أيار) ١٩٥٩م؛ أي قبيل وفاته بأيام (مات فجر الخميس ٢٨ مايو ١٩٥٩م)، يقول فيه: «تحية واحتراماً وإعجاباً بكثرة تآليفكم وإن كان ما قرأته لكم يحفر بيننا هوةً سحيقة؛ فإن أول ما يُقتضى من رجل العلم خُلوص النية والجد في البحث وهما متوافران لكم وأنا مواصلٌ قراءة «نحو فلسفة علمية» ومُكرِّرٌ الوعد بالكتابة عنه إليكم، وأستطيع أن أقول منذ الآن إن الفلسفة التي تفرزونها

هي الفلسفة المادية. وإنما لن نتفق في الرأي وسيبدو لكم هذا الاختلاف حين تُطالعون كتاباً لي، تُوشك دار المعارف أن تُصدره، واسمه «الطبيعة وما بعد الطبيعة» وسيادتكم تثقون طبعاً أنني كتبته بإخلاص.»

وصدر الكتاب بعد وفاته، وهذا هو نص التصدير الذي صدر به؛ لأنه يُوجز القول فيما جاء فيه وفي الكتاب الذي سبقه وهو «العقل والوجود» يقول التصدير:

أثبتنا في كتاب «العقل والوجود» أن للإنسان قوةً داركَّةً متميزةً من الحواس، تُدعى بالعقل، شأنها أن تُدرك معاني المحسوسات مجردة عن مادتها، ومعاني أخرى مجردة بذاتها، وأن تُؤلف هذه المعاني في قضايا وأقيسةٍ واستقراءاتٍ فتتفد في إدراك الأشياء إلى ما وراء المحسوس، محاولةً استكناه ماهيته وتعيين علاقاته مع سائر الموجودات. ولما كانت موضوعات العقل مجردةً كانت أفعاله التي ذكرناها مجردةً كذلك، فأبطلنا المذهب الحسي الذي يقصر المعرفة الإنسانية على الحواس ويرمي إلى أن يردَّ إليها ويُفسَّر بها سائر الكائنات.

وبعد إثبات وجود العقل بوجود موضوعاته وأفعاله، عرَّضنا لقيمة الإدراك العقلي، فأدحضنا مذهب الشك المنكر لجميع الحقائق حتى الحسية منها والهادم للعلم من أساسه، وأدحضنا المذهب التصوري الذي — وإن آمن أصحابه بوجود العقل وبمُدركاتٍ عقلية — فهم يقصرون هذا الوجود على داخل العقل، ويعتبرون هذه المُدركاتِ تصوُّراتٍ وحسب، فينكرون على الإنسان حق الخروج من التصوُّر إلى الوجود، وبعد إثبات بطلان تلك الدعاوى بيئاً تهافت المذاهب الميتافيزيقية المبنية عليها.

والآن نقصد إلى النظر في طبائع هذه الموضوعات وأن نُبيد الرأي فيها، ألمين أن نُقدِّم صورةً سليمةً للطبيعة بقوانينها وبموجوداتها، من جماد ونبات وحيوان وإنسان، على هذا الترتيب التصاعدي الظاهر لأوَّل وهلة. ونقصد أخيراً إلى إتمام البحث الشامل، واستيفاء اليقين الكلي، بالصعود إلى العلة الأولى للطبيعة؛ أي لخالقها ومُشرِّع قوانينها، المُفارق لها، العالي على موجوداتها.

على أن الناقدِين الناقدِين للتجريبية العلمية التي اضطلع بعرضها والدفاع عنها كاتب هذه السطور، لم يقتصرُوا على الأستاذ العقاد والدكتور البهي والأستاذ يوسف كرم

(في تَوْسِطِهِ بين طَرَفَيِ التَّجْرِبِيَّةِ والمَثَالِيَّةِ)، بل كان من بينهم كذلك الدكتور عثمان أمين في كتابه «الجوانية»، ولكنني لا أنوي التَعَرُّضَ لما يُقَدِّمُه في هذا الكتاب؛ لأنني غير مُؤَهَّل لذلك؛ إذ يقول في التقديم «منذ البداية أرى لزماً أن أنبئه إلى أن هذا الكتاب الصغير لم يُكتب إلا للقراء الجوانيين حقًّا. ومعنى هذا أن القارئ الذي يقف عند حرفية الألفاظ وظاهر العبارات دون أن يحاول أن ينفذ إلى فهم «ما بين السطور» لن يستطيع أن يصحبني في هذه الرحلة الفلسفية الطويلة؛ لأن اللغة المقروءة أو المسموعة ليس في طاقتها أن تنقل كل ما يعتلج في نفس الكاتب أو المُتَكَلِّم، ما لم يصحبها من جهة القارئ أو السامع ضرب من «التَهَيُّؤِ النفسي» أو التَأَهُبِ الوجداني.»

ولما كُنْتُ — لِحَسَنِ الحِظِّ أو لِسُوئِهِ — ممن يُلْزَمون الكاتب بحرفية ألفاظه — وإلا كان عابثًا حين استخدمها — وكذلك لما كنت — لِحَسَنِ الحِظِّ أو لِسُوئِهِ — ممن لا يجدون «بين السطور» إلا بياضًا لا يعني شيئًا، ولما كُنْتُ أُوَمِّن — لِحَسَنِ الحِظِّ أو لِسُوئِهِ — أن ما لا يستطيع الكاتب أن يُجْرِيه في «لغةٍ مقروءةٍ أو مسموعةٍ» فليصمت عنه؛ لأنه لا جدوى عندئذٍ من شغل أعين القراء أو آذان المُسْتَمِعِينَ برموزٍ عاجزةٍ عن نقل ما أراد الكاتب أو المُتَكَلِّم أن ينقله. أقول إنني لما كنت هذا وهذا وذاك، فسأخذُ بِنُصْحِ مُؤَلِّفِ «الجوانية» بالأُتْبَعِ في رحلته الفلسفية الطويلة.

ودارت المعركة الرابعة حول موضوع لا تَبَلَى جِدَّتَهُ ولا يذهب عنه خطره؛ لأنه وثيق الصلة بقضية فكرية هي من أهم ما يشغل الإنسان في حياته من قضايا؛ ألا وهي قضية الحرية الإنسانية ما مداها؟ أنجعل الفرد الإنساني كيانًا مستقلًا بذاته عن سائر الذوات وسائر الأشياء، حتى لنجعل من كل فرد عالمًا قائمًا بذاته، فنضمن له أوسع ما يمكن ضمانه من حرية، أم نجعله تجسيدًا لحقيقةٍ نوعيةٍ تشمله وتشمل سواه من أفراد نوعه، وبذلك لا يُجاوز أن يكون مُمَثِّلًا لطبيعةٍ معينةٍ مفروضةٍ عليه لا يَمْلِكُ الفِكاك من حدودها وقيودها؟ وقد أخذت الفلسفة الوجودية الحديثة — على اختلاف صورها — بفردية الوجود الإنساني، لتجيء ردًّا على طغيان الجماعة على الفرد وتحكُّمها في ضميره، وهو طغيانٌ كثُرَت أشكاله في عصرنا الحديث بما ظهر فيه من ضروب «الشمولية» التي تلغي وجود الأفراد بالقياس إلى وجود «الكل» كما هي الحال في الأنظمة الشيوعية والفاشية والنازية. وكان في مقدمة من اضطلع بالدفاع عن الوجود الفردي الحر الفعال، الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه «الزمان الوجودي»؛ فالوجود عنده نوعان «فزيائي وذاتي»

الثاني وجود الذات المفردة، والأول كل ما عدا الذات، سواءً أكان ذاتاً واعيةً أم كان أشياء. وليس ثمةً فارقٌ ضخمٌ بين وجود الغير كذواتٍ واعيةٍ أو كأشياءٍ جمادية؛ فكلهما بالنسبة إلى الذات المفردة من ناحية المعنى سيّان؛ فالوجود الذاتي وجودٌ مستقلٌّ بنفسه في عزلةٍ تامةٍ من حيث الطبيعة عن كل وجود للغير. ولا سبيل إلى التفاهم الحق بين ذاتٍ وذاتٍ؛ إذ كلٌّ منهما عالمٌ قائمٌ وحده. أمّا وجود الغير فلا نسبة له إلى الذات إلا من حيث الفعل؛ ولذا لا تنظر إليه الذات إلا من هذه الناحية وتبعاً لها يتحدد موقفها بإزائه (ص ١٣٥).

إن الذات الإنسانية المفردة الفريدة التي لا تنظر إلى سائر الذوات الأخرى وسائر الأشياء إلا من حيث هي وسائل تحقق لها إرادة الفعل. أقول إن هذه الذات الإنسانية كائنةً حتمًا في زمانٍ مُتعيّن الحدود له أوّلٌ وله آخرٌ وله امتدادٌ محدودٌ بهذين الطرفين، وهي خلال هذه الفترة الزمانية المحدودة لا تنفك مُحَقَّقةً بأفعالها ما هو في وسعها تحقيقه من إمكانيات، لكن الإمكانيات لا تحدّها حدود. وأمّا الفعل المُتَحَقِّق فمحدود؛ ومن ثمّ كان سعادة الذات وشقاؤها؛ سعادتها بما تُحَقِّقه، وشقاؤها بما لم تُحَقِّقه. إن مجرد قولنا إن الإنسان حر يتضمن بالضرورة أنه يختار من بين الممكنات اللامتناهية أفعالاً محدودة العدد؛ أي إن حرية الإنسان قاضية حتمًا على الإنسان الحر بقصور في سعادته؛ لأن السعادة لا تتم إلا بالتحقق الكامل لكل الإمكانيات. وإن «فالوجود شقيٌّ بطبعه، وسيظل شقيًّا؛ لأن الإمكانيات لا متناهية واللامتناهي لا يمكن اجتيازه. فإذا كانت السعادة الكلية لن تتحقق إلا بإحراز الكل، وإحراز الكل معناه اجتياز اللامتناهي، واجتياز اللامتناهي مستحيل، فالسعادة الكلية — إذن — مستحيلة» (ص ٢٢٢).

ولا يزول عن الإنسان شقاؤه إلا بأحد طريقين؛ فإما أن يجتاز اللامتناهي وهذا مستحيل عليه، وإمّا أن يُبعد الإمكانيات وهذا معناه إبعاد الفعل، وفي هذا مَحْوٌ لطبيعته الأصلية التي هي فعل قبل أن تكون أي شيءٍ آخر. لقد حاول فلاسفة أن يُحَقِّقوا للإنسان سعادةً كاملةً فوضعوه في سرمدية لا تحدّها حدود الزمان، لكنهم بهذا إنما يضعونه في حياةٍ خاويةٍ لا معنى لها «وقد لأن للإنسان أن يتخلص من كل هذه الأوهام التي تُقرّر وجودًا غير الوجود المُتَزَمَّن بالزمان؛ فهذا واجبٌ لا بد من أدائه إذا كان لنا أن نُعيد للإنسان معناه وقيّمته؛ ولهذا فإننا نُقرّر هنا في صراحةٍ تامة، وبلا أدنى موارد، أن كل وجود غير الوجود المُتَزَمَّن بالزمان وجودٌ باطلٌ كل البطلان وأن السرمدية المضادة للزمانية وهُم من أشنع الأوهام» (ص ٢٢٣).

وهذه النتيجة الأخيرة هي التي تقتضي أن يُردَّ عليها بما يُخفِّف من حدِّتها تخفيفًا يلائم بينها وبين جونا الفكري العام. ولستُ أعرف من تصدَّى للردِّ الجاد من مُفكرينا سوى العقاد؛ لأنه — بعد أن حَمِد للوجودية تقريرها لحرية الضمير عند الفرد الإنساني — أخذ عليها خلطها بين وجود الفرد والوجود كله، وظنها أنه لا مكان لحرية الفرد إلا إذا ألغينا حقيقة النوع، على حين أن «وجود النوع الإنساني وجودٌ حقيقيٌّ صادقٌ في الحس كصدق وجود الفرد أو أصدق، ووجود النوع الإنساني حقيقةٌ بيولوجيةٌ من حقائق اللحم والدم، وليس كما يقولون فرضًا من فروض التصوُّر في الأذهان، ولا يتم كيان الفرد نفسه إلا إذا نضجت فيه الوظائف النوعية التي يتحقق بها وجود النوع.

واختلاف الأفراد في ملامح الشخصية لا ينفي التشابهُ بينهم في الخصائص النوعية ولا يجعل كلاً منهم عالمًا مستقلًا بأخلاقه وأدابه ومواطن اختياره واضطراره» (بين الكتب والناس، ص ١٥-١٦).

وليس فيما كتبه العقاد ردُّ مباشرٌ على الدكتور بدوي، فضلًا عن أنه لا يقع منه موقع النقيض بل هو أقرب إلى من أراد أن يُؤلَّف بين النقيضين لو كان هناك قولٌ ينقض ما ذهب إليه الدكتور بدوي في مذهبه الوجودي. أضف إلى ذلك كله أن العقاد يكتب عن الوجودية على إطلاقها، وللدكتور بدوي وجوديته المتميزة من سواها.

لم تكن هذه المعارك الأربع هي كل ما شهدته الميدان الفلسفي عندنا من معارك لكنِّي أراها أحق بالإثبات من سواها.

تيارات الفكر والأدب في مصر المعاصرة

لم يكن قد بقي على ختام الحرب العالمية الأولى إلا وقتٌ قصير، حين نظم عباس محمود العقاد قصيدته العظيمة «ترجمة شيطان»، التي جاءت — كما يقول الشاعر نفسه عنها في مقدمةٍ نثريةٍ قدّمها بها — لفحةً من نار الحرب، وغيمَةً من دخانها؛ فكأنما جاءت هذه القصيدة — والعشرة الأعوام الثانية من هذا القرن تدنو من ختامها — لِتُصوِّرَ حالةً من اليأس، استولت على شعبٍ ظل يُطالب بحريته السياسية من الحاكم المستبد تارة، ومن المستعمر البريطاني الدخيل تارة، فجاءت الحرب العالمية الأولى، لتكفم الأفواه، وتكتم الأنفاس حيناً؛ إذ لم تكن الدولة المستعمرة لتأذن لمُفكِّرٍ أو أديبٍ بالمُضي فيما كان قد بدأه المُفكِّرون والكتّاب منذ احتلّت بريطانيا مصر سنة ١٨٨٢م، من حملاتٍ يُشعلون بها النفوس ويُحرِّكون العقول، طلباً للحرية. ولما أن طالّت أعوام الحرب، أخذ القلق يدبُّ في أنفس الشعب الصامت إلى حين، الصابر بمطلبه حتى تزول محنة الحرب. وجاءت قصيدة العقاد تعبيراً عن هذا القلق، وهي قصيدةٌ تستطیع أن تستبدل فيها بالمواجهة التي تمت بين الله والشيطان، مواجهةً أخرى بين الحاكم والمستعمر من ناحية، والمُفكِّر الحر من ناحيةٍ أخرى، لتتحول القصيدة بين يديك إلى ترجمةٍ لكل مُفكِّرٍ حرٍّ لا يريد لحريته أن تحُدّها قيود.

فإذا كانت العشرة الأعوام الأولى من هذا القرن، قد شَهَدَت طائفةً من أعلام الأدب والفكر، تصوغ للناس قضية الحرية من بعض نواحيها: الإمام محمد عبده بمقالاته الإصلاحية وبدفاعه عن الإسلام، يُوضِّح كيف يمكن أن يلتقي تراثنا الفكري والديني مع روح العصر التي يسودها العلم، وهو بهذا قد وضع أمامنا المشكلة الرئيسية في حياتنا الثقافية كلها خلال أعوام هذا القرن، وإلى يومنا هذا، وهي: كيف نُوحِّد بين تراثنا القومي والإسلامي من جهة، وعوامل الفكر والحضارة في هذا العصر من جهةٍ أخرى، توحيداً يدمج

الجانبين معاً في وحدة عضوية واحدة، تحمل الطابع المحلي والطابع العالمي في آن معاً. وقاسم أمين بكتائبه «تحرير المرأة» و«المرأة الجديدة» يمد من نطاق الحرية المنشودة حتى تشمل مع الحرية السياسية حرية اجتماعية للمرأة المغلولة بقيد السنين. وأحمد لطفي السيد الذي أصدر صحيفة «الجريدة» سنة ١٩٠٧ لتكون منبراً للفكر العصري الحر، ولساناً يطالب بالاستقلال وبال دستور. وكان لطفي السيد ممن عملوا على إنشاء الجامعة الأهلية سنة ١٩٠٨، إيماناً منهم بضرورة الروح العلمية الجامعية لتدعيم حركة التحرر الشامل. أقول إنه إذا كانت العشرة الأعوام الأولى من هذا القرن قد حفلت بطائفة من المفكرين والأدباء، ينشرون في الناس دعواتهم صريحة في الصحف والكتب، فإن العشرة الأعوام الثانية التي شهدت هول الحرب العالمية الأولى، والتي كان من نتائجها السياسية في مصر، أن أعلنت الأحكام العرفية ثم أعلنت حماية بريطانيا لمصر، قد اضطرت رجال الفكر والأدب أن يُغيروا من أوجه نشاطهم: أحمد لطفي السيد يعتزل في الريف ليترجم إلى العربية كتاب الأخلاق لأرسطو، وطه حسين ينصرف إلى دراسته الأكاديمية لينجز رسالته عن «ذكرى أبي العلاء» و«محمد حسين هيكل» يكتب أول قصة طويلة في أدبنا الحديث وهي قصة «زينب»، والعقاد ينظم القصائد المعبرة عن ذات نفسه ليبلغ بها الذروة في قصيدة «ترجمة شيطان».

دعوات إلى الحرية السياسية والحرية الاجتماعية، لبثت تنبعث من أقلام المفكرين والأدباء، منذ القرن التاسع عشر، وأخذت آثارها تتراكم في النفوس، حتى انفجرت ثورة سياسية عقب الحرب العالمية الأولى مباشرة سنة ١٩١٩م ثم لم تلبث هذه الثورة إلا قليلاً، حتى اتسعت رقعتها لتصبح ثورة تتعدى حدود السياسة والحرية السياسية والاستقلال عن بريطانيا، وتكون ثورة فكرية عامة، تشمل الأدب بكل فنونه، والنقد، والفلسفة، والتعليم، وغير ذلك من جوانب الحياة العقلية. وحسبنا في هذا البعث الشامل، أن نلتمس على الطريق معاملة الرئيسية، متمثلة في مؤلفات أو في حركات تشير إلى الاتجاه الجديد.

وأول ما نصادفه من معالم الطريق، في العشرة الأعوام الثالثة من هذا القرن، كتاب «الديوان في الأدب والنقد» الذي أخرجه العقاد مع صديقه إبراهيم عبد القادر المازني سنة ١٩٢١، ليوجهها به حملة نقدية في مجال الشعر، يبغيان بها التحرر من قيود التقليد، والدعوة إلى شعر جديد، يكفل لصاحبه التعبير الحر عن ذات نفسه الفريدة، حتى لا تنطمس معالمها في سواها فينمحي وجودها. وإن الشاعر بتقريره لوجوده الفردي المتميز، ليضع حجر الأساس في بناء الحرية الإنسانية المنشودة.

ولكي نرى الصورة في مجال الشعر على حقيقتها، ينبغي أن نذكر حالة الضعف الشديد التي ألمت به في النصف الأول من القرن التاسع عشر، نتيجة لعصور الظلمة إبان الحكم التركي، وهي عصور امتدت ثلاثة قرون، إذا عدنا الحملة الفرنسية على مصر، واستيلاء محمد علي على حكم البلاد، نهايةً حقيقيةً — إن لم تكن نهايةً شرعيةً — للعهد التركي. فلمَّا انسلخ من القرن التاسع عشر ثلثاه، ونُكبت البلاد بالاحتلال البريطاني فوق نكبتها بالأسرة الحاكمة، اشتدت الرغبة عند المصريين في أن يلتمسوا ملامح شخصيتهم الضائعة، وكانت أولى خطواتهم نحو هذا الهدف، أن يُعيدوا إلى الأذهان كل ما يُذكرهم بمجدهم الماضي؛ ومن ثمَّ نشأت حركة في الشعر، يتخلص بها أصحابها من ركافة العهد التركي، ويعودون إلى النماذج العربية القديمة في قوتها ورسالتها، وساعدهم على ذلك، ما كانت المطبعة العربية قد أخرجته خلال القرن الماضي من دواوين الشعراء القدامى؛ فرأوا أمامهم نماذج تُحتذى، ذلك فضلًا عن أساتذة الأدب في الأزهر، تولّوا حركة الإحياء الأدبي ونخص منهم بالذكر الشيخ حسين المرصفي بكتابه «الوسيلة الأدبية» الذي أوضح فيه بأسلوبٍ جديدٍ قواعد اللغة والنحو والبلاغة والعروض، وعرض هذه القواعد في نماذج مختارة من الأدب القديم.

وكان محمود سامي البارودي هو الرائد الأول في حركة الإحياء الشعري ثم تبعه أحمد شوقي، وحافظ إبراهيم، وخليل مطران الذي وفد من سوريا ليقوم في مصر. وعلى أيدي هؤلاء جميعًا عاد الشعر العربي إلى سابق مجده، مع تغذيته بغذاء من الثقافة الأوروبية التي اكتسبها بعض هؤلاء الشعراء من صلتهم بالغرب وثقافته.

لكن هذه الحركة — برغم قوتها — كانت حركة «إحياء» للقديم، ولم تكن في صميمها «تجديدًا» يساير العصر الحديث؛ ولهذا سرعان ما جاء جيلٌ جديد، يتهمها بالقصور عن بلوغ ما ينبغي للشعر الجديد أن يبلغه. ومن أهم الخصائص التي كانت تنقص شعر هؤلاء في نظر الجيل الجديد، وحدة القصيدة من حيث الشكل، وذاتية التعبير من حيث المضمون، بعد أن كانت القصيدة العربية تجعل لكل بيتٍ منها كيانًا مستقلًا، ولا تهتم بأن تنسكب أبيات القصيدة الواحدة في تجربة شعورية واحدة، وكذلك بعد أن كان الشاعر العربي يُعبّر عن الجماعة قبل أن يُعبّر عن ذات نفسه الفريدة، أو يدفعه طغيان الحكم واستبداد المال أن ينفق جهده الشعري في مدحٍ وهجاءٍ وفي تهنئةٍ ورثاء، بحسب ما تقتضيه المناسبات.

وكان رُواد الحركة الجديدة التي لم تُرد أن يقف التجديد عند حد إحياء القديم، بل أرادت أن تُضيف قيمًا جديدة من شأنها أن تتول بالمجتمع إلى التحرر من قيوده جميعًا، لا

فرق في هذه القيود بين ما يجيء مع إحياء التراث، وما يجيء عن ضعف الحياة في عصورها المتأخرة. أقول إن رواد حركة التجديد هذه، كانوا ثلاثة هم: عبد الرحمن شكري، والعقاد، والمازني، الذين أخذوا ينظمون الشعر خلال العشرة الأعوام الثانية من القرن، على النهج الذي كانوا يُروِّجون له، لكن أنصار الإحياء — برغم هذا — لبثوا يسدون أمامهم الفضاء، فكان لا بد من زلزلةٍ عنيفةٍ تُهدُّ البناء القائم، فكان أن صدر الكتاب الذي ذكرناه: «الديوان في الأدب والنقد» يُوجِّه به صاحبه (العقاد والمازني) حملةً مدمرةً نحو أمير الشعراء عندئذٍ «أحمد شوقي» لعلهما بذلك أن يُزيلا عن الوجود الأدبي صفحة، ليفتحا للناس صفحةً جديدة.

وكأنما سُنَّ الحركات الفكرية أن تسير في خطواتٍ مثلثة؛ فمن طرفٍ إلى نقيضه إلى مرحلة تجمع بين النقيضين؛ فرأينا رُواد المدرسة الجديدة في الشعر يقفون موقفًا عنيدًا من شعراء البعث. لكن العقد الرابع من هذا القرن لم يكد يبدأ، حتى ظهرت جماعة أطلقت على نفسها «جماعة أبولو»، وكان صاحب فكرتها والداعي لها أحمد زكي أبو شادي. وقد تألَّفت هذه الجماعة الأدبية في خريف عام ١٩٣٢م، لتجمع بين أعضائها كل من أراد من الشعراء؛ فلا تفرقة هنا بين مذهب ومذهب من مذاهب الشعر؛ فرأينا من أعضائها من يجري مع التقليد في شعره — مثل رجال حركة البعث أنفسهم: شوقي، ومطران — كما رأينا من أعضائها كذلك من انتحوا بالشعر منحىً جديدًا مُتأثرين بما قرءوه لشعراء الغرب — والرومانسيين منهم بصفةٍ خاصة — وعلى رأس هؤلاء إبراهيم ناجي (وهو طبيب) وعلي محمود طه (وهو مهندس). ولم تكن هذه آخر الحركات في تطوُّر الشعر، لكننا سَنرجئ المرحلة الجديدة التالية إلى موضعٍ آخر من هذا المقال.

ومن معالم الطريق فيما بين الحريين، حركةٌ عقلانية، نزع أصحابها نحو الاحتكام إلى منطق العقل قبل أي شيءٍ آخر. وقد تمثَّلت هذه الحركة في كثيرٍ من البحوث والكتب والمواقف، منها كتاب «الإسلام وأصول الحكم» لمؤلفه علي عبد الرازق (١٩٢٤م) فقد كادت مصر حينئذٍ أن تتورط بدافع من أطماع حاكمها (الملك أحمد فؤاد) في أن يجتمع في شخص ذلك الحاكم لقب «ال خليفة» — خليفة المسلمين — إلى جانب لقب «الملك»، وذلك بعد أن ألغت تركيا الخلافة من عندها — وكان سلاطين تركيا هم أيضًا خلفاء المسلمين — على أثر ثورتها السياسية الاجتماعية بزعامة مصطفى كمال. وإنما أراد ملك مصر أن يرث الخلافة بعد زوالها عن الأتراك، لتجتمع في يديه رئاسة الدين ورئاسة الدولة معًا، وفي

هذا الجمع خطورةً كبرى على حركة التقدم الذي كانت مصر قد أخذت بأسبابه؛ لأن تستر الحاكم وراء قناع من الدين، من شأنه أن يُطلق يديه في فرض ما شاء من قيود، بحجة أنها قيودٌ تفرضها مبادئ الإسلام؛ فكان لا بد أن يظهر منا مفكرٌ باحث، ليقول للناس عن دراسة وتحقيق، إن الإسلام لا يُحتم أن يكون للدولة خليفة، وما أغنانا عن الوقوع في مشكلاتٍ كالتى وقعت فيها أوروبا حين جمعت الدين والدولة في يدٍ واحدة!

وفي سنة ١٩٢٥م أنشئت جامعة القاهرة، وأدمجت فيها الجامعة الأهلية التي كانت قد نشأت سنة ١٩٠٨م، كما أدمجت فيها كذلك مجموعة المعاهد العليا التي كانت تتفاوت أعمارها بين قرنٍ كاملٍ لبعضها — مثل كلية الطب — وبعض القرن لبعضها الآخر؛ ف جاء إنشاء جامعة القاهرة علامةً من أبرز العلامات الدالة على نهوض الشعب بثورة عقليةٍ تتّم الثورة السياسية، ولم يكد يمضي عامٌ على إنشائها، حتى أخرجت المطبعة للدكتور طه حسين كتابه «في الأدب الجاهلي»، الذي ظهر وكأنه إعلانٌ بقيام منهجٍ علميٍّ جديد، يترسم خطوات المنهج الديكارتي في البحث؛ فيفرض الخطأ فيما توارثناه من معرفة، حتى يثبت صوابه بالبرهان العلمي، صوابًا لا يرتكز على تحيزٍ سابقٍ لفكرةٍ معينة. فإذا كان المعلوم الشائع المتوارث هو أن الشاعر الفلاني قد عاش في العصر الفلاني ونظم القصائد الفلانية، فلنفرض بادئ ذي بدءٍ أن لم يكن لهذا الشاعر وجود؛ ومن ثم لا يكون هو ناظم القصائد المنحولة له، ثم نمضي في البحث على هذا الأساس الحر، لننتهي إلى ما يؤدّي إليه السير المنهجي من نتائج. وإنها لقفزةٌ طويلةٌ نحو البعث الفكري، أن تدعو الناس إلى ضرورة الشك في صحة النصوص الموروثة، قبل أن تُعيد إليها الصواب عن طريق البحث العقلي المُجرّد.

وإنه لما يدل على سريان الروح العقلية إبان الفترة التي نتحدث عنها أن نظرية التطور الداروينية وما يتشعب عنها من فروع بعد أن كان الجهر بها في نهايات القرن التاسع عشر، يستدعي من رجال الفكر يقظةً ليردّوا على ما كان يُظن أنه خطرٌ على العقيدة الدينية — كما حدث عندما نشر جمال الدين الأفغاني كتابه في «الرد على الدهريين» — أصبحت الآن مادةً شائعةً بين طبقات المثقفين؛ ففي سنة ١٩٢٤م أصدر إسماعيل مظهر كتابه «ملقى السبيل» (وكان مظهر قد ترجم إلى العربية قبل ذلك كتاب أصل الأنواع لداروين)، ليكون هذا الكتاب الجديد تطبيقًا للنظرية على موضوعاتٍ عامّةٍ مما كان يُعنى به الكتابُ المصلحون عندئذٍ؛ وهو يقول في مقدمته لهذا الكتاب: «إن لمذهب النشوء والارتقاء من الأثر في فروع العلوم الحديثة، ما يجعلني أعتقد تمام الاعتقاد بأن هذا المذهب جديرٌ

بأن يقف الإنسان أكبر شطر من حياته وجهوده في سبيل درسه ونقله إلى العربية، وأبناء الضاد على أبواب انقلابٍ علميٍّ أدبيٍّ، أخذت معاولة تهدم في بناء أساليبنا القديمة، لتحل محلها أساليب حديثة للتفكير.» ويهمننا من هذا النص هذه الجملة الأخيرة لأنها تُؤيد ما نَصِف به فترة ما بين الحربين في مصر، من الناحية الفكرية، وهو أنها فترة انقلابٍ علميٍّ وأدبيٍّ، تهدم أسلوبًا قديمًا لتُحل محله أسلوبًا جديدًا، هو الأسلوب العلمي العقلاني القائم على الدرس والتمحيص.

وهنا نذكر كاتبًا آخر أصدر سنة ١٩٢٥م كتابًا آخر عن «نظرية التطور»، مما يدل على أن الفكرة كانت عندئذٍ تشغل الأذهان، لكن هذا الكتاب من هذا الكاتب لم يكن عرضًا طارئًا في حياته الفكرية بل كان جزءًا لا يتجزأ من طريقٍ واحدٍ عاشه الكاتب ليلبغ به هدفًا واحدًا جعله نصب عينه. وأمّا هذا الكاتب فهو سلامة موسى، وأمّا طريق حياته الفكرية فهو الإيمان بالعلم الحديث وما يقتضيه من ضرورة تطوير الأدب والحياة بأسرها. وأمّا الهدف المقصود بهذا كله فهو أن يُقيم بناءً جديدًا على أنقاض بناءٍ قديم؛ فلم يألُ سلامة موسى جهدًا في كل ما كتب، ليقاوم الأسلوب القديم في التفكير وفي الكتابة. فإذا كان التقليديون يُعنون بصقل العبارة اللفظية عنايةً تستنفد كل طاقاتهم بحيث لا يبقى شيءٌ منها لأي معنى ينقلونه إلى القارئ، فقد أراد هو بما أسماه «الأسلوب التلغرافي» في الكتابة أن تجيء العبارة خادمةً للمعنى المراد نقله، بحيث لا تُحشَر فيها لفظةً واحدةً لا تخدم المعنى المقصود.

لقد تميّزت فترة ما بين الحربين بكثيرٍ من القلق الفكري، الناتج عن إحساس المُثقفين بضرورة الجمع بين طرفين كانا ما يزالان يبدوان وكأنهما نقيضان لا يجتمعان، وهما: الثقافة التقليدية الموروثة من جهة، والثقافة الأوروبية المنقولة من جهةٍ أخرى. وكان السؤال قد بدأ يطرح نفسه على رجال الفكر، وهو: هل من سبيلٍ إلى الجمع بين الثقافتين في وحدةٍ عضويةٍ واحدة، لا تتخلى عن الطابع المحلي المميز، ولا تُقصر في مسيرة العالم المعاصر؟ هنا كنت تجد ثلاث إجاباتٍ تصدر عن ثلاث فئاتٍ من المُفكرين وتستتبع ثلاثة أساليب في الكتابة؛ فإجابةٌ يتمسك بها أصحابها بالقديم الموروث فكريًا وأسلوبًا، ومن هؤلاء مصطفى صادق الرافعي، وإجابةٌ يريد بها أصحابها القضاء الكامل على القديم الموروث والأخذ عن الثقافة الأوروبية — علمًا وأدبًا وأسلوبَ كتابةٍ وطريقةَ حياة — أخذًا مطلقًا غير مشروط بشرطٍ ولا مُقيّد بقيود، ومن هؤلاء: سلامة موسى، وإجابةٌ ثالثةٌ يُحاول بها أصحابها أن يجدوا موقفًا وسطًا يجمع بين الطرفين؛ فهم إذا كتبوا جاءت عبارتهم

ملتزمة قواعد الأسلوب العربي المتين، وهم إذا فكروا حاولوا المزج بين موضوعات القديم وموضوعات الجديد. وكان من حُسن الطالع أن وَقَعَتْ في هذه الطائفة جمهرة الأعلام من رجال الفكر والأدب: العقاد، طه حسين، هيكل، المازني، وغيرهم؛ فلهؤلاء جميعاً مجموعاتٌ من مقالاتٍ كتبوها خلال الفترة التي نتحدث عنها، ثم جمعوها في كتبٍ يكفي أن تُطالع أي كتابٍ منها، لتجد ثقافة الغرب قد جاوَزَتْ ثقافة العرب الأقدمين في تألّفٍ وانسجامٍ؛ إذ قد تجد فصلًا عن هومر أو شيكسبير أو شلي، يعقبه فصلٌ عن امرئ القيس أو ابن الرومي أو المتنبي، وهكذا.

للعقاد في هذه الفترة «مطالعات في الأدب والحياة» (١٩٢٤م)، و«ساعات بين الكتب» (١٩٢٩م) وللمازني «حصاد الهشيم» (١٩٢٤م) و«قبض الريح» (١٩٢٧م) و«صندوق الدنيا» (١٩٢٩م). وإن القارئ ليدرك من مجرد المقارنة بين عنوانات الكتب عند الأول وعنوانات الكتب عند الثاني، أن هذين الزميلين الصديقين، وإن يكونا قد اتفقا على الهدف (وهو الجمع بين الثقافتين) فقد اختلفا في طريقة التناول: الأول جادٌ إلى درجة التزمّت فكراً وأسلوباً، والثاني جادٌ في فكرته ساخرٌ تملؤه روح الفكاهة في طريقة عرضه. ولهيكل من أمثال هذه المجموعات الجامعة بين الثقافتين «في أوقات الفراغ» (١٩٢٥م) سبقه كتاب من جزأين عن جان جاك روسو (١٩٢١-١٩٢٣م) أسهم به في إثراء الفكر السياسي الذي صاحب الثورة السياسية، ليكون الفعل مقروناً بالنظر، وهو في طريقة كتابته وسطٌ بين العقاد والمازني؛ فهو لا يبلغ من الأسلوب العابس مبلغ العقاد، ولا من الأسلوب الضاحك مبلغ المازني، ويكتفي بروحٍ سَمِحَةٍ منبسطة الأسارير تسري بين أسطره.

وأما طه حسين فقد كانت طريقته في الجمع بين الثقافتين، أن يعالج موضوعاً عربياً قديماً بأسلوبٍ غربيٍّ جديد، وأن يكون مع الدعوة إلى العقل العلمي مرة، ومع الدعوة إلى وجدان القلب مرة. فانظر إليه كيف فجر قبلته الفكرية العقلانية سنة ١٩٢٦ بكتابه عن الأدب الجاهلي، ليعود سنة ١٩٣٣م فيصدر رائعته الأدبية «على هامش السيرة» فيقول في مقدمته: «أنا أعلم أن قوماً سيضيعون بهذا الكتاب؛ لأنهم مُحدَثون يُكبرون العقل، ولا يثقون إلا به، ولا يطمئنون إلا إليه؛ وهم لذلك يضيعون بكثيرٍ من الأخبار والأحاديث التي لا يُسيغها العقل ولا يرضاها. وأُجِب أن يعلم هؤلاء أن العقل ليس كل شيء، وأن للناس مَلَكَاتٍ أُخرى ليست أقل حاجةً إلى الغذاء والرضى من العقل.»

لا عجب أن رأينا النقاد من زملائه يتصدّون له بالتحليل والمُقارَنة فهذا هيكل يكتب فور صدور «على هامش السيرة» فيقول: «إنه (أي طه حسين) إلى حين وضع كتابه هذا،

كان من أولئك الذين يُكبرون العقل ولا يثقون إلا به، فهذا الكتاب تطوّر عظيمٌ في نفسية طه وفي نظرته للحياة، تطوّر واضحٌ صارحٌ يكفي لتبينه أن نقرأ معاً مُقدمتين: مقدمة «على هامش السيرة» ومقدمة «في الأدب الجاهلي». إن بين «في الأدب الجاهلي» و«على هامش السيرة» موضعاً للمُقارَنة؛ فكلّهما يتحدث عن العصر الجاهلي الذي سبق مولد النبي عليه السلام، والذي عاصر هذا المولد، والكتاب الأول يهدم ما جاءت به الأساطير عن الجاهلية، بل يهدم الكثير مما يُنسب للجاهلية من شعرٍ ونثر، ويراه من وضع المتأخّرين لأغراضٍ دينيةٍ أو مخالفةٍ للدين، والكتاب الأخير يجلو هذه الأساطير ويُنمّقها، ويرى في ذلك غذاءً لما سوى العقل من مَلَكات الناس..»

تلك كانت طريقة طه حسين في الجمع بين الثقافتين؛ فهو «لم يتطوّر في نفسيته ولا في نظرته للحياة» كما يُعلّل هيكلاً لهذا الجمع، بل إن الثقافتين كلتيهما قد اجتمعتا فيه على نحوٍ يُجسّد لنا في رجلٍ واحد، ما كنا وما نزال نأمل أن نبلغه من وحدةٍ ثقافيةٍ تجمع لنا الطرفين. ولعل الدكتور محمد عوض محمد كان أصدق تصويراً في تعليقه على كتاب «على هامش السيرة» حين قال عن طه حسين — بطريقته الفكهة: «إن ثقافته الحقيقية هي ثقافةٌ أزهريةٌ متينةٌ قوية الأسس، وأن ليست ثقافة الغربيين إلا رواء وطلاء، إن يُبهر العينَ مَنْظَرُهُ، فإنه لا يذهب إلى غور بعيد. وقديماً قال نابليون في الروس: إنك إذا حككت الروسي بدا لك التتري. وفي وسعنا أن نقول إذا حككت طه حسين برفق، بدا لك الأزهري القُح الصميم بكل ما تحمله هذه الكلمة من فضلٍ وعلم.»

ولو كان طه حسين حين كتب «على هامش السيرة» قد تطوّر في نفسيته وفي نظرته للحياة — كما قال هيكلاً عنه — لما رأيناه بعد «على هامش السيرة» يعود مرةً أخرى فيصدر كتابه الهام «مستقبل الثقافة في مصر» (١٩٣٩م) ليقول به للناس إنه لا بد لنا من الأخذ عن الأصول الثقافية اليونانية، استمراراً لما كان آباؤنا الأقدمون قد فعلوا في نهضتهم الفكرية، حين طفقوا ينقلون ثقافة اليونان العلمية والفلسفية بغير حرج ولا تردّد. ولا نترك الحديث عن طه حسين في هذا الموضوع من المقال، دون أن نذكر ترجمة حياته الرائعة التي كتبها سنة ١٩٢٩م بعنوان «الأيام»، فجاءت هذه الترجمة الذاتية من أجمل الثمار الأدبية في تلك الفترة، التي اجتمعت فيها روافد الثقافة كلها من شرق ومن غرب.

هكذا قضينا أعوام العقدين الثالث والرابع من هذا القرن، نمد ذراعاً إلى تراثنا فنحبيه، وذراعاً إلى الثقافة الأوروبية فننقلها. وإنه لجديرٌ بالذكر في هذه المناسبة، أن نشير إلى عددٍ من المجلّات التي ظهرت عندئذٍ وشاعت شيوغاً واسعاً، وكانت من أفعال الأدوات الثقافية

التي هيأت النفوس والعقول لتقبُّل نهارٍ جديدٍ في تاريخنا الثقافي، ستظهر بوادره بعد الحرب العالمية الثانية، ويبلغ النضج بعد ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ م. وأمّا هذه المجلات التي نشير إليها، فهي «السياسة الأسبوعية» التي كان يرأس تحريرها محمد حسين هيكل، و«البلاغ الأسبوعي» الذي كان يكتب فيه العقاد، و«المجلة الجديدة» التي أصدرها وكان يرأس تحريرها سلامة موسى، و«الرسالة» التي أصدرها وكان يرأس تحريرها أحمد حسن الزيات، و«الثقافة» التي كان يشرف عليها أحمد أمين، وأصدرتها لجنة التأليف والترجمة والنشر، وهي لجنة تتألف من رُواد الثقافة الجديدة، أنشئت سنة ١٩١٤ م لتدل باسمها وبنوع جهودها على اتجاهات الحركة الثقافية في هذا القرن العشرين كله؛ إذ هي حركة تقوم على «الترجمة» عن الفكر والأدب الأوروبيين، و«النشر» ل ذخائر التراث القديم، لنُخرجها إلى النور من خزائن الكتب، و«التأليف» الجديد الذي يحمل طابعنا الحديث بما فيه من أصالة تستمد غذاءها من المادة المترجمة والمادة المنشورة على السواء.

لا أحسب الحركة الثقافية التي عاشتها مصر فيما بين الحربين، تحاول فيها الجمع بين ثقافتين، لا أحسب تلك الحركة تتضح معالمها بأنصح مما تتضح به في أمثلة نسوقها لبعض الموضوعات التي كانت تشتجر فيها الأقلام خلال تلك الفترة، خصوصاً إذا تذكرنا حقيقة هامة جداً في هذا الصدد، هي أن الكاتب الواحد قد يأخذ بهذا الرأي مرةً وبذلك الرأي مرةً أخرى، مما يدل على أن فوران الآراء والمذاهب لم يأذن لأحد عندئذٍ بالاستقرار على فكرة واحدةً أمداً طويلاً، ما دامت هذه الفكرة ماسةً بأركان البناء الفكري الجديد الذي كان المصريون عندئذٍ في سبيل إقامته. ومما يدل كذلك على إخلاص المُفكرين حينئذٍ لبلوغ غايتهم في بعث الأمة بعثاً فكرياً شاملاً، إخلاصهم لذلك إخلاصاً لم يسمحوا لأنفسهم معه أن يتعصّبوا لفكرةٍ أو لأخرى، إذا أثبت تطوُّر الأحداث خطأها وتعييقها لمجرى التاريخ. وأوّل موضوعٍ نسوقه مثلاً للصراعات الفكرية في عشرينيات هذا القرن وثلاثينياته،

هذا الموضوع الأساسي بالنسبة إلى إقامة البناء الثقافي الجديد: ما هي الأصول الأولى التي نردُّ المصريين إليها؟ أي أصولٌ فرعونيةٌ أم هي أصولٌ عربيةٌ لا نجاوزها إلى ما وراءها في التاريخ؟ وقد ناصر الفرعونية سلامة موسى ومحمد حسين هيكل وغيرهما إلا أن هيكلًا عاد فتبين وجه الخطأ فيما بدأ بالدفاع عنه؛ فقد بدأ هيكل — بمناسبة صدور كتابٍ عن (قصص البردي) لعالمٍ أثريٍّ عصريٍّ (١٩٢٦م) — بدأ هيكل في ربط الصلة بين مصر القديمة ومصر الحديثة مؤكِّداً أن بين الحالتين «اتصالاً نفسياً وثيقاً ينسأه كثيرون

ويحسبون أن ما طرأ على مصر منذ عصور الفراعنة من تطوراتٍ في نظم الحكم وفي العقائد الدينية وفي اللغة وفي غير ذلك من مُقومات الحياة، قد فصل بين هذه الأمة الحاضرة وبين الأمة المصرية القديمة، فصلاً حاسماً، جعلنا إلى العرب أو إلى الرومان أقرب منا إلى أولئك الذين عمروا وادي النيل في ألوف السنين التي سبقت المسيحية.»

فَيرُدُّ على هذه النزعة الفرعونية كُتَّابٌ يؤمنون بأن جذورنا عربية، وبأنه من العبث أن نرُدُّها إلى أبعَدَ من ذلك في التاريخ، لتضل في متاهات القرون، ومن هؤلاء أحمد حسن الزيات حين قال: «اشتهر بالرأي الفرعوني اثنان أو ثلاثة من رجال الجدل وساسة الكلام، فبسطوه في المقالات، حتى خال بنو الأعمام في العراق والشام أن الأمر جد، وأن الفكرة عقيدةٌ وأن ثلاثة من الكتاب أمة، وأن مصر — رأس البلاد العربية — قد جعلت المآذن مسلات، والمساجد معابد، والكنائس هياكل، والعلماء كهنة.» وبعد أن يمضي الزيات بأسلوبه العربي البليغ في التهكُّم من الفكرة الفرعونية وأصحابها يُلخِّص الموقف بعبارة، فيقول: «وبعدُ فإن ثقافتنا الحديثة إنما تقوم في روحها على الإسلام والمسيحية، وفي آدابها على الآداب العربية والغربية، وفي علمها على القرائح الأوروبية الخاصة، أمَّا ثقافة البردي فليس يربطها بمصر العربية رباط، لا بالمسلمين ولا بالأقباط.»

ونسوق مثلاً ثانياً للموضوعات التي اختلف فيها رجال الفكر في الفترة التي نُحلَّلها، وكيف جاء اختلافهم في موضوع الخصائص الأصلية التي يتميز بها المصريون، وهل هي أقرب إلى خصائص اليونان، أو إلى خصائص العرب. ومرةً أخرى نُنبِّه إلى نقطة هامة، وهي أن المُتعارضين لم يثبتوا على آرائهم فيما كانوا يعرضون بالرأي فيه، ومبادلة الرأي هذه المرة كانت بين توفيق الحكيم وطه حسين، فيطرح الحكيم المشكلة بقوله: إنما الأمر الذي يحتاج إلى كلام هو معرفة مميزات الفكر المصري، معرفة أنفسنا، حتى تتبين لجيلنا مهمته: هذه هي المسألة (وليلاحظ قارئ اليوم أن هذه نفسها ما زالت هي المسألة المطروحة أمام المُفكرين، وقد دَنونا من ختام العقد السابع من القرن العشرين). ويمضي الحكيم في حديثه ليؤكِّد أن الروح المصرية والروح العربية مختلفتان، ولقد اختلفت إحداهما بالأخرى على نحوٍ يصعب معه فصلهما، لتمييز الواحدة من الأخرى، لكن هذا الفصل أمر لا بُدَّ منه، إذا أردنا أن نتبين أنفسنا. ويعرض الحكيم تحليله هو على قرائه، فيبين — أولاً — أن دراسة الفن المصري والفن الإغريقي كقيلة بأن تُبرز الفرق بين العقليتين: «ما بال تماثيل الآدميين عند المصريين مستورة الأجساد، وعند الإغريق عارية الأجساد؟ هذه الملاحظة الصغيرة

تطوي تحتها الفرق كله، نعم، كل شيء مستتر خفي عند المصريين، عارٍ جليٌّ عند الإغريق، كل شيء في مصر خفي كالروح، وكل شيء عند الإغريق عارٍ كالمادة، كل شيء عند المصريين مستترٌ كالنفس، وكل شيء عند الإغريق جليٌّ كالمنطق، في مصر الروح والنفس، وفي اليونان المادة والعقل..» وبعد هذه المقارنة يُجري الحكيم مقارنةً أخرى لتتم له المقدمات، مقارنة بين اليونان والعرب، فيقول إن خط الإغريق مماثل لخط العرب: «كل تفكير العرب وكل فن العرب في لذة الحس والمادة، عند الإغريق الحركة، أي الحياة، وعند العرب السرعة.» والخلاصة هي أنه «من المستحيل أن نرى في الحضارة العربية كلها أي ميل لشئون الروح والفكر بالمعنى الذي تفهمه مصر والهند من كلمتي الروح والفكر.» و«لا ريب عندي أن مصر والعرب طرفا نقيض: مصر هي الروح، هي السكون، هي الاستقرار، هي البناء، والعرب هي المادة، هي السرعة، هي الطعن، هي الزخرف، مقابلةٌ عجيبة: مصر والعرب وجهها الدرهم، وعنصرها الوجود، أي أدبٌ عظيمٌ يخرج من هذا التلقيح؟ إني أتمنى للأدب المصري الحديث هذا المصير: زواج الروح بالمادة والسكون بالحركة، والاستقرار بالقلق، والبناء بالزخرف.»

ویردُّ طه حسين على الحكيم، رافضاً أن تُنسب الروح المصرية إلى أصول تبعد بها عن العرب وعن اليونان؛ ذلك أن الغوص بالروح المصرية الحديثة إلى الأصول الفرعونية مضطر إلى الضرب في مجاهل التخمين، على أن النسبة إلى العرب أمرٌ قائمٌ مشهود: «نحن — إذن — أمام أمرين؛ أحدهما عرضة للشك الشديد، لا تكاد تعرف منه شيئاً، والآخر لا سبيل إلى الشك فيه، أحدهما حياة مصر القديمة وحضارتها العقلية — إن صح هذا التعبير — والآخر حياة العرب وحضارتهم، فإلى أي الأمرين نفع لنقيم عليه بناء أدبنا الجديد؟ أإلى الشك أم إلى اليقين؟» ويمضي الدكتور طه حسين في رده على الحكيم ليخلص إلى جوهر الموضوع، وهو: ممّ تتكون روح مصر منذ استعربت؟ ويجب بأنها تتكون من عناصر ثلاثة؛ أولها العنصر المصري الخالص الذي ورثناه من المصريين القدماء، وثانيها هو العنصر العربي الذي يأتينا من اللغة ومن الدين ومن الحضارة، وثالثها هو العنصر الأجنبي الذي أثر في الحياة المصرية دائماً، والذي سيؤثر فيها دائماً، وهو هذا الذي يأتيها من اتصالها بالأمم المتحضرة في الشرق والغرب؛ جاءها من اليونان والرومان واليهود والفينيقيين في العصر القديم، وجاءها من العرب والترك والفرنجة في القرون الوسطى، ويجيئها من أوروبا وأمريكا في العصر الحديث (راجع مجلة الرسالة، أعداد شهر يونيو ١٩٣٣م).

ونسوق مثلاً ثالثاً مما كان يدور فيه القول بين الأدباء والمُفكرين في فترة ما بين الحربين، موضوع القديم والجديد في تصور الناس للأدب؛ فهناك من ينصرفون باهتمامهم إلى صقل اللغة وتجويدها دون أن تكون هناك الفكرة التي ينقلونها بتلك اللغة، وهؤلاء هم أنصار القديم، وهناك من يهتمون بالفكرة أول ما يهتمون، وهؤلاء هم أنصار الجديد — بتعبير أبناء الفترة التي نعرضها هنا — ونستطيع أن نتخذ سلامة موسى مثلاً متطرفاً لفريق المُجدِّدين، ومصطفى صادق الرافعي مثلاً متطرفاً لفريق المُتَشَيِّعين للقديم. كتب سلامة موسى — مهاجماً يقول: «أدباء الصنعة يكتبون وكل همهم محصور في تأليف استعارةٍ خلَّابةٍ أو مجازٍ جميل، أو كنايةٍ بارعة، أو غير ذلك من الفقايع. فإذا أراد أحدهم أن يُؤلِّفَ كتاباً أو يضع مقالة، لم يُعنَ أقلَّ عنايةً بالموضوع الذي يكتب فيه، وإنما يعمد إلى الفقايع، فيؤلِّف منها عبارةً خلَّابة، فيتوَّبل بها إنشاءً، أو يرصُّها رصاً، وكثيراً ما يعجز أمثاله عن تأليف عبارة من إنشائهم الخاص.» وكتب كذلك في موضعٍ آخر يقول: «في مصر وسوريا طبقة من الأدباء لها عيون من خلف رءوسها، فإذا نظرت لم ترَ سوى الماضي ثم هي مع ذلك لا ترى كل الماضي، وهي لو استطاعت أن تفعل ذلك، لكان لها من ذلك بصيرة بالحاضر والمستقبل. أجل، لو كانت هذه الطبقة تنظر إلى الماضي خلال تلسكوب العلوم الحديثة لاستطاعت أن تقرأ لغة الطبيعة، وتدرك أن روح العالم هي روح نشوء وتطوُّر.» ويرد الرافعي على هذا الهجوم، فيؤكد أن علته الحقيقية ترجع إلى التمكن من لغة العرب وأدبهم؛ فمن لم يجد في حياته الفرصة لهذه الدراسة، وشاءت له ظروفه أن يدرس لغةً أجنبية، راح يتهم اتهاماتٍ مصدرها عجزه عن التعبير بلغة العرب. وهنا يتدخل الدكتور طه حسين، فيناصر سلامة موسى بعض المناصرة، ويصحح الرافعي فيما ذهب إليه، فيقول: «نعتقد أن الأستاذ الرافعي يُسرف في هذا الحكم، ولعل مصدر إسرافه أنه أخطأ فهم ما يكتب أنصار المذاهب الغربية، وهو إنما أخطأ الفهم لأنه أخطأ الذوق وإنما أخطأ الذوق لأنه أخطأ الفهم. إن بعض أنصار المذهب الجديد قد أخذوا من اللغة العربية وآدابها بحظٍّ لا بأس به. وإن قوتهم في اللغة الأجنبية وآدابها لم تحملهم على أن يُضيِّعوا حظهم في اللغة العربية وآدابها. إذن فانتصار هؤلاء لمذهبٍ جديدٍ ليس ضعفاً، وليس اعتذاراً لأنفسهم وليس تعصُّباً للأدب الأجنبي الذي تفوقوا فيه.»

وهذا مثلٌ رابعٌ نقدُّه لما كان يشغل الأدباء والمُفكرين في مصر إبَّان الفترة التي نتحدث الآن عنها — فترة ما بين الحربين — فلم يكن يكفي أن يختلف المختلفون على أي الثقافتين يجب علينا الانتماء إليها في نهضتنا الأدبية: العربية القديمة أم الأوروبية الحديثة؟ بل حدث

خلافُ فرعي بين أنصار الثقافة الأوروبية الحديثة أنفسهم. كان السؤال هذه المرة هو: أي الثقافتين الأوروبيتين يجب الأخذ بها قبل أختها؟ أي ثقافة اللاتين أم ثقافة السكسون؟ وبدأ الحوار في هذا الموضوع بمقالةٍ نشرها العقاد تعليقاً على كتابٍ أصدره أنطون الجميل عن «شوقي شاعر الأمراء»، فجاءت في هذا التعليق موازنةٌ بين طريقة اللاتينيين في النقد الأدبي وطريقة السكسونيين، خلاصتها أن الأولين ينقدون الأدب، وكأنهم يتحدثون حديثاً ظريفاً في صالون، وأن الآخرين ينقدون الأدب نقدًا موضوعياً يضرب في لُبَاب الموضوع بغير اصطناع الظرف الاجتماعي الواجب اصطناعه في ندوات الأصدقاء. وكان العقاد فيما كتب على اعتقادٍ بأن ثمةً فرقاً بين الثقافتين ينبثق من الفرق بين المزاجين، وأن هذا الفرق واضحٌ في مفكرينا وأدبائنا أنفسهم؛ فمن دَرَس منهم الثقافة اللاتينية وَجَدته أقرب إلى أن يكون مؤرخاً للأدب أو شارحاً له، ومن دَرَس منهم الثقافة السكسونية وَجَدته أقرب إلى أن يكون هو نفسه كاتباً أدبياً أو شاعراً.

وهنا تصدَّى الدكتور طه حسين للرد والتصحيح، زاعماً أن «ليس هناك نقدٌ لاتينيٌّ ونقدٌ سكسوني، وإنما هناك نقدٌ فحسب، نقدٌ يعتمد على هذا الذوق الفني العالي الذي أحدثته الثقافة اليونانية واللاتينية، وورثته عنهما الأمم الحديثة على اختلاف أجناسها وبيئاتها؛ فكل النقد من الفرنسيين والإيطاليين والألمانيين والإنجليز قد قرءوا آيات البيان اليوناني واللاتيني وذاقوا آيات الفن اليوناني والروماني لأنفسهم، أو كَوْنَت لهم هذه القراءة ذوقاً عاماً مشتركاً بينهم جميعاً يختلف في ظاهره ولكنه لا يختلف في جوهره لأن هذا الجوهر واحدٌ مستمدٌ من هوميروس وبندار وسوفوكل وأرستوفان وأفلاطون.»

هكذا كنا في فترة ما بين الحربين، نحاول العثور على الجذور العميقة التي يمكن أن نُنبت منها شجرة الحياة المصرية الجديدة، نحاول ذلك في الشعر، وفي النقد الأدبي وفي الفكر النظري، لكن هذه المحاولة جاوزت ذلك كله، جاوزته إلى مجال الخلق الأدبي الجديد في القصة والمسرحية؛ فلئن كان الشعر صورةً مألوفةً في الأدب العربي منذ أقدم العصور فلم تكن القصة — بمعناها الفني الحديث — ولا المسرحية مألوفتين معروفتين. فماذا لو أجرينا عليهما المحاولات، فلنتخذ منهما وسيلتين جديدتين في البحث عن أنفسنا؟ لقد بحثنا عن هذه النفس في القصيدة وفي المقالة، وبقي أن نلجأ إلى طريقتين أخريين في التحليل والتجسيد؛ التحليل الذي يتعقب سلوك الناس إلى أصوله الأولى، والتجسيد الذي يُبلور روح المجموع في أشخاص يُصورهم كاتب القصة أو كاتب المسرحية.

وكانت أولى محاولتنا الجادة في القصة — كما ذكرنا — هي «زينب» وهي القصة التي كتبها محمد حسين هيكل في منتصف العقد الثاني من القرن، كتبها ليجسد فيها دعوة قاسم أمين إلى حرية المرأة، وليعرض في حوادثها عيوب المجتمع التقليدي الذي يحول دون امرأة ورجل متحابين لا شيء إلا لأنهما من طبقتين متفاوتتين من حيث الغنى والفقر. ونمضي إلى العقد الثالث من القرن، فنرى «المقالة» قد ملأت الفراغ الأدبي كله سواء في ذلك المقالة السياسية التي اشتعلت حرارة من نار الثورة، والمقالة الأدبية والفكرية التي انتقل إليها الخلاف السياسي المذهبي بين الكتاب ليصبح خلافاً فكرياً فلسفياً، حتى إذا ما بلغنا أواخر العقد الثالث هذا، صادفتنا ألوانٌ أدبيةٌ جديدة: صادفتنا «الأيام» للدكتور طه حسين، و«عودة الروح» لتوفيق الحكيم، وبعض المسرحيات الشعرية لأحمد شوقي، وهي كلها — بمعنى من المعاني — محاولات في سبيل العثور على حقيقة أنفسنا: أهي تغوص بنا إلى جذور فرعونية كما يذهب توفيق الحكيم في عودة الروح؟ أم هي جمعٌ بين الثقافة العربية الأصيلة والروح الغربية، كما يتمثل هذا الجمع في ترجمة طه حسين لحياته، وفي مسرحيات شوقي الشرقية المضمون الغربية الشكل؟

لقد جاءت قصة «عودة الروح» في موضعها الزمني من تاريخنا الفكري الحديث، شاهداً قوياً على رغبة المصري — إذ يرى نفسه في دوامة التيارات الثقافية الوافدة إليه من كل صوب — في أن يثبت ذاته إثباتاً يجعلها «مصرية» خالصة تتميز بطابع خاص، وهي ذاتُ تصارع الزمن لتخلد وتستعصي على الفناء، ثم هي في هذا الصراع لا تجمد ولا تخمد إلا لكي تثور حين يظهر لها من أصلابها زعيمٌ قائد. ولئن جرت الأسطورة المصرية القديمة برواية عن إيزيس وكيف طفقت تجمع أوصال أخيها أوزريس الممزقة المبعثرة حتى أعادته كائناً سويّاً تدبُّ فيه الروح من جديد؛ فهكذا تجري الحياة في مصر أبداً على مرّ التاريخ الطويل؛ يمزق أشلاءها من يمزق، لكن ذلك لا يطول طويلاً حتى يتولاها زعيمٌ من أبنائها فيجمع شملها ويعيدها أمّةً سويةً ممتلئة بدوافع الحياة.

ونمضي مع الزمن إلى العقد الرابع من هذا القرن — الثلاثينيات — لنجد أنفسنا أمام حصادٍ غنيٍّ من ثمار القريحة الأدبية في القصة والمسرحية. لكن المحاولة الرئيسية لم تزال هي هي، وأعني محاولة البحث عن حقيقة أنفسنا فيما نحله من شخصياتٍ نُصوّرها بوحى من الواقع الملموس، كل كاتب بحسب استعداده وطريقته في الخلق الفني. فإذا كان توفيق الحكيم قد لمس الصراع العنيف بين المصري وتيار الزمن، لمسه في قصته «عودة الروح»، فقد عاد إليه بصورةٍ أصرح — وأقوى — في مسرحيته «أهل الكهف» (١٩٣٣م)

التي بناها على القصة الواردة في الكتاب المُقدَّس وفي القرآن الكريم، إلا أن الكاتب هنا قد جعل فعل الزمن أقوى من عواطف الإنسان؛ فهؤلاء هم أهل الكهف بعد أن استغرقوا في نومٍ طويل، أبعدهم عن مجرى الحوادث مئات السنين، عادوا إلى الحياة من جديد، وانطلقوا يبحثون عما كان يربطهم بها من روابط: الوالد يبحث عن ولده فيعلم أنه مات منذ قرنٍ كامل، فلا يطيق العيش بعد أن انفصمت روابطه بالناس من حوله، وهذا حبيب يلتمس حبيبته، فيلتقي بحفيذة لها، شبيهة بها، فيحسبها الحبيبة القديمة، ويحدث أن تحبه هذه الحفيذة، لكن ما إن اكتشف كلاهما حقيقة الواقع، حتى تصعقهما هذه الحقيقة، فلا يحتملانها، وهكذا قل في سائرهم، كلٌّ منهم تفجَّوه الفجوة بين حقيقته هو، والحقيقة الخارجية: فيؤثر الموت على حياة لا روابط فيها بينه وبين أهلها.

إن كاتبنا المسرحي العظيم، يؤمن في أعماق نفسه بوجود قوَّة غيبية لا قبل للإنسان بردها، فإن أوهمه خياله — أو أوهمه العقل المحدود — بأنه قادر على أن يفرض سلطانه، حدت الفاجعة ونزلت المأساة؛ ولذلك لا مفر للإنسان إذا أراد لنفسه عيشاً سعيداً، من أن يحيا في ظل إيمانه وعلى دفاء عاطفته، وأن يحصر المعرفة العلمية في حدودها مهما ضاقت تلك الحدود. ولعل هذا هو الفارق الرئيسي بين ما يُسمَّى بالشرق وما يُسمَّى بالغرب — في التقسيم الثقافي لمجموعات البشر — وهو أن الغرب يدَّعي بعلمه العقلي أكثر مما يستطيع. وأكثر مما يُوفِّر للحياة الإنسانية هناءتها. وأمَّا الشرق، فلو ترك طبيعته، أثر أن يستمع إلى صوت وجدانه، حتى وإن لم يعد له بالعلم الكثير من هذا الكون الكبير. وإذا شئت عبارة موجزة تُلخِّص هذا الفارق بين الثقافتين، فقل إن في الغرب علماً وفي الشرق تصوُّفاً، وإن التصوُّف أعلى مرتبة من العلم.

هذا وهو في مسرحيةٍ أخرى له، مسرحية «شهرزاد» يجعل بطلها شهريار يبلغ من المتعة الحسية الجسدية أقصى مداها، لكنه بعد ذلك لم يسترح ولم يطمئن، يريد معرفة سر الكون، لكن هذا السر يستغلق على فهمه العقلي، ولم يكن له بد — إذا أراد الوصول — من أن يلجأ إلى بصيرته التي تنفذ به خلال العالم المنظور، وإلا فهذا العالم المنظور ضاربٌ حوله بنطاقه، لا يجد له منه مهرباً، لو جعل أدواته هي الحواس التي تشتهي، والعقل الذي يُفسِّر. ومن هذه الزاوية نفسها — زاوية الإيمان بقصور العقل والعلم، يكتب الحكيم قصة «عصفور من الشرق» ليرد بها على غرور الغرب بعلمه وآلاته: «فماذا صنع لنا العلم؟ وماذا أفدنا منه؟ الآلات التي أتاحت لنا السرعة؟ وماذا أفدنا من هذه السرعة؟ البطالة التي تُلِّم بعمالنا، وإضاعة ما يزيد من وقت فراغنا فيما لا ينفع.» ولا نترك توفيق الحكيم في

ثلاثينيات هذا القرن، دون أن نذكر كتابه «يوميات نائب في الأرياف» الذي يُقدّم صورةً نضرةً للحياة في الريف المصري، ومدى ما كان يفصم أهل الريف عن التشريعات والقوانين؛ فهم لا يفهمونها ولا يدركونها، وهي لا تراعي حقائق معاشهم ومدى إدراكهم.

وظهرت في الثلاثينيات قصتان للصديقين المازني والعماد؛ فقصة المازني عنوانها «إبراهيم الكاتب» (١٩٣٢م) وهي بمثابة ترجمة ذاتية للكاتب، تُحلّل ظاهرة الحب التي تربط بين الرجل والمرأة، كما تشير إلى صفة رئيسية في الكاتب، وهي انحصاره في ذاته. وأمّا قصة العماد فعنوانها «سارة» (١٩٣٨م) وهي — كزميلتها — تحليلٌ لظاهرة الحب بين الرجل والمرأة، لكن التحليل هنا مأخوذ من زاوية جديدة، هي الزاوية التي يكون فيها المحب عقلًا كله والحبوبة حيويةً جسديةً كلها. تُرى هل شغل الكاتبان في قصتيهما هاتين بتحليل الحب، نتيجةً لظفر المرأة بحريتها عندئذٍ على نطاق ملحوظ؟ وبهذا تكون هاتان القصتان مُكملتين — من حيث الوظيفة الاجتماعية التي تُؤدّيانها — لقصة «زينب» التي أخرجها هيكل سنة ١٩١٤م؛ فكلها تجسيدٌ للنتائج التي تترتب على دعوة قاسم أمين إلى حرية المرأة: في «زينب» لم تكن المرأة قد ظفرت من حريتها إلا بقبسٍ ضئيلٍ يُتيح لها أن تُحب، دون أن تجهر بحبها، وفي «إبراهيم الكاتب» تتعدّد المحبوبات للحبيب، وفي «سارة» تلعب المحبوبة بعقل حبيبها، كأنما في هذا إشارة إلى أن الحرية للمرأة قد زادت على حدها المأمول.

وتنشأ الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٣٩م، لتدوم حتى سنة ١٩٤٥م، فتكون نتيجتها على تيارنا الفكري شبيهةً من بعض الوجوه بنتيجة قيام الحرب العالمية الأولى ١٩١٤-١٩١٨م؛ ففي أعوام الحرب الثانية — كما هي الحال في أعوام الحرب العالمية الأولى — ينطوي الكتاب على أنفسهم، لكن انطواءهم هذه المرة كان معناه العودة إلى ماضي الأمة العربية يجترؤنه، ويحيون أبطاله إحياءً قد يُقيم أمام الجيل الصاعد صورة مجدهم الذي لم يكن ينبغي لفيضان الثقافة الغربية أن يطغى عليه. لقد رأينا خلال الصفحات السابقة كيف تلازم خطآن ثقافيان في حياتنا، فسارا جنبًا إلى جنب، تكون الغلبة أنّا لهذا الخط، وأنّا آخر لذاك، وأعني بهما الثقافة العربية القديمة في ناحية، والثقافة الغربية في كل عصورها، من اليونان فنانزلاً، في ناحيةٍ أخرى. وكثيرًا ما وُفق رجال الفكر والأدب إلى صُفر هذين الخطين ليجعلا منهما كيانًا واحدًا كما هي الحال في بعض أعمال العماد، وفي طه حسين، وتوفيق الحكيم وغيرهم. لكن قيام الحرب جاء مُذكرًا لنا بوجوب الجد في البحث عن

أنفسنا، لنخلق لأنفسنا شخصيةً جديدةً نستعد بها للحياة الجديدة التي لا بد أن تتمخض عنها الحرب العالمية.

وفي سبيل هذا البحث، طفق كُتابنا يَنكُتون الماضي ويُنقُبون في حناياه وخفاياه ويرسمون لنا صورًا قويةً مشرقةً لأعلام ذلك الماضي ومواقفه: هذا هو العقاد يُخرج سلسلة متعاقبة الحلقات من «العبقريات» الإسلامية، فيخرج «عبقرية عمر» و«عبقرية الإمام» (علي) سنة ١٩٤٢م، و«عبقرية محمد» و«عبقرية الصديق» (أبي بكر) سنة ١٩٤٣م، ثم يتابع الحلقات حتى تشمل السلسلة عددًا غير قليل من شخصيات الإسلام في عصره الأول الزاهر. ويكتب محمد حسين هيكل عن أبي بكر وعن عمر من خلفاء المسلمين وكان قبل ذلك قد كتب عن محمد عليه السلام. ويكتب توفيق الحكيم عن محمد. ويكتب كثيرون آخرون عن بطولات الإسلام، إمَّا مقالاتٍ في المجلَّات الأدبية، أو كتبًا كاملة. وسيظل هذا الاتجاه قائمًا في حياتنا الأدبية عبر الخمسينيات والستينيات، ليضيف طه حسين روائع من روائعه عن صدر الإسلام متمثلاً في تضحياته وبطولاته، ومما نذكره له في ذلك كتابه «الشيخان».

وقد كانت التكملة الطبيعية لهذه العودة إلى الماضي في صور أبطاله ومواقفه، أن تنصرف بعض الجهود إلى تحليل العقيدة الإسلامية نفسها، وفلسفتها، وإلى بحوثٍ علميةٍ في تأصيل الفكر الإسلامي على اختلاف عصوره وأطواره؛ ففي تحليل العقيدة الإسلامية يُصدر العقاد عددًا من الكتب ويكتب مقالاتٍ كثيرة، ومن أهم كتبه في ذلك: «الله — كتاب في نشأة العقيدة الإلهية» (١٩٤٧م) و«الفلسفة القرآنية» (١٩٤٧م)، حتى إذا ما جاءت خمسينيات القرن، أكثر من تأليفه في هذا الاتجاه، ومن أهم ما أخرجه «التفكير فريضة إسلامية» (١٩٥٧م) و«حقائق الإسلام وأباطيل خصومه» (١٩٥٧م).

كثُرَت الدراسات الإسلامية والعربية فيما بعد الحرب العالمية الثانية، وتفسير ذلك — فيما أظن — أنه كان تمهيدًا قويًا لولادةٍ جديدة، تُولد فيها أمة تتعرف على سماتها العربية الإسلامية، بعد أن كادت تضيع هذه المعالم في غمرة النقل عن ثقافة الغرب. فإذا كان الكُتاب خلال العشرينيات والثلاثينيات، قد وجدوا أحيانًا ما يُبرّر تساؤلهم: من نحن؟ أنحن فرعونيون أم عرب؟ وما إلى هذه الأسئلة من أسئلة، فهم اليوم قد باتوا على يقينٍ لا يُفسح المجال حتى للسؤال، هم اليوم على يقينٍ من أنهم أمةٌ عربية، أو هم بتعبيرٍ أدقَّ جزءٌ من الأمة العربية، التي تربط أجزاءها روابطٌ قويةٌ من لغةٍ ودينٍ وتاريخٍ ومصير. إذن فلنُحلل كل هذه الروابط في دراساتٍ علميةٍ أحيانًا، وفي مقالاتٍ شعبيةٍ أحيانًا أخرى. نعم

لنُحَلِّ عناصر الدين وعناصر اللغة وحوادث التاريخ وأهداف المصير. تلك كلها دراساتُ شَغَلتْنا بعد الحرب الثانية.

وقد شَغَل الناس بموضوعين عن اللغة دارت حولهما معاركُ فكريةً هادئةً حيناً عنيفةً أحياناً؛ أولهما هو: أنكتب بالعامية أم نكتب بالفصحى؟ وثانيهما: أنكتب بأحرفٍ عربيةٍ أم نكتب بأحرفٍ لاتينية؟ فأما أول الموضوعين فما زال إلى هذه الساعة قائماً تدور فيه المساجلات، يُدافع عن الكتابة العامية فريقٌ يضع جماهير الشعب نُصب عينيه، ويُدافع عن الكتابة بالفصحى فريقٌ آخرٌ يجعل الأولوية للوحدة العربية التي تقتضي أن يكون اللسان واحداً مفهوماً في مصر والعراق وسوريا وتونس والجزائر وسائر أقطار الأمة العربية، ذلك فضلاً عن الحفاظ على التراث المشترك، ومنه القرآن الكريم.

وأما ثاني الموضوعين فقد ثار في الأربعينيات حيناً، ثم مات ولم تقم له بعد ذلك قيامة. وكان بطل الكتابة بأحرفٍ لاتينيةٍ عبد العزيز فهمي في تقرير قدمه سنة ١٩٤٤م إلى المجمع اللغوي، مُبيناً فيه صعوبة التعلم باللغة العربية كتابةً وقراءةً، ومستشهداً بما حدث في تركيا من تسهيل في عملية التعليم نتيجة لاستخدامهم أحرفاً لاتينية بدل الأحرف العربية التي كانوا من قبلُ يستخدمونها في كتابة اللغة التركية، ثم اقترح طرائقَ مُفصَّلةً لتنفيذ اقتراحه.

لكنَّ اقتراحاً كهذا لم يكن ليمضي بغير معارضةٍ شديدةٍ من جهاتٍ كثيرةٍ، في مصر وفي غيرها من أقطار الأمة العربية، ومن المعارضين محمود محمد شاكر وكان مما احتج به قوله: «إن أول التضليل في رسم العربية باللاتينية أن يضيع على القارئ تَبَيُّن اشتقاق اللفظ الذي يقرؤه، فإذا عَسِر عليه ذلك صار اللفظ عنده بمنزلة المجهول الذي لا نَسَب له. نعم، وإذا ضل عن تَبَيُّن الاشتقاق والتصريف، فقد ضل عن العربية كلها؛ لأنها لم تُبَيَّن إلا عليهما، وهي في هذه الوجهة مُخالفةٌ لجميع اللغات التي تُكتب بالحرف اللاتيني؛ لأن الاشتقاق والتصريف يَعْرِضان لها من قبل بناء الكلمة كلها حتى تختلف الحركات على كل حرف ... إلخ.» وتعرَّض للرد غير هذا الكاتب كتابُ آخرون، كلُّ منهم يُقيم الحُجَّة من زاويةٍ مُعيَّنة.

وربما كان من أبرز الملامح في حياتنا الثقافية في الأعوام التالية للحرب الثانية، ما أدَّاه أساتذة الفلاسفة الجامعيون، وكان ذلك ذا شقين: أولهما تأصيل الفلسفة الإسلامية على أصولٍ إسلاميةٍ خالصة، بعد أن كان الظن أنها نقولٌ وشروحٌ من الفلسفة اليونانية وعليها. وثانيهما إدخال تيارين مُعاصرين كُنَّا بحاجةٍ إليهما، هما الفلسفة الوجودية توكيداً للحرية، والوضعية المنطقية توكيداً للطريقة العلمية في صياغة القول وفي فهمه على السواء.

فمن باب البحث في الفلسفة الإسلامية، أصدر الشيخ مصطفى عبد الرازق كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» (١٩٤٤م) الذي وقف فيه وقفة العالم المحايد؛ فهو يختفي وراء نصوصه اختفاءً من لا يريد أن يكون له ميلٌ مُرَجِّحٌ سوى ما توجبه النصوص؛ فالكتاب يشتمل على بيانٍ لمنازع الغربيين والإسلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة، فالباحثون الغربيون في طريقة عرضهم للموضوع تراهم وكأنما يقصدون إلى القول بأن في الفلسفة الإسلامية عناصرَ أجنبية، ثم يأخذون في رد تلك العناصر إلى مصادرها غير العربية وغير الإسلامية، مُوضِّحين أثرها الذي يرونه فعلاً في توجيه الفكر الإسلامي. وأما الباحثون الإسلاميون فيغلب عليهم أن يزنوا الفلسفة بميزان الدين. لكن مؤلف «التمهيد» يتخذ لنفسه منهجاً آخر في درسه لتاريخ الفلسفة الإسلامية؛ إذ هو يتوخى «الرجوع إلى النظر العقلي الإسلامي في سذاجته الأولى، وتتبع مدارجه في ثنايا العصور، وأسرار تطوره والنتيجة العامة التي ينتهي إليها هذا الكتاب هي أن للمسلمين فلسفةً خاصةً بهم، مطبوعةً بطباعهم، لها بداياتها البسيطة وأدوار نموها وازدهارها — وهي نتيجة كوّنت مدرسةً بأسرها في البحث الفلسفي منذ ظهر هذا الكتاب وإلى يومنا هذا.

وأما التياران المعاصران اللذان أُدخلَا في حياتنا الثقافية، فهما — كما ذكرنا — الوجودية، والوضعية المنطقية، الأولى لتكون فلسفة حياة، والثانية لتكون فلسفة علم، وكانت حياتنا الفكرية بحاجةٍ إلى الفلسفتين؛ ولذلك أحدث هذان التياران أصداءً متفاوتةً القوة، فهنا مؤيدٌ وهناك معارض. وكان أهم من قدّم لنا الوجودية من زاويةٍ جديدة، هو عبد الرحمن بدوي في كتابه «الزمان الوجودي» (١٩٤٤م) وأهم من قدّم الوضعية المنطقية بتطبيقٍ عربيٍّ هو زكي نجيب محمود في كتابه «المنطق الوضعي» (١٩٥١م) وكتابه «خرافة الميتافيزيقا» (١٩٥٣م).

إن العوامل المختلفة التي أخذت تعتمل في الثقافة العربية في مصر، منذ أواخر القرن الماضي، والتي ما انفكت منذ ذلك التاريخ تُوسّع من نطاق فعلها، فكلما امتدت إلى جانب من جوانب الحياة، جاوزته إلى جانبٍ آخر؛ فمن مُطالبيةٍ بالحرية السياسية، إلى مطالبةٍ بالحرية الفكرية، وبالحرية الاجتماعية. أقول إن هذه العوامل المختلفة كلها كانت طوال هذه الفترة تعمل في أنفُس الكُتّاب والمُفكِّرين، باحثّة عن شخصيةٍ عربيةٍ جديدة، تُحافظ على تراث الماضي، وتُضيف إليه عناصر الحاضر. وكان لهذا البحث عن ذاتٍ جديدةٍ تولد من رماذ التخلف ومن أغلال المُستبدين والمُستعمرين، كان لهذا البحث عن ذاتٍ جديدةٍ، لحظات مشهودة، حفّرتها على سرعة الحركة وحيوية النشاط: الثورة السياسية سنة ١٩١٩م،

وحرب فلسطين سنة ١٩٤٨م على أثر إعلان الأمم المتحدة لقيام إسرائيل اغتصاباً من الشعب العربي. ودع عنك قيام حربين عالميتين، شَبَّتْ في ختام الأولى منهما ثورةً سياسيةً تُطالب بالاستقلال عن إنجلترا، وتَحْمَرَّتْ في ختام الثانية منهما خمائر ثورة اجتماعية — تهمس ألسنتها أول الأمر، ثم تجهر — مُطالبَةً للشعب كله — لا للفئة المحظوظة وحدها — بحق العيش وحق المشاركة الفعلية في الحياة على أرضه. ولم تكن حريق القاهرة في ٢٦ يناير ١٩٥٢م إلا اندلاعاً لروح الغضب الكامن في الصدور، ثم جاءت ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢م لتحوّل غضبة الغاضب إلى سلوكٍ يُغيّر الحياة الفاسدة، ويستبدل بها أوضاعاً جديدة، تُحقّق له الآمال التي ظلّت تتراكم على أقلام الكُتّاب وفي أذهان المُفكِّرين.

كان الهدف الواضح الظاهر لشتى مظاهر الفكر المصري والأدب المصري هو خلق رُوحٍ مصريةٍ جديدة، تتسم بطابعٍ مُميّز. فلما أن نَشَبَتْ الحرب العالمية الثانية، وبلغت ختامها سنة ١٩٤٥م، أخذ هذا الطابع المُميّز المنشود يتطلع إلى أفقٍ أوسع، لا يقتصر أمره على أصحاب الحياة العلمية وحدهم — أعني عِليّة المُتقفين — بل يتعداهم إلى شيءٍ يصلح أن يتسع ليشمل الشعب كله، ثم لما قامت الحرب الفلسطينية بين البلاد العربية وإسرائيل سنة ١٩٤٨م، كان ذلك بمثابة أن تتحدد معالم الهدف الجديد للفكر، وللأدب، وللسياسة، ولكل وجهٍ من أوجه النشاط الذهني، وهو أن يعمل العاملون وأن يُفكّر المُفكِّرون، وأن يَتغنّى الشعراء بوحدةٍ عربيةٍ وقوميةٍ عربية، تكون مصر جزءاً منها.

أخذت خيوطٌ كثيرة تتجمع، بعد أن هدأت نيران الحرب العالمية الثانية، تُشير كلها إلى وجوب تَغْيِير الأوضاع من أساسها؛ طه حسين يكتب عن «المُعذِّبين في الأرض» كما يكتب سواه في نفس الاتجاه، إرهاباً لثورة اجتماعية اقتصادية. وخالد محمد خالد يكتب «من هنا نبدأ» و«مواطنون لا رعايا» فتُحدِّث كتاباته أثراً في رقعةٍ واسعة من القراء؛ لأنه يلجأ إلى طريقةٍ في الكتابة تجمع في يد واحدةٍ ثنائية الثقافة الدينية التي كانت مُعتزلةً وراء جدران الأزهر إلى حدٍّ كبير، والثقافة السياسية الاجتماعية الجديدة، هادفاً إلى خَلْقِ العربي المسلم الحر المعاصر في أنٍ معاً. ويحيى حقي يكتب «قنديل أم هاشم» «ليؤكِّد ضرورة العودة إلى تربة الثقافة العربية الإسلامية، حتى وإن أوغل المُغترب في العلم الأوروبي. ومحمد فريد أبو حديد — منذ العشرينيات والثلاثينيات — يكتب بروحه السمحة وقلمه الهادئ ليُشيع فينا نفحة التجديد الذي يُقيم بنيانه على أُسس الثقافة العربية الإسلامية الأصيلة. خيوطٌ أخذت كلها تتجمع لتلتقي في عزيمةٍ واحدة، تنتظر الجذوة التي تُشعلها فتُحرِّكها إلى عملٍ

ثوريّ يقلب التربة قلبًا ليبذر بذورًا جديدة، لُنْبِتْ لَنَا نَبَاتًا جَدِيدًا. وكانت هذه الجذوة هي ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢م، التي سرعان ما أَصْبَحَتْ هي الثورة الأم، التي تَلدُّ ثوراتٍ متتابعةً رأسيّةً وأفقيّةً؛ رأسيّةً تتناول أوضاع الحياة في مصر، وأفقيّةً تتسع لِتَشَبُّ في سائر أجزاء الأمة العربيّة.

لقد مسّت روح الثورة جوانب الحياة الفكرية والأدبية جميعًا، وعلى صورٍ إن تَفَاوَتَتْ قوتها في المجالات المختلفة، فهي روحٌ منبثقةٌ عن توكيدنا للذات العربية في مجتمعٍ اشتراكيٍّ يضمن للإنسان كرامته مهما كان العمل الذي يُؤدِّيهِ، ومهما كانت درجته من الفقر أو الغنى. نعم لقد كانت الخيوط الفكرية كلها — كما قلنا — تتجمع نحو هذا الهدف خلال أعوام القرن العشرين كلها، لكن ثورة ١٩٥٢م جاءت لتبدأ في حياتنا الفكرية طورًا ثوريًا، يستخدم كل عوامل الماضي، لينهض بتغييرٍ شامل.

ونستعرض صنوف الفكر والأدب خلال هذه الأعوام الثائرة، فنرى إلى أي حدّ تَغَلَّغَتْ الثورة في أعماق المُفكِّرين والأدباء، استجابةً — ومشاركةً في الريادة — للحركة التي شملت الشعب بأسره.

ففي الشعر، بَلَغَتْ البدايات الجديدة التي كان أبو حديد قد بدأها حين حاول أن يُجَرِّب الشعر المرسل، الذي يحتفظ بالوزن ويَتَخَفَّفُ من القافية. أقول إن هذه البدايات، قد بَلَغَتْ الآن أَوْجَهَا، على أيدي نفرٍ من الشعراء الذين أرادوا أن يَفاجئُونَا بالجديد، في الشكل وفي المضمون معًا. فأما الشكل، فقد نفضوا عن أنفسهم التقليد السائد، الذي يُحْتَمُّ أن يجيء الوزن على صورةٍ بعينها، وأن تكون للقافية شروطٌ تجب مراعاتها، ثم لم يكفهم هذا، فتأروا على المضمونات التقليدية التي لَبِثَ الشعراء يدورون فيها مئات السنين، منذ العصر الجاهلي وإلى يومنا، حتى لقد اجترأ كاتبٌ مُفكِّرٌ خلال الأربعينيات هو أحمد أمين، مؤلِّف المجموعة المشهورة التي أَرخَتْ للفكر العربي، والتي صَدَرَتْ بعض أجزاءها في الثلاثينيات، وأعني بها «فجر الإسلام» و«ظهر الإسلام». أقول إن هذا الكاتب المُفكِّر كان قد اجترأ فأعلن في سلسلة مقالات — نشرها في مجلة الثقافة التي كان يُشرف على تحريرها، ثم جمعها مع غيرها في مجموعة مقالاته «فيض الخاطر» — أعلن أن الأدب الجاهلي قد جنى على الشعر العربي جنائيًا كبيرًا، حين حَدَّدَ له مرةً وإلى الأبد — أو ما ظنه أنه باقٍ إلى الأبد — شكلاً بعينه للشعر، بل ومعاني بعينها يدور حولها الشعراء، وأن الثورة قد أَصْبَحَتْ واجبةً على الشعراء المُحدِّثين. وها هم أولاء الشعراء المُحدِّثون قد سَنَحَتْ لهم الفرصة فتأروا على الشعر التقليدي شكلاً ومضمونًا وكان على رأس هؤلاء — في مصر — صلاح عبد الصبور

وأحمد عبد المعطي حجازي. لكنه مما يلفت النظر أنه إلى جانب الصور الجديدة الثائرة في شكلها وفي مضمونها، بقيت صوراً أخرى من الشعر، تكثفي بالثورة في المضمون الشعري، لكنها تحافظ على الشكل القديم، وترى أن الوعاء القديم ما زال صالحاً ليُصَبَّ فيه الشراب الجديد.

وإن هذا التوازن ليظهر كذلك في التأليف المسرحي خلال أعوام الثورة. أعني أنك تجد من أدباء المسرح من حطّم الصورة الشكلية التقليدية للبناء المسرحي، فجاء جديداً في المضمون والشكل معاً، كما تجد إلى جانبهم فئةً أخرى، تثور في المضمون لكنها تحافظ على الشكل التقليدي القديم، بل وتجد إلى جانب هؤلاء وأولئك جماعة ما زالت تكتب كما كان يكتب أدباء العشرينات، أسلوباً ومضموناً؛ فالشاعر المسرحي عزيز أباطة يتابع إخراج مسرحياته الشعرية على نحو ما كان يؤلف أحمد شوقي مسرحياته: مضمون يغلب عليه أن يكون من التاريخ العربي، وشكل يحافظ على الوزن والقافية التقليديين. والكاتب المسرحي العظيم توفيق الحكيم — الذي امتد إنتاجه الأدبي منذ العشرينيات، ولم يفتر — ما زال كأول عهده، يختار البناء الكلاسيكي للمسرحية، وإن يكن قد مال بالمضمون نحو المعاني الاشتراكية الجديدة. هذا إذا استثنينا محاولات جزئية يحاولها آناً بعد أن، ليُجرب قلمه وذهنه في الاتجاهات المسرحية الجديدة؛ فيكتب حيناً في الأدب اللامعقول مسرحيةً يجاري بها أهل هذا المجال، ويكتب حيناً آخر شيئاً يسميه جمعاً بين المسرحية والرواية، وهكذا. أمّا عبد الرحمن الشراوي فيكتب مسرحياتٍ شعريةً في موضوعاتٍ تُساير الثورة السياسية في أهدافها لكنه يتخفّف في شعره من قيود القافية، وإن ظل محتفظاً بالوزن الشعري كما عرفه التقليد العربي.

لكن الأدب المسرحي لم يلبث أن تفجر عن فئةٍ ثائرةٍ ممعنةٍ في ثورتها، أرادت أن يكون مسرحنا مسرحاً عربياً أصيلاً، يستوحي طابعنا المحلي الخاص؛ فاللغة في الحوار هي العامية لا الفصحى، وتتأبّع المناظر والفصول يجري على نسقٍ مُبتكر، بل وخشبة المسرح نفسها تعرّضت للتبديل والتغيير، نذكر من هؤلاء «رشاد رشدي» و«نعمان عاشور» و«يوسف إدريس» و«لطفى الخولي» و«ألفريد فرج» و«سعد الدين وهبة». ولنلاحظ عن معظم هؤلاء أنهم ممن أسهموا في أكثر من مجالٍ أدبي؛ فمنهم من كتب القصة إلى جانب المسرحية (مثل يوسف إدريس)، ومنهم من أسهم في حركة النقد الأدبي كذلك (مثل رشاد رشدي)، وهم فوق هذا وهذا ممن يشتركون بأقلامهم في الصحافة اليومية، بما يغلب عليها من طابعٍ سياسيٍّ يتابع الأحداث الجارية.

وأما القصة فقد كانت في أدبنا الحديث منذ أول القرن، وبلغت أشواطاً لا بأس بها على أيدي هيكل في «زينب» و«هكذا خلقت» و«المازني» في «إبراهيم الكاتب» والعقاد في «سارة» ومحمود تيمور في «سلوى في مهب الريح»، وكلهم ممن غلبت فيهم الثقافة الفكرية العقلية على أدبه، فجاءت قصصهم تحليلاً لأفكار — وخصوصاً فكرة الحب، وبعض العلاقات الاجتماعية الأخرى — ثم ظهرت بعدهم جماعةٌ أخرى تكتب القصة كتابةً تسودها التلقائية وعدم إطالة التفكير العقلي؛ وذلك لأن الطبع القصصي عندهم أعمق وأصل، ولكنهم برواية الأحداث والتزامهم الواقع كما يقع، أكثر اهتماماً منهم بتحليل الأفكار والأشخاص؛ ولهذا كانت قصصهم أقرب إلى نفوس القراء الذين يريدون المتعة الأدبية وحدها ولا يصبرون على جهدٍ يبذلونه في أدبٍ أنشأه صاحبه بعد إعمال الفكر وعناية اللغة، ومن هذه المجموعة الثانية «يوسف السباعي» و«إحسان عبد القدوس» و«محمد عبد الحليم عبد الله» و«يوسف غراب». فلما قامت ثورة يوليو ١٩٥٢، وليتت ماضيةً في طريقها الثوري ظل هؤلاء الكتاب يكتبون، بعد أن مالوا بمضمونهم الأدبي نحو الفكر الاشتراكي الجديد، ونحو إبراز المفارقات التي كانت تفسد حياتنا قبل الثورة، لكنهم — مع تجديدهم في المضمون، ومسايرتهم للروح الثورية — ما زالوا يحافظون على الأسلوب الذي بدعوا الكتابة به منذ بدعوا.

ويقف وحده في ميدان القصة «نجيب محفوظ» الذي بدأ إنتاجه القصصي منذ أواخر الثلاثينيات. وظل يُواصل الكتابة، التي استهدف بها دائماً تصوير الطبقة الوسطى الطامحة إلى التشبُّه بالطبقة الممتازة، حتى قامت ثورة ١٩٥٢م، وعندئذٍ طُفر بفنّه طفرةً عالية؛ إذ وسَّع من منظوره الفني توسعةً استطاع بها أن ينظر إلى تاريخنا القومي الحديث كله، وكأنه ينظر إلى مشهدٍ واحد، ويطبقُ تصوُّره تصويراً بارعاً فيه حيوية وبناءٌ أدبيٌّ محكم، ومن خير الأمثلة لفنّه الجديد ثلاثيةٌ صوّر بها ثلاثة أجيال تتابعت في أسرة واحدة منذ ثورة ١٩١٩م، ليبرز في تطوُّرها خلال الوالد والولد والحفيد، معالم تطوُّرنا جميعاً في عصرنا الثوري الحديث.

ونترك ميدان الأدب، لننظر فيما صاحبه من نقدٍ أدبي، فنجد هنا المدارس تتتابع منذ العشرينيات حتى يومنا هذا، تتابعاً يدلُّ بذاته على معالم التغيُّر في وجهات النظر فبعد أن تولى النقد أدباء ما قبل الثورة: طه حسين، والعقاد، والمازني وغيرهم، ينقدون وكأنما في خلفية رءوسهم عقيدة بأن الأدب إنما يُكتب على أسسٍ أدبيةٍ فنيةٍ صرف، نحاسب الأديب عليها دون أن نطالبه بأن يكون على رأيٍ مُعيَّن في موضوعٍ بعينه، فليكن مذهبه السياسي

ما يكون، ولتكن ميوله الاجتماعية ما شاء لها أن تكون، وليضع أية عقيدة أراد في أدبه، لكنه مطالب بتجويد فنه الأدبي، ثم هم بعد ذلك يختلفون في الأساس الذي يحكمون به على جودة هذا الفن الأدبي: أيكون هو نجاح القطعة الأدبية في التغلغل بنا إلى أعماق نفس كاتبها؟ أم يكون هو نجاحها في تصوير عصرها؟ أقول إنه بعد أن كان النقد عند أدباء ما قبل الثورة قائماً على أسس كهذه، جاءت الثورة فتبعها تبدلٌ في الموقف النقدي؛ إذ أخذت المذهبية الاجتماعية والسياسية (الأيديولوجية) شيئاً فشيئاً تحتل مكانتها كأساس للنقد، ينظر إليها قبل أن ينظر إلى أي شيء سواها، فإذا وُجِدَت القطعة الأدبية هادفةً نحو تحقيق آمال المجتمع في طوره الاشتراكي الجديد، نظرنا بعد ذلك في شكلها وأسلوبها وغير ذلك. وأمّا إذا وُجِدَت غير هادفة على هذا النحو، كان من العبث وضياح الوقت والجهد أن نناقشها من جوانبها الفنية الأخرى. وكان من أبرز من أقاموا هذا النقد الأيديولوجي في الأعوام الأخيرة «محمد مندور» وما يزال يجري عليه نقاد آخرون مثل «محمود أمين العالم». على أن الممارك النقدية ما زالت تظهر في محيطنا الأدبي حيناً بعد حين، بين نقاد يؤكدون أهمية «الشكل» في القطعة الأدبية، بغض النظر عن موضوعها، وآخرين يؤكدون أولوية «الموضوع» وإلا فلو خلت الكتابة من موضوع يمس مشكلات الحياة الواقعة، كانت عبثاً ولهواً. وهناك نقادٌ يقفون في نقدهم عند التقويم الفني المُشَبَّع بقراءاتٍ عريضة وثقافاتٍ متنوعة، مثل لويس عوض.

وإن الحديث عن النقد الأدبي، ليجرنا إلى الحديث عن «الفكر» بصفة عامة؛ فها هنا كذلك نجد الأمزجة كلها متجاوزة — وإن لم تكن متألّفة — فتمّة من الدارسين — من أساتذة الجامعة بصفة خاصة — من يعكف على دراسة القديم أو الجديد، كلُّ بحسب ميدان تخصصه، ليُخرج للناس بحوثه في كتب أو في مقالاتٍ أكاديمية، أو على الأقل مطبوعة بطابع الجد الرصين. ومن أمثلة هؤلاء في مجال الدراسة الأدبية «شوقي ضيف» الذي ينصرف بجهوده نحو التأريخ للأدب العربي من أقدم قديمه إلى أحدث حديثه، و«سهير القلماوي» التي استطاعت بسعة أفقها وطلاوة حديثها أن توصل أعلى المستويات الثقافية إلى جمهور القراء في أسلوبٍ رفيعٍ وبطريقةٍ جذابة. ومن هؤلاء أيضاً مدرسة أدبية تجعل شعارها «الأدب للحياة» — سواءً جاءت ثمارهم مطابقةً تمام المطابقة لشعارهم هذا أو لم تجيء — وكان على رأس هذه المدرسة «أمين الخولي» و«عائشة عبد الرحمن» التي تُعرف عند القراء باسم «بنت الشاطي» وهي في مرحلتها الأخيرة أميل إلى إحياء القيم العليا من جوف التراث، ابتغاءً وصلها الجديد بالقديم.

وفي ميدان الفكر النظري، دراساتٌ مختلفة المَنزَع تُصدَّرُ تَباعاً في شتى الفروع، لكن ما يلفت النظر منها هو الدراسات الخاصة بالمفاهيم الاشتراكية، التي قد تضيق حتى تتناول مفهوماً واحداً بالشرح والتحليل، وقد تتسع حتى تشمل النظرية الاشتراكية كلها في صورتها العربية. ولو أردنا أن نلتمس موضعاً واحداً يُخصُّ لنا صفة فكرنا الاشتراكي الجديد، لما وجدنا خيراً من «الميثاق» الذي صدر سنة ١٩٦٢م عن مؤتمرٍ وطنيٍّ كبير، ليكون بمثابة حُطة للعمل القومي السياسي إلى حين.

على أن صورة الحياة الثقافية في مصر المعاصرة لا تكمل إلا بذكر جهودٍ متفرقة كثيرة، تُكوِّن الروافد التي تمد التيار الرئيسي الكبير، كلُّ بحسب منبعه ومورده؛ فهناك من ينقل إلينا ثقافة الغرب — إما بالترجمة وإما بالأصالة الشخصية — نقلًا يتسم بالتأييد المُتحمَّس لها، وعلى رأس هؤلاء الدكتور حسين فوزي، وأشهر كتبه «سندباد عصري» الذي يجمع في دراسته بين العلم والأدب. وهناك من يُفكِّر في مشكلاتٍ ثقافيةٍ يختارها لنفسه، تفكيراً مستقلاً أصيلاً، لا يُبالي أجاهاً مُصطبغاً بتأييد العربي القديم أو الغربي الجديد، مثل «الدكتور محمد كامل حسين»، ومن خير ما كتب قصة «قرية ظالمه» الذي يجمع هو الآخر بين الدراسة العلمية والأدبية. هناك المؤرخ الذي أخذ نفسه بالتأريخ لبلادنا في عصورها الحديثة تاريخاً مفصلاً، تسري فيه الروح الوطنية التي تُبرز صورة قومه مبرأةً من الشوائب التي أدخلها عليها مؤرِّخون آخرون لم يكتبوا بروح الإنصاف، مثل «عبد الرحمن الرافي». وهناك عشرات الباحثين توفَّروا على نشر النصوص القديمة وتحققها، ومئات المُترجمين الذين ينقلون عن أوروبا وأمريكا ما ينتجانه حتى ليتابعوا الحركة الفكرية هناك خطوة خطوة. وهناك عددٌ ليس بقليل ممن جعلوا مهمهم جمع الأدب الشعبي والفن الشعبي في مختلف صورته، وصَبَّ هذه الصور في سياقٍ متسقٍ من شأنه أن يُوضِّح جانباً هاماً من الروح المصرية العربية الأصيلة التي لا غنى عن توضيحها إذا أردنا — كما نحن مريدون منذ أول القرن — أن نبحث عن حقيقة أنفسنا، ويتزعم هذه الحركة «عبد الحميد يونس» الذي أنشئ له كرسيٌّ جامعيٌّ ليتولى تدعيم الدراسة الفولكلورية على أُسس أكاديمية قوية. ولقد أخذت هذه الآثار الشعبية في الأدب والفن، تسري في كثير من الخلق الأدبي في القصة والمسرحية والشعر.

إنه لو جاز لنا أن نُلخِّص تيارات الفكر والأدب المعاصرة في مصر، في عبارةٍ واحدة، قلنا إنها جميعاً محاولاتٌ نحو خلق شخصيةٍ عربيةٍ جديدة، تحمل طابعاً مميزاً، تجتمع فيه قيم الماضي العريق، وقيم الحاضر المُتطوِّر، طابعاً يتسم بالإرادة الحرة، وبالنظرة العلمية، ينقل عن تراث الأباء قيمه العليا، وعن الحضارة القائمة علومها وصناعاتها وتياراتها الفكرية والفنية، ثم يتمثل ذلك التراث وهذه الحضارة، تمثُّلاً ينتهي إلى أصالةٍ وابتكار.

حركة المقاومة في الأدب العربي الحديث

لم يكد المستعمر البريطاني يمس الأرض العربية في مصر (١٨٨٢م) حتى انعكس حضوره على الأدب في صورٍ شتى من المقاومة، يمكن تقسيمها من حيث الصفة الغالبة عليها مراحل ثلاثاً، كان للمقاومة في كل مرحلة منها خاصّةٌ مميزة؛ أما المرحلة الأولى فقد امتدت من لحظة الاحتلال إلى نهاية الحرب العالمية الأولى، جاءت المقاومة خلالها تنبيهاً مباشراً للناس أن يستيقظوا للخطر الداهم، الذي أحاق بالوطن وبالعقيدة. وأمّا المرحلة الثانية فقد امتدت خلال فترة ما بين الحربين، وفيها أُضيفت إلى الأدب السياسي المباشر، الذي اشتعل بالدعوة إلى الحرية والاستقلال عقب الثورة الوطنية عام ١٩١٩م. أقول إنه قد أُضيفت إلى هذا الأدب السياسي المباشر خلال المرحلة الثانية بحوثٌ في الحرية من حيث هي كذلك، كائنةً ما كانت جوانبها وميادينها. وسرعان ما أُلحقت بهذه البحوث النظرية، سيرٌ لأبطال الحرية تُجسّد للناس معانيها في رجال عاشوها. وقد اختير هؤلاء الأبطال من الغرب تارةً ومن التاريخ العربي تارةً. ثم جاءت المرحلة الثالثة لتمتد من الحرب العالمية الثانية إلى يومنا هذا، منقسمةً شطرين: في أولهما كان الاستعمار عسكرياً سافراً، وفي ثانيهما أخذ يتسلل في خفاء إلى حياتنا الفكرية بغير جند ولا سلاح. على أن المقاومة — كما انعكست في الأدب — خلال هذه الفترة الثالثة بشطريها، قد اتسمت بطابعٍ واحدٍ متصل، هو طابعٌ إيجابيٌّ بالقياس إلى الطابع السلبي الذي ميز المرحلتين الأوليين؛ إذ اتخذت المقاومة هذه المرة طريق البناء لثقافةٍ جديدة، تحمل خصائصنا القومية الأصيلة، وتفتح أبوابها — في الوقت نفسه — لعوامل التطور الحضاري الحديث، وذلك رغبة منا في تقرير ذواتنا، وتحصين وجودنا الشخصي المتميز الفريد.

ولم يكن الأدب العربي في مصر، خلال هذه المراحل الثلاث جميعاً، ليقصّر مقاومته على أرض مصر وحدها، منزوعةً من الوطن العربي الكبير، أو معزولةً عن حركات التحرر التي أخذ مداها يتسع في أرجاءٍ مختلفةٍ من آسيا وأفريقيا، بل كانت الأمة العربية بأسرها هي مجال الكتابة عند الكاتِبين، كما كانت البلاد الإسلامية، وكل بلادٍ أخرى تطالب بحريتها من مستعمرٍ غاصب، موضوعاً لا يغيب عن سياق الحديث، كلما مس الحديث قضايا التحرر الوطني.

احتل الإنجليز أرض مصر، فرحل عنها جمال الدين الأفغاني، ونُفي الشيخ محمد عبده، ثم ما لبث القطبان أن التقيا معاً في باريس، ليصدرا جريدة العروة الوثقى، ناطقةً بالدعوة إلى مقاومة الموجة الاستعمارية العارمة، التي أخذت تطغى على أقطار الشرق بعامة، وإلى تحرير مصر من الاحتلال البريطاني بصفةٍ خاصة. وإن القارئ ليطالع على صفحات الأعداد الثمانية عشر التي صدرت من العروة الوثقى — وقد صدر عددها الأول قبل أن ينقضي على الاحتلال البريطاني عامان — صيحاتٍ قويةً تُنبئ من غفا، وتُوقظ من استنام: «إننا لو نادينا الغافلين أن انتبهوا، والنائمين أن استيقظوا، واللاهين بحظوظهم أو أمانهم وأوهامهم أن التفتوا، ولو أُنذَرنا أهل مصر بأن الإنجليز لو نَبَت أقدامهم في ديارهم، لحاسبوا الناس على هواجس أنفسهم، وخطرات قلوبهم، بل على استعداد عقولهم لما عساه يخطر ببالهم، لقال الناس إننا نُبالغ في الإنذار ونُغرق في التحذير» (العدد الخامس من العروة الوثقى).

وحسب القارئ أن يقرأ المقالة الأولى من العدد الأول — وكان عنوانها «مصر» — ليرى بأي بلاغةٍ عربيةٍ مبيّنة، وصفت حالة البلاد عندما أخذت أصابع الاستعمار تعبت بأمورها: «وا أسفاً على حالة الأهالي بعد هذا. حكّم من لا دافع لحكمه بطرد آلافٍ من الوطنيين الموظّفين من دوائر الحكومة، وما منهم أحدٌ وإلا ويتبعه عائلةٌ وأولاد، ولا قوت لهم إلا من مُرتّب عائلهم. إن صدى أُنينهم يُتلى في صفحات الجرائد الوطنية العربية والإفرنجية، وسيتبع السابقين منهم اللاحقون، حتى لا يجد وطنيٌّ منهم في البلاد من المهن، إلا ما لا يليق بالإنجليزي تعاطيه من سفاسف الأمور، كما هو في البلاد الهندية. وزاد الويل بمحق الحرية الشخصية، والأخذ بالشُّبه — وإن ضعفت — واتباع بواطل التُّهم — وإن بُعدت أو استحالت — حتى أخذ الفزع من القلوب مأخذه، وبلغ منها مبلغه؛ فلا ترى ماراً بطريقٍ إلا وهو يلتفت وراءه لينظر هل تعلق بأثوابه شرطيٌّ يقوده إلى السجن، أو يقتضي منه

فداء. وكلُّ معروف الاسم من المِصريِّين ينتظر في كل خطوٍ عثرة، وفي كل نهضةٍ سقطة. أيُّ شقاءٍ ينتظره الحي في حياته أشنع من هذا؟!»

بِمِثْلِ هذه النُذْر المُفْرَعة الصريحة، أخذ الأفغاني ومحمد عبده يتعاونان على إطلاق الصيحة الأولى من خارج البلاد، لِتُجاوِبهَا في داخل البلاد أصداءٌ تُبلِّغ رسالتها وتزيد من قوتها؛ فها هو ذا عبد الله النديم (١٨٤٥-١٨٩٦م) الذي أُطْلِقَ عليه صفاتٌ تدل على الدور العظيم الذي أدَّاه في اليقظة الوطنية؛ إذ أُطْلِقَ عليه «خطيب الشرق» — وقد كان أول خطيبٍ مصريٍّ يخطب قومه في شئون السياسة — كما أُطْلِقَ عليه «محمي الوطن». لقد استخدم النديم في أداء رسالته كل فنون الأدب من زجل وشعر إلى مسرحية وقصة، ثم إلى المقالة والخطابة، وفي نسبة هذه الفنون عنده بعضها إلى بعض يقول أحمد تيمور: «أما شعره فأقل من نثره، ونثره أقل من لسانه، ولسانه الغاية القصوى في عصرنا هذا». على أن ما يهمننا هنا من آثار النديم أدبه المكتوب، ومقالاته الصحفية اللاذعة، خصوصًا ما ورد منها في مجلة الأستاذ، التي صدرت في عهد الاحتلال الإنجليزي، والتي لم يلبث الإنجليز أن طالبوا بإغلاقها، لشدة ما جاء فيها من هجمات النديم على خصوم الوطنية والعروبة والإسلام؛ فكان مما قاله عن الدولة الغاصبة أنها وضعت معظم الإدارات في أيدي الأجانب، حتى لا تمكّن المصريين من إصلاح بلادهم، فاحتلت البلاد، «فإن كان مرادها إفساد البلاد فقد أفلحت. أمّا إذا كانت تريد صلاحها، وتسليمها لأبنائها، فكيف يحدث ذلك، وهي لا تستعمل أبنائها في الحكم، وتبعدهم عن الإدارات؟» وفي مقال له بعنوان «هذه يدي، في يد من أضعها؟» يقول إنه إذا لم يضع يده في أيدي مواطنيه المُخلصين «فقطعها خيرٌ من وضعها في يد أجنبيٍّ يستميلك إليه بوعودٍ كاذبة، وحيلٍ واهية، يُظهر لك سعيه في صالحك، وحُبه لتقدّمك، ويصوّر لك الأباطيل في صورة حقائق، حتى يخدعك بها، ويحوّل أفكارك الشرقية إلى أفكارٍ غربيةٍ تأخذها، وتقول بها، فتكون يده القوية وعونه الأكبر على ضياع حقوقك، وإذلال إخوانك واحتلال بلادك.»

وكان من اللمحات النافذة عند النديم إشاراتُه المُتكرّرة إلى ضرورة التعليم وضرورة قيام الصناعة؛ لأنه ما اغتصب غاصبٌ أرضًا إلا بسبب جهالة أبنائها أو بسبب انصرافهم عن الصناعة؛ لأن الانصراف عن الصناعة هو انصرافٌ عن العلم، «إن التهور والثورة مع الجهل والفراغ من المُعدّات، لا يفيدان إلا الخذلان.» ولا نجاحٍ لثورةٍ على استعمارٍ إلا إذا كان أساسها التعليم والصناعة: «وما نجحت ثورةٌ تجرّدت جماهيرها من المعارف وبعّدت عن المصانع والتفنّن في الآلات، واندفعت خلف الأهواء» (مجلة الأستاذ في ٣٠/٨/١٨٩٢م).

ولا نترك الحديث عن أواخر القرن الماضي، قبل أن نذكر أثرًا شامخًا من آثار المقاومة الوطنية لكل مستعمرٍ أو دخيل، لكنه — هذه المرة — أثرٌ إيجابيٌّ ببناءً، وضع البذور الأولى للنهضة العربية الشاملة، التي ستزداد مع السنين، حتى تصبح في سنواتنا الراهنة حركةً ثوريةً لتحقيق الوحدة العربية. وإنما عُنيتُ بذلك الأثر، نهضة الشعر على يدي محمود سامي البارودي (١٨٣٩-١٩٠٤م) إذ الأمر فيها لا يقتصر على أمر الشعر وحده، بل يُجاوز ذلك ليكون إقامة لأهم دعائم القومية العربية السليمة، ألا وهي دعامة اللغة القوية الرصينة؛ فبعد أن ضَعُفت العربية مع الضعف السياسي والاجتماعي خلال قرونٍ امتدت ما امتد الحكم العثماني، أراد البارودي الشاعر أن تعود لنا القوة السياسية والاجتماعية بادئًا من بدايتها الصحيحة؛ ألا وهي اللغة، وأسَعَفَتِته الموهبة، فربط بين قديمٍ شامخٍ وجديدٍ مُتَطَلِّعٍ إلى الشموخ، ونسج نسجًا لا يتخاصم فيه الحاضر والماضي، ولا يتعارض فيه التجديد مع التقليد، بل هو نسج: لُحْمَتِهِ الحاضر، والماضي سَدَاهُ؛ فجاء شعر البارودي في أدبنا الحديث — خصوصًا وقد أخَفَقَتِ الثورة العربية التي كان الشاعر أحد رجالها، واحتل المستعمر البريطاني بلادنا — جاء هذا الشعر القومي في أدبنا الحديث بمثابة الخطوة الأولى في طريقٍ طويلٍ ما نزال نُواصل السير فيه، على هداية مبدئٍ عام، هو أن تجيء النهضة العربية على أساسٍ يجمع بين الطابع القومي المتميز، وظروف العصر الذي نعيش فيه.

وتمضي السنون — ويستدير القرن التاسع عشر، ليبدأ العشرون، فتزداد المقاومة شدةً وظهورًا فيما تجري به أقلام المُفَكِّرِينَ والأدباء. وحسبنا أن نجد في السنوات الأخيرة من القرن الماضي وفي العشرة الأعوام الأولى من هذا القرن قاسم أمين، ومصطفى كامل، ومحمد فريد، ولطفي السيد، وعبد العزيز جاويش، ومن الشعراء شوقي وحافظ. كانت حالة الضعف السياسي قد انتهت بالبلاد إلى قبضة المستعمر، وَحَدَعَتِ طائفةً من مُفَكِّرِي الغرب عن حقيقة الأمر، فنقلوا بأوهامهم ذلك الضعف من السياسة إلى العروبة من حيث هي جنس، وإلى الإسلام من حيث هو دين، فكان لا بد للفكر والأدب عندنا أن يتصدَّيا لذلك؛ لأنَّ التهمة إذا صَدَقَتِ انفسح الأمل أمام المستعمر الفرنسي في تونس والجزائر ولبنان وسوريا، وأمام المستعمر الإنجليزي في مصر والعراق. وأمَّا إذا رُدَّتِ التهمة وظهر بطلانها، فقد انفسح الأمل أمام الأمة العربية أن تُزِيلَ عنها الكابوس الطارئ، لِتَسْتَرِدَّ مجدها، وتمضي قدمًا في طريقها. ومن هذا القبيل ما حدث بين دعوى هانوتو فيما يتصل بخصائص الجنس الآري والجنس السامي، ورَدَّ الشيخ محمد عبده عليه لتفنيد دعواه، وكذلك ما حدث بين

دعوى رينان عن موقف الإسلام من العلم، وزعمه بأن الإسلام مضادٌ للعلم، وردَّ الأفغاني عليه لتفنيد دعواه، وها هي ذي دعوى ثالثةٌ لتهجُمٍ آخر، يتصدَّى للردِّ عليها قاسم أمين. ذلك أن داركور قد أصدر كتابًا سنة ١٨٩٣ م عن المصريين، يصفهم فيه بالتأخُّر، ويأخذ عليهم حجبهم للنساء عن موارد العلم وميادين الحياة، ثم لا يكتفي بذلك، بل يربط هذا كله بالعقيدة الإسلامية، فردَّ عليه قاسم أمين سنة ١٨٩٤ م في كتابٍ عنوانه «المصريون» مدافعًا عن وطنه وأهله، معترفًا بما قد شاب ذلك الوطن وأهله من عيوبٍ مُحالٍ أن تُردَّ إلى الإسلام، وإنما هي أثرٌ مباشرٌ للحكم الفاسد الذي نُكِبَت به البلاد أمدًا طويلًا من الدهر. وقد كتب قاسم أمين كتابه هذا بالفرنسية، ليُتاح لمن قرأ داركور من الفرنسيين أن يُطالعوا الرد عليه. اقرأ هذه العبارة — مثلًا — من ردِّه على الدوق داركور، لترى كيف ردَّ التهمة عن أهله ردًّا يُوقِع خصمه فيما هو أشنع منها: «يظهر أن مسيو داركور ينعى علينا عدم وجود الفوارق الاجتماعية عندنا، ويعيينا لأنه ليس من طوائفنا طائفة الأشراف بالمولد أو بغير المولد، وكل السكان الذين يقيمون في بلدٍ إسلاميٍّ هم متساوون أمام القانون بلا تفرقة بين أجناسهم ودياناتهم».

على أن هذه المعركة القلمية بين الدعوى ونقيضها، قد حرَّكت الكاتب العربي إلى النهوض بعبء الإصلاح في ميدانه، حتى لا نُغمض العين على نقصٍ واضح، فكتب كتابه العظيم «تحرير المرأة» (١٨٩٩م) وأعقبه بآخر «المرأة الجديدة» (١٩٠٠م) ليردِّد به على ما قد وُجِّه إلى كتابه الأول من نقد.

وإنَّ ذِكرنا لكتاب تحرير المرأة، ليستدعي ذكر جريدة المؤيد التي أنشأها الشيخ علي يوسف (١٨٦٢-١٩١٣م)، والتي ظهر فيها الكتاب فصولًا امتدت على شهرين وهي نفسها الجريدة التي نشر فيها عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩-١٩٠٢م) كتابه «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» الذي هو من أبرز الكتب التي عرفها الأدب العربي في العصر الحديث عن الحرية، يقول فيه الكاتب عن الحاكم المستبد إنه «يتحكم في شئون الناس بإرادته لا بإرادتهم، ويحكمهم بهواه لا بشريعتهم»، «المستبد عدو الحق، عدو الحرية وقاتلها، والحق أبو البشر، والحرية أهمهم، والعوامُ صبيبةٌ أيتامٌ نيامٌ لا يعلمون شيئًا»، «إن الاستبداد يضغط على العقل فيفسده، ويلعب بالدين فيفسده، ويحارب العلم فيفسده»، «الحكومة المستبدة تكون طبعا مستبدة في كل فروعها، من المستبد الأعظم إلى الشرطي، إلى الفرَّاش، إلى كُنَّاس الشوارع»، «أقل ما يُؤثِّر الاستبداد في أخلاق الناس أنه يُرغم الأختيار منهم على ألفة الرياء والنفاق — ولبئس السيئتان — ويُعين الأشرار على إجراء غي نفوسهم آمين،

حتى عن الانتقاد والفضيحة؛ لأن أكثر أعمالهم تبقى مستورةً يُلقى عليها الاستبداد رداء خوف الناس من تبعه الشهادة.»

لم تكن هذه الدعوى الاجتماعية التي وجهها قاسم أمين لتحرير المرأة العربية بعيدة الصلة بالدعوات السياسية التي أخذت منذ أوائل هذا القرن تشغل أصحاب الأقلام؛ فصاحب «تحرير المرأة» هو نفسه الذي كتب عن جنازة مصطفى كامل يقول:

١١ فبراير سنة ١٩٠٨ يوم الاحتفال بجنازة مصطفى كامل، هي المرة الثانية التي رأيتُ فيها قلب مصر يخفق. المرة الأولى كانت يوم تنفيذ حكم دنشواي: رأيتُ عند كل شخصٍ تقابلتُ معه قلبًا مجروحًا، وزورًا مخنوقًا، ودهشةً عصبيةً باديةً في الأيدي وفي الأصوات. كان الحزن على جميع الوجوه.

وإن هذا لينقلنا إلى أدبٍ سياسيٍّ جياشٍ بالعاطفة، أنشأه قادة الحزب الوطني في جريدتهم اللواء: مصطفى كامل، محمد فريد، عبد العزيز جاويش.

أما مصطفى كامل (١٨٧٤-١٩٠٨م) فهو — كما قال عنه لطفي السيد، برغم ما كان بين الرجلين من اختلافٍ بعيدٍ في وجهة النظر: «كان شعاره الوطنية، ووسيلته الوطنية، وكتابته الوطنية، وحياته الوطنية، حتى لبسها ولبستته، فصار بينهما التلازم الذهني والعرفي فإذا ذكرتُ مصطفى كامل بخير، فإنما تطري الوطنية، وإذا قلتُ الوطنية فإن أول ما يتمثل في خيالك شخص مصطفى كامل، كأنما هو والوطنية شيءٌ واحد.» يكفينا منه هنا مثلٌ واحد، نقبسه من خطبته الكبرى في الإسكندرية (١٩٠٧م):

تقولون يا أعداء مصر إننا لو أفلحنا لما نلنا هذا الاستقلال إلا بعد حينٍ طويل، فنُجيبكم أننا لو سلّمنا بقولكم لما جاز لنا أن نتأخر لحظةً واحدةً عن العمل؛ لأننا لا نعمل لأنفسنا، بل نعمل لوطننا، وهو باقٍ ونحن زائلون، وما قيمة السنين والأيام في حياة مصر، وهي التي شهدت مولد الأمم كلها، وابتكرت المدنية والحضارة للنوع الإنساني كله؟ إن العامل الواثق من النجاح يرى النجاح أمامه كأنه أمرٌ واقع. ونحن نرى من الآن هذا الاستقلال المصري، ونبتهج به وندعو له كأنه حقيقةٌ ثابتة، وسيكون كذلك لا محالة.

إننا وجّهنا قلوبنا ونفوسنا وقوانا وأعمارنا إلى أشرف غايةٍ اتجهت إليها الأمم في ماضي البلاد وحاضرها، وأعلى مطلبٍ ترمي إليه في مستقبلها؛ فلا الدسائس

تُخيفنا، ولا التهديدات تقف في طريقنا، ولا الشتائم تُؤثّر فينا، ولا الخيانات تُزعجنا، ولا الموت نفسه يحول بيننا وبين هذه الغاية التي تصعُر بجانبها كل غاية.

بلادي، بلادي، لك حبي وفؤادي، لك حياتي ووجودي، لك دمي ونفسي، لك عقلي ولساني، لك لُبي وجَناني؛ فأنت أنت الحياة، ولا حياة إلا بك يا مصر ... هل خلق الله وطنًا أعلى مقامًا، وأسمى شأنًا، وأجمل طبيعة، وأجل آثارًا، وأغنى تربة، وأصفى سماءً، وأعذب ماءً، وأدعى للحب والشغف من هذا الوطن العزيز؟ إني لو لم أُولدِ مصريًا لوددتُ أن أكون مصريًا.

ذلك قبس من تلك الخطبة السياسية الوطنية الرائعة، وهي التي نظم بعدها عليُّ الغاياتي (صاحب ديوان «وطنيتي» الصادر سنة ١٩١٠م) قصيدةً وجَّهها إلى مصطفى كامل، يقول فيها:

أَصْدَعُ بِقَوْلِكَ إِنْ أَرَدْتَ مَقَالًا فَالْقَوْمُ جُنْدُكَ إِنْ دَعَوْتَ رَجَالًا
لَمْ تَدْرِ مِصْرُ سِوَى حِمَاكَ تُوْمُهُ فَتَرَى بِهِ أَلَمَهَا أَمَالًا

وفي ١٩٠٨م تولى عبد العزيز جاويش (١٨٧٦-١٩٢٩م) رئاسة تحرير اللواء. وكان اللواء طابعه الواضح في مهاجمة الاستعمار البريطاني، وفي إيقاظ الروح الوطنية، فكانت لجاويش في مهاجمة الإنجليز مقالاتٌ حامية، وكلماتٌ من نار، حتى قبل أن يتولى تحرير اللواء: «إن البلاد المصرية أخذت منذ بدء الاحتلال المشنوم تتدلى في مهاوي الضعف والاضمحلال. وإنه لا مُنقذ لها سوى أن يرفع الاحتلال يده الثقيلة المُفسدة عنها». ولكي تعلم ماذا أراد الكاتب أن يصنع بقلمه في مقاتلة العدو، فاسمع ما يخاطبه به: «أيها القلم، لو كُنْتَ سيفًا لأَعْمَدُكَ في صدور من يُحاربونك، أو سهمًا لأنفذتُك في أعماق قلوبهم، ولو كُنْتَ جوادًا لوجدتُ لك في ميادين النزال مجالًا للكرِّ والفَرِّ.»

وكان يقابل هذه الجذوة المشتعلة من الوطنية في جريدة اللواء، فكرٌ منطقيٌّ هادئٌ في جريدة «الجريدة» التي كان يُحررها أحمد لطفى السيد (١٨٧٢-١٩٦٣م) إذ كان لطفى السيد — كما يقول عنه العقاد — «ينظر إلى المسائل الفكرية والاجتماعية نظرةً محيطَةً شاملة، تُوشك أن تتعادل فيها جميع الجوانب والأطراف، ولكنه كان من أشد المُفكرين اهتمامًا بما يعتقد فيه الخير والصلاح.»

وحَسِبَ العشرة الأعوام الأولى من هذا القرن أن تكون قد شَهِدَت فاجعة دنشواي (يوم الأربعاء ١٣ يونيو سنة ١٩٠٦م)، فليس كمثل الكوارث الكبرى شيء يُوحِّد قلوب الأمة في قلبٍ واحدٍ نابض. ودينشواي قريةٌ في محافظة المنوفية، قدم إليها خمسةٌ من الضباط الإنجليز لصيد الحمام، فأصيب برصاصهم بعض الأهليين، فهاجم الناس أولئك المعتدين، فأصيب بعضهم ومات أحدهم، فثار العميد البريطاني في مصر، لورد كرومر، وعقدت محكمةٌ خاصةٌ لمحاكمة المصريين، فقضت بإعدام أربعةٍ من الأهالي، وبالجلد وبالحبس على ثمانية. ونفذَ الجلد والإعدام في دنشواي علناً، فكان لذلك ردُّ فعلٍ عنيفٌ في طول البلاد وعرضها. وانطلق الشعراء والكتاب ينظمون وينشئون بكاءً ورتاءً ووطنيةً وإخاء.

قال إسماعيل صبري:

وَأَقَلَّتْ عِزَّةَ قَرْيَةِ حَكَمِ الْهُوَى
إِنَّ أَنْ فِيهَا بَأْسٌ مِمَّا بِهِ،
وَأَرْحَمَنَا لِحَنَاتِهِمْ مَاذَا جَنَوْا؟
فِي أَهْلِهَا وَقَضَى قَضَاءً أُخْرَقُ
أَوْ رَنْ، جَاوَبُهُ هُنَاكَ مُطَوَّقُ
وَقَضَاتُهُمْ مَا عَاقَهُمْ أَنْ يَنْقُوا؟

وقال أحمد شوقي:

يَا دُنْشَوَايَ عَلَى رَبِّكَ سَلَامٌ
شُهَدَاءَ حُكْمِكَ فِي الْبِلَادِ تَفَرَّقُوا
مَرَّتْ عَلَيْهِمْ فِي اللُّحُودِ أَهْلَةٌ
كَيْفَ الْأَرَامِلُ فِيكَ بَعْدَ رَجَالِهَا؟
عِشْرُونَ بَيْتًا أَقْفَرَتْ وَأَنْتَابَهَا
يَا لَيْتَ شِعْرِي فِي الْبُرُوجِ حَمَائِمُ
نَيْرُونَ. لَوْ أَدْرَكْتَ عَهْدَ كُرُومِرِ

نَهَبَتْ بِأَنْسِ رُبُوعِكَ الْآيَامُ
هَيْهَاتَ لِلشَّمْلِ الشَّيْبِ نِظَامُ
وَمَضَى عَلَيْهِمْ فِي الْقُبُودِ الْعَامُ
وَبِأَيِّ حَالٍ أَصْبَحَ الْآيْتَامُ؟
بَعْدَ الْبِشَاشَةِ وَحَشَّةٍ وَظَلَامُ
أَمْ فِي الْبُرُوجِ مَنِيَّةٌ وَحِمَامُ؟
لَعَرَفْتَ كَيْفَ تَنْفِذُ الْأَحْكَامُ

وقال حافظ إبراهيم:

جَاءَ جُهَالُنَا بِأَمْرٍ، وَجِئْتُمْ
أَحْسِنُوا الْقَتْلَ إِنْ ضَنْنْتُمْ بَعْفُو
ضَعْفَ ضِعْفَيْهِ قَسْوَةً وَأَشْتَدَّادَا
أَقْصَا صَا أَرَدْتُمْ أَمْ كِيَادَا؟

أَحْسِنُوا الْقَتْلَ إِنْ صَنَنْتُمْ بَعْفُو
أَنْفُوسًا أَصَبْتُمْ أَمْ جَمَادَا؟
لَيْتَ شِعْرِي أَتَلَّكَ مَحْكَمَةُ النَّفْتِي
شِ عَادَتْ أَمْ عَهْدُ نَيْرُونَ عَادَا؟
كَيْفَ يَحْلُو مِنَ الْقَوِيِّ التَّشْفِي
مَنْ ضَعِيفٍ أَلْقَى إِلَيْهِ الْقِيَادَا؟

تلك كانت المرحلة الأولى. وهكذا جاءت خلالها صورة المقاومة في الأدب. ثم جاءت المرحلة الثانية التي امتدَّت فيما بين الحربين. وقد اتخذت المقاومة صورةً أخرى، وهي الإشادة بالحرية والدعوة إليها، حتى ولو لم يُذكر المستعمر في سياق الدعوة ذكراً صريحاً.

وقد ظهرت بدايات هذه المرحلة الثانية، حتى قبل أن تنتهي الحرب العالمية الأولى، كأنما كانت بدايات تُمهد النفوس تمهيداً مباشراً لثورة ١٩١٩م، وهي بدايات ظهَّرت أوضح ما تكون في الشعر؛ ففي العشرة الأعوام الثانية من هذا القرن، ظهَّرت دواوين ثلاثة، عرَّفت كلها على وترٍ واحد؛ إذ عرَّفت نشيد الفرد الإنساني وما يجب له من حرية وما يجب عليه من مسئولية إزاء نفسه. وتلك الدواوين الثلاثة كانت هي الجزء الثاني من ديوان عبد الرحمن شكري (١٩١٣م) والجزء الأول من ديوان المازني (١٩١٤م)، وقد قدَّم العقاد لهما، والجزء الأول من ديوان العقاد (١٩١٦م) وقد قدَّم له المازني، فجاءت هذه الدواوين الثلاثة بمثابة إعلانٍ لحقوق الإنسان الجديد. وإنهم — هؤلاء الثلاثة الشعراء — ليؤمنون أن نهوض الأدب شرطٌ لازمٌ للنهضة القومية وللحرية الوطنية، وأنه لا حرية ولا استقلال لإنسانٍ هانت عليه نفسه حتى ليعجز عن الشعور بها، يقول العقاد في مقدمته للجزء الأول من ديوانه: «ومن كان يماري في هذا القول فليراجع التاريخ، وليذكر أمَّةً واحدةً نهضت نهضةً اجتماعيةً فلم تكن نهضتها هذه مسبوقَّةً أو مقرونةً بنهضةٍ عاليةٍ في آدابها». وقد ظهَّرت بداياتٌ شبيهةً بذلك في ميدان الرواية متمثلةً في قصة زينب ١٩١٤م للدكتور هيكल التي هي من أولى بشائر الشعور بالمصرية الصميمة وحياة الطبقة العاملة في الريف، وهو الشعور نفسه الذي جاءت رواية عودة الروح (١٩٢٩م) لتوفيق الحكيم لتؤكِّده.

ويثور الشعب ثورته عقب انتهاء الحرب العالمية الأولى، مطالباً بحقه في الحرية من المستعمر البريطاني. وتجري أنهر الصحف اليومية بأنهر من الأدب السياسي المشتعل بحرارة الثائرين، ثم سرعان ما يصاحب هذا الأدب السياسي مقالاتٌ وكتبٌ في ضروب الحرية وفي مراميها وأبعادها؛ فيكتب العقاد في فلسفة الحرية وفي علاقتها بألوان الفنون جميعها، ويقول إن حب الأمم للحرية إنما يقاس بحبها للفنون الجميلة «لأن الصناعات

والعلوم النفعية مطلب من مطالب العيش تُساق إليه الأمم مرغمةً مجبرة، وضرورة من ضرورات الذود عن الحياة تُدفع إليها مغلوبةً مُسخرة. وإنما تعرف الأمم الحرية حين تأخذ في التفضيل بين شيءٍ جميلٍ وشيءٍ أجملٍ منه، وتتوق إلى التمييز بين مطلبٍ محبوبٍ ومطلبٍ أحب وأوقع في القلب وأدنى إلى إرضاء الذوق وإعجاب الحس. ولا يكون ذلك منها إلا حين تحب الجمال، منظورًا أو مسموعًا» (مطالعات في الكتب والحياة، ص ٥٤).

ويخرج سلامة موسى (١٨٨٨-١٩٥٨م) سنة ١٩٢٧م كتابًا عن «حرية الفكر وأبطالها في التاريخ»، يقول عنه في صفحة الغلاف إنه «قصة الحرية الفكرية وانطلاق العقل البشري من قيود التقاليد وفوز التسامح على التعصب، مع ذكرها ما لقيته الأحرار من ضروب الاضطهاد من أقدم العصور للآن». ثم يتلو على قارئه صفحاتٍ من استشهاد الأبطال في سبيل الحرية على اختلاف أنواعها: سياسية ودينية وعلمية وغير ذلك. وهو يسوق أمثله من اليونان القديمة ومن المسيحية ومن الإسلام ومن العصور الحديثة في الغرب وفي الشرق على السواء.

وكان محمد حسين هيكل (١٨٨٨-١٩٥٦م) من الداعين إلى الحرية في كثيرٍ من معانيها، فألف كتابًا عن جان جاك روسو ليستمد من دعوة هذا الفيلسوف إلى الحرية دعوةً يوجهها إلى العرب في ثورتهم في سبيل الحرية، ويُخرج صحيفة السياسة الأسبوعية (١٩٢٦م) لتكون ملحقًا أدبيًا أسبوعيًا لصحيفة السياسة التي كان يُشرف على تحريرها، وليتخذ منها أقوى أداةٍ لنشر الثقافة الجديدة التي أراد هو ومعاصروه أن يبذروا بذورها إرهابًا لعصرٍ جديد. وكانت تلك البذور - في رأي هيكل أول الأمر - بذورًا غريبةً صرفًا، ثم سرعان ما أفاق إلى خطئه، وصمّم على أن يكون للنهضة العربية أصولها الخاصة التي تستعير من الغرب ما تستعيره لكنها لا بد إلى جانب ذلك أن تستمد من ماضيها التربة الخصبة التي تستنبتها، يقول هيكل في ذلك: «حاولتُ أن أنقل لأبناء لغتي ثقافة الغرب المعنوية، وحياته الروحية لنتخذها جميعًا هدىً ونبراسًا، ولكنني أدركتُ بعد لأيٍ أنني أضع البذر في غير مَنبته، فإذا الأرض تهضمه ثم لا تتمخض عنه، ولا تبعث هذا العصر ينشأ فيه نشأةً جديدة، فإذا الزمن وإذا الركود العقلي قد قطعنا ما بيننا وبين ذلك العهد من سببٍ يصلح بذورًا لنهضةٍ جديدة، ثم رأيتُ أن تاريخنا الإسلامي هو وحده البذر الذي يُنبث ويُثمر؛ ففيه حياة النفوس، يجعلها تهتز وتربو، ولأبناء هذا الجيل في الشرق نفوسٌ قويةٌ تنمو فيها الفكرة الصالحة لتؤتي ثمرها بعد حين» (من مقدمة «منزل الوحي»).

الحق أننا لا نجد صفةً نصف بها الحياة الفكرية في عشرينيات هذا القرن، أصدق من أنها كانت حياة تُمهّد الأرض لبناءٍ جديدٍ يقام عليها حين تحين الفرصة المناسبة؛ ولذلك شُغل الكتاب جميعًا في تلك الحقبة بالتنوير عامةً وبالتنوير فيما يمس الحرية العقلية والفنية والسياسية بصفة خاصة. وفي هذا النشاط التمهيدي لذلك العصر يقول إبراهيم عبد القادر المازني: «قضى الحظ أن يكون عصرنا عصر تمهيد، وأن يشتغل أبناءه بقطع هذه الجبال التي تُسد الطريق، وبتسوية الأرض لمن يأتون بعدهم. ومن الذي يذكر العمال الذين سَوَّوا الأرض، ومهدوها ورصّفوها، ومن الذي يُعنى بالبحث عن هؤلاء المجاهدين الذين أدموا أيديهم في هذه الجلاميد؟ وبعد أن تمهد الأرض وينتظم الطريق يأتي نفرٌ من بعدنا ويسيرون فيه إلى آخره، ويقيمون على جانبيه القصور شاهقةً بانخة، ويُذكرون بقصورهم ونُسى نحن الذين أتاحوا لهم أن يرفعوها شاهقة رائعة، والذين شُغلوا بالتمهيد عن التشييد. فلنَدع الخلود إذن ولنسأل كم شبرًا مهَّدنا من الطريق» (من مقدمة «حصاد الهشيم»).

لقد كان لسان الحال في مجال الفكر والأدب إِبَّان فترة التنوير والتمهيد التي أشرنا إليها — منذ ما قبل نهاية الحرب العالمية الأولى بقليل وإلى نهاية الحرب العالمية الثانية — ناطقًا بأنه إذا كان الغرب قد استبد بأرضنا فطريق الخلاص له شعابٌ كثيرة؛ منها أن نتزود بعلمه وثقافته لننقل الحديد بالحديد؛ ولذلك كان أبرز طابعٍ يُميّز تلك الفترة هو نقل الفكر الغربي من اليونان القديمة ومن بريطانيا وفرنسا الحديثتين. وكانت أداة النقل الأساسية — هي المجلات أكثر مما كانت هي الكتب؛ المجلات التي تصدر كل أسبوعٍ مُثقلةً بحصيلتها المنقولة ترجمةً وتلخيصًا وتعليقًا ونقدًا. فإذا كانت الصحف اليومية في المرحلة الأولى — كالمؤيد واللواء والجريدة — قد حملت هذا العبء نفسه، ففي المرحلة الثانية تخصصت لها مجلاتٌ أسبوعيةٌ وشهريةٌ؛ أول ما نذكره منها مجلة السفور التي صدر عددها الأول سنة ١٩١٥م، وفيه أعلن صاحبها عبد الحميد حمدي مناجها، شارحًا المواد بعنوانها، فقال في ذلك:

ليست المرأة وحدها هي المحجبة في مصر، ولكنها محجبةٌ نزعاتنا وفضائلنا وكفاءتنا ومعارفنا وأمانينا، وكل شيء يبدو على غير حقيقته؛ فنحن أمّةٌ محجبةٌ حقيقتها، باديةٌ منها ظواهر كاذبة. وقد تبَيَّن للباحث أن هذه العلة ليست طبيعيةً في نفس الأمة، وإنما هي عوارض تزول بزوال أسبابها.

واشتركت في تحرير «السفور» مجموعة من الكتاب، هي نفسها المجموعة التي سيشتد بأسها في عشرينيات القرن وثلاثينياته، والتي ستكون هي الداعية إلى الأخذ بأسباب الفكر الغربي والثقافة الغربية ليكون ذلك هو نفسه أفعال سلاح في استرداد حرياتنا المُغتصبة من الغرب المُغتصب؛ ففيها كتب هيكل، وطه حسين، وعلي عبد الرازق، وغيرهم وكأنما جاءت مجلة السفور حلقةً وُسطى في سلسلة ثقافية واحدة؛ أولها «الجريدة» برئاسة لطفي السيد، وآخرها «السياسة الأسبوعية» برئاسة هيكل، وهي مدرسة فكرية يغلب عليها الطابع الفرنسي.

ولذلك قام خط آخر يوازي ذلك الخط ويوازنه، تمثل في مجلة البلاغ الأسبوعي واجتمع حوله من الكتاب من كان يؤثر النهل من معين الثقافة الإنجليزية، وأشهرهم العقاد والمازني، كما تمثل في مجلة العصور لإسماعيل مظهر والمجلة الجديدة لسلامة موسى. ثم نشأت في الثلاثينيات مجلتان أخريان هما «الرسالة» أولاً، و«الثقافة» ثانياً لتحدثا شيئاً من الجمع بين الثقافتين الغربية والعربية، تمهيداً لقيام شخصيتنا الثقافية الجديدة، التي سنتحدث عنها بعد قليل، وفيهما ظهر أحمد حسن الزيات وأحمد أمين؛ الأول بأسلوبه العربي الرصين، الذي يُعد في ذاته علامةً اعتزاز بالقومية العربية في أصولها وفروعها. والثاني بأسلوبه العلمي الواضح الذي يُعد علامة من علامات التبشير بعصر جديد، يرتكز على القديم ويفتح صدره للحديث.

وإنه لما يُميز هذه المرحلة الثانية كذلك، تلك النزعة الرومانسية التي غمرت الشعر، بل وشرطراً كبيراً من الكتابة النثرية، وتجلت بصفة خاصة في جماعة أبولو التي نشأت سنة ١٩٣٢م (وأخرجت مجلة باسمها سنة ١٩٣٥م) وكان من أهم شعرائها أحمد زكي أبو شادي، وإبراهيم ناجي، وعلي محمود طه. فإذا تدكرنا أن كل حركة ثورية كبرى تُصاحبها على الأغلب حركة رومانسية في الأدب، تفك القيود بكل أنواعها: قيود الصياغة الشعرية، وقيود العاطفة الباطنية، عرفنا كم كانت الحركة الرومانسية في الأدب العربي إبّان عشرينيات القرن وثلاثينياته دالةً على تيار المقاومة العنيف، ومدى سريانه في نفوس الناس على طول البلاد العربية وعرضها كأنما هي صيحة واحدة مُتعددة الأوتار والأنغام، صدح بها شعراء العروبة جميعاً.

فهذا أحمد زكي أبو شادي (١٨٩٢-١٩٥٥م) في قصيدته «الضحايا» يُعلن أن نداء الوطن يستوجب ألا تُفَرِّط في حق مُواطنيه، وألا نجامل الذين نهبوا المُواطنين مهبًا، عن جشع لا يشبع وظلم لا يرتدع:

وَكُلُّ يَوْمٍ ضَحَايَا لَا عِدَادَ لَهَا مِنْ عَدْرِهِمْ فِي جَحِيمِ الْبُؤْسِ وَالْهُونِ

أَبَعَدَ هَذَا نَصُوعُ الشُّعْرِ زَخْرَفَةً؟

وبلغت الانفعالية الرومانسية أوجها في الشاعر التونسي أبو القاسم الشابي (١٩٠٦-١٩٣٤م) حذ قصيدته «نشيد الجبار» مثلًا لهذه اللوعة التي تأكل صاحبها كمدًا على ما قد حل به، وتطمح به إلى السماء في دنيا الأمل والرجاء:

سَأَعِيشُ رَعَمَ الدَّاءِ وَالْأَعْدَاءِ كَالنَّسْرِ فَوْقَ الْقِمَّةِ الشَّمَاءِ
أَرْزُوهُ إِلَى الشَّمْسِ الْمُضِيئَةِ هَازِنًا بِالسُّحْبِ، وَالْأَمْطَارِ وَالْأَنْوَاءِ

* * *

النُّورُ فِي قَلْبِي وَبَيْنَ جَوَانِحِي فَعَلَامَ أَخْشَى السَّيْرِ فِي الظُّلْمَاءِ؟

وإن القول ليطول بنا لو استطردنا نذكر أمثال هذه الجذوات المشتعلة بِوطنيَّتها خلال المرحلة الوسطى — فترة ما بين الحربين — التي هي الآن موضع الحديث. وإنه لمن أبرز الملامح في الحركات الرومانسية كلها — وهي غالبًا حركاتٌ للتحرُّر تعقب الثورات السياسية أو تصاحبها — العودة بالذكري إلى مجد الآباء. وهكذا كان الأمر في الأدب العربي؛ لأنه إذا كانت الدعوة إلى الحرية تتحقق بشرح المبدأ من جهة، وبضرب المثال من جهةٍ أخرى، فأين يوجد المثال في أسمى صورةٍ إذا لم يكن في أبطال العروبة والإسلام وهما في ذروة المجد؟ من هنا رأينا أدباءنا جميعًا يتجهون هذه الوجهة، فبدءوا بالحديث عن أعلام الشعراء الأقدمين — وكان ذلك في العشرينيات — ثم انتقلوا إلى ميدانٍ أوسع، فترجموا سيرة الرسول والخلفاء الراشدين وعددًا كبيرًا من قادة المسلمين وأعلامهم، فكان ذلك أبلغ ما يُقال في وجه عدو البلاد، الذي جعل من أسلحة هجومه أن يستخف بالحضارة العربية وبالثقافة العربية جميعًا، وأن يدعي لنفسه الأصالة في مبادئ الحرية والديمقراطية والأخوة الإنسانية بين أفراد البشر.

وتنتهي الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٤٥م، فتدخل حركة المقاومة — كما انعكست في الأدب — مرحلةً ثالثة؛ فلئن كان قوام المرحلة الأولى كتابة هي أقرب إلى الخطابة السياسية، قُصد بها استثارة الشعور الوطني، ثم كان قوام المرحلة الثانية رومانسية تُنادي بالتحرُّر وفك القيود، وتضرب أمثالها من أبطال التاريخ، فقد جاءت المرحلة الثالثة لتقيم البناء الثقافي الجديد على نحو يبرز الخصائص القومية إلى جانب العناصر الحديثة. وها هنا تغيرت الأداة الأدبية الأساسية، فبعد أن كانت الأداة هي المقالة، أصبحت القصة والمسرحية؛ وذلك لأنهما الوسيلتان المواتيتان لتصوير المواقف والأشخاص: على أي نحوٍ لا نريدها، وعلى أية صورة نريدها. وإن في اختيار الأداة الأدبية الجديدة لدليلاً واضحاً على توحيد العنصرين في حياةٍ واحدة: ما نأخذه من الغرب وما نضيفه من أنفسنا؛ فلئن كنا قد أخذنا قالب القصة وقالب المسرحية من حيث هما طريقتان للتعبير، فقد عرفنا كيف نملاً القالبين بمضمونٍ محلي أصيل، غلب عليه — فيما بين ١٩٤٥ و ١٩٥٢م (سنة الثورة الاجتماعية الكبرى) — تصوير البؤس الذي أحاط بالناس، ثم شيءٌ من الكفر بالحضارة الغربية في ماديتها؛ لأن هذه المادية فيها كانت هي الدافع الأول نحو حركات الاستعمار الأوروبي لشعوب الشرق. ولما كانت الحضارة الغربية المادية الحديثة قرينة العقل وما ينتجه من علوم وتقنيات ومكنات، فقد انقلب هذا الكفر بالحضارة المادية كفرةً بالعقل وما يُؤدِّي إليه، ودعوةٌ إلى عودة الشرق إلى روحانيته التي ميَّزته إبَّان ازدهاره.

أما تصوير البؤس فقد كان في طليعة من اضطلع به الدكتور طه حسين في قصصه التي كتبها في تلك الفترة: «شجرة البؤس» (١٩٤٤م) و«جنة الشوك» (سنة ١٩٤٥م) و«المعذبون في الأرض» (سنة ١٩٤٩م)، وكان قبل ذلك قد نشر قصته الأولى «دعاء الكروان» التي تسير الاتجاه نفسه؛ فهذه القصص كلها تستفز الأريحية لما يصيب الإنسان الحر في كرامته على أيدي طغاة دروب الحياة ومنعطفاتها. على أن هذا الإنتاج الأدبي الخاص، لم يحلُ دون أن يمضي عميد الأدب العربي في دراساته التي قصد بمعظمها إقامة النماذج المثلى، لتكون المقارنة صارخةً بين ما هو كائن وما يمكن أن يكون؛ فقد كتب «الوعد الحق» (١٩٥٠م) و«عثمان» (١٩٤٧م) و«عليٌّ وبنوه» (١٩٥٣م) و«الشيخان» (أبو بكر وعمر بن الخطاب) ١٩٦٠م، فضلاً عن دعوته القوية نحو تكافؤ الفرص بين المواطنين في التعليم.

وأما الثورة على العقل — ما دام العقل هو ينبوع الحضارة المادية بكل تفرعاتها السياسية — فقد اضطلع بها توفيق الحكيم في مسرحياته التي صدرت إبَّان الفترة التي

نشير إليها؛ فأصدر «سليمان الحكيم» (١٩٤٣م) و«الملك أوديبي» (١٩٤٩م) و«كلاهما تبيّن أن العقل وحده لا يغني الإنسان عن الحق شيئاً».

وكان من أبرز معالم هذه الفترة — وأعني الفترة التي توسّطت بين الحرب العالمية الثانية وقيام ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢م — ما أصدره العقاد من كتبٍ سياسيةٍ يقاوم بها استبداد الحكم، وأخرى يصور بها النماذج الإسلامية الرفيعة، فمن المجموعة الأولى «هتلر في الميزان» (١٩٤٠م) و«فلاسفة الحكم في العصر الحديث» (١٩٥٠م)، ومن المجموعة الثانية، وهي من أهم ما كتب الكاتب في حياته الأدبية، عبقریات محمد (١٩٤٢م) وعمر (١٩٤٢م) والصدّيق (١٩٤٣م) والإمام علي (١٩٤٣م). إلى آخر هذه السلسلة الطويلة التي شملت نحو خمسة عشر كتاباً. أمّا طوال الخمسينيات، فقد أخذ يُخرج الكتاب إثر الكتاب، دفاعاً عن الإسلام؛ حتى يُبطل ما يدعيه المستعمر في هذا الميدان، مما يتخذه ذريعةً يُبرّر بها اعتداه، ومن أهم هذه المجموعة كتب «الديمقراطية في الإسلام» (١٩٥٢م) و«الإسلام والاستعمار» سنة (١٩٥٧م) و«حقائق الإسلام وأباطيل خصومه» (١٩٥٧م) و«التفكير فريضة إسلامية» (١٩٥٧م) وغيرها.

وفي تلك الفترة نفسها ظهر عددٌ كبيرٌ من الأدباء الشبان، اشتد وعيهم بما كان في الحياة السياسية حينئذٍ من فساد، وبما كان بينها وبين الاستعمار من صلاتٍ وروابط، وهم أنفسهم الشبان الذين ظهّرت في كتاباتهم بذور المعاني الاشتراكية التي جاءت ثورة ١٩٥٢م لتخرجها إلى عالم الوجود. وقد امتد الوجود الأدبي ببعض هؤلاء الشبان إلى يومنا هذا فأصبحوا من كُتاب الاشتراكية وشعرائها المرموقين.

ومن الكُتاب الذين انعكست المقاومة في أدبهم نجيب محفوظ، الذي امتد إنتاجه في القصة من الثلاثينيات إلى يومنا الراهن. ولعل قمة أعماله — من الزاوية التي ننظر منها الآن إلى الأدب، وهي انعكاس الجهود التحريرية على الأدب — أقول لعل قمة أعماله في هذا الميدان هي ثلاثيته الكبرى: «بين القصرين» و«قصر الشوق» و«السكرية» ففي هذه الثلاثية صورة كاملة الدقائق والتفصيلات لحياة المجتمع المصري كله خلال الفترة التي تقع بين الحربين. نرى فيها كيف تطوّر مفهوم الوطنية عند الأجيال المتعاقبة؛ فالوطنية عند الجد الكبير كانت دفْعاً للتبرّعات ودعاء من الله بنصرة الزعماء. والوطنية عند ابنه الكبير هي توزيع للمنشورات السياسية ومشاركة في المظاهرات حتى لقد لقي حتفه في إحداها. والوطنية عند ابنه الأصغر (كمال عبد الجواد) هي العمل من أجل الشعب، بل من أجل الإنسانية المكافحة داخل الوطن وخارجه على السواء. ثم تنتقل إلى الحفدة، فنرى

مفهوم الوطنية قد ارتبط بالميدان الاقتصادي؛ فأعداء الوطن هم من يستغلونه في هذا الميدان، لا فرق بين أجنبي ومواطن إذا كان كلاهما من المُستغلِّين. ومن هؤلاء الأشخاص جميعاً، يهتم الكاتب — بصفة خاصة — بكمال عبد الجواد، الذي قال عنه: «إنه يعكس أزمته الفكرية». وهي أزمة جيلٍ بأسره».

وتحدث أحداثٌ كبرى تشدُّ حولها الكتاب والشعراء جميعاً، من أهمها قيام إسرائيل (١٩٤٨م) والعدوان الثلاثي على الجمهورية العربية المتحدة (١٩٥٦م)، وثورة الجزائر، وغيرها من الثورات التي شملت الوطن العربي كله من أوله إلى آخره، فتفجرت عيون الأدب نثراً وشعراً، لتنصب على هذه المآسي الإنسانية الكبرى. كُتبت القصص التي تُصوِّر روح الشعب الثائرة إزاء المُستعمرين والمُستبدين والإقطاعيين، نذكر منها قصة يوسف السباعي «رد قلبي» وقصة إحسان عبد القدوس «في بيتنا رجل» وقصة لطيفة الزيات «الباب المفتوح». وكُتبت المسرحيات التي تُصوِّر القوة الغاشمة حين تنتهك حرمان العدل والحق، نذكر منها مسرحية عبد الرحمن الشرقاوي «مأساة جميلة» ومسرحية ألفرد فرج «سليمان الحلبي» ومسرحية «اللحظة الحرجة» ليوسف إدريس. ونُظمت دواوين بأسرها تعبيراً عن الشعور الوطني الفياض، نذكر منها ديوان «قاب قوسين» للشاعر محمود حسن إسماعيل. وأُعيدت ذكريات المآسي الماضية في شعرٍ جديد، كحادثة دنشواي في قصيدة صلاح عبد الصبور «شبق زهران» وقصيدة «أوراس» عن ثورة الجزائر لأحمد عبد المعطي حجازي. الحق أن ما كُتب ونُظم في مأساة فلسطين وفي بطولة بورسعيد وفي معركة الجزائر ومعركة الكونجو وشتى ضروب المقاومة التي يُبديها الوطن العربي بخاصةً وتُبديها إفريقيا وآسيا بعامة — لا تكاد تقع تحت الحصر؛ فالموضوع حاضر على أسنان الأقلام أياً كانت الصورة الأدبية التي تجري بها.

ومن الموضوعات التي تشغل الأقلام كذلك إبان هذه المرحلة الثالثة موضوع الوحدة العربية والقومية العربية، وهو جانب إيجابي يستهدف إقامة بناءٍ جديدٍ على أسسٍ سليمة، ولا يقف عند مجرد الثورة الشعورية في مهاجمة الغاضب والمستعمر؛ فالدول العربية القائمة الآن — كما يقول الباحث العربي الكبير ساطع الحصري — «لم تتكون ولم تتعد بمشيئة أهلها ولا بمقتضيات طبيعتها، وإنما تكوّنت وتعددت من جراء الاتفاقات والمعاهدات بين الدول التي تقاسمت البلاد العربية، وسيطرت عليها». ويوجه ساطع الحصري اللوم إلى أولئك الذين ثاروا ليتخلصوا من المستعمرين، حتى إذا ما ظفروا بشيء

مما أرادوا، أصروا على أن تبقى لبلادهم الحدود التي حدَّها بها المُستعِمرون لصالح المُستعِمِرين: «ما أغربنا نحن العرب، لقد ثرنا على الإنجليز والفرنسيين، ثرنا على من استولى على بلادنا واستعبَدنا، وأثَرنا الثورات الحمراء والبغضاء عدة عقود من السنين، وقاسينا في سبيل ذلك ألواناً من العذاب والتضحيات، ولكننا عندما تحرَّرتنا من نير كل هؤلاء، أخذنا نُقدِّس الحدود التي كانوا قد أقاموها في بلادنا بعد أن قطعوا أوصالها، ونسينا أن تلك الحدود إنما كانت هي الحبس الانفرادي والإقامة الجبرية التي فرضوها علينا، لإضعافنا، وعزل قوى بعضنا عن أن تتحد بالقوى الأخرى.» ومن أهم كُتب الحصري في ذلك كتاب «آراء وأحاديث في القومية والوطنية» و«العروبة بين دعائها وخصومها».

قلنا إن أدب المرحلة الأخيرة — فيما يتصل بمقاومة المستعمر — قد اتسم بطابعٍ إيجابيٍّ يُبرز به خصائصنا الشخصية الفريدة، لكي نقف على أقدامنا ولا يجرفنا تيار الشمول، الذي يسود فيه القوى ويضيع بين أواجه الضعيف. وكان من أهم ما عُني به الأدباء في هذا الاتجاه الإيجابي البناء، استخراج أصولنا من لفائف التراث الشعبي، فأخذوا يتقصَّون الرسوم الشعبية والأغاني الشعبية والأساطير الشعبية، حتى لقد صدرت مجلةٌ فصليةٌ بإشراف الدكتور عبد الحميد يونس، لتختص في عرض التراث الشعبي وتحليله وتقويمه، ليُفيد منه كتاب القصة والمسرحية كما يُفيد منه المُصوِّرون والنحَّاتون والشعراء. فإذا أضفنا إلى هذه الحركة حركةً أخرى لَبِثت قائمةً منذ فجر نهضتنا في أول القرن وإلى يومنا، وأعني بها حركة نشر التراث العربي وتحقيقه، تبين لنا الأساس العريض المكين الذي نريد أن نقيم على ركائزه المجتمع العربي الجديد. وعندئذ لا نقول إن الجديد قد جاء ليعارض القديم ويدحضه، بل نقول إن الجديد جاء ليجد رواسيه في عروق الماضي وشرائينه، وبهذا يتصل بنا تاريخنا ماضياً بالحاضر، فلا تكون فترة الاستعمار في هذا الطريق الطويل الموصول إلى بمثابة غشاوة طرأت حيناً على الجسم عندما أخذته العلة وسرعان ما اختفت حين استرد العليل عافيته وقوته.

نحن وقضايا الفكر في عصرنا

إنني لأقول قولاً مكروراً معاداً، إذا أخذت أتتبع الملامح الرئيسية التي تجعل من هذا العصر عصرًا فكرياً متميزاً من سواه؛ فمن ذا يريدني لأُنبئُه أن من ملامح عصرنا، هذه القوة النووية الجبارة، التي فُكَّت من عقالها، ولا يعلم إلا الله، والعلماء، أين عساها أن تتجه بنا في طريق سيرها؟ ومن ذا يريدني لأُنبئُه أن قد كُتِبَت السيادة في عصرنا للعلم، وما يتفرع عن العلم من آلاتٍ وتقنيات؟ أو لأُنبئُه بأن التفجُر السكاني الرهيب قد أصبح علامةً مميزة؛ ففي الوقت الذي تُهدِّدنا فيه القوة الذرية بأن تمحو البشر محوًا، يجيء هذا التفجُر البشري ليكون لها أبلغ جواب. أو من ذا يريدني لأُنبئُه عما يميز عصرنا من ثوراتٍ تلاحقت فأيقظت قارتين جبارتين؛ آسيا وإفريقيا؟ لقد أوشكت الثورات في يومنا أن تحل محل الحروب بالأمس، وبين البديلين فارقٌ فسيح؛ فالثورات تنهض بها شعوب، وأمَّا الحروب فيغلب أن يشنَّها ساسة وحكام. الثورات لا تكون إلا من أجل حرية، أو مزيدٍ منها، وأمَّا الحروب فما أكثر ما نَسَبَت لتطمس حريةً أو لتحدِّ منها، فلئن كان عصرنا هذا ما ينفك جاهدًا في مقاومة الحروب، فهو كذلك عصرٌ لا يدخر وسعًا في إثارة الشعوب المظلومة على ظالمها. إنه عصر ثورات، نعم، لقد سبقتها في التاريخ ثوراتٌ مشهودة، كالثورة الأمريكية والثورة الفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر، لكن الثورة إذا قيسَت بعدد من يتأثرون بها، وبعمق ذلك الأثر ومداه، فإن ثورات الأمس لا تُقاس بثورات اليوم عمقًا واتساعًا.

لكنني لا أتحدث هذا الحديث، لأتقصَّى به ملامح العصر وسماته؛ فليس ذلك موضوعنا؛ إذ السؤال هو عن الفكر وقضاياها، التي قد تكون تلك الملامح والسمات مصدرها. وإنه

ليجمل بنا أن نحاول عرض هذه القضايا الفكرية، كما نعيشها نحن ونحياها، لا كما نقرأها في الكتب نقلًا عن سوانا، وإن يكن بيننا وبين سوانا — ونحن أبناء عصرٍ واحد — من وشائج الصلة، ما يوجدنا جميعًا في مشكلات بعينها؛ تتفق سحنتها، ثم تختلف في لون بشرتها من إقليم لإقليم.

وما قضايا الفكر هذه، إلا أسئلةٌ مُلقاة علينا، تتطلب منا جوابًا، ولم نستقر لها بعد على جواب. أما ما قد استقر عليه الجواب فليس هو بالقضية المثارة؛ فمثلاً — قد استقر الجواب على أن حقيقة الإنسان، وحقيقة العالم كله، تطورية لا سكونية؛ فهي في صيرورة دائمة، فلم يعد أحدٌ يسأل — بل لم يعد يجوز لأحد أن يسأل إذا كان التطور حقيقةً قائمةً أو لم يكن. إنما الأسئلة المشروعة في هذا المجال، هي أسئلة عن صورة ذلك التطور وخصائصه: ماذا عساها أن تكون؟ أهي تسلسلٌ في منطق الفكر كما يقول هيغل؟ أم هي تسلسلٌ في الطبيعة كما يقول ماركس؟ أهي حركةٌ تشمل العالم والإنسان كما يقول هيغل وماركس معًا؟ أم هي حركةٌ مقصورةٌ على الإنسان وحده كما يقول سارتر؟

تلك وأشباهها هي الأسئلة المشروعة في هذا المجال — لا التطور من حيث هو كذلك. فما أهم القضايا التي تثار اليوم، وما تزال تنتظر منا الجواب؟ أولها — فيما أرى — وأهمها وأعمها، قضيةٌ تسأل عن أيهما تكون له الأولوية في اعتبارنا: العلم أم الحياة؟ العقل أم الوجدان والحدس؟ الحقائق العامة المجردة أم الخبرة الخاصة المباشرة؟ لقد انقسم الفكر — في عصرنا — حيال ذلك قسمين: أحدهما استقبل العلوم الطبيعية، وما انتهت إليه من تطوير للحياة، تطويرًا جعل للآلة وللتقنيات مكانة الصدارة. أقول إن أحدهما قد استقبل هذه العلوم ومقتضياتها بالقبول والرضى، وكسَّس جهوده لخدمتها ولدفعها إلى الأمام ما استطاع إلى هذا الدفع من سبيل. وأمَّا الآخر فقد ازورَّ عنها وأشاح بوجهه رافضًا، خوفًا على ذات نفسه من الضياع. وإن العالم لتقسمه هاتان النزعتان، اللتان هما في الحقيقة وليدتا أمٍّ واحدة، لكنهما — كقابيل وهابيل — اختلفا هدفًا ومسلكًا. وفي وسعنا أن نقول — على وجه الإجمال — إن أمريكا والشمال الغربي من أوروبا وكذلك شرقيها قد انصرفت إلى النزعة العلمية عن طواعية، على حين اتخذت فرنسا وجاراتها موقف الاحتجاج والرفض. وأمَّا نحن فقد تجاوزت عندنا النزعتان، تتنازعان حينًا، وتتكاملان حينًا آخر.

إن قصة النزاع بين العقل وغير العقل من جوانب الإنسان، قديمة قدم التاريخ، فأنا هو نزاعٌ بين العقل والتقاليد، كما حدث لسقراط، وأنا آخر هو نزاع بين العقل والتصوف،

كما حدث في احتجاج الغزالي على الفلاسفة، وأنا ثالثاً هو نزاع بين العقل والوجدان، كما حدث بين فولتير وروسو، وأنا رابعاً هو نزاع بين العقل والدين، كما حدث في النصف الثاني من القرن الماضي بصفة خاصة. ولم تكن هذه هي كل ألوان الصراع بين العقل وغيره من جوانب الإنسان، وكأنما هذا العقل عدو للفطرة البشرية، وليس جزءاً منها، كأنه مفستوفوليس أقحم نفسه في حياة فاوست ليُضلها ويُفسدها. ومهما يكن من أمر، فقد ظهر في أيامنا صراعٌ جديد، هو بين العقل وخبرة الإنسان الباطنية المباشرة، أو قل — إن شئت — بين العقل والحياة، بين العام والخاص، بين الكل والجزء، بين الجماعة والفرد.

لقد شهد العالم — وما يزال يشهد — سيطرة العلم تزداد قبضتها على الخناق. وإذا قلنا العلم، فقد قلنا العقل، مما أخذ يغيرنا أن نُسلم الزمام للبحوث العلمية وما تنتهي إليه من نتائج، مهما يكن أمر تلك النتائج؛ فالكلمة لأنابيب المعامل وقوائم الإحصاء، وعلينا أن نسمع ونطبع. فكان من الطبيعي أن تنشأ فلسفةٌ لتواجه هذا الوثن الجديد، لتصيح في وجهه قائلة: لا، إنه إذا كان العقل أداةً صالحةً للتحليل والتعليل، فما يزال الإنسان أغزر من أن تُحيط أحكام العقل وتحليلاته بكل ما في أعماقه وأغواره. إن قصارى العقل أن يقيس نتيجةً إلى مقدمات؛ بحيث يتنبأ بأن كذا سيحدث إذا توافر كيت، لكنه عاجزٌ عن رؤية اللحظة الراهنة في تيار الوعي، مع أن هذا التيار الباطني هو نفسه الحياة في سيالها الدافق. وكانت الوجودية هي هذه الفلسفة التي جاءت لتُعلن هذا التمرد الرافض. على أن الوثن المعبود لم يتخذ في عالم الفلسفة صورةً واحدة، بل ظهر بادئ الأمر على الصورة الهيجلية، التي جعلت من العقل كائنًا مطلقًا لا تحده حدود، يسع في جوفه كل شيء؛ فما الفرد الواحد فيه، إلا لحظةً عابرةً من لحظاته، كأنما هذا الفرد حرف في قصيدة كبرى، لا يعني شيئاً إذا انعزل وحده، وكل معناه منحصرٌ في موضعه من سياق القصيدة. إنه ليس كيونس ابتلعه الحوت في جوفه؛ لأن يونس مآله الخروج من المحنة حيث ينفذ بشخصه من جديد، بل هو أقرب إلى الخلية الواحدة في الكيان العضوي الكبير. ثم اتخذ هذا الوثن المعبود لنفسه صورةً أخرى، قلبت سالفاتها رأساً على عقين، فقد كان الصنم في الحالة الأولى مستنداً على رأسه، والقدمان إلى أعلى — والرأس هنا رمزٌ للفكر، والقدمان رمزٌ للأرض وما تضطرب به من أوجه النشاط في ميادين الزراعة والصناعة — أقول إن الصورة الجديدة جاءت لتُقيم الوثن معتدلاً على قدميه، والرأس إلى أعلى، لتجعل أرض الواقع — هذه المرة — هي منبت الفكر، وتلك هي الماركسية

التي قرأت حقيقة الوجود بلمسات الأصابع المكفوف يقرأ بطريقة بريـل — بعد أن كان يقرأها هيجل على لوح داخل رأسه، والعين مُغمضة والأذن صماء، فمن ذا يلوم المُتمرد — والمُتمرد هنا هو المُفكر الوجودي — إذا ثار على الوثن، سواءً على رأسه وقف، أم وقف على قدميه؟ وإني لأقول ذلك راجياً أن أكون مُنزهاً عن الهوى؛ لأنني في عالم الفلسفة لا إلى أولئك أنتمي ولا إلى هؤلاء.

ونحن، ما شأننا بهذا كله؟ لقد ألفت هذه المشكلة بظلالها فوق أرضنا، فانقسمنا بدورنا إزاءها شُعباً، لكن هذه المشكلة في موطنها الأصلي مرتبطةً هناك بظروفها التي ولدتها. وأمّا عندنا فالصلة مبتورة — أو هي كالمبتورة — بينها وبين تيار الواقع الحي. فإذا كانوا هناك قد ضاقوا بالعلم وتقنياته، فتمردوا على العقل، ولانوا بالوعي الداخلي واستبطنه، فلأنهم شعبوا علماً وصناعة، حتى أخذهم الحنين إلى حياة الانطواء المتأمل. أمّا نحن — فعلى عكس ذلك تماماً — طال بنا أمد الانطواء والتأمل، حتى أصابنا منهما الدوار، وتخلفنا في العلم وفي الصناعة، تخلّفاً لم يكن يُبرِّره ماضيها العلمي المجيد؛ فلستُ في الحق أغفر لأي صوتٍ منا يرتفع ليقول مع المُتمردين في الغرب: حَسْبكم علماً وكفاكم عقلاً؛ إذ نحن — بالنسبة إلى تاريخنا الحديث — ما نزال على عتبة العلم والعقل نحبو. وإنني لعلّى يقين — أو ما يقرب من اليقين — أن يوماً سيأتي، حين تتلاقى على أيدينا هذه الفلسفات المُتضاربة؛ فكما عرف أسلافنا الأولون كيف يُوفِّقون بين العقل والإيمان، بين الرأس والقلب، سنعرف نحن كيف نُوفِّق بين العلم الحديث من جهة وخصوصية الحياة في الأفراد من جهةٍ أخرى؛ ففيم اختيارنا إمّا هذا أو ذلك، ونحن في أمس الحاجة إلى هذا وذاك معاً؟

ولنعبرُ بأنظارنا مُسرِّعين على حياتنا الفكرية خلال خمسين عاماً، فماذا نرى؟ نرى في أول الطريق أجنبيّاً يستعمر أرضنا، وحاكماً داخليّاً دخليّاً يستبد بنا. نرى الفواصل حادة بين أفراد الناس وطبقاتهم؛ بين الشعب والحكومة، بين الفقر والغنى، بين الريف والمدينة، كما نرى الهوية سحيقةً بين ثقافتين تتقسَّمان المجتمع، فقسُّمٌ يعيش مع القديم ولا جديد، وقسُّمٌ يعيش مع الجديد ولا قديم، قسُّمٌ يحيا حياةً تسودها القيم العربية الإسلامية الخالصة حتى لكأن الغرب لم يدقَّ أبوابنا بحضارته، وقسُّمٌ آخرٌ يحيا حياةً أوروبيةً خالصةً حتى لكأنه مقيم على أرضٍ غير الأرض العربية، وكأنه لم يرث تراثاً ثقافياً ضخماً كان ينبغي أن يميِّزه بطابعٍ خاص.

ذلك ما كان في أول الطريق؛ فلم تكد الحرب العالمية الأولى تبلغ ختامها، حتى انطلقت جهودنا الفكرية في كل ميدان، تريد شيئاً في آن معاً: تريد التحرر من القيود أولاً، ثم إقامة بناءٍ جديدٍ على دعائمٍ؛ ثقافةً عربيةً أصيلةً تُنبعث، وثقافةً حديثةً تُستعار؛ بحيث يتلاقى العنصران في وحدةٍ عضويةٍ واحدة. وبعبارةٍ أخرى، أردنا أن نضفر خيطين في نسيج حياتنا؛ حريةً وعلمًا. ولقد ركّز بعضنا جهوده في الحرية ينشدها في ميادين السياسة والأدب والحياة الاجتماعية، وركّز بعضنا الآخر جهوده في إثراء الحياة العلمية العقلية، لكنَّ الطرفين قد التقيا في قلةٍ من القادة، أخذت تزداد وتتسع، حتى لنهاها اليوم وقد كادت تصبح روحًا سائدة، فلا نطلب مزيدًا من الحرية إلا مصحوبًا بمزيد من علم وصناعة، ولا نزيد من العلم والصناعة إلا وفي أذهاننا أن ذلك هو طريقنا إلى الحرية الصحيحة.

فلئن كان الموقف الفكري في أوروبا وأمريكا يُبرّر أن يستقل فريق بفلسفة للعلم، وأن يستقل فريقٌ آخرُ بفلسفة للحياة الحرة، فموقفنا نحن يقتضي أن تندمج الشُّعبتان في تيارٍ واحد، وبذلك ينمحي الازدواج من حياتنا؛ فالفرد تجاه المجتمع، يصبح فردًا في المجتمع، والمحكوم تجاه الحاكم، يصبح محكومًا هو نفسه الحاكم، والعامل تجاه صاحب المال، يُصبح عاملاً هو نفسه صاحب المال، والريف تجاه المدينة يُصبح ريفًا فيه وسائل المدينة، والقديم تجاه الجديد، يصبح جديدًا قائمًا على أساس القديم.

ومن القضايا الفكرية التي تتصل بما كنا نتحدث فيه، هذه القضية ذات الأثر البعيد في مجال الأدب والفن، وهي: أنطوي الطبيعة في الإنسان، لنجعلها جزءًا من إدراكه، أم نسلُك الإنسان في الطبيعة لنجعله ظاهرة من ظواهرها؟ إننا نعيش في عصرٍ يسوده العلم، ما في ذلك أدنى ريب. ولا تقوم للعلم قائمةٌ ما لم يُصغِ الإنسان لما تقوله الطبيعة؛ فهي التي تأمر وهو الذي يطيع حتى يُمسك بأسرها. إن الكلمة الأولى والأخيرة في العلم، إنما هي للوقائع الصلبة العنيدة، التي تقع في مجال البحث. ولا قيام لنظريةٍ مهما ارتفع قدرها إذا ظهّرت واقعةً واحدةً تفندها؛ فلسنا نحن الذين نضع للضوء والصوت والكهرباء قوانينها، بل لسنا نحن الذين نضع للإنسان قوانين إدراكه وشعوره وسلوكه. ومعنى ذلك أنه كلما نما العلم ودقّت تقنياته، صغر الإنسان وتضاءل دوره، برغم أنه هو مُشيد العلم وصانع التقنيات. ولست أدري إلى أي حدٍّ أصاب من قال إن إله القدماء قد نزل عن مكانه لإنسان

العصر الحديث، فلم يلبث إنسان العصر الحديث أن نزل عن مكانه للآلة، تَمَسَّكَ بِزِمَامِهِ وَتَسَيَّرَهُ.

لكنَّ الذات الإنسانية المتذوّقة الحساسة، قد هالها ما صنعه العقل حين صنع العلم والآلة، فأرادت أن تُعَوِّضَ فَقْدَهَا بِكَسْبِ تَحْرِزِهِ فِي مِيقَانِ الْفَنِّ وَالْأَدَبِ؛ فَلَمَّا كَانَتِ الطَّبِيعَةُ الْخَارِجِيَّةُ قَدْ فَرَضَتْ نَفْسَهَا عَلَيْنَا فِي مَجَالِ الْعِلْمِ، فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا أَنْ نَفْرُضَ أَنْفُسَنَا عَلَيْهَا فِي مَجَالِ الْفَنِّ وَالْأَدَبِ، بِمَعْنَى أَنْ يُنْتِجَ الْفَنَّانُ فَنًّا لَا يَحَاكِي بِهِ الطَّبِيعَةَ فِي شَيْءٍ، فَنَّا يُسْقِطُ فِيهِ ذَاتَهُ عَلَى مَوْضُوعِهِ إِسْقَاطًا كَامِلًا، فَنَّا يَخْلُقُهُ مِنْ عِنْدِهِ خَلْقًا، حَتَّى لَيَنْظُرَ إِلَيْهِ النَّاضِرُ فَلَا يَجِدُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الطَّبِيعَةِ الْخَارِجِيَّةِ شَبَهًا، بَلْ يَجِيءُ إِضَافَةً جَدِيدَةً تُضَافُ إِلَى كَائِنَاتِ الطَّبِيعَةِ، وَلَيْسَ هُوَ بِالتَّكْرَارِ لَهَا فِي آيَةِ صُورَةٍ مِنَ الصُّورِ. وَبِذَلِكَ اسْتَطَاعَ الْإِنْسَانُ أَنْ يَقُولَ لِنَفْسِهِ، وَلِلدُّنْيَا الطَّاغِيَةِ مِنْ حَوْلِهِ: هَا أَنَا ذَا، لَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يَمْحُوهُ مِنَ الْوُجُودِ الذَّاتِي الْفَرْدِيِّ عِلْمٌ وَلَا آلَةٌ، كَلَّا وَلَمْ تُغْرِقْهُ مَوْجَةٌ مِنْ مَوْجَاتِ الشُّمُولِ الَّذِي أَرَادَهُ هِيَجَلُ فِي عَالَمِ الْفِكْرِ، أَوْ الَّذِي أَرَادَهُ مَارْكَسُ فِي عَالَمِ الْمَادَةِ.

لم يكن في هذه الحركة، التي أراد بها الفن أن يستقل بذاته عن الطبيعة الخارجية، جديدٌ بالنسبة إلى الموسيقى؛ فالموسيقى بحكم طبيعتها لا تلتزم أن تجيء تشكيلاتها الصوتية مُحَاكِئَةً لِأَيِّ بِنَاءٍ صَوْتِيٍّ فِي الطَّبِيعَةِ. وَإِنَّمَا كَانَ الْجَدِيدُ فِي هَذِهِ الْحَرَكَةِ مَتَّصِلًا بَفَنِّ التَّصْوِيرِ وَفَنِّ النِّحْتِ وَفَنِّ الشَّعْرِ؛ فَقَدْ أَلْفَ النَّاسُ أَنْ تَكُونَ اللَّوْحَةُ الْفَنِّيَّةُ صُورَةً لِشَيْءٍ مَا، وَأَنْ يَكُونَ التَّمَثَالُ الْمُنْحُوتُ مِمثَلًا كَذَلِكَ لِكَائِنٍ مِنَ الْكَائِنَاتِ، يَغْلِبُ أَنْ يَكُونَ كَائِنًا حَيًّا. وَأَمَّا فَنُّ الشَّعْرِ فَقَدْ أَصَابَتْهُ ذَبْذَبَةٌ فِي تَارِيخِهِ؛ إِذْ جَعَلَهُ النَّقَادُ أَنَا تَابِعًا لَفَنِّ التَّصْوِيرِ، وَأَنَا آخِرُ تَابِعًا لَفَنِّ الْمَوْسِيقِيِّ؛ فَفِي الْحَالَةِ الْأُولَى، كَانُوا يَطَالِبُونَ الشَّاعِرَ بِأَنْ يَجِيءَ شَعْرُهُ «تَصْوِيرًا»، وَفِي الْحَالَةِ الثَّانِيَةِ، كَانُوا يَطَالِبُونَهُ بِأَنْ يَجِيءَ شَعْرُهُ «نَغْمًا»، أَوْ هُمْ كَانُوا يَطَالِبُونَهُ — إِذَا أَرَادُوا الْحَيْطَةَ — بِأَنْ يَجِيءَ شَعْرُهُ تَصْوِيرًا مُنْعَمًا فِي أَنْ مَعًا، كَأَنَّمَا الشَّعْرُ مَقْسُومٌ لَهُ أَنْ يَكُونَ أَيُّ شَيْءٍ إِلَّا أَنْ يَكُونَ شَعْرًا.

فلما جاء عصرنا هذا الذي نحياه، بكل ما شاع فيه من الضغوط على فردية الفرد، ولأن الفرد عندئذٍ يجبل الفن يعصمه من ذاك الضياع، استقل المصور بتكويناته اللونية عن موضوعات الطبيعة، ووضع على لوحته ما يُحَقِّقُ ذَاتَهُ هُوَ، لَا مَا يَخْضَعُ بِهِ لِأَيِّ شَيْءٍ خَارِجِيٍّ يُفْرَضُ عَلَيْهِ، وَكَذَلِكَ فَعَلَ النَّحَاتُ فِي تَمَاتِيلِهِ؛ إِذْ جَعَلَ هَمَّهُ أَنْ يَصُوغَ مَادَتَهُ عَلَى أَيِّ نَحْوٍ شَاءَ، مِمَّا يَرَاهُ مَتَنَاسِبًا مَعَ طَبِيعَةِ تِلْكَ الْمَادَةِ. وَلَا أَحْسَبُ أَنَّ الْمُصَوِّرَ أَوْ النَّحَاتَ قَدْ ضَلَّ بِذَلِكَ جَادَةَ السَّبِيلِ؛ إِذْ لَيْسَ فِي اللَّوْنِ نَفْسَهُ — الَّذِي هُوَ وَسِيطٌ فَنِّ التَّصْوِيرِ —

ما يفرض علينا استخدامًا بعينه، كلا، ولا في قطعة البرونز أو الرخام، ما يُحتمُّ علينا أن نُصاغ على وجهٍ دون وجهٍ آخر، وإلى هنا والأمر مقبول، لكن الشاعر أراد أن يلحق بزميليه المصور والنحات، بأن يَرُصَّ اللفظ على أي نحو شاء، وها هنا — فيما أرى — شيءٌ من ضلال؛ لأن مادة الشعر — على خلاف مادة التصوير ومادة النحت — فيها ما يُحتمُّ أن يرتبط اللفظ بمدلوله؛ لأن كل لفظة هي بمثابة تعاقُد اجتماعي بين الناس على طريقة استخدامها. أو لم يكن يكفي الشاعر ليضمن لنفسه حريته واستقلاله عن ضواغط الدنيا المحيطة به، أن يبني لنفسه ما شاء من قصورٍ مسحورةٍ يعيش فيها، ونعيش فيها معه، شريطةً أن يُحافظ لألفاظه على قوة التوصيل، حتى نستطيع أن نتابعه وهماً وبوهم، وخيالاً بخيال؟ انظر إلى فن العمارة كيف جدَّد نفسه لِيلائم عصره، فبنى العمائر والمطارات والفنادق وغيرها، بناها مُتأثرًا بالعلم الجديد، وبالحياة الجديدة، لكن الفنان لم يَنسَ قط أن العمارة تُبنى لتُسكن، وأن المطار يُبنى لِيُصلح للطائرات. وهكذا ينبغي للشعر أن يُجدِّد نفسه كيف شاء على ألا ينسى أن مادته من لفظ، وأن اللفظ صنعه الناس ولم يصنعه الشاعر، أو قل صنعه الشاعر فاستخدمه الناس فالتزم به الشاعر والناس جميعاً، وقد صنع اللفظ ليرمز أو يشير، لا ليكون صوتاً بلا دلالة، فإلى هنا والشاعر مُقيِّدٌ مُلتزم، وبعد ذلك هو حرٌّ طليق.

ويَجْرُنَا هذا إلى قضية الالتزام في الأدب والفن، وهي قضيةٌ يُثار حولها الجدل، وتكثر فيها التحليلات والشروح. على أن أبسط صورة لها هي هذا السؤال: هل يكتب الأديب لنفسه ما يُشبع هواه؟ أو هو يكتب يتناول موضوعاً مما يهم الناس في مشكلات حياتهم؟ وإنه ليجدُر بنا في هذا الموضوع من الحديث، أن نذكر بأن سارتر — وهو من أهم من يُرجع إليهم في موضوع الالتزام هذا — يُخرِج الشعر من دائرة الالتزام التي يريدها للنثر وحده؛ ذلك أن اللغة لا تؤدي في الشعر الدور نفسه الذي تؤديه في النثر؛ ففي الشعر تكون اللغة مقصودة لذاتها، لا لما تدل عليه خارج حدودها. وأمَّا في النثر فاللغة أداةٌ بأدقِّ معاني كلمة «أداة»، هي أداةٌ تؤدي لسواها، وليست هي بمقصودة لذاتها؛ ولذلك وجب أن يكون للنثر موضوعٌ خارجي، فماذا يكون الموضوع الذي يتناوله الكاتب إن لم يكن مأساً بحياة الناس ومشكلاتهم؟

هذه خلاصة ما يقوله سارتر في كتابه «ما الأدب؟» لكن هناك من يُريد أن يُوسِّع من التزام الأديب ليشمل الشعر أيضاً؛ بحيث لا ينظم شاعر ولا يكتب ناثر، إلا إذا أدار نظمه أو نثره حول مشكلةٍ مأخوذةٍ من حياة المجتمع، كما أن هناك من يُضيِّق مجال الالتزام بحيث يلغيه، بالنسبة إلى النثر وإلى الشعر معاً.

هذا هو الوضع من الناحية النظرية. وأمّا من الناحية العملية، فإنني أعتقد أن الأديب غير المُلتزم لم تشهده الدنيا لا في قديمها ولا حديثها؛ إذ أقل ما يقال في هذا الصدد، أن الأديب الحق مُلتزم بالصدق، سواءً كان ذلك الصدق متصلًا بموضوع خارجي يتناوله الأديب، أو متصلًا بحالة شعورية داخلية، وحسبه بالتزام الصدق التزامًا؛ لأنه جملٌ ثقيل، لا يقوى على الاضطلاع به إلا الصفوة الممتازة.

وحركة الفن الحديث مُرتبطة بقضية أُخرى من قضايا العصر، وأعني بها حركة اللامعقول في الفن والأدب، بل إن عصرنا كله، بجميع اتجاهاته ونزعاته يُوسم باللامعقولية هذه؛ تمييزًا له من أعصرٍ سَلَفَت، كان العقل رائدها. لكن ماذا نعني بالعقل، حين نصف به عصرًا ولا نصف به عصرًا آخر؟ الحق أن تعريف الأشياء والأفكار هو من أشد الأمور عُسرًا، حتى حين تكون مألوفةً متداولة، فما بالك إذا أُريد لنا أن نُعرّف مفهومًا هو في ذاته مُتشعبٌ الحنايا كمفهوم «العقل»؟ فما أيسر أن تسوق هذه الكلمة في الحديث، حتى إذا ما وَقَفَت عندها، تَطَلَّب لها تحديدًا، أَلْفَيْتَهَا زائغَةً رَوَاغَةً لا تكاد تُمسك من خيوطها خيطًا بين أصابعك، حتى يفلت منك ويختفي. والأمر في هذا شبيهٌ بموقفك من المدينة التي تسكنها، تستطيع في يُسرٍ يسيرٍ أن تجوب خلال شوارعها ودروبها، فإذا قيل لك ارسم لها خريطةً تعذر عليك الأمر؛ ففي مفهوم العقل: نكاء، ومعرفة، وإرادة، ونوازع، ومشاعر، وإدراكٌ بالحواس واستنباطات رياضية، وخيال، وتذكُّر، وعشرات الجوانب الأخرى، مما يكون موضوعًا علميًا بأسره، هو علم النفس، فضلًا عن الفلسفات التي عُيِنَت بتحديدته وتحليله عن طريق الاستبطان والحُدْس والتأمُّل. تُرى ماذا يُراد من هذه العناصر الكثيرة، حين يُقال إن العصر الفلاني — كالقرن الثامن عشر في أوروبا مثلًا — كان يسوده العقل، وإن العصر الفلاني الآخر — كالقرن العشرين — عصرٌ يسوده اللاعقل؟

أظن أن أقرب شيءٍ إلى الصواب، هو أن نجعل تحديد الهدف وطريقة الوصول إليه، علامةً تُميِّز العقل من اللاعقل. فإذا رأيت رجلين في الطريق؛ أحدهما يعرف وجهته ويعرف الطريق إليها ويسير وفق معرفته هذه، والآخر — يخبِط خَبَطَ عَشْوَاءَ كما نقول — فلا هو يعرف لنفسه هدفًا، ولا هو بالتالي قد حدد لنفسه طريقًا يسير فيه. أقول إننا إذا وجدنا مثل هذين الرجلين، وصفنا أولهما بالعقل، ووصفنا الآخر باللاعقل. على أن طريق السير العاقل، شرطه دائمًا أن تجيء الخطوات فيه مرتبةً على نحوٍ يجعل السابقة فيه مرتبطةً باللاحقة، كي ينتهي السير إلى الهدف المقصود.

ونعود إلى عصرنا هذا، فنراه عصرًا قد شهد حربين عظميين، وندجو ألا يشهد ثالثه، برغم أنه يُرهِف لها السلاح. هي حروبٌ استخدم فيها الإنسان كل ما قد بلغه من علم وتقنية ومهارة، لغير ما هدف. إنه عاقلٌ حين أنشأ العلم، لكنه مجنون حين استخدمه. ونراه عصرًا يذهب فيه المحللون للنفس الإنسانية إلى أنها مُسَيِّرة بغرائزها، على اختلافهم بعد ذلك في ماذا تكون الغريزة المسيطرة، ومعنى ذلك أن الإنسان إذ يتصرف في مواقف حياته، وإن يُعامل الناس بالحب أو بالكراهية، فهو لا يتصرف على هُدَى خُطَّةٍ مرسومةٍ لتحقيق هدف معلوم، بل يتصرف للتخفيف عن نفسٍ مكروبةٍ بما احتبس فيها من رغبةٍ وشهوة.

ونراه عصرًا قد سدَّت فيه وسائل التوصيل بين ذاتٍ وذات، حتى لَيُظن أن كل فردٍ يعيش في نفسه ولنفسه، كأنما أفراد الإنسان جُزُرٌ معزولٌ بعضها عن بعض بخُلجانٍ من الماء مستعصية على العبور، أو كأنما هم ذرّاتٌ روحيةٌ كالتي قال عنها ليبنتز، كل ذرة منها عالمٌ قائمٌ بذاته لا يفتح نوافذه على ما عداه! وإذن فلا تفاهم بين إنسان وإنسان! أو فلنوسّع من مجال القول بعض الشيء، فنقول إنه لم يعد التفاهم ميسورًا بين أمة وأمة، فكان ذلك من أعجب مفارقات هذا العصر؛ لأن وسائل الاتصال المادية من إذاعةٍ مسموعةٍ ومريئةٍ قد اشتد ربطها لأجزاء الأرض، فاشتد تباعد العقول والنفوس، بدل أن يشتد قربها.

تجمّعت هذه العوامل كلها، فلما جاء العلم وتطبيقاته، كاد يغرق الفرد في لُجّة، لا يملك فيها لنفسه أن يختار طريقه في دنيا العمل، ولا أن يختار سبيله في أوقات الفراغ؛ ففرّ إلى عالم اللامعقول، يُنشئ فيه أدبًا لا تسلسل فيه بين علةٍ ومعلول، بل لا ارتباط فيه بين لفظ ومعنى، وينشئ فنًا لا يعني شيئًا خارج حدود ذاته، فعليك أن تنتظر إلى اللوحة لا تُجاوِزها إلى مدلولٍ يُشار إليه خارجها. وما بالك بعصرٍ يقبل أن يُدار على المسرح حوارٌ ولا محاوره فيه؛ لأن العلاقة منبته بين السائل والمستؤل؟

لكن ذلك هو عصرنا، الذي قبل أن تجتمع فيه جمعية للأمم، يخطب فيها الأعضاء بما يُعبّر عن رغبات شعوبهم، دون أن يكون الهدف تخاطبًا أو تفاهمًا، وذلك هو عصرنا الذي يئس من عالم الصحو فلجأ إلى عالم الأحلام.

إن هذا الموقف الذي تكثر فيه المقابلة بين الذات والموضوع، بين الإنسان والعالم، لم يُعرف له — فيما أظن — مثلٌ في تاريخ الفكر كله؛ فلو اقتصر الأمر على تحليلٍ يُبين علاقة

الطرفين أحدهما بالآخر في تحصيل الإنسان لمعرفته بالعالم الذي حوله، لقلنا إنها قضية قديمة، لكن الأمر يجاوز ذلك إلى حالة من الصراع والشعور بالقلق والغربة، كأنما الإنسان قد أحس بأن هذا العالم ليس هو مسكنه ومأواه، بل هو العدو المتربّص، فأصبحت مهمته أن ينظر في طريقة الوقاية والدفاع.

إنني لا أعرف بين عصور التاريخ عصرًا شعر فيه الإنسان بذاته بمثل ما شعر في عصرنا، ولا استبد به القلق فيه، كما استبد به في عصرنا. وحسبك أن ترى كم ألف مقالة وكتاب، أخرجتها المطابع بكل لغة من لغات الأرض، يُحلل فيها الإنسان نفسه، ما الذي يجري بين جوانحها ويصطرع، كأنما الجراح قد حمل بين أصابعه مِبْضَعه، وتلّفت، فلم يجد أولى به من ذات نفسه.

لقد شهد تاريخ الفكر عصورًا غنيّةً بفكرها، شهدها في أثينا والإسكندرية ودمشق وبغداد وقرطبة والقاهرة، وشهدتها في النهضة الأوربية وفي العصر الحديث منذ تلك النهضة. وما أظننا واجدين في أيّ من تلك العصور، انشغالا من الإنسان بتحليل نفسه، كالذي نجده، منه اليوم، حتى لقد أصبحت مصطلحات التحليل النفسي بضاعةً يتبادلها سواد الناس في أحاديثهم الجارية، وحتى لقد وضعت طبيعة الإنسان نفسها موضع التشكك والتساؤل: أي عقل أم لا عقل؟ أي وعي أم لا وعي؟ أي الفكر المنطقي أم العُقد المكبوتة والشهوات الحبيسة؟ وإن مؤرخي الفكر المعاصر، لا يذكرون أربعة أعلام صنعوا هذا الفكر كله، إلا ويذكرون فرويد رسول اللاوعي، مع دارون في التطور، وماركس في الاشتراكية، وأينشتين في النسبية.

وقد أوشك أن يخلو الميدان للنظرية الفرويدية في طبيعة الإنسان، لولا أن أخذت فلسفاتٌ جديدةٌ قويةٌ تظهر، مؤكدةً حقيقة الإنسان الواعية من جديد، فلم يكن الإنسان يُعرّف لنفسه — قبل فرويد — تعريفًا أرجح صوابًا من التعريف الأرسطي بأنه الحيوان الناطق؛ أي أنه — بين سائر الكائنات — هو الكائن المُفكّر العاقل الواعي. وحتى حين اشتد الشعور الديني في عصر الإيمان — العصر الوسيط — جعل الفلاسفة همهم، لا أن يتنكروا للعقل المنطقي، بل أن يلتمسوا وسيلةً للتوفيق بينه وبين العقيدة. وجاء العصر الحديث ليستله ديكارت بقولته المشهورة: أنا أفكّر فأنا موجود؛ أي أن الوعي أو الشعور أو الفكر أو العقل هو شرط وجوده؛ فلو كان لا وعيًا لما كان موجودًا من حيث هو إنسان. ثم توالى الفلاسفة من ديكارتيين في القارة الأوروبية أو تجريبيين في إنجلترا وأمريكا، على هذا المنوال نفسه، وأيّدهم في اتجاههم علم النفس التجريبي منذ ظهوره؛ فالوعي — أو الشعور —

هو الأساس عند وليم جيمس كما كان هو الأساس عند فنت، ولم ينحرف بنا عن الطريق إلا فرويد وتابعوه، لكن الوقت لم يَطُلْ بنا مع انحرافه هذا، حتى ظَهَرَتْ — كما قلنا — فلسفاتٌ تعدل الميزان، أخص بالذكر منها فلسفة الظواهر عند هوسرل، التي أرادت أن تُبَعِدَ عن الرؤية كل ما هو طافٍ في مجرى الوعي من موضوعات وحالات، لترى ماذا تجد وراء ذلك، فَوَجَدَتْ وعياً خالصاً، وليس وراء الوعي إلا وعي، وتلك هي حقيقة الإنسان وجوهره. وقد جاءت فلسفة سارتر لتنهل بدورها من هذا المَعِين؛ فلم يجد سارتر في الإنسان — بعد كل تحليلاته في أغوار النفس — إلا حالاتٍ من الوعي.

ولا أدع فرصة هذا الحديث عن الوعي، دون أن أشير إلى نقطةٍ فرعيةٍ لها أكبر الخطر في الفكر المعاصر، ألا وهي فكرة «الأخر»؛ فقد كان الفلاسفة من قبل على ظنٍّ بأن الإنسان يمكنه الوعي بنفسه، مفرداً، دون حاجةٍ منه إلى شخصٍ آخر، لا بل ربما دون حاجةٍ منه كذلك إلى الكون بأسره، قال سقراط للإنسان: «اعرف نفسك بنفسك». كأنما ذلك في مستطاعه، وكأنما اقتصر الإنسان على نفسه هو وحده كافٍ لمعرفة تلك النفس، وكذلك قال ديكارت: «أنا أفكر فأنا موجود». كأنما وجوده مُتَوَقَّفٌ على كونه، هو في حد ذاته، مُفَكَّرًا، دون أن نسأل: «مُفَكَّرٌ في ماذا؟» ولكنَّ معاصرنا جميعاً، ممن تناولوا الوعي الإنساني بالتحليل والدراسة، وجدوا أن الوعي لا يكون إلا وعياً بشيء؛ فمجرد اعترافنا بقيام الوعي أو الفكر يُصِحِّحُ في الوقت نفسه اعترافاً بوجود ما نَعِيه أو ما نُفَكِّرُ فيه، أي إنه يُصِحِّحُ اعترافاً بعالم الأشياء والأشخاص. ومن هنا بات واضحاً أن كلمة «أنا» التي جعلها ديكارت محوره، لا يتم معناها إلا «بالآخر»، كما أصبحت معرفة الإنسان لنفسه، التي أوصى بها سقراط مستحيلة إلا إذا أخذنا «الأخر» في اعتبارنا؛ لأن وجود الآخر شرطٌ جوهرِيٌّ لمعرفتي لذاتي.

وإني لأنظر إلى هذه الفكرة الغنية الخصبة؛ فكرة أن الذات المتفردة بخصائصها الفريدة المميزة، تتضمن بالضرورة وجود الآخرين، ثم أنظر إلى تيار الفكر العربي الراهن، فلا أجد فكرةً واحدةً تمثِّله بأجلى مما تمثله هذه الفكرة؛ فلو سئلتُ: ما قضية القضايا في الفكر العربي المعاصر؟ لأجبتُ في غير تَرَدُّدٍ: إنها هي التماس الأساس النظري الذي يضم الفرد المُتَمَيِّزُ إلى تضامن الجماعة، دون أن ينمو أحدهما على حساب الآخر؛ فأولاً — على المستوى الثقافي العام — مشكلتنا الفكرية الأولى، هي أن نحافظ على كياننا الثقافي الخاص دون أن ننحصر فيه، بل نمدُّ من أطرافه حتى يشمل أركان الثقافة العصرية كذلك. بعبارة أخرى: مشكلتنا هي أن نَحْلُقَ مُرَكَّبًا ثقافياً يُتيح لنا أن نقول: ها نحن،

بكل خصائصنا ومميزاتنا، شريطة أن تتضمن الإشارة إلى أنفسنا، إشارةً إلى كل مقومات الحضارة العلمية الجديدة.

وانظر إلى قادة الفكر وأعلام الأدب في تاريخنا العربي القريب، تجدهم — في الكثرة الغالبة — يحاولون هذه المحاولة؛ محمد عبده يعرض مبادئ الدين الإسلامي على نحو يُبين ألا تعارض بينه وبين العلم. لطفي السيد يبسط المبادئ السياسية بسطاً يُقربنا من مناخ عصرنا. العقاد يُشيع من مبادئ النقد الأدبي ما ينقلنا إلى تصوّر جديد يتفق مع قيم العالم من حولنا. طه حسين يدرّس الأدب على ضوء المناهج العلمية. وأمين الريحاني وميخائيل نعيمة يُشكّلان بأدبهما الإنسان العربي الجديد. وغير هؤلاء وأولئك كثيرون. ثم ها هم أولاء كتب المسرحية والقصة جميعاً، يُدخلون على الأدب العربي فنوناً لم يألفها من قبل، فيستعيرون من الغرب القوالب الفنية ليُمثّلوها بمضمونات عربية محلية. وانطلق الباحثون في مجال الدراسة الفلسفية، يُعيدون كتابة الفلسفة الإسلامية ليُبرزوا جوانب الأصالة فيها، ويسايروا مع ذلك تيارات الفلسفة كلها السائدة في عصرنا، والمعبرة عن روح ذلك العصر.

جهودٌ فكريةٌ متلاحقة، منذ أول هذا القرن، وإلى يوم الناس هذا، تدور كلها حول إيجاد الصيغة التي تحمل طابعنا العربي المميز، مقروناً بلامح العصر. ذلك في المجال الثقافي بصفة عامة. فإذا انتقلنا إلى المجالات النوعية في حياتنا الفكرية، أَلْفِينَا هذه الجهود نفسها تُبذل نحو أن نجمع بين «أنا» و«الآخر» في وحدة واحدة؛ فثورتنا الاشتراكية تعبيرٌ قويٌّ صادق عن هذا المبدأ؛ إذ المحور فيها هو هذا الدمج بين الخاص والعام، دمجاً تظل تشعر فيه الـ «أنا» بنفسها لكنها كذلك تشعر أن ليس لها كيانٌ كاملٌ إلا بأن يُضم إليها «الآخر» وتُضم إليه. نعم إن أنظمة كثيرة قائمة في بلادٍ أخرى، قد غلبت طرفاً على طرف، ولم تستطع إقامة الميزان معتدل الكفتين، لكننا في محاولةٍ دائبةٍ نحو تحقيق هذا المثل الأعلى. وقد كان لا بد لنا من المحاولة؛ لأن التبعية الفردية أمام الضمير وأمام الله جزءٌ من تراثنا الروحي، وينبغي أن تظل جزءاً من طابعنا الشخصي المميز، كما ينبغي في الوقت نفسه أن تمتد هذه التبعية حتى تشمل الأمة العربية، بل الأمة الإنسانية إذا استطعنا إلى ذلك سبيلاً، وبذلك يتسع نطاق «الأنا» إلى «نحن» التي تشمل الآخرين مع ذواتنا.

ولعل هذه الرابطة الوثيقة العميقة، بين «أنا» و«الآخر» — وهي رابطة تكمن في جذور الثقافة المعاصرة كلها — أقول لعلها لا تتبدى في قضية من قضايانا الفكرية،

تَبَدَّيْهَا فِي قَضِيَةِ الْوَحْدَةِ الْعَرَبِيَّةِ؛ فَمَا تَكَ الْوَحْدَةُ فِي صَمِيمِهَا إِلَّا تَوْسَعَةً مِنْ مَعْنَى «الْأَنَا» بِإِضَافَةِ «الْآخَرَ» إِلَيْهَا، عَلَى أَنَّ هَذَا الْآخَرَ بَدْوَرِهِ — وَمِنْ زَاوِيَتِهِ — هُوَ «أَنَا» تَتَّسِعُ هِيَ الْآخَرَى عَلَى الصُّورَةِ نَفْسِهَا. إِنْ هَذَا التَّرَابُطُ بَيْنَ الْوَحْدَاتِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ، يَحْتَوِيهَا، وَيُضَيِّفُ إِلَيْهَا عَمَقًا وَأَبْعَادًا جَدِيدَةً، أَمْرٌ مَأْلُوفٌ فِي الْكَائِنَاتِ الْعَضْوِيَّةِ كُلِّهَا، وَمِنْ بَيْنِهَا آيَاتُ الْفَنِّ عَلَى اخْتِلَافِهَا، فَالْخَلِيَّةُ الْوَاحِدَةُ فِي جَسْمِهَا الْعَضْوِيِّ، فَالْبَيْتُ الْوَاحِدُ فِي الْقَصِيدَةِ وَالْخَطُّ الْوَاحِدُ أَوْ اللَّوْنُ فِي اللَّوْحَةِ الْفَنِّيَّةِ، كُلُّ هَذِهِ وَحْدَاتٌ تَضَافُ إِلَى أَخَوَاتِهَا فَتَعَزَّرُ وَجُودًا، وَتَعَمَّقُ كِيَانًا، وَتَزْدَادُ حُصُوبَةً وَغْنَى، دُونَ أَنْ تَنْقُصَ فِي سَبِيلِ هَذِهِ الزِّيَادَةِ شَيْئًا.

وَإِنْ هَذَا لَيُصَدِّقُ أَيْضًا عَلَى مَشْكَلَةِ الْقَوْمِيَّةِ وَالْعَالَمِيَّةِ، الَّتِي يَكْثُرُ عَنْهَا الْحَدِيثُ، حَتَّى لَيُقَالُ أحيانًا إِنْ الْعَصْرُ عَصْرُ قَوْمِيَّاتٍ؛ فَهَذَا هُنَا قَدْ يُقَالُ: وَفِيمَ تَقْسِيمِ الْإِنْسَانِيَّةِ إِلَى أَقْوَامٍ يَتَعَصَّبُ كُلُّ مِنْهَا لَوْجُودِهِ الْخَاصِّ؟ وَجَوَابُنَا عَنْ ذَلِكَ هُوَ نَفْسُ الْجَوَابِ: إِنِّي إِذَا صَمِمْتُ أَنْ تُصَانَ فَرْدِيَّتِي، ثُمَّ تَجِيءُ الْإِضَافَةُ إِضَافَةً جَدِيدَةً، تَزِيدُ مِنْ وَجُودِي وَلَا تَنْقُصُهُ، فَلَنْ أْتَرَدُّ عِنْدُكَ فِي أَنْ أَفْهَمُ إِنِّيَّتِي عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي يَتَّسِعُ لِلْآخَرِ، لَكِنْ ذَلِكَ يَسْتَلْزِمُ أَنْ يَقِفَ مِنْي هَذَا الْآخَرُ كَمَا أَقْفُ مِنْهُ، لَا أَنْ يُظْهِرَ التَّآخِي وَيُضْمِرَ السِّيَادَةَ وَالسِّيَطْرَةَ، فَتَضِيعُ مِنْي حَتَّى الْأَنَا الْمَعزُولَةَ فِي فِقْرِهَا وَضُمُورِهَا.

هَا نَحْنُ أَوْلَاءُ قَدْ بَسَطْنَا طَائِفَةً مِنْ قَضَايَا الْفِكْرِ الْمَعَاوِرِ، وَأَوْضَحْنَا مَوْقِفَنَا — نَحْنُ الْعَرَبُ — مِنْهَا؛ عَرَضْنَا قَضِيَةَ الصَّرَاحِ بَيْنَ سَيَطْرَةِ الْعِلْمِ وَالصَّنَاعَةِ وَالتَّقْنِيَّاتِ، وَبَيْنَ حُرِيَّاتِ الْأَفْرَادِ وَمَا تَتَّعَرَّضُ لَهُ مِنَ الضِّيَاعِ. وَعَرَضْنَا قَضِيَةَ الْمَوْضُوعِ الطَّبِيعِيِّ وَطَغْيَانِهِ وَكَيْفَ لَادَتْ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَّةَ بَدْنِيَا الْفَنُونِ تَحْتَمِي بِهَا، وَاقْتَضَى ذَلِكَ أَنْ نَعْرُضَ لِقَضِيَةِ الْإِلْتِمَازِ فِي الْفَنِّ وَالْأَدَبِ، وَلِقَضِيَةِ الْمَعْقُولِ وَاللَّمْعَقُولِ. ثُمَّ جَرْنَا هَذَا إِلَى الْحَدِيثِ عَنْ عَوْدَةِ الْوَعْيِ إِلَى الظُّهُورِ عَلَى مَسْرَحِ الْفَلْسَفَةِ بَعْدَ أَنْ انْفَرَدَ بِهِ الْوَعْيُ حِينًا، وَبَيْنَا أَنْ الْوَعْيُ فِي تَصَوُّرِنَا الْحَدِيثِ يَقْتَضِي بِالضَّرُورَةِ وَجُودَ الْآخَرِينَ مَعَ الْأَنَا الْوَاعِيَّةِ، وَطَبَّقْنَا هَذِهِ الْفِكْرَةَ الْأَسَاسِيَّةَ عَلَى ثَلَاثٍ مِنْ أَهَمِّ قَضَايَا الْعَرَبِيَّةِ: الْأُولَى هِيَ احْتِفَاطُنَا بِشَخْصِيَّتِنَا الثَّقَافِيَّةِ مَعَ ضَمِّ الثَّقَافَةِ الْحَدِيثَةِ الْوَافِدَةِ إِلَيْهَا. وَالثَّانِيَّةُ هِيَ جَمْعُنَا بَيْنَ حُرِيَّةِ الْفَرْدِ الْوَاحِدِ مَعَ ضَّرُورَةِ أَنْ يَأْخُذَ سَائِرَ الْمُواطِنِينَ فِي اعْتِبَارِهِ. وَالثَّلَاثَةُ هِيَ قَضِيَةُ الْوَحْدَةِ الْعَرَبِيَّةِ، الَّتِي تَصُونُ لِكُلِّ قَطْرٍ مُمِيزَاتِهِ، ثُمَّ تَضَعُ الْكُلَّ فِي كِيَانٍ وَاحِدٍ.

أَلَا إِنْ الْإِنْسَانَ لِيَحْيَا، بَقْدَرٌ مَا يُشَارِكُ الْعَصْرَ فِي فِكْرِهِ، رَافِضًا هُنَا، مُعَدَّلًا هُنَا، وَرَاضِيًا هُنَاكَ. وَإِنَّا نَلْحَمِدُ اللَّهَ أَنْ نَرَى الْأُمَّةَ الْعَرَبِيَّةَ قَدْ اسْتَيْقَظَتْ لِعَصْرِهَا، تَرَفَضَ مِنْهُ، وَتَعَدَّلَ فِيهِ لِتَرْضَى آخِرَ الْأَمْرِ بِمَا تَصْنَعُهُ لِنَفْسِهَا بِنَفْسِهَا.

القسم الثاني

أفكار في حياتنا العقلية

إرادة التغيير

إنه لما تُوصف به الفاعلية الفلسفية أحياناً، هو أنها محاولات لتوضيح المفاهيم التي تقع عند الناس بين الجهل التام والعلم التام؛ بمعنى أنها مفاهيم يتداولها الناس وهم على بعض العلم بها، فلا هم يجهلون بها كل الجهل ولا هم يعلمونها كل العلم، فتتناولها الفلسفة بالتحليل والتوضيح لعلها تبلغ من معانيها مبلغ التحديد الدقيق الحاسم؛ فهذه المفاهيم التي تقع عند الناس وسطاً بين الغموض والوضوح، هي أشبه شيءٍ بمدينة تراها على مبعدهِ فترى بروزاً ممتداً في الأفق، تتبين معالمه الرئيسية من بناءٍ مرتفعٍ هناك ودخانٍ مُتصاعِدٍ هنا، فتكون مما تراه على يقين أنك تقترب من مدينة، أمّا تفصيلاتها فلستَ منها على هذه الدرجة من اليقين، لكنك كلما دَنوتَ منها ازدادت إلماماً بتلك التفصيلات؛ فما قد كان يبدو لك من بعيدٍ بقعةً كبيرةً بيضاء، قد أخذ الآن يتبين في شيءٍ من الوضوح أنه عمارةٌ سكنيةٌ ارتفاعها عشرون طابقاً، وتلك التي بدت لك من بعيدٍ لمعةً ضوئيةً ساطعة، قد ظهر لك الآن أنها سطحٌ من زجاجٍ يُعطي مصنعاً ضخماً.

وهكذا قل في كثيرٍ جداً من المفاهيم التي نتداولها في مجرى حياتنا الفكرية، بل وفي مجرى حياتنا العملية، والتي نشعر أن الحياة — فكرية أو عملية — متعذرة بدونها، ومع ذلك فعلمنا بها لا يكاد يتعدى علمنا بأن في الأفق البعيد مدينةً كبيرة، وها هنا يكون عمل الفلسفة أن تدنو بنا من تلك المفاهيم لنراها في تفصيلاتها ودقائقها، وكثيراً ما تأخذنا الدهشة أن نرى من تلك التفصيلات والدقائق ما لم نتوقعه ولم يخطر لنا ببال، وعندئذٍ قد يحدث لمن أخذته الدهشة أن يثور في وجهه من أخذ بيده وأطلعه على دقائق ما كان يتصوره في غموض وإبهام، متهماً إياه بأنه يُعقد البسيط، ويُصعب السهل، ويُغمض الواضح، والأمر في هذا شبيه بنا حين نستخدم الورقة والقلم والمنضدة والمقعد في بساطةٍ تُخيل إلينا أن هذه أشياءٌ أوليةٌ لا تحتاج إلى تحليل، حتى إذا ما جاء

عالم الفزياء يُنبئنا أنها في الحقيقة أشياء مركبةٌ مُعقدةٌ تنحلُّ آخرَ الأمرِ إلى عناصرٍ قوامها ذراتٌ مؤلّفةٌ من كهاربٍ موجبةٍ وكهاربٍ سالبةٍ وكهاربٍ محايدة، إلى آخر هذه القصة التي ترويها الطبيعة النووية، أخذتنا الدهشة. لكن العجب هنا هو أن الدهشة لا تنتهي بأصحابها إلى اتهام علماء الطبيعة بأنهم يُعقدون البسيط ويُصعّبون السهل ويُغمّضون الواضح، بل ترى هؤلاء ينصتون في إعجاب، يريدون أن يعلموا ما لم يكونوا يعلمونه، على خلاف موقفهم في الحالة الأولى، حين جاءهم الفيلسوف بتحليلٍ يُفكك لهم أوصال المفاهيم التي يتداولونها، فثاروا في وجهه كأنهم كانوا يجدون النعمة في الفهم المبهم، ويخشون أن يُفسد تحليل الفلاسفة عليهم ما كانوا به ينعمون.

ولعل السر في اختلاف الموقفين؛ موقف الناس بإزاء التحليل الطبيعي الذي يُفكك الأشياء المادية إلى عناصرها الأولية، وموقفهم بإزاء التحليل الفلسفي الذي يُفكك الأفكار العقلية إلى مُقوماتها البسيطة، هو أن النوع الأول من التحليل لا يمس نفوسهم، وإنما ينصب على أشياء لا تمت لأنفسهم بصلةٍ إلا صلة الأداة الجامدة بمن يستخدمها. وأمّا النوع الثاني من التحليل فهو في الأعم الأغلب ينصب على جوانب من صميم النفس الإنسانية وقيمها؛ العقل والروح والذكاء والتفكير والإرادة والعاطفة والانفعال والخير والشر والجمال والقبح والحق والباطل، إلى آخر هذه القائمة الطويلة من التصورات التي يستحيل عليك أن تجد إنساناً واحداً يجهلها كل الجهل، بدليل أنه ما من إنسانٍ تكاملت له قدراته إلا وتُصبح هذه التصورات جزءاً من اللغة المتداولة المشتركة التي ترد في حديثه دون أن يقف عندها متسائلاً: ماذا تعني؟ إلا أن يكون فيلسوفاً أو سائراً في طريق الفكر الفلسفي.

و«إرادة التغيير» كلمتان صيغتا على صورة المضاف والمضاف إليه، تماماً كما نقول «قراءة الكتب» و«كتابة الخطابات» و«رؤية الشمس»، وهما كلمتان قد أصبحتا مما نتداوله في الحديث، لا غناء لنا عنهما؛ لأنهما معاً تُكوّنان أحد المبادئ التي نستهددها في بناء حياتنا الجديدة، وهما — سواء أخذناهما مفردتين أو موصولتين في عبارة واحدة — من ذلك الضرب من المعاني التي أشرنا إليها؛ أعني ذلك الضرب من المفاهيم التي يكون الناس منها على درجةٍ وسطى بين الجهل والعلم. ومن ذا لا يستخدم كلمة «إرادة» وكلمة «تغيير» في حديثه الجاري، وهو على بعض العلم بما تعني هذه الكلمة أو تلك؟ ليس من الناس من يجهلها كل الجهل، ولكننا نزع أيضاً أن قليلاً جداً من الناس هم الذين يعلمونها كل العلم.

فماذا نعني بالإرادة؟ إنني لا أنوي أن أُسوّح بالقارئ في متاهات المذاهب المختلفة، وأوثر أن أعرض الأمر من وجهة النظر التي أراني أميل إلى قبولها؛ فأنا أحد الذين يؤمنون ببطلان نظرية «الملكات» التي كان أصحابها يظنون أن داخل الإنسان «قوى» لكل قوة منها كيانٌ مستقلٌ قائمٌ بذاته؛ فهذا «عقل» وتلك «نفس» وهذا «ذكاء» وتلك «إرادة» كأنما هي جمهرة من الأشباح ازدحمت في جوف الإنسان، لكل شبحٍ منها عمله الذي يؤديه، وحتى إذا مرت به ساعةٌ لا يُؤدّي خلالها ذلك العمل، فهو ما يزال هناك مستريحاً أو معطلاً، ينتظر اللحظة التي ينشط فيها لأداء عمله. كلا، لستُ من هؤلاء الذين يتصوّرون قوى الإنسان أشباحاً قائمةً بذواتها داخل الإنسان، تؤدي عملها حيناً ولا تؤديه حيناً آخر؛ إذ إنني ممن يأخذون في فهم الإنسان بالنظرة «السلوكية» التي تُترجم أمثال هذه التصوّرات (عقل، نفس، ذكاء، إرادة ... إلخ) إلى نوع السلوك الذي يسلكه البدن في مواقف الحياة المنظورة المشهودة، وبهذا يكون «العقل» نمطاً معيناً من السلوك يسلكه الإنسان في مواقف بذاتها، وتكون «الإرادة» نمطاً معيناً آخر من السلوك، وهلمّ جرّاً؛ فلو سألتني: ما العقل؟ أخذتك من يدك إلى إنسانٍ يحاول أن يلتمس الطريق إلى هدف — كائنًا ما كان الهدف، وكائنًا ما كان الطريق — وقلتُ لك: هذا الذي تراه من محاولة للوصول إلى هدف، هو ممثّلٌ من الأمثلة الكثيرة التي جاءت كلمة «عقل» لتضمّمها جميعاً في حزمة واحدة. نعم إن أهداف الناس كثيرةٌ ومُنوعَةٌ بتنوّع الأفراد والمواقف والظروف؛ وبالتالي فإن المحاولات لتحقيقها تختلف باختلاف تلك الأهداف؛ فالذي هدفه أن يُشكّل قطعة الحديد على صورة المفتاح، لا تجيء محاولته شبيهةً بمحاولة الذي هدفه أن ينسج من القطن قماشاً، أو شبيهةً بمحاولة الذي هدفه أن يقسم تركّةً بين الوارثين ليعطي كلّاً ما يستحقه منها. لكن هذه كلها أمثلةٌ تجسّد ما نعنيه بالعقل؛ لأنها أمثلةٌ لمحاولاتٍ يقوم بها أصحابها بغية الوصول إلى هدفٍ مقصود، وبهذا نفهم «العقل» من زاوية السلوك المرئي المشهود، وبهذا أيضاً نفهم الصلة الوثيقة بين «الفكر» و«العمل»؛ فليس فكراً ما ليس يتجسد في عمل، وليس عملاً موفّقاً مُسدّداً نحو غايةٍ ما ليس يسير على فكرةٍ مرسومة.

وهكذا قل في «الإرادة». فإذا سألتني ما «الإرادة»؟ أخذتك من يدك إلى إنسانٍ استهدف هدفاً، فلما سار إلى تحقيقه صادفته في الطريق معوّقات، فراح يُزيلها ليستأنف السير. إنه لا انفصال بين «الإرادة» و«العمل» حتى ليُصبح من اللغو أن تقول عن إنسانٍ

إن له «إرادة» لكنها لا تجد العمل الذي تؤديه، وإلا كنت كمن يقول إنه يأكل ولا طعام، أو يشرب ولا ماء! الإرادة هي نفسها العمل الذي يُحقّق الهدف ويُزيل ما قد يحول دون تحقيقه، شريطة أن يكون الهدف هو هدفك أنت، وإلا كُنْتَ أَلَّةً مسخرةً في يد صاحب الهدف. إنك في العمل الإرادي أنت الأمر وأنت المأمور، بل إنه لتشبيهه مُضللُّ أن نجعل منك أمرًا ومأمورًا، كما لو كنت جانِبَيْنِ أحدهما في الداخل — وهو ما يُسمَّى بالإرادة — والآخر في الخارج — وهو ما يُوصف بأنه تنفيذ للإرادة — والصواب هو أنك وأنت تعمل العمل الذي تسعى به إلى تحقيق أهدافك فأنت عندئذٍ بجميع سلوكك تجسيدٌ للإرادة وتنفيذها.

ولعلك قد لاحظت فيما أسلفناه لك عن «العقل» من أنه هو السلوك الذي يبدأ بفكرة عما نريد تحقيقه وينتهي بتحقيق تلك الفكرة بحيث تصبح كيانًا مجسدًا، وفيما أسلفناه لك عن «الإرادة» من أنها هي كذلك السلوك الذي يبدأ بالصورة الذهنية التي يراد إخراجها وينتهي بتحقيقها بحيث تصبح كيانًا مجسدًا؛ أقول لعلك قد لَحَظْتَ في هذا القول عن العقل وعن الإرادة أن كليهما واحد، ففي كلتا الحالتين فكرة وتنفيذها في عملية واحدة متصلة أولها رؤية للهدف قبل وقوعه وآخرها وصولٌ لذلك الهدف بعد أن صيّرناه كائنًا قائمًا بين الكائنات.

وهكذا الحياة الإنسانية وحدةٌ عضويةٌ قوامها فعل وحركة، لا فرق في ذلك بين تفكير العقل وإرادته.

إنك إذ تنظر إلى الإنسان وهو ينشط بأي ضربٍ من ضروب النشاط؛ إذ تنظر إليه وهو يكتب خطابًا، أو يقرأ كتابًا أو يأكل طعامًا، أو يلعب الكرة أو الشطرنج؛ إذ تنظر إليه وهو يقيم الجدران ويرصف الطرق ويبيع ويشترى ويتكلم ويسمع؛ إذ تنظر إليه وهو يمشي ويجري ويقف ويجلس ويضحك ويبكي؛ لا يخطر ببالك أبدًا أنك إزاء شطرين في كل عملٍ من هذه الأعمال التي تنظر إليها، فتقول لنفسك: هذا شطر «الإرادة» وهذا شطر «تنفيذها»؛ لأنك تعلم من خبراتك مع نفسك أن الإرادة هي تنفيذها، وأن الإنسان هو الكل العضوي الواحد الذي ينشط بهذا العمل أو ذاك.

وإذا كانت الإرادة هي نفسها الفعل، فقد أصبح واضحًا أن قولك «إرادة الفعل» لا يزيد شيئًا عن قولك «الإرادة» لأن هذه لا تكون بغير فعل، كما لا يكون الوالد والدًا بغير ولد، ولا يكون اليمين بغير اليسار، ولا يكون البعيد بغير القريب، ولا الأعلى بغير الأدنى. كل هذه متضايقاتٌ لا يتم المعنى لأحدها بغير أن تُضاف إلى شقّها الآخر.

ونخطو خطوةً أخرى، فنقول إنه إذا كان لا إرادة بغير فعل، فكذلك لا فعل بدون تغيير، وسواءً كان التغيير الحادث ضئيلاً أو جسيماً فهو تغيير. إنك لا تفعل الفعل في خلاء، بل تفعل الفعل — أي فعلٍ كان — لِتَحْرِكْ به شيئاً فيتغير مكانه ليتغير أداؤه وتتغير صلته بالأشياء الأخرى؛ كان الحجر على الجبل فأصبح هناك جزءاً من الجدار، وكان الماء هنا في النهر فأصبح هناك في أنابيب المنازل، كان المداد هنا في الزجاج، فأصبح في جوف القلم، ثم انتتَر على الورق كتابةً يقرؤها قارئٌ إذا وقع عليها بصره، وكانت الأرض يباباً فزُرِعَتْ، وكان الحديد خامَةً من خامات الأرض فصُنِعَ قضباناً. كل إرادةٍ فعل، وكل فعلٍ حركةٌ وتغيير.

فقولنا «إرادة التغيير» لا يضيف شيئاً إلى شيء، بل هو قولٌ يوضح معنى الإرادة بإبراز عنصر من عناصرها. وكان يكفي أن تقول عن الإنسان إنه إنسانٌ حيٌّ لنفهم من ذلك أنه ذو وحدةٍ عضويةٍ هادفة، وأنه في سيره نحو أهدافه كائنٌ عاقلٌ مُريد، وأنه في إرادته فاعل، وأنه في فعله متحركٌ ومحرك، ومتغيرٌ ومغير.

وتسألني: هل تريد أن الإرادة هذه هي حالها دائماً وتلك هي خصائصها، فلا فرق بين حالة تكون فيها مقيدةً وحالةٍ أخرى تكون فيها حرة؟ وأجيبك فأقول إنني أخشى أن يُوقننا وضع المشكلة على هذه الصورة التقليدية القديمة في لجاجةٍ لفظيةٍ لا تنفع أحدًا ولا تشفع لأحد، فلکم بحث الباحثون وكتب الكاتبون جواباً عن السؤال القائل: هل الإرادة حرةٌ أو مقيدة؟ ومتى تكون الإرادة حرةً ومتى تكون مقيدة؟ ولذلك فإنني أفضل النظر إلى المشكلة من زاوية الأهداف وتحققها لعلها تكون نظرةً أجدى، فنقول إن الأصل في الإنسان — كما أسلفنا لك القول — هو أن يكون كائنًا عضويًا هادفًا بجميعه في فعل وحركة، لكن قد ينحرف الأمر إلى أحد احتمالين آخرين؛ أوَّلُهما أن ينشط الكائن العضوي لغير ما هدف، فيخبط في الأرض حَبَطُ الأعمى، وعندئذٍ لا إرادة لأنه لا هدف، وعندئذٍ أيضًا ينتفي سؤالنا هل الإرادة حرة أو مقيدة لأنها ليست هناك. والاحتمال الثاني هو أن ينشط الكائن العضوي لهدفٍ استهدفه سواه، وهنا أيضًا لا إرادة؛ لأن الإرادة هنا هي إرادة من استهدف الهدف؛ فلا إرادة للعبد الرقيق حين يُنْفَذ لمولاه ما يريد، ولا إرادة للبلد المُستعمر (بفتح الميم) إذا أملى عليه المُستعمر (بكسر الميم) ما يفعله وما لا يفعله؛ فلا إرادة إلا في حالةٍ واحدة، هي أن يكون النشاط مرهونًا بهدفٍ وضعه الناشط لنفسه، أو وافق عليه، وفي هذه الحالة الطبيعية السوية يمتنع السؤال هل الإرادة عندئذٍ

حرّة أو مقيدة. وإنّ فليس التعارض الحقيقي هو بين الحرية والقيّد، بل التعارض الحقيقي هو في أنّ يكون نَمّة إرادة أو لا يكون، وهي لا تكون إذا لم يكن هدفٌ أو إذا كان هنالك الهدف لكنه هدفٌ يستهدفه غير القائم بالعمل.

على أنّ نقطةً هنا لا بُدّ من توضيحها، وهي حين لا يكون الهدف مقصودًا على فردٍ واحد؛ إذ قد تشترك جماعةٌ بأمرها في هدفٍ مُعيّن، تسعى إليه بكل أفرادها، حتى إنّ تنوّعت الوسائل التي يتخذها كل فردٍ على حدة؛ فهذا هنا تكون الإرادة مكفولةً كما لو كانت إرادة فردٍ واحد، وهذا يُدكّرنا بالإشكال الذي يتعرض له مؤرّخو الفلسفة بالنسبة إلى مذهب اسبينوزا الذي يجعل الوجود كلًّا واحدًا يُسيّر نفسه بنفسه؛ بحيث لا يملك أيُّ جزءٍ على حدةٍ إلا أن يسير مع الكل في مساره المرسوم؛ فهنا ينشأ السؤال: أيكون الإنسان في هذا المجموع المتكامل حرًّا أم يكون مُجبرًا على السير مع سواه في الخط المرسوم؟ والجواب الأصوب هو أنه حرٌّ ما دام جزءًا في الكل الذي رسم الطريق لنفسه بنفسه. وهكذا نقول بالنسبة للفرد الواحد في مجتمعٍ وضع لنفسه بنفسه حُطّةً للعمل تحقيقيًا لأهدافٍ مُحدّدة؛ فما دام الهدف قائمًا، وما دام الهدف من وِضعه هو — مشتركًا فيه مع غيره — فهو في سعيه نحو الهدف كائنٌ مريد.

إنّ من أهم ما نريد أن نُقرّره هنا تمهيدًا للنتائج التي سنستخرجها في الفقرة التالية من المقال، هو العلاقة بين الفرد والمجموع، تلك العلاقة التي تضمن للفرد حريته، وفي الوقت نفسه تضمن مشاركته للمجموع في رسم الأهداف؛ فما أكثر ما قاله القائلون بوجود التعارض بين أن يكون الفرد منخرطًا في جهدٍ جماعيٍّ يساير فيه مواطنيه، وأن يكون — مع ذلك — حرًّا في التماس الطريق الذي يراه ملائمًا له. والأمثلة كثيرةٌ جدًّا على ألاّ تعارض بين الجانبين، إذا نحن فرّقنا بين شيئين؛ الإطار الذي يحدد قواعد السير، ثم خطوات السير في حدود ذلك الإطار؛ فهناك قواعدٌ مشتركةٌ بين لاعبي الكرة أو لاعبي الشطرنج، لا يسمح لأحد اللاعبين بالخروج عليها، ومع ذلك فلكل لاعبٍ كامل الحرية في أن يُحرّك الكرة أو قطعة الشطرنج حيث أراد في حدود قواعد اللعب. خذ مثلًا آخر: قواعد اللغة يلتزم بها كل كاتبٍ بها أو قارئٍ لها؛ فليس من حق الكاتب العربي أن ينصب فاعلًا أو يرفع مفعولًا به، لكن هل يعني هذا حرمان الكاتب من حريته فيما يكتبه وفق تلك القواعد؟ إن لكل كاتبٍ موضوعاته التي يعرضها، وأسلوبه الذي يُعبّر به عن نفسه، على أن يتم ذلك كله في حدود المبادئ المشتركة. لا، بل إنّ كل عبارةٍ يُخطئها الكاتب إنّما يلتزم فيها بمبادئٍ كثيرة، دون أن يحد ذلك من حريته في اختيار مادتها

وطريقة صياغتها؛ ففضلاً عن قواعد اللغة نحوًا وصرّفًا، هنالك مبادئ المنطق يلتزمها بحكم طبيعته نفسها؛ فهو لا يُجيز لنفسه — مثلًا — أن يقول إنه إذا أراد مسافر قطع المسافة التي طولها مائتا كيلو متر في ساعتين، فيكفيه قطارٌ يسير بسرعة عشرين كيلو مترًا في الساعة، أو أن يقول إنه إذا أرادت البلاد تنفيذ خطةٍ صناعيةٍ تُكلفها مائتي مليون من الجنيهات، فيكفيها أن تجمع من المواطنين خمسين مليونًا. الكاتب حرٌّ فيما يقول، ما دام قوله ملتزمًا لطائفة من مبادئ اللغة والفكر. وهكذا قل في المواطن الفرد بالنسبة للمبادئ والأهداف التي وضعها المجموع، وكان هو أحد أفراد ذلك المجموع، فهو حرٌّ في طريقة سيره وأسلوب حياته، على أن تجيء مَنَاشِطُه مُلتزمةً للمبادئ المُقرَّرة.

فرغنا حتى الآن من فكرتين؛ الأولى هي أن الإرادة هي نفسها العمل الذي يحقق الهدف المنشود، وأنه حيث لا عمل فلا إرادة، وأن كل عمل إنما هو تغييرٌ لأوضاع الأشياء. وإذن فنحن إذا قرَّرنا لشخص أو لجماعة «إرادة» فقد قرَّرنا بالتالي أن هذا الشخص أو هذه الجماعة تعمل عملاً تُغيِّر به من أوضاع الحياة قليلًا أو كثيرًا. والثانية هي أنه لا تعارض بين حرية الفرد الواحد في طريقة حياته وبين أن يكون مُلتزمًا بالأهداف والمبادئ والقواعد التي أقامها المجتمع الذي هو أحد أفرادها.

وبقي لنا أن نستنتج النتائج من هذه المقدمات: إنه إذا كانت كل إرادة هي إرادة تغيير، إذن فليس السؤال هو: هل الإرادة التي أُطلِّقت للشعب يوم انتصاره هي إرادة تغييرٍ أو إرادة شيءٍ آخر، بل السؤال هو: ما دامت الإرادة التي أُطلِّقت للشعب يوم انتصاره هي بالضرورة إرادة عملٍ وتغيير (لأن هذا هو معنى الإرادة كما قدمنا) فما الذي نغيره؟ وما الهدف الذي من أجل تحقيقه نُغيِّر ما نُغيِّره؟

إن القائمة لتطول بنا أَلْفَ أَلْفِ فرسخ، إذا نحن أخذنا نعد التفصيلات الجزئية التي يُراد تغييرها، كأن نحصر الأفراد الذين يراد لهم أن يصحوا بعد مرض، وأن يعلموا بعد جهل، وأن يطعموا بعد جوع، وأن يكتسوا بعد عري، وكأن نحصر الطرق التي يُراد لها أن تُرصف، والحشرات التي لا بد لها أن تُباد، والأرض التي لا بد أن تُزرع والمصانع التي لا بد أن تُقام. تلك تفصيلاتٌ جزئيةٌ تُعدُّ بالوف الأوف، لكنها تندرج كلها تحت مبادئٍ محدودةٍ العدد، ثم تندرج هذه المبادئ بدورها تحت ما يُسمَّى بالقيم أو المعايير التي عليها يُقاس ما نريده وما لا نريده لحياتنا الجديدة، فإذا أنت غيّرت ما لدى القوم من معايير وقيم، تغير لهم بالتالي وجه الحياة بأسرها.

ولا تكون إرادة التغيير قد نالت من حياتنا قيد أنملة إذا نحن لم نُوحّد في أذهاننا توحيداً تاماً بين العام والخاص؛ فتلك من أولى القيم التي لا بد من بثها في النفوس وترسيخها في الأذهان؛ فنحن بما ورثناه من تقليد اجتماعي أحرص ما نكون على الملك الخاص، وأشد ما نكون إهمالاً للملك العام؛ فالفرق في أنظارنا بعيد بين العناية الواجبة بالابن والعناية الواجبة بالمواطن البعيد، بين العناية بتنظيف الدار من داخل والعناية بتنظيف الطريق. الفرق في أنظارنا بعيد بين المال نملكه والمال تملكه الدولة للجميع، بين العيادة الخاصة يديرها الطبيب الذي يستغلها والمستشفى العام يديره الطبيب نفسه ولكنه يديره باسم الدولة، الفرق في أنظارنا بعيد بين معنى «أنا» و«نحن» وبين «هو» و«هم»؛ فما زال الذي يشغلنا هو هذه الأنا والنحن اللتان لا تعنيان أكثر من الأسرة وحدودها. وأمّا هو وهم اللتان تمتدان لتشملنا أبناء الوطن جميعاً فما تزالان في أوامنا تدلان على ما يشبه الأشباح التي لا يؤذيها التجويع والتعذيب.

ولا تكون إرادة التغيير قد نالت من حياتنا قيد أنملة إذا نحن لم نُغيّر من معاني «الجاه»؛ فلمن تكون الصدارة في المجتمع؛ المكدود المنهوك بالعمل أم صاحب البطالة والفراغ؟ فنحن بما ورثناه من تقليد اجتماعي نرفع من شأن من استطاع العيش الرغد بالعمل القليل، ونخفض من شأن من اضطره أكل الخبز إلى العمل المجهد الشاق، حتى نتخلع على أي رجل شئت منصباً رفيعاً، فيقترن في ذهنه المنصب الرفيع بكثرة المُعاونين والمرعوسين والحُجّاب. وانظر ملياً في كلمة «حاجب» لتعلم أن صاحب السلطان بحكم التقليد الاجتماعي يحتاج إلى من يحجبه عن الناس أو يحجب الناس عنه. ولا فرق في الجوهر بين تقليد يرفع الإقطاعي على رءوس أرقاء الأرض، هؤلاء يفلحون الأرض ويحملون الأثقال ويرعون الماشية، وذلك في حصنه المنيع محتجب عن الأنظار لا يدري الناس ماذا يعمل وكيف يعمل، لا فرق بين هذا وبين صاحب المنصب الكبير الذي يُقيم الحُجّاب بينه وبين الناس.

ولا تكون إرادة التغيير قد نالت من حياتنا قيد أنملة إذا لم ننقل مواضع الزهو؛ فبدل أن يُزهى المرء بنفسه لأنه ليس مضطراً للخضوع للقانون كما يخضع له عامة السواد، يُزهى المرء بنفسه بقدر ما هو خاضع لقانون الدولة سواءً جاء خضوعه هذا علانيةً أمام الملأ أو سراً في الخفاء؛ فنحن بحكم التقليد الاجتماعي الذي ورثناه ما نزال نُعلي من مكانة الذين لا تسري عليهم القوانين سريانها على الجماهير، فإذا قيل — مثلاً — يكون اللحم بمقدار أو يكون السكر والزيت بمقدار، رأيت صاحب المكانة الاجتماعية

قد ملأ داره ودُور أقربائه وأصدقائه لحمًا وسكرًا وزيتًا؛ لأنه لا يكون صاحب جاه — بحكم التقليد — إلا إذا كان في وَسْعه الإفلات من حكم القانون.

الإرادة هي نفسها إرادة التغيير. ولا يكون التغيير لمجرد تبديل وضع بوضعٍ بغير قيودٍ ولا شروط، بل يكون تبديل وضعٍ أدنى بوضعٍ أعلى، ومقياس التفاوت في العلو، إنما يُقاس بعدد المواطنين الذين ينتفعون بالوضع الجديد. «إن السؤال الذي طرح نفسه تلقائيًا غداة النصر العظيم في السويس هو: لمن هذه الإرادة الحرة التي استخلصها الشعب المصري من قلب المعركة الرهيبة؟ وكان الرد التاريخي الذي لا رده غيره هو: إن هذه الإرادة لا يمكن أن تكون لغير الشعب، ولا يمكن أن تعمل لغير تحقيق أهدافه.»

المهم في إرادة التغيير أن نعرف ماذا نُغيّر من حياتنا وكيف نُغيّره. والذي نريد له أن يتغير هو القيم التي نقيس بها أوجه الحياة. وكيفية تغييرها هي أن نختار لكل موقف معيارًا من شأنه أن يتحقق أكبر نفع وقوة وكرامةٍ واستنارةٍ وأمنٍ لأكبر عددٍ من أبناء الشعب.

وحدة التفكير

مشكلة صادفتها الفلسفة في كل عصورها، وعلى أيدي رجالها أجمعين. وهي مشكلة قد تبدو بعيدة عن أرض الواقع، مع أنها — شأن سائر المشكلات الفلسفية — بهذه الأرض لصيقة للمسة عميقة الجذور، وأعني بها مشكلة الوحدة التي تضم في طيتها كثرة كثيرة الأجزاء والعناصر؛ فما من شيء حولك إلا وهو كثرة في وحدة؛ هذه المنضدة التي أمامي هي أجزاء صغرى تراكمت، وحالات كثيرة تعاقبت حالة في إثر حالة، أو تعاصرت حالة إلى جوار حالة، وهذا النهر المتدفق بمياهه ما زال منذ أبعد العصور مُتجدد الماء، تتجمع فيه قطرات المطر ملايين ملايين، ثم تنساب تيارًا واحدًا يندفق في البحر ليتصل السير والجريان، وأنت وأنا وكل كائن حيٍّ من نبات وحيوان، كتلة جمعت من الأجزاء ما لا يكاد العدد يُحصيه، لكن المنضدة التي أمامي «واحدة» والنهر العتيد «واحد» وأنت وأنا وكل كائن حيٍّ كيانٌ «واحد». ولقد تمضي عنك هذه الحقيقة لا تأبه لها، حتى يجيئك فيلسوفٌ يُنبهك إلى أن «واحدية الكثرة» مشكلة تريد النظر والتفسير، فكيف ترتبط كثرة الأجزاء والعناصر في كيانٍ واحد؟

والأمر في هذه المشكلة كالأمر في سائر المشكلات الفلسفية، من حيث اختلاف الرأي وتعدد الحلول. وحسبنا هنا أن نذكر اتجاهين رئيسيين شائعين يقسمان الفلاسفة مجموعتين؛ فاتجاهٌ منهما — وهو أكثر من الآخر شيوعًا — يرى أصحابه أن لا مناص من افتراض وجود كائنٍ يخفى على البصر، ويكمن وراء الظواهر الكثيرة في الشيء الواحد، هو الذي — بواحديته وثباته — يخلع الواحدة على الشيء مهما كثرت ظواهره. ويُطلق الفلاسفة على هذا الكائن المختبئ وراء الظواهر البادية اسم «الجوهر». ولا فرق في ذلك بين شيء وشيء؛ فلئن كنا نعتقد أن الفرد الواحد من بني الإنسان، يكمن في جوفه

«رُوح» هو الذي يجعله فردًا واحدًا منذ ولادته وإلى أن يموت، برغم كثرة أجزائه وكثرة حالاته وتعدد مراحلها التي يجتازها في نموه وذبوله، فقد لزم علينا أن ننظر النظرة نفسها إلى كل شيءٍ آخرَ فيه وحاديةً تجمع ظواهره الكثيرة في كيان. وإنه ليجوز لك في هذه الحالة — بعد أن تجعل لكل شيءٍ جوهرًا يضم أشتاتِه — يجوز لك في هذه الحالة أن تُفاضل بين جوهرٍ وجوهر، أو ألاً تفاضل، لكنك في كلتا الحالتين قد اخترتَ لنفسك طريقة الحل في مشكلة الوحدة التي تضم في رداؤها كثرة.

وأما الاتجاه الثاني في حل المشكلة، فهو ألا نفرض وجود كائنٍ غيبِيٍّ وراء الظواهر الكثيرة ونحاول أن نرُدَّ الواحدية التي تجعل من الأجزاء الكثيرة شيئاً واحداً، إلى شبكة العلاقات التي تربط تلك الأجزاء بعضها ببعض؛ فحتى لو تشابهت الأجزاء الصغيرة وتجانست، فهي من كثرة العدد بحيث نستطيع أن نتصور — على أساسٍ رياضيٍّ — ملايين التشكيلات الممكنة التي يجوز لتلك الأجزاء أن تتشكل بها.

وسواءً أخذت بفكرة الجوهر أو بفكرة العلاقات في تفسيرك لواحدية الشيء الواحد، فالأمر الذي يهمنا هو أنك — لا بد — باحثٌ عن وحدةٍ تضم الأشتات فيما تظنه كياناً واحداً، ليس لك في ذلك اختيار؛ فمن الوجهة العملية لا تستطيع أن تستخدم الأشياء وأن تنتفع بها إلا إذا تناولتها من حيث هي وحدات، غاضاً بصرك عما تحتويه تلك الوحدات من أجزاءٍ تدخل في تركيبها؛ فالمناضد والمقاعد والكتب والأوراق والأقلام والأشجار وأفراد الناس والمدن والقرى والأنهار والبحار إلخ لا مناص من النظر إليها — في العمل والتعامل — على أنها وحدات؛ تقول — مثلاً — «إنني أعيش في «القاهرة» ولا تبالي أن يكون هذا الاسم مُطلقاً على مجموعةٍ كبرى من العناصر والأفراد، يدخلها كل ساعة أُلوفُ الناس ويخرج منها أُلوف، وتُبنى بها بيوت وتُهدم فيها بيوت، لكنها في العمل والتعامل قاهرةٌ واحدة. ومن الوجهة النفسية لا تستطيع إلا أن تنظر إلى نفسك بكل ما فيها من أُلوف الخبرات والتجارب على أنها نفسٌ واحدة، ثم تعود فتخلع وحاديةً نفسك هذه على سائر الأشياء، بل قد تخلع وحاديةً نفسك هذه على الكون كله فتجعله كوناً واحداً على غرار ما تحسه في نفسك من وحاديةٍ تضم حالات الخبرة والتجربة في تيارٍ واحد. ومن الوجهة المنطقية لا تستطيع أن تتحدث إلى سواك بجملةٍ واحدةٍ إلا إذا صُغت كلماتك على نحوٍ يوهم بواحدية الأشياء؛ تقول — مثلاً — «قابلتُ أخي وكتبتُ مقالاً، وتناولتُ الغداء، وفي كل جملةٍ من هذه الأقوال توحيدٌ لما هو مُكوّنٌ من أجزاءٍ كثيرة. ولو وقفتُ

لِنَحُلَّ كل وحدة إلى أجزائها قبل أن تنطق لتتفاهم، لما نَطَقَتْ بجملةٍ واحدةٍ لمن تريد أن تتحدث إليه، ومن الوجهة الأخلاقية لا يُتاح لنا أن نحاسب الناس على أعمالهم إلا إذا فرضنا في كل فردٍ منهم واحديَّةً تجعل إنسان اليوم هو نفسه إنسان الأمس، وإلا لما تحمل إنسان اليوم تبعه الفعل الذي أتاه بالأمس.. ومن الوجهة الجمالية مُحالٌ أن ينشأ في الأثر الفني جمالٌ ما لم نلتمس في أجزائه وحدةً تجعل منه كياناً واحداً. ومن الوجهة السياسية لا يستقيم أمرٌ إلا إذا سَلَكْتَ مجموعة من الأفراد في أمةٍ واحدة. وقد تتداخل الوحدات السياسية؛ فما هو كلُّ هنا قد يكون جزءاً هناك؛ فالفرد الواحد كلُّ من أجزاء، لكنه يعود فيكون جزءاً واحداً من كلِّ أعمِّ وأشمل هو الأمة، والأمة الواحدة التي هي مجموع أفرادٍ تعود فتصبح عضواً واحداً في وحدةٍ سياسيةٍ أعمِّ وأشمل وهلمَّ جراً.

ومن أنواع الوحدة التي نُوحِّدُ بها الأشتات لتستقيم لنا الحياة، وحدة التفكير التي نلتمسها عند الشخص الواحد أو عند الأمة الواحدة، لنربط بها وحداتٍ فكريةً صغرى تتفرق في موضوعاتها وفي وجهات النظر إلى تلك الموضوعات، لكنها على تفرُّقها وتباينها تنضم برباط لتكون حياةً فكريةً واحدة، وإلا لما تكاملت لأحدٍ شخصيته الفريدة التي تُميِّزه من سائر الأفراد ولا تكاملت لأمةٍ خصائصها التي تُفردُها بين سائر الأمم.

وسر الوحدة الفكرية — فيما نرى — هو في غلبة أهدافٍ على أهداف؛ فالإنسان كائنٌ عضويٌّ هادف، يُوجِّه نشاطه الحيوي نحو غاياتٍ بعينها، تصبح هي الخيوط الرابطة لأوجُه النشاط على اختلافها. فإذا وضعنا المعنى الذي نريده في جملةٍ مركزة، مختصرة، قلنا إن وحدة التفكير هي في وحدة الهدف، وإن ذلك لَيَصْدُقُ بالنسبة للفرد الواحد كما يصدق بالنسبة للأمة الواحدة. فإذا تعددت الأهداف تُعَدُّ النقائص، بحيث أراد الشخص الواحد شيئين نقيضين فقد وقع في تفكُّكٍ وتمزق، يريد بعضه شيئاً ويريد بعضه الآخر شيئاً آخر، وليس ذلك بالنادر الحدوث؛ فما أكثر ما يُريد الشخص أن يأكل الفطيرة وأن يظل محتفظاً بها في آنٍ واحد — كما يقولون — لكنها تُعَدُّ حالةً مرضيةً أن تتوزع النفس بين النقائص. وطريقة الشفاء إنما تكون في أن يعرف المرء حقيقة نفسه ليعلم أي النقيضين يريد.

نقول إن سر الوحدة الفكرية هو في غلبة أهداف على أهداف، أو بعبارة أخرى هو في تركيز الانتباه في غاياتٍ معينةٍ وإقصاء ما يناقضها أو ما يعوقها عن مجال النظر. وبغير تركيز الانتباه في هدفٍ محدد، يَتَعَدَّرُ — بل يستحيل — على الإنسان أن يختار

من مختلف العناصر التي تعرض له في حياته ما يخدم الغرض المنشود؛ إذ كيف أختار الوسائل إلا إذا سبقت عندي الغاية التي أتوسل إلى بلوغها بهذا أو بذاك من العناصر التي تعرض لي في الطريق؟ ولا تناقض في أن ينشُد الفرد الواحد سلسلةً من الغايات يأتي بعضها في إثر بعض؛ فكلما حقق إحداها جعلها وسيلةً لما بعدها.

فإذا سألنا: متى تتوافر «الفردية» شروطها — سواءً كانت فردية إنسانٍ واحدٍ أو مجموعة أناسي في أمةٍ واحدةٍ فريدة — أجبنا بأن أهم هذه الشروط التي تجعل من الفرد فرداً هو أن يستهدف غايةً معينةً واحدةً في الوقت الواحد؛ فلسنا نعني بقولنا عن كائن إنه كائنٌ عضويٌّ واحد، إلا أن في سلوكه توافقاً بين الأجزاء يُمكنه من أن يُركِّز كيانه كله جملةً واحدةً في شيءٍ واحدٍ في الوقت الواحد. إن الكائن العضوي وهو ينشط بعملٍ معين، لا يرى من نفسه إلا فعلاً، دون النظر إلى الأعضاء المتفرقة التي تتعاون في أداء هذا الفعل. خذ نفسك وأنت تنظر إلى شيءٍ ما، فأنت لا تعي عندئذٍ إلا فعل الرؤية، دون أن تُدرك شيئاً من العين التي ترى، بل الكيان العضوي كله الذي هو أنت حين تنظر لترى؛ فليس في وعي الفاعل وهو يُؤدِّي الفعل إلا حالة الانتباه إلى هدفٍ مقصود. وقد نستعين بعد ذلك بالتحليل العقلي لنعلم أن الانتباه الصرف هو الجانب الذاتي من مجمل الموقف، وأن الشيء الذي نصب عليه انتباهنا هو الجانب الموضوعي. أما لحظة الفعل فالموقف واحد؛ لأن الفاعل وفعله شيءٌ واحد.

الحظُّ الفاعل المنتبه إلى موضوع فعله تجده قد اتخذ لجسده وضِعاً يلائم الفعل المقصود؛ بحيث يجعل من الجسد كله أداةً واحدة، حتى ليسهل عليك أن تنظر إلى شخصٍ وتقول: إنه مستغرق في حالة من الرؤية أو من الإنصات أو من التأمل؛ وذلك لأنك ترى من وضعه البدني ما يدلك على التركيز في هذا أو ذاك، وبغير هذا التركيز يتعذر الانتقاء والاختيار لما هو في صالح الموقف الذي يكون عندئذٍ مدار الانتباه. والانتقاء أو الاختيار إنما يتم بجانبيه الإيجابي والسلبي في آنٍ واحد؛ فالشخص المنتقي لهذا هو في الوقت نفسه مُجتنبٌ لذلك؛ فالشخص ببصره إلى شيءٍ يُمعن فيه النظر، تفوته رؤية بقية الأشياء، والمُصيخُ بأذنه إلى شيءٍ يستمع إليه، يفوته سمع بقية الأصوات، وهذا التفويت ضروري ضرورة العنصر المختار، وإلا فقد تختلف العناصر المواتية وغير المواتية فيضطرب الأمر على الفاعل اضطراباً يشل قدرته على الأداء الناجح. وإنه لسرُّ للحياة عجيبٌ أن يستجمع كل عضو من أعضاء الإدراك بقية الكائن العضوي ليركِّزه بأجمعه فيما يبتغي. إنك إذ تستغرق في سمع، تتعطل الرؤية أو تكاد، وإذ تستغرق

في رؤية يتعطل السمع أو يكاد. والاستغراق في فعلٍ معين كالاستغراق في فكرةٍ معينة، كلاهما يستقطب الكيان العضوي كله بحيث لا يترك شيئاً منه إلى سواه. وهل تستطيع — مثلاً — أن تنوء بحملٍ ثقيلٍ ثم تُركِّز فكرك — في الوقت نفسه — في مسألةٍ تريد حلها؟ أو هل تستطيع أن تُدقق النظر في كتابةٍ صغيرةٍ الأحرف، وأنت تجري أو تقفز؟ كلا إنك لا تستطيع ذلك، لضرورة أن يتركز الكيان العضوي كله في عملٍ واحدٍ في الوقت الواحد (ما لم يكن العمل ألياً لا يسترعي من صاحبه الانتباه).

وخلاصة القول هي أن وحدة التفكير لا تتحقق إلا بوحدة الهدف؛ لأن هذا الهدف الواحد يقتضي بدوره أن نختار ما يُوصل إليه وأن نجتنب ما يحول دون بلوغه. وفي وحدانية الهدف يكون الانتباه المُركز، الذي بغيره لا تتوحد الشخصية الإنسانية في كيانٍ عضويٍّ واحد. وإن في قولنا عن شخص ما إنه مُشَتَّت الانتباه مُقسَّم الجهود لِقَوْلًا بأنه مُوزَّع النفس مُفكِّك الأوصال مفقود الوحدة مُتهافت البنيان.

وحدة التفكير هي التي تجعل من الفرد الواحد فرداً ومن الأمة الواحدة أمة، ومن العصر الواحد من عصور التاريخ عصرًا؛ فلولا أن أبناء العصر الواحد يلتقون عند مشكلاتٍ معينةٍ يُحاولون حلها، وعند أسئلةٍ معينةٍ يحاولون الإجابة عنها، لما وَجَد العصر ما يُميِّزه من سوابقه ولواقحه، وإلاً فعلى أي أساسٍ نقول عصر اليونان الأقدمين والعصر الوسيط وعصر النهضة وعصر التنوير إذا لم يكن ذلك على أساس أمهات المسائل التي عندها اجتمعت جهود المُفكرين، فلما حُلَّت المسائل أو استُنْفِدَت فيها قدرات المُفكرين، دون أن تُحل، ثم نشأت مسائلٌ أخرى تسترعي الانتباه، كان ذلك بمثابة زوال عصرٍ وحلول عصرٍ جديد. إن الذي يتغير في تاريخ الفكر عصرًا بعد عصرٍ ليس هو درجة الذكاء البشري بحيث نقول عن الأقدمين إنهم أقل ذكاءً من الحاضرين، بل الذي يتغير هو النقطة التي يتركز فيها الانتباه لكونها هي المشكلة القائمة التي تتطلب من القادرين حلًا. فإذا كان الأقدمون قد صرفوا انتباههم إلى العلم الرياضي حتى أنتجوا هندسة إقليدس ومنطق أرسطو، ثم إذا كان المُحدثون قد أولوا العلم الطبيعي عنايتهم حتى كشفوا عن الذرة وحطموها فبنوا الصواريخ وأخذوا في غزو الفضاء، فإن الفرق بين الحالتين هو في موضوع الاهتمام لا في درجة القدرة الفكرية. وموضوع الاهتمام هو بمثابة الهدف الواحد في العصر الواحد، وتركيز الانتباه فيه هو بمثابة التفكير المُوحَّد الذي يكسب العصر لونه وطابعه ومناخه العام؛ فليس المناخ الفكري في القرن السابع

— عند المُسلمين الأوائل — شبيهاً به في القرنين التاسع والعاشر؛ فبينما كانت مسائل الكفر والإيمان وحق الإمامة سائدة في الحالة الأولى، أصبَحَت مسائل الفلسفة والعلم سائدةً في الحالة الثانية، وليست هاتان الحالتان معاً بشيئتين من حيث اللون الثقافي الغالب بالمناخ الفكري في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، حين حُثِّي على الثقافة الإسلامية من الضياع نتيجةً لغزو التتار في الشرق وسقوط إسبانيا في أيدي المسيحية في الغرب؛ فما لَبِثَ اهتمام الباحثين والمُفكرين أن تعلق بإنشاء الموسوعات والقواميس التي تجمع الثقافة الإسلامية وتصورها من عوامل الهدم والتخريب.

وإن عصرنا الراهن لقاؤه مائلٌ أمام أعيننا شاهداً على أن العصر إنما يتميز من سابقه بمشكلاته الخاصة التي تجتذب انتباه المُفكرين، وتجمع جهودهم وتوحد اهتمامهم، فيكون للعصر بهذا كله طابعه الفريد؛ فلم يشهد التاريخ قبل هذا العصر عصرًا أطل على الناس بقوته الذرية الجبارة الماردة التي إمَّا أن تُميت الإنسانية وإمَّا أن تفتح لها أبواب حياةٍ جديدةٍ لا عهد للناس بمثلها من قبل. ولم يشهد التاريخ قبل هذا العصر عصرًا دق فيه الإنسان أبواب الفضاء بما ينطوي ذلك عليه من نتائج الله وحده أعلم بمداهما. لقد كان يُحاضرنا في التاريخ ونحن طلابٌ أستاذٌ صادقُ الحس نافذُ البصيرة فقال لنا ذات يوم وهو يُحاضرنا عن رحلة كولبس في كشف أمريكا: إنها جاءت رحلةً ذات نتائج خطيرةٍ لم تظهر كلها بعد، وكان بذلك يرمي إلى ما قد تُغيِّره الحضارة العلمية العملية الأمريكية من أسس الحضارة الإنسانية. فإذا صدق قولُ كهذا على رحلة كهذه كل ما صنعته هو أن عَبَّرَت المحيط من يابس إلى يابس، فإنه يصدق ألف ألف مرةٍ على رحلةٍ أخرى يخرج بها الراحلون عن نطاق الأرض كلها ليدنوا من أفلاك السماء. ونحسب كذلك أن لم يشهد التاريخ قبل هذا العصر عصرًا انشق فيه الرأي على نُظُم الحكم كيف تكون كما انشق عليها الرأي اليوم. ثم لم يشهد التاريخ قبل هذا العصر عصرًا اهتز بالثورات أشكالاً وألواناً؛ فقد كانت خلافت الملوكة — ولا أقول الشعوب — تُحل قديمًا بالحروب. وأمَّا اليوم فالخلافت قائمةٌ لا بين ملوك وملوك، بل هي قائمة بين طبقةٍ وطبقةٍ وحضارةٍ وحضارةٍ؛ ولذلك فإنها تُحل بثورات الشعوب على شتى أنواع الفوارق. وهكذا وهكذا تستطيع أن تلتمس ملامح عصرنا التي ما يَنفكُ فلاسفة العصر وأدباؤه يلتمسونها فيما يكتبون ويذيعون.

نريد أن ننتهي من هذا كله إلى سلسلةٍ من الحقائق يترتب بعضها على بعض؛ فأولى الحقائق هنا أن كل فردٍ في هذا الوجود هو كثرةٌ في وحدة. ويترتب على هذه الحقيقة

حقيقةً ثانيةً وهي أن الرباط الذي يربط الكثرة في وحدةٍ واحدةٍ هو — فيما نرى — تركيز الكائن الواحد اهتمامه وانتباهه في هدفٍ واحد. وعن هذه الحقيقة الثانية، تتفرع نتيجة، هي أن الطابع المميز لأي كيانٍ قائمٍ بذاته هو الهدف الذي يصب عليه اهتمامه وانتباهه، يصدّق هذا على الأفراد وعلى الأمم وعلى عصور التاريخ.

وفي ضوء هذا الذي ذكرناه نزداد فهمًا لما نردّده بألسنتنا وبقلوبنا عن عقيدة وإيمان من أن الوحدة العربية صورتها وحدة الهدف (الباب التاسع من الميثاق) ووحدة الهدف هي وحدة التفكير، ووحدة التفكير هي في أن يتجه كل الانتباه وكل الاهتمام إلى المشكلات المشتركة؛ فلئن اختلفت الظروف السياسية في أجزاء الأمة العربية اختلافًا جعل الثورة السياسية في جزءٍ مختلفٍ عنها في جزءٍ آخر؛ إذ ربما كانت ثورةً على مستعمرٍ هنا وثورةً على حاكمٍ مستبدٍّ من أهل البلاد نفسها هناك، فإن الظروف الاجتماعية في سائر أجزاء الأمة العربية سواء؛ لذلك كانت الثورة الاجتماعية — بعد مرحلة الثورة السياسية — هدفًا مشتركًا، يتطلب تفكيرًا مشتركًا موحّدًا.

إن وجود الوحدة العربية — مجرد وجود — أمرٌ لا اختلاف عليه، «ويكفي أن الأمة العربية تملك وحدة اللغة التي تصنع وحدة الفكر والعقل. ويكفي أن الأمة العربية تملك وحدة التاريخ التي تصنع وحدة الضمير والوجدان. ويكفي أن الأمة العربية تملك وحدة الأمل التي تصنع وحدة المستقبل والمصير» (الميثاق).

ولكن الذي يُريد التحليل والتوضيح هو تحديد المشكلة التي نجعلها مدار الفكر والعمل، ونجعل حلها هدفنا الأخير. وإنه لهدفٌ يساعد على الوصول إليه «وضوح المسائل التي لا بد من تحديدها تحديداً قاطعاً ومُلزماً في هذه المرحلة من النضال العربي» (الميثاق).

إن نَمَّةَ موازاةً بين تكوين الفرد وتكوين المجتمع، حتى لنقول عنهما إنهما جملةٌ واحدةٌ كُنَّت في الفرد بأحرفٍ صغيرةٍ وكُنَّت في نفسها في المجتمع بأحرفٍ كبيرةٍ. وإنك لتستطيع أن تفهم الفرد على غرار ما تراه في تكوين المجتمع، كما تفهم المجتمع على غرار ما تراه في تكوين الفرد، ويتوقف أمرُ الأسبقية على نوع المشكلة المعروضة. وقد يما فهم أفلاطون — في جمهوريته — معنى العدل في الفرد الواحد على ضوء فهمه لمعنى العدل في المجتمع؛ لأن هذا المعنى أوضح في العلاقات بين أبناء المجتمع منه في العلاقات الداخلية للكائنة بين مُقوّمات الفرد الواحد، لكننا هنا نعكس الوضع لنفهم الجماعة على ضوء فهمنا للفرد الواحد. ولك أن تسأل نفسك: ما الذي يجعل مني فردًا متكامل

وجهة نظر

التكوين مُوحَّد الشخصية؟ لتجد أن الجواب هو ما أسلفناه لك في تحليلٍ مستفيض، وهو أن الذي يجعلك كذلك وحدة الهدف وما تستتبعه بالضرورة من وحدة التفكير. وإذن فعلى هذا الأساس نفسه يكون الجواب على من يسأل — إذا كان هناك من يسأل — ما الذي يجعل من الأمة العربية أمةً واحدةً متكاملة التكوين مُوحَّدة الشخصية؟ إذ الجواب هنا أيضًا هو: أن الذي يجعلها كذلك هو وَحْدَة الهدف وما تستتبعه بالضرورة من وَحْدَة التفكير.

يمين الفكر ويساره: ما معناهما؟

إنني ها هنا لَكَمَن يحمل في يده سراجًا، ليدخل به غرفةً مُظلمةً، تنأثرت فيها الأشياء من كل صنف؛ أثاث وثياب، وكتب، وعدد وآلات، فيجعل همّه — أوّل الأمر — أن يُصنّف هذا المحتوى المختلط بعضه ببعض، والمتداخل بعضه في بعض، وذلك بأن يضع الأثاث في أماكنه، ثم يجمع الثياب وحدها، والكتب وحدها، وكذلك العدد والآلات، ليعود بعد ذلك، إلى الثياب فيُصنّفها: القمصان هنا، والمناديل هنا؛ وإلى الكتب فيُرتّبها: هنا الفلسفة، وهنا التاريخ، وهكذا، يفعل كل ذلك على ضوء السراج، ليعلم أولاً — ماذا تحتوي عليه الغرفة، قبل أن يُتاح له اختيار هذا دون ذاك، فحسبه الآن أن يعلم، ليجيء اختياره بعدئذٍ على بصيرةٍ وهدى.

والحق إنني لفي عجبٍ أشد العجب، ممن يجدون في أنفسهم الجرأة على القذف بكلماتٍ يُحمّلونها أضخم المعاني، بغير أن يكونوا على بينةٍ — ولو إلى حدٍّ محدود — مما يقولون ويكتبون. ألا أن الإيمان الذي لا ينبني على وضوح العقيدة التي نؤمن بها، لهو إيمانٌ — إن صلح على الإطلاق — فلطائفةٍ من الناس لا تُريد أن تشغل أنفسهم بما قد يعوق سير الحياة العملية، لكن الحياة العملية ذاتها تقتضي — دائماً — أن يتمهل نفرٌ إلى جانب الركب السائر، ليُلقي الأضواء العقلية على الأفكار نفسها التي اتخذها الركب السائر محاور الدفاع والحركة. ولماذا؟ ليكون ذلك بمثابة النقد الذاتي، الذي يصحح التصورات العقلية على هُدَى من تفصيلات التنفيذ العملي. وهكذا يسير الفكر والعمل رأسًا إلى كتف.

و«اليمين» و«اليسار» كلمتان أراهما يُستعملان على نطاق واسع، للتفرقة بين الأفكار والمواقف والأشخاص؛ فهذه الفكرة من اليمين، وتلك من اليسار، وكذلك هذا الموقف وذلك، وهذا الرجل وذلك. ولقد تساءلتُ — مخلصًا لنفسي السؤال والبحث عن الجواب —

ماذا يا تُرى عساها أن تكون تلك الصفات التي — إذا ما توافرت في شخص — أدخلته في زمرة اليمين أو في زمرة اليسار؟ ولما حاولتُ الإجابة، وَجَدْتُ الأمر أعقد من أن تجيء إجابة سريعة أطمئن إلى صوابها؛ ذلك لأنه لو كانت التفرقة مقصورة على يمين في ناحية، ويسار في ناحية، لما كان للتقسيم مغزى عند من تعنيه الآثار الفعلية للأفكار النظرية، لكنني أُلحِظُ أن ثَمَّةَ صفتين أُخريين — على الأقل — تلحقان باليمين على أقلام الكاتِبين، كما تلحق النتيجة بمقدمتها، وأن ضديهما كذلك يلحقان باليسار. فإذا هم وضعوا رجلاً في زمرة اليمين، وصفوه في الوقت نفسه بالرجعية وبالعلمية في وجهة النظر؛ لأن اليسار وحده — هكذا أُلحِظُ في الاستعمال الجاري — هو التقدمي وهو العلمي. وإذا كان هذا هكذا، فليس الأمر من قلة الشأن بحيث نتركه يمضي بغير تحديد.

وأول ما قد ورد على ذهني عند محاولة النظر إلى هذه التفرقة بين يمين الفكر ويساره، هو أن سألت نفسي: ترى هل يتخارج هذان القسمان تخارجاً تاماً، كما يتخارج الذهب والنحاس، فلا يكون الذهب نحاساً ولا النحاس ذهباً، أو هما متداخلان، كما يتداخل الشعر والموسيقى في شيء واحد بعينه — هو الأغنية — تداخلاً يجيزُ لك أن تُعد الأغنية شعراً إذا شئت، وأن تعدها موسيقى إذا شئت لأنها شعر وموسيقى في آن واحد؟ ذلك أنه يُقال — فيما يُقال عن أوجه الاختلاف بين العلم والفلسفة، عند من يمايزون بينهما في الأسس — إن قسمة الأنواع في العلم متخارجة، على حين أن قسمتها في الفلسفة متداخلة؛ ففي العلم إذا قلت عن شيء إنه أوكسجين لم يعد يجوز لك أن تقول عنه في الوقت نفسه إنه هيدروجين، لاختلاف الخصائص المميزة بين هذا وذاك، اختلافاً يفصل أحدهما عن الآخر فصلاً تاماً، وأما في الفلسفة، فإذا قلت عن شيء إنه موجود، فقد يجوز لك أن تقول عنه في الوقت نفسه إنه معدوم؛ لأن الوجود والعدم يتداخلان في حالات تجمع بينهما في آن واحد، هي حالات «الصيرورة» والتغير، بحيث يكون الكائن الواحد المتغير موجوداً ومعدوماً معاً. وأعود فأقول إن أول ما قد ورد على ذهني عند محاولة النظر في هذه التفرقة بين يمين الفكر ويساره، هو أن سألتُ نفسي: ترى هل يجعلون هذا التقسيم على أساس «علمي» يفصل اليمين عن اليسار في الفكر فصلاً كاملاً؛ بحيث يصبح مُحالاً على من اتصف بصفات الفكر اليميني أن يتصف كذلك ببعض صفات الفكر اليساري، أو هم يجعلونه تقسيماً على أساس «فلسفي» يُجيز أن يجتمع الضدان معاً في كائن واحد؟

وإنما اهتَممتُ بهذا السؤال في بدء الحديث؛ لأن قسمة الفكر إلى يمين ويسار مرتبطة في الأذهان ارتباطاً وثيقاً بموقفين متضادين في مجال الاقتصاد والاجتماع؛ فالاقتصاد

الإشترافي من جهة، والاقتصاد الرأسمالي من جهةٍ أخرى، بما يتبع هذا التقسيم من تصوّرين مُختلفين للعلاقة بين الفرد والمجتمع، الأول يسار والثاني يمين على سبيل الاصطلاح المُتفق عليه. وإلى هنا تكون القسمة مفهومةً في المجال الاقتصادي والاجتماعي، لكن سؤالنا هنا هو: هل تمتد هذه التفرقة عينها إلى سائر جوانب الحياة الفكرية؛ بحيث تشمل الفلسفة والعلم والأدب والفن؟ وهل تكون هذه التفرقة عندئذٍ واضحة المعالم وضوحها في مجال الفكر الاقتصادي والاجتماعي؟ ألدنيا من معرفة الخصائص المميّزة لليمين واليسار في نواحي الفكر، ما يجعلنا ننظر في فلسفة ابن رشد وفلسفة الغزالي — وهما كما نعلم متعارضان — فنقول أيهما في اليمين وأيها في اليسار؟ وما يجعلنا ننظر في فن العمارة بمسجد ابن طولون، وفي هذا الفن في مسجد السلطان حسن — وهما متباينان — فنقول أي الفئتين يمين وأيها يسار؟ هل يُعد زهير شاعرًا تقدميًا لأن شعره هادف، ويُعد ذو الرمة شاعرًا رجعيًا لأنه معني بتصوير ما يشاهده تصويرًا لا يهدف من ورائه إلى شيء غير جمال الصورة. إنني لأعلم أيقن العلم بأن جماعة ستقرأ هذه التساؤلات ليأخذها الضحك الساخر من هذا الكاتب الجاهل، الذي لا يُحسن أن يُلقي الأسئلة في مواضعها، أو ليأخذها الضيق من هذا المُفكّر «الشكلي» — فهناك من النقاد من لا يفترون عن رميي بهذه الصفة على أنها أشنع ما يُعاب به مُفكّر — الذي يهتم بالشكل الصوري للمسائل دون مضمونها الحي. وليغفر لي الله وليغفر لهم؛ فدأبي هو التماس الوضوح، والوضوح قد يقتضي تعرية الأشكال عما يُبهمها، ودأبهم هو أسلوب الخطابة المؤثّرة، حتى لو بُنيت هذه الخطابة على غير معنّى مفهوم، تتغير له حياة الناس من ملبس ومأكل. نعم قد تثير هذه التساؤلات ضحك من لا يُورّقهم غموض المعاني، وقد يقولون: لقد ذكّرت لنا يا رجلُ أناسًا ممن لا يطوف ببالنا أن ندخلهم في تقسيماتنا؛ لأننا نُوجّه أنظارنا نحو المعاصرين دون الغابرين، بل لعل الالتفات إلى الغابرين بكل ما قد تراكم عليهم من غبارٍ أصبحوا من أجله غابرين، هو في حد ذاته «رجعية» لا نرضاها، لكنني أستطيع أن أُلقي الأسئلة نفسها بالنسبة إلى رجال الثقافة المُعاصرين، فأجدني في الحيرة نفسها: هل كان محمد عبده في «رسالة التوحيد» ولطفي السيد في «المقالات»، وطه حسين في «الأيام»، والعقاد في «سارة»، وتوفيق الحكيم في «أهل الكهف»، من اليمين أو من اليسار؟ ماذا عن فن محمود سعيد في لوحاته، ومختار في تماثيله، هل كانا إلى يمين أو إلى يسار؟ أسئلة أ طرحها — أمام نفسي وأمام القراء — استثاراً في نفسي وفي أنفسهم للرغبة في تحديد هذين المفهومين الخطيرين، لأنقل إلى شيءٍ من التفصيل.

وأبدأ بالفلسفة فأقول إنها — كما هو معلوم عند دارسيها — تتخذ إحدى وجهتين رئيسيتين (لكل منهما تقسيمات وفروع)؛ إحداهما «مثالية» والأخرى «تجريبية». وأساس القسمة هو تحديد العلاقة بين الإنسان العارف والشيء المعروف، فهل يعرف الإنسان حقيقة العالم بفكره المحض، أو أن الحواس من بصر وسمع وغيرهما ضرورية في توصيله إلى تلك المعرفة؟ أمّا المثاليون فيقولون إن الفكر البحت وحده كافٍ لإدراك الحق. وأمّا التجريبيون فلا يرون كيف يتم إدراكٌ بغير الحواس أولاً، إن لم يكن أولاً وأخيراً معاً. وواضح أنك إذا أخذت بوجهة النظر الأولى، تحولت الحقائق كلها عندك إلى «أفكار»، وإذا أخذت بوجهة النظر الثانية، تحولت تلك الحقائق إلى «أجسام مادية» لأن هذه الأجسام وحدها هي التي يمكن أن تدرك بالحواس، لكنك لا تكاد تأخذ بإحدى وجهتي النظر هاتين، حتى تطبق عليك حلقاتها حلقة وراء حلقة، لأنها جميعاً نتائج يلزم بعضها عن بعض، فلو أخذت بوجهة النظر المثالية، كان حتماً عليك أن تأخذ بواحدية الكون؛ لأنه إذا كانت الكائنات كلها هي «أفكار» في رأسك عنها، ثم إذا كانت هذه الأفكار، حين نضم بعضها إلى بعض، تُكوّن فيما بينها بناءً متسقاً موصول الأجزاء (ولا بد أن يكون الأمر كذلك؛ لأنه لو رفضت فكرة من الأفكار أن تتسق مع سواها، كان معنى ذلك أن هنالك فكرتين متناقضتين عن شيء واحد، كأن نقول عن شكلٍ هندسيٍّ ما إنه مربع ومثلث معاً، وهو محال) إذن فالوجود «واحد» وإن تعددت أجزاؤه؛ لأن ذلك يكون كما تتعدد الأجزاء في الكيان العضوي الواحد. وأمّا لو أخذت بوجهة النظر التجريبية فإنه يجوز لك عندئذ أن ترى العالم كثرة، لا يتحتم أن يكون بينها رباطٌ يُوحدها؛ إذ من أين يأتي الرباط، وأنت لا تدري عن العالم إلا إدراكاتٍ حسيةً كثيرةً تجيئك من حواسٍ مختلفة؛ فهذه رؤيةٌ بالعين لشكلٍ أو لون، وذلك سمعٌ بالأذن وهكذا. فكونك موحّداً للعالم أو مُعدّداً، نتيجةٌ تلزم عن اختيارك الأول لطبيعة «المعرفة» أهي عمليةٌ عقليةٌ بحتة، أم هي عمليةٌ تبدأ بانفعال الحواس (والحواسُ أجزاءٌ من مادة البدن)؟ لكن الأمر لا يقف بك عند هذا الحد، بل إنه سرعان ما ينقلك إلى وضع الفرد الإنساني بالنسبة إلى المجموع؛ فالتوحيد عند المثاليين يقتضيهم أن يجعلوا الفرد خاضعاً للمجموع خضوع العضو الواحد في جسم الإنسان للكيان العضوي في مجموعه، وعندئذٍ لا يكون الفرد حرّاً في اختيار موضعه من التخطيط الفكري العام، الذي يشمل ويشمل معه سواه — ولك أن تراجع مثلاً جمهورية أفلاطون، لترى كيف يخضع الأفراد لما يُخطّطه العقل — وأمّا التعدد عند التجريبيين فمن شأنه أن يُؤدّي بأنصاره إلى القول

بحرية الفرد الواحد مستقلاً عن غيره؛ لأن المجتمع عندئذ لا يكون كائناً عضوياً واحداً، بل يكون مجموعة من أفرادٍ تعاقدوا معاً على العيش في حياةٍ مشتركة.

هكذا تتسلسل النتائج عند هؤلاء وأولئك. ونحن نَسأل — مُخلصين — أيهما يمين وأيهما يسار؟ أنجعل الفلسفة المثالية — بكل تفرعاتها — يميناً، والفلسفة التجريبية — بكل تفرعاتها كذلك — يساراً؟ إننا إذا تحدثنا بلغة السياسة فنظرنا إلى غربي أوروبا وأمريكا على أنه هو اليمين، وإلى روسيا والصين وما يتبعهما على أنه هو اليسار، أخذتنا الحيرة؛ لأن الفلسفة عند الفريق الأول ليست كلها مثاليةً مُوحدة (بكسر الحاء) ولأنها عند الفريق الثاني ليست كلها تجريبيةً مُعددة (بكسر الدال الأولى)؛ فعند الأولين؛ برامجماتية، وواقعية، وتجريبيةً علمية (الوضعية المنطقية)، ووجودية، وكاننتيةً جديدة، وظاهراتية. وليست هذه كلها فلسفاتٍ مثالية، ولا هي كلها تُوحّد الحقيقة الكونية في بناءٍ واحدٍ متسقٍ مُترابط الأجزاء. وعند الفريق الثاني ماديةً جدليةً؛ فهي مع التجريبيين من حيث هي فلسفةٌ «مادية»، وهي مع المثاليين في توحيدهم للحقيقة، من حيث هي فلسفةٌ «جدلية» (لأن هذه الصفة فيها تربط المراحل بعضها ببعض ربطاً يجعل الحقيقة تياراً واحداً متصلًا آخره بأوله).

أم نعكس الموقف فنُعد الفلسفة المثالية يساراً، والتجريبية يميناً؟ إننا لو فعلنا لما نجونا من الحيرة نفسها وهي أننا سنجد في اليمين السياسي بعض اليسار الفكري، وفي اليسار السياسي بعض اليمين.

وأخلص من هذا كله إلى نتيجة أراها محتومة حتمًا، وهي أن ليس هنالك فواصل فارقة — في ميدان الفلسفة — بين يمين ويسار.

أما أن يكون في «العلم» يمين ويسار، فذلك ما لست أعتقد أنه يطوف لأحد ببال، وإلا كانت لفظة «العلم» هذه لعبة يلعب بها اللاعبون كيفما أرادوا دون أن يكون لها شيء من التحديد الرادع، وهل يطوف ببالك — حين أتقدم إليك بقانون علمي يحدد مسار الضوء أو الصوت، أو يبين لك تركيب الماء أو الهواء — أن تسأل: ترى هل هو من قوانين اليمين أو من قوانين اليسار؟ لا إن ذلك ليمتنع على العقل أن يسأله، بل إنه ليمتنع على العقل كذلك أن يسأل سؤالاً كهذا، حتى لو كان القانون العلمي المعروض خاصاً بالإنسان (كقوانين علم النفس مثلاً) لأنه إذا ثبت بالتجربة في أي جزء من أجزاء الأرض أن ذكاء الإنسان يمكن قياسه على النحو الفلاني، أو أن العادات السلوكية يمكن

أن تتكون بالطريقة الفلانية، فذلك إنما يثبت على الإنسان في كل جزء آخر من أجزاء الأرض يسكنه إنسان.

أحسب ألا خلاف على ذلك، ولكن الخلاف قد يبدأ حين نترك «العلم» إلى «فلسفة العلم»، وهنا قد يسأل القارئ: وما العلم وما فلسفته؟ فأجيبه جواباً شديد الاختصار، بقولي إن فلسفة العلم محاولة «لتفسير» العلم — لا لتغييره ولا لإضافة شيء إليه أو حذف شيء منه — بل «لتفسيره» برد قوانينه إلى الأصول الجذرية التي عنها انبثقت؛ فقد يقول قائل — مثلاً — إن قوانين العلم تصف العالم كما هو واقع، وقد يرد عليه آخر بقوله: كلا؛ لأن ما هو واقع فيه خشونة وتغير، على حين أن القوانين العلمية مصقولة في صيغ رياضية ثابتة، وإذن فالقانون العلمي على هذا الاعتبار يكون بمثابة الصورة الذهنية الكاملة، التي تُصوّر ما «يمكن» لحالات الواقع أن تصل إليه — افتراضاً لا حدوداً فعلياً. وقد يقول قائل وهو يفحص قوانين العلم وما تدل عليه: إنني أستنتج منها أن يكون العالم الطبيعي مُكوّناً من أجزاء كثيرة، ويسير نحو غاية مرسومة مدبرة، وهكذا. وهكذا. كل ذلك دون أن يتأثر صرح العلم نفسه بتغير أو بزيادة ونقصان؟ إن العلماء في معاملهم لا ينتظرون حتى يتقرر لهم إذا كانوا يصفون الواقع الفعلي كما يقع، أو يصوغون صياغات فيها اكتمالٌ يبلغ بالواقع الحادث حد الكمال الصوري، بل هم ماضون في علمهم على ما يقتضيه منهج البحث العلمي، بعض النظر عما يقوله عنهم «المتفرجون» من فلاسفة العلم.

هذه حقيقة هامة أُنبه إليها الأذهان، ليتضح للقراء ما نحن بصدده توضيحه لهم، وهو أن العلم نفسه لا يتغير بتغير الآراء في فلسفته؛ وفلسفته — كما قلنا — «تفسير»، والتفسير لا يغير من «النص» شيئاً، إذا جاز هذا التشبيه؛ وعلى ذلك فافترض أن فيلسوفين قد اختلفا في تفسير العلم، وافترض أيضاً أننا قلنا على أحد التفسيرين إنه تفسير «يميني» وعن الآخر أنه تفسير «يساري» فما جدوى ذلك، وماذا عسى أن يحدثه من أثر في خبز الجماهير؟ هل يزيد هذا الخبز رغيماً أو ينقص رغيماً إذا نحن فسّرنا العلم بما يُفسّره به المثاليون أو بما يُفسّره به التجريبيون من الفلاسفة؟ كلا، وإنما الذي يزيد من أرغفة الخبز أو ينقص منها، هو «العلم» نفسه، لا الطريقة التي نُفسّره بها. إن فلاسفة العلم الطبيعي في اليمين الأمريكي قد يُفسّرونه على نحو، وفلاسفته في اليسار الروسي قد يُفسّرونه على نحو آخر، لكن لا أولئك ولا هؤلاء، يُقدّمون شيئاً من صواريخ الفضاء في اليمين تارة وفي اليسار أخرى.

أتسألني: وماذا تكون الغاية من «فلسفة العلم» إذن؟ إنني أجيبك بأن الغاية هنا هي نفسها الغاية عند كل محاولة للفهم والتوضيح؛ فهي تزيد الإنسان تمكُّناً مما يعرفه، وليس الفرق كبيراً بين أن أختلف مع زميلي في «التفسير» الفلسفي لقوانين العلم، وأن يختلف ناقدٌ أدبيٌّ مع زميله في «تفسير» مسرحية للحكيم، أهي تركز على أزلية الزمن وأبديته أم لا تركز على شيء من ذلك؟ اختلافٌ يَنشُب بين النقاد في مستواهم الفكري، دون أن يزيد العمل الأدبي بذلك الاختلاف سطرًا أو ينقص سطرًا.

إن سؤالنا الأساسي المطروح للبحث هو: إذا كان التمايز الاصطلاحي بين ما هو يمين وما هو يسار واضحًا في مجال الاقتصاد والاجتماع، فهل لهذا التمايز نفسه امتدادٌ في الفلسفة والعلم والأدب والفن؟ ولقد بحثنا في مجال الفلسفة فلم نجد حدًّا فاصلاً، وبحثنا في مجال العلم، فقضينا بادئ ذي بدء باستحالة أن يكون هنالك حدًّا فاصلٌ بين علمٍ يمينيٍّ وعلمٍ يساري، ورجَّحنا أن تكون التفرقة في هذا المجال مُنصَبَّة على ما يُسمُّونه بفلسفة العلم، لكننا رأينا أنه حتى على هذا الفرض، فليس هو بالاختلاف الذي يُقيم من الحياة العلمية نفسها شيئاً قاعداً، أو يُعَد منها شيئاً قائماً.

هنالك أساسٌ آخرٌ يتخذه بعض الكاتبين للتفرقة بين يمين الفكر ويساره، لكنه في الحقيقة أوهى من أن نقف حياله موقفاً جاداً، وذلك هو «علمية» التفكير، فلئن كان «العلم» نفسه مشتركاً بين اليمين واليسار، فإن استخدام «النظرة العلمية» عند التفكير في ميادين الإصلاح الاجتماعي وغيرها من جوانب الحياة العملية، أمر يختص به — عند هؤلاء الكاتبين — أصحاب اليسار دون أصحاب اليمين، وهو قول — في رأينا — عجبٌ من العجب؛ فما هي أهم الصفات التي تجعل من نظرة الإنسان إلى شؤون الحياة نظرةً علمية، لا نظرة تقوم على محض العاطفة والوجدان؟ في ظني أنها صفاتٌ كثيرةٌ ينبغي أن تتوافر في الفكرة لكي تكون «علمية» إلا أن أهمها — فيما له صلة بالحديث الراهن — هو «إمكان التطبيق»؛ فالفكرة علميةٌ إذا كانت تحمل في صلبها طريقة تطبيقها وتحقيقها على أرض الواقع، وهي حُلْمٌ من الأحلام إذا لم يكن ذلك التطبيق والتحقيق ممكناً؛ ولهذا كانت هذه «العلمية» هي محك التفرقة بين يسار ويسار، لا بين يسار ويمين؛ وذلك لأن الحُلْم الاشتراكي طالما راود قادة الفكر الإنساني منذ أقدم القدم، لكنه كان طوال القرون السالفة أقرب إلى «الحُلْم» يحلم به صاحبه حين يتمنى لبني الإنسان حياةً عادلةً شريفة. وقد اصطُلِح على تسمية هذه الأحلام بالطوباويات (يوتوبيا) التي

معناها الحرفي: «بلادٌ لا وجود لها على أرض الواقع.» فلما جاء اشتراكيو عصرنا الحاضر، نفضوا أيديهم من أمثال هذه الأحلام التي إن جاءت تسليّةً لقارئها، فهي لا تنفع الضعفاء والمُعوزين كثيراً ولا قليلاً. وراح هؤلاء الاشتراكيون يُفكِّرون على أساس «علمي» يجعل خُطتهم المرسومة للمجتمع خطةً قابلةً للتحقيق والتطبيق. وبهذه «العلمية» تميّز اشتراكيو اليوم عن اشتراكيّ الأمس، لكنهم بهذه «العلمية» وحدها لم يتميزوا عن أعتى النظم الرأسمالية التي كانت قائمةً مُطبَّقة، ومعنى قيامها فعلاً وتطبيقها فعلاً هو أنها كانت مبنيةً على أُسسٍ قابلةٍ للتنفيذ؛ أي إنها أُسسٌ «علميةٌ» بهذا المعنى الذي نبسطه.

وألخّص الفاتئ في جملةٍ واحدةٍ قبل أن أستأنف المسير. إننا حين نُفرِّق بين يمين ويسار، فإننا قد نصطَلح على أن تكون هذه التفرقة قائمةً على أساس الحياة الاقتصادية والاجتماعية من حيث مضمونها، ولكننا ما زلنا نطرح السؤال: هل لهذه التفرقة امتدادٌ في نواحي الفكر الأخرى من فلسفة وعلم وأدب وفن؟ وإذا كان ذلك كذلك فماذا يكون أساس التفرقة؟

أمّا الفن والأدب فلعلهما أن يكونا مجالاً خصباً لاختلاف النظر بين يمين ويسار؛ وذلك لأنه إذا كان العلم هو العلم بغض النظر عن أشخاص مُنتجيه، فالعلاقة وثيقةٌ في الفن والأدب بين الآثار ومنتجيتها؛ فلم يُنتج قصة «الأخوة كارامازوف» إلا دستوفسكي، وقصة «الحرب والسلام» إلا تولستوي، وقصيدة «الأرض اليباب» إلا إليوت، و«الأناشيد» إلا إزرابوند، وهكذا. إن أستاذ الكيمياء في جامعة القاهرة قد يصل إلى النتائج نفسها التي وصل إليها أستاذ الكيمياء في جامعة لندن أو هارفارد أو موسكو، لكن شخصاً واحداً فقط هو الذي أنتج أو سوف يُنتج مسرحية «يا طالع الشجرة» وذلك هو توفيق الحكيم. وإذا كانت الصلة وثيقة العرى إلى كل هذا الحد بين الفن والفنان، وبين الأدب والأديب، فإن سؤالنا عن العلاقة بين اليمين واليسار في الفن والأدب يزداد أهمية؛ لأنه يجوز أن يُصاغ على هذا النحو: إن الأديب أو الفنان ما دام شخصاً بعينه مُتفرداً مُتميزاً، ثم ما دام هذا الشخص المُعيّن لا بد أن يكون ذا نظرةٍ معينةٍ في دنيا الاقتصاد والاجتماع، تجعله اشتراكياً أو غير اشتراكي؛ أي تجعله — بحسب الاصطلاح الجاري — من أهل اليسار أو من أهل اليمين، فهل يتحتم بناءً على ذلك أن يجيء أدبه أو فنه مُصطليحاً بما يدل على وجهة نظره الاقتصادية والاجتماعية؟ إن الأمر هنا مختلف عنه في حالة العلم والعالم؛ لأنك لا تستنتج شخصية العالم من علمه. وأمّا في الفن والأدب، فالمفروض أن تكون تَمّةً رابطةً بين صاحب الأثر وأثره بحيث نستطيع أن نستنتج شخصه من أثره.

أحسب أن الطريق تتضح أمامنا معاملة إذا نحن حللنا الفن والأدب إلى شكل ومضمون — كما قد اعتاد رجال النقد أن يُحلّوهُما — لأننا لا نكاد نفصل بين الشكل الفني أو الأدبي ومضمونه، حتى ندرك على الفور ألاّ علاقة بين الشكل من جهة وكون الفنان والأديب يساريًا أو يمينيًا في الاقتصاد والاجتماع من جهةٍ أخرى؛ فللشاعر أن يختار أي القوالب شاء، وللمسرحي أو القصاص أن يختار الطريقة التي يبني عليها مسرحيته أو قصته، دون أن يكون لذلك أدنى علاقةٍ بمذهبه في الاقتصاد والاجتماع. وإذن يكون الفرق كله كامناً في المضمون الذي يسوقه الفنان أو الأديب في إنتاجه؛ فالشاعر العمودي — مثلاً — قد يكون اشتراكياً أو غير اشتراكي، وكذلك الشاعر غير العمودي قد يكون هذا أو ذلك، بحسب ما نستشفه من ميوله ونزعاته في مضمون القصيدة، وكذلك قل في القصة والمسرحية. غير أن الفن التشكيلي هو الذي يحتاج إلى شيءٍ من الرؤيَّة قبل الوصول إلى حكم صحيح؛ وذلك لأنَّ المُصوِّر التجريدي أو التكعيبي أو ما يجري مجراه من المدارس الحديثة الكبيرة يحاول إسقاط «الموضوع» ليصب اهتمامه كله على اللون والخط والتكوين، كأنما قد أصبحت اللوحة على يديه محايدةً حياداً تاماً بالنسبة إلى المذاهب الفكرية من سياسة واقتصاد واجتماع؛ ومن ثمَّ ينشأ السؤال: هل يجوز للفنان اليساري أن يُحايد في لوحاته وتماثيله؟ إنه إذا كان الجواب بالنفي (وليس من الضروري أن يكون)، تَحتمَّ إذن على الفنان التشكيلي ألاّ يتَّبِع هذه التيارات الفنية الكثيرة التي تلتقي كلها في تنحية «الموضوع» عن النشاط الفني. ولعل هذا هو ما يميل برجال الفن في البلاد الاشتراكية إلى النفور من الفن التجريدي بكل أنواعه، والتمسُّك بأن يكون التمثال أو اللوحة ذات «موضوع» يمكن تمييزه وإدراكه.

فإذا صح هذا، انتهينا إلى ما يُحدِّد معنى اليمين ومعنى اليسار في الفكر، وفي الأدب والفن؛ إذ جعلنا التفرقة مُنصبَّةً على مذاهب الاقتصاد والاجتماع، ثم على مضمون الأدب دون الشكل، ثم على مضمون الفن التشكيلي وشكله معاً عند من يطالبون الفنان بأن يحمل منه رسالة في الاقتصاد والاجتماع. وأمَّا عند غيرهم، فيجوز للفنان التشكيلي أن يكون يساريًا في اقتصاده واجتماعه، دون أن يتأثَّر منه بذلك لا شكلاً ولا مضموناً. وأمَّا ما عدا ذلك من «علم» و«علمية»، و«فلسفة» تجعل النشاط التحليلي مدارها، فلست أراه مما يتغير بين يسار ويمين.

على أنني أتصور تشكيلاتٍ من الفكر كثيرة، كلها جازز الحدوث؛ فأتصور أن يكون الرجل اشتراكياً في نظريته الاقتصادية والاجتماعية، فردانياً في أدبه وفنه، مثالياً أو

تجريبياً في فلسفته؛ إذ ماذا يمنع أن يكون المواطن الواحد اشتراكياً في نظرتة الأولى، ثم يحدث أن يكون شاعراً ينظم القصيد — أو لا ينظمه — في الحياة والموت، في الزوال والخلود، في حياة الملائكة أو حياة الشياطين؟ أو أن يكون المواطن اشتراكياً في نظرتة الأولى، ثم يحدث أن يكون مصوراً تجريدياً أو سريالياً أو تكعيبياً أو ما شئت أن يكون؟ هل هناك من تناقض في أن أصحو مع الناس مُشاركاً إياهم في زراعةٍ وصناعة، وفي إنتاجٍ وتوزيع، ثم أنفرد وحدي في حُلمٍ أشطح به مع خيالٍ مبدعٍ خَلَّاقٍ؟ تشكيلاتٌ من الحياة الفكرية تجعلنا نتردد مرتين قبل أن نُطلق الأحكام في الناس إطلاقاً لا حِيطة فيه ولا تحفُّظ.

رجل الفكر ومشكلات الحياة

هناك نفرٌ من الشباب الكاتب، لا يعجبهم العجب ولا الصوم في رجب، إلا أن تكتب لهم على نحو ما يكتبون، وأن تذهب معهم في مذاهب الفكر كما يذهبون. ولست أدري كيف تصطمم الفكرة بالفكرة ليؤدّد الصدامُ فكرةً أعلى وأكمل، إذا لم تختلف في الرأي وجهات النظر؟ إن كل ما يطالب به الكاتب هو أن يكون مخلصاً لنفسه أميناً على فكرته، وقصاراه أن يبسط الفكرة بكل ما وسعه من وضوح وإيضاح وفهم وإفهام، ولا عليه بعد ذلك أن تقع الفكرة من قارئها موقع القبول، بل لا على هذا القارئ نفسه إذا هو لم يقرأ ما يتفق مع هواه، وإلا لما أحدثت القراءة في نفسه حواراً داخلياً وفاعلياً منتجة، شريطة ألا يكون مصدر الاختلاف بين الكاتب والقارئ اختلافًا في معاني الألفاظ التي يستخدمونها؛ لأنه لو حدث ذلك لكان أحدهما في وادٍ والآخر في وادٍ، لا يلتقيان ولا يتصادمان، إذا قال أولهما: هذا ثور، أجابه الثاني: إذن فاحلبوه! لأن الثور عنده يعني البقرة، فلا المتكلم الأول قد أفهم ولا السامع قد فهم عنه. أمّا أن يتفق المتحدثان — أو الكاتب وقارئه — على أن اللفظة الفلانية تعني كذا وكذا من العناصر التي تدخل في مكوّنات الشيء الذي جاءت تلك اللفظة لتسمّيه، ثم أن يختلفا بعدئذٍ على الحكم الذي ينتهيان إليه بالنسبة إلى ذلك الشيء المطروح أمامهما للبحث والنظر، فليس في مثل هذا الاختلاف بأس ولا ضرر، بل إن فيه لخيرًا ونماء؛ لأنه اختلافٌ قمينٌ — مع المحاوره والجدل — أن يجمع المختلفين على رأيٍ مشترك.

إنني لو سئلت: ماذا ترى من الفوارق التي تميّز كاتب اليوم من كاتب الأمس؟ لجاؤني الإجابة مسرعةً بأن أول ما يميّزهما من فوارق هو أن كاتب اليوم ألصقٌ من زميله بالخبرة الحية، كأنما هو قد وضع أصابعه على عروق الحياة ليتحسّس نبضها. ولا عجب أن رأينا كاتب اليوم يلجأ إلى القوالب الأدبية التي من شأنها أن تجسّد الحياة

بشخصها الناطقة المتحركة، وأعني القصة والمسرحية، على حين أن كاتب الأمس كاد يقصر نفسه على «المقالة» لأن بضاعته التي يعرضها «أفكار» على شيء من التجريد قليل أو كثير، وكل ما تتطلبه الأفكار من باسطها هو أن يتناولها بالتحليل والتوليد حتى ينكشف مضمونها وفحواها؛ فلئن رأى كاتب اليوم نفسه مضطراً إلى الخوض في مَوَاقِبِ الناس الأحياء ليرى ويسمع ويحس ويتأثر ثم يخلو إلى نفسه ساعة ليُصوِّر ما قد رأى وسمِع وأحس، فإن كاتب الأمس كان في مستطاعه ألا يبرح غرفة مكتبه، مَرَجِعُهُ على رفوفها، والمصباحُ أمامه، فيأخذ في القراءة والمُراجَعَة، حتى إذا ما وقع على شيء يستحق أن يُعرض على الناس، كانت له القدرة على عرضه في مقالةٍ يكتبها أو سلسلة مقالاتٍ تستوعب الموضوع إذا اتسعت رقعته وتباعدت أطرافه.

فإذا قلنا عن رجل اليوم إنه «كاتب» بالمعنى الأدبي الخالص لهذه الكلمة، كان الصواب أن نقول عن رجل الأمس إنه «قارئ» ما دامت كتابته عرضاً لمادةٍ قرأها وأراد لغيره أن يقرأها معه.

لكن هذه التفرقة لا تنصب إلا على أديب القصة والمسرحية من جهة، وكاتب المقالات التحليلية العقلية من جهةٍ أخرى، على أساس أن الأول له السيادة اليوم، والثاني كانت له السيادة أمس؛ فها هنا يجوز القول عن أديب اليوم إنه — في المحل الأول — يُنصت إلى أحاديث الدار والدوار والمصنع والطريق، في الوقت الذي كان فيه كاتب الأمس يرجع إلى الكتاب والندوة وقاعة الدرس وعزلة التأمل، كما يجوز كذلك أن نقول عن أديب اليوم إنه يمس «مشكلات الحياة» في حضورها المباشر؛ لأنها مشكلاتٌ عمليةٌ تجري من حولنا يوماً بعد يوم وساعة إثر ساعة، وعن كاتب الأمس إنه كان يتعرض لمشكلاتٍ فكريةٍ مجردةٍ بُعدت صلتها المباشرة عن واقع الحياة الجارية، بل إن رواد الأدب القصصي والمسرحي في جيلنا الماضي — وهم أنفسهم الذين ما تزال لهم الريادة في القصة وفي المسرحية بين أدباء اليوم — كانوا بالأمس يكتبون القصة أو المسرحية فيما لم يكن يتصل بالحياة الجارية من قريب، ثم أصبحوا اليوم يكتبون وفي أذهانهم مشكلات الحياة اليومية كما تلمسها الأصابع وتُبصرها العيون.

لكن هل يعني هذا كله أن يوم الناس هذا قد خلا من كاتب المقالة العقلية التحليلية التي تتناول موضوعاتها تناوُلًا مجردًا، يُعمَّم القول ولا يُخصَّصه، ويُبعد بالتجريد وبالتعميم عن المشكلات الحية كما تقع في المنزل والمصنع والطريق؟ كلا بل مثل هذا الكاتب موجودٌ — كما كان موجودًا بالأمس — لأن وجوده محتومٌ بحكم وجود «الأفكار» التي تُريد التحليل والتوضيح.

والخلاصة التي نريد أن نكتبها بالأحرف البارزة لتظهر للأعمى وللأعشى وللمُبصر على حدٍّ سواء — قبل أن نمضي في الحديث — هي اختلاف طريقتين في تناول المشكلات؛ طريقة «الأديب» وطريقة «المفكر»؛ فبرغم أن الأدب الخالص قد يُجسّد فكرًا في ثناياه، وأن الفكر قد يُصاغ في عبارة لها جمال الأدب وخصائصه، إلا أننا إذا ما تطرّفنا هنا وهناك لِنُميِّز بين الطرفين رأينا أنه حتى لو جعل كل منهما «مشكلات الحياة» المباشرة موضوعًا له، لكان لكلٍّ منهما طريقته الخاصة.

فالأدب تجسيدٌ لما يُجرِّده الفكر، والفكر تجريدٌ لما يُجسِّده الأدب. على أن الأدب والفكر كليهما إذ يجيئان على مُستوى رفيع — لا يجعلان من «مشكلات الحياة المباشرة»، موضوعًا لهما؛ لأن ذلك متروكٌ للصحافة ولأصحاب التخصصات العلمية. فأما الأدب فيعالج تلك المشكلات بطرائقه الرامزة الخفية. وأما الفكر فيعالجها بالتحليل والتعليل اللذين من شأنهما أن يطيرا عن أرض الواقع المُباشِر إلى سماء التجريد.

لكنَّ هناك نفرًا من الشباب الكاتب، لا يعجبهم العجب ولا الصوم في رجب؛ لأنهم في اللحظة نفسها التي يُكرِّسون أنفسهم فيها «للفكر المجرد» يسوقونه في مقالاتٍ قصيرةٍ أو طويلة، ويضطرون — شأنهم في ذلك شأن عباد الله المُفكِّرين — أن يعلّوا عن تفصيلات المشكلات كما هي واقعة. أقول إنهم في تلك اللحظة نفسها، يُوجِّهون اللوم لغيرهم من رجال الفكر، على تقصيرهم في تناول «مشكلات الحياة»، وهل تكون للكاتب قيمةٌ إلا بمقدار ما يواجه بفكره تلك المشكلات؟ هكذا يقول شبابنا الكاتب الغاضب، ولستُ على يقينٍ من أنهم إذ يقولون ذلك قد وقفوا لحظةً ليسألوا أنفسهم: إلى أية صورةٍ تتول مُشكلات الحياة عندما تُصبح موضوعاتٍ للنظر عند رجل الفكر؟ إذ يجوز أن تبعد الشُّقة — في الظاهر — بين ما يتداوله المُفكِّرون في عصرٍ من العصور من ناحية، وما يُعانيه الناس ويكابدهونه في ساحات الأخذ والعطاء وأسواق البيع والشراء من ناحيةٍ أخرى. على حين يكون الطرفان — في حقيقة الأمر — على صلةٍ وثيقةٍ أحدهما بالآخر، برغم اختلاف الصورة في حالة الفكر عنها في حالة الواقع بتفصيلاته وكثرة عناصره المتشابكة.

إن «الحياة» التي يُريد شبابنا الغاضب أن نقصُر الفكر والكتابة على «مشكلاتها» لا تجيء في واقع الأمر إلا مُجسَّدةً في «أحياء» كلهم أفراد، يلتقون أو يفترقون على صورٍ وأشكالٍ لا سبيل إلى حصرها؛ أعضاء الأسرة الواحدة، والعمال في المصنع، والركاب في

سيارة أو قطار، ومجموعة الناس في السوق، والطلاب اجتمعوا في غرفة الدراسة وهكذا وهكذا. على أن هؤلاء الأفراد إذ يجتمعون قد تتفق بينهم الأهداف والأساليب وإذن فلا اختلاف، أو قد لا تتفق فيقع الصراع إما على الهدف ماذا يكون، وإما على الوسيلة كيف تكون.

وإني لأتصور «المشكلات» التي قد تقع للناس في حياتهم على نوعين رئيسيين، ثم يعود أحد هذين النوعين فينشعب شعبتين؛ فأولاً قد تكون مشكلات الناس «خاصة» وقد تكون «عامة». ولا أحسب الشباب الكاتب الغاضب الذين يحثوننا على تناوُل «مشكلات الحياة» دون سواها، لا أحسبهم يُريدون منا أن نُعالج بمقالاتنا مشكلات الناس الخاصة لنعرضها على الملأ — رضى أصحابها أو كرهوا — فنعرض للزوج وقد اختلف مع زوجته على شأنٍ من شئون الحياة، أو نعرض للجار وقد اعترك مع جاره؛ فتلك — على أبعد الفروض — صورٌ مما قد تسرع إليه صحافة الخبر حين تكون الصحافة لاهيةً في أمةٍ عابثة. وهي نفسها المشكلات التي إذا مسَّتْها أصابع الفن بسحرها حوَّلتها إلى أدبٍ من مسرحيةٍ وقصة. وفي كلتا الحالتين لا يكون لرجل الفكر — من حيث هو كذلك — شأنٌ بها في حد ذاتها. وأمَّا المشكلات العامَّة التي تمس أبناء الإنسانية كلها، أو أبناء الوطن الواحد جميعاً، أو مجموعاتٍ ضخمةً من هؤلاء وأولئك، فهي التي تنشعب شعبتين؛ إحداها مشكلاتٌ هي من شأن البحوث العلمية المُتخصِّصة وحدها؛ لأنه لا حيلة «للفكر» بمعناه الأعم حيالها؛ فماذا يصنع رجل الفكر في مواجهة الأمراض المُتوطَّنة؟ ماذا يصنع في توسيع الرقعة الزراعية؟ ماذا يصنع في تحسين الطرق وإقامة الجسور؟ لا شيء. وإذن فأحسب أن الشباب الكاتب الغاضب لا يريدون منا أن نُعالج أمثال هذه المشكلات. وإذن فقد بقي نوعٌ واحدٌ هو الذي يجوز، بل يجب أن يتناوله رجل الفكر بكل ما أوتيته من قدرة على التحليل والتعليل والحل، وهو المشكلات التي تكون عامَّةً من جهة وتَنصَّبُ على علاقات الناس بعضهم ببعض من جهةٍ أخرى؛ فماذا تكون العلاقة الصحيحة بين المواطن ومواطنه؟ بين المحكوم وحاكمه؟ بين المتعلم ومُعلِّمه؟ ماذا تكون العلاقة بين الفرد الواحد وبقية الأفراد؟ بين الأمة الواحدة وبقية الأمم؟ وهكذا وهكذا.

إن هذه العلاقات الإنسانية كلها تتمثل في مواقف الواقع المحسوس، إمَّا على صورةٍ حسنةٍ أو على صورةٍ رديئةٍ، لكن رجل الفكر إذ يتناولها يكاد لا يقف إلا لحظةً قصيرةً عند ما قد وقع منها بالفعل، ليُجاوزه إلى ما وراءه من مبادئ، ليقبل بعضها ويرفض بعضها. غير أنه بإزاء مناقشة المبادئ المجردة تراه وقد بُعد عن أرض الواقع بعداً يُوهم

المُشاهد المُتَعَجَّلُ أنه — أي رجل الفكر — قد شطح مع الخيال إلى أبراجٍ عاليةٍ لا يكاد يسمع منها أناتِ المُعَذِّبِينَ الذين يُعانون في حياتهم مشكلاتها ويكابدون أزماتها، انتظارًا للفرج يأتيهم من حيث لا يعلمون.

تعالوا نطّف بأبصارنا في تاريخ الفكر، لنرى كيف كانت وقفات المفكرين بإزاء مشكلات حياتهم؟ لعنا نهتدي إلى الوقفة الصحيحة، حتى لا يلوم أحدٌ منا أحدًا على أنه يُبَلِّل خواطر الناس دون أن يُعالِج لهم مشكلات الحياة التي يُريدون لها حلولًا على أيدينا. هذا هو شيخ الفلاسفة سقراط يواجه مشكلةً من أعوص «مشكلات الحياة» — وأعني بها طريقة التوفيق بين واجب المواطن الصالح في إطاعة قانون دولته، وواجبه — في الوقت نفسه — في نقد القوانين ومحاولة تغييرها إذا وجد فيها مواضع نقص وضرورة تغيير؛ فهل يلجأ المواطن في ذلك إلى التماس المؤامرات أو اصطناع وسائل العنف؟ أو هل يظل المواطن مطيعًا للقانون حتى يتمكن من إقناع مُواطنيه بالحُجة العقلية ليُغيروا من أوضاعهم ما يراه مَعيبًا فاسدًا.

تناول سقراط هذه المشكلة الحية التي مَسَّت حياته هو مَسًّا مباشرًا؛ ذلك أنه وهو في سجنه ينتظر الموعد المُحدَّد لموته بجرعاتٍ مسمومة — كما حكم عليه رجال القضاء — جاءه تلميذه الغني أقریطون يَعْرِض عليه الفرار من الدولة وقوانينها الجائرة، بعد أن أعد له الطريق برشوة الحراس، لكن سقراط — رجل الفكر — سرعان ما أسقط من الموقف تفصيلاته التي هو جزء منها، وارتفع بالمشكلة إلى مستواها المجرّد المُطلق، الذي يَصْلح للإنسان كائنًا من كان، مهما يكن مكانه وزمانه، فانتهى به التفكير إلى أنه لا مناص للمُواطنِ من إطاعة قانون دولته إلى أن يُتاح له تغييره — إذا استطاع — بالحُجة والإقناع. وفي محاوره أقریطون الجميلة الرائعة، التي تصلح إلى يوم الناس هذا أداةً فكريةً رادعةً لمن يُدبِّرون وسائل العنف للحصول على ما يُريدونه لأنفسهم من أوضاع أمتهم. في هذه المحاوره الجميلة الرائعة، يتخيل سقراط قوانين الدولة وقد تجسّدت أمامه تُسائله وتُحاسبه إذا هو فرّ من وجهها، كيف يجوز له أن يتمتع بحماية القوانين ثم يخونها ويخرج عليها غدراً؟ وهل تظل الدولة قوائمها ودعائمها إذا لم تُعد لقوانينها قوةً وإذا قابلها الأفراد بالعصيان كلما حَكَمَت عليهم بما لا يحبون؟

ها هنا كانت «مشكلة الحياة» خاصةً برجلٍ واحدٍ في موقفٍ واحد، لكنها تحوَّلت عند رجل الفكر إلى مشكلةٍ عقليةٍ نظريةٍ صرفٍ، حتى لَيُنسى قارئ المحاوره أن البحث

قد بدأ خاصًا بشخصٍ مُعَيَّنٍ في موقفٍ معين؛ لأن هذا القارئ سيرى المائل أمام عقله قضيةً عامةً عن موقفِ المُوَاطِنِ كائنًا ما كان موطنه — تجاه قوانين دولته التي قد لا يكون راضيًا عنها.

ونسوق مثلًا آخر من الفكر العربي القديم؛ فقد اعترضت رجالَ الفكر عندئذِ المشكلةُ نفسها التي تعترضنا اليوم — وهي كذلك من صميم «مشكلات الحياة» — وهي: هل نأخذ عن ثقافة اليونان أو لا نأخذ اكتفاءً بثقافتنا المُنبثِّقة من ظروفنا الخاصة؟ كان السؤال عندئذٍ — كما هو اليوم — حادًا يتطلب الجواب الحاسم؛ لأنهم كانوا يجتازون عصرًا — كعصرنا — تتدفق فيه التيارات الثقافية من كل صوب، وبخاصةً في ميدان التفكير الفلسفي، فعلى أية صورةٍ تَشَكَّلَتِ المشكلة عند المُفَكِّرِينَ؟

إنها ما لَبِثت أن اتَّخَذَتِ صورًا مرسومةً بالطابع النظري العقلي الذي ربما أنسك كيف بدأت؛ لأنك ستَحْصُرُ النظر في موضوع البحث النظري وكأنه هو الموضوع؛ فها هما زان رجلان يجتمعان في حضرة الوزير ابن الفرات (في منتصف القرن العاشر الميلادي) وهما أبو سعيد السيرافي الذي لم يكن يؤمن بضرورة النقل عن ثقافة اليونان، وأبو بشرٍ متى الذي كان يرى ألا مندوحة عن ذلك، فبدأت بينهما مناقشةٌ حول المنطق الأرسطي الذي كان أبو بشرٍ متى من علمائه: هل ينفع المتكلم باللغة العربية في شيء؟ ولم يكد أبو بشرٍ يقول عن ضرورة هذا المنطق اليوناني للإنسان بغض النظر عن لسانه، «لأنه آلةٌ من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه، وفاسد المعنى من صالحه، كالميزان؛ فإني أعرف به الرجحان من النقصان.» حتى طفق السيرافي يتدفق حُججًا يقيمها على أن لِلُّغةِ العربيةِ خصائصها المميزة، وصحة الكلام مرهونة بالإعراب من حيث اللغة، وبالعقل من حيث المعنى، ودراسة المنطق الصوري لا تُغني أحدًا عن التجربة الواقعية الفعلية بحقائق الأشياء المرتبط بعضها ببعض بتلك الصور التي يَدْرُسُها المنطق، وتشبيه المنطق بالميزان ناقصٌ لأن من الأشياء ما لا يُوزن بميزان، فإذا كان المنطق الأرسطي مُلْزمًا لأحد فهو مُلْزمٌ للمتكلم باللغة اليونانية التي على أساس تراكيبيها قام ذلك المنطق، واختلاف اللغات بعضها عن بعض يقتضي حتمًا أن تكون هنالك صورةٌ مختلفةٌ في تركيب اللفظ الذي يُعبَّرُ عن معنى مُعَيَّنٍ، والمعاني لا تكون يونانيةً ولا عربيةً إنما هي إنسانيةٌ عامة.

هكذا تمضي المناقشة بين الرجلين، على نحوٍ لو كان قد سمعه واحدٌ من شبابنا الكاتب لَغَضِبَ متسائلاً: ما هذا النقاش النظري الذي لا يُطفئُ ظمأَ الضمآن ولا يُشبع جوع الجوعان؟ لماذا لا تُصَبَّان اهتمامكما على «مشكلات الحياة»؟ إلى أن يُنبِّهه صديقٌ هادئٌ بأن الجذور التي انبثقت منها هذا النقاش النظري، هي من صميم مشكلات الحياة؛ لأنها تمس المصادر التي يجوز أو لا يجوز للناس أن يغترفوا منها الفكر والثقافة.

واختر ما تشاء من أمثلةٍ لرجال الفكر في عصرنا. اختر مثلك من فلاسفة الوجودية في فرنسا، أو من فلاسفة التحليل في إنجلترا، أو من فلاسفة البرجماتية في أمريكا، أو من فلاسفة المادية الجدلية في روسيا، تجدك أمام نقاشٍ نظريٍّ مجرد، لا يذكر لك شيئاً عن زيد في حقله وما يُلاقيه هناك من مشكلاتٍ في ري الأرض وحرثها، ولا يذكر لك شيئاً عن عمرو في مصنعه وما يُعانيه هناك من طرق الحديد وتشكيل القضبان، لكنه نقاشٌ إمّا يغوص بك في أغوارٍ عميقةٍ من النفس الإنسانية ليُظهر ما كَمَنَ فيها من عوامل القلق والحيرة، لا نفس زيد ولا عمرو، لكنها «النفس» بمعناها المُجرَّد المُطلق. وإمّا يُدخلك في دقائقٍ جُملةٍ لغويةٍ يحلو لرجل الفكر أن يُحلِّها ليضع تحت المِجهر طرائق الناس في لفئات تفكيرهم كيف تكون. وإمّا يَرُدُّ لك كل شيء في حياتك إلى واقعٍ ماديٍّ يتسلسل سيره في حلقاتٍ متتابعةٍ من التطور النامي. ولن تجد في أية حالة من هذه الحالات أن «مشكلات الحياة» من أخذٍ وعطاءٍ وبيعٍ وشراءٍ وطعامٍ وشرابٍ وثيابٍ ومسكنٍ قد حُلَّت صعابها لا كثيراً ولا قليلاً؛ لأن الذي يحل هذه الصعاب هم أصحاب التخصصات العلمية في الزراعة والصناعة وتبادل السلع ونسج الأقمشة وبناء البيوت، لكنها — برغم ذلك — مناقشات ينفذ أصحابها من خلال المشكلات الراهنة إلى الأسس والمبادئ التي اندسَّت في طواياها، لنعود هابطين مرةً أُخرى من تلك الأسس والمبادئ إلى أرض الواقع فإذا هو مفهومٌ واضح، فنزادُ بحياتنا وعياً ونزادُ لمشكلاتها إدراكاً.

وبعد هذا كله فإني أُقرُّ أن رجل الفكر مُلتزمٌ أمام نفسه وأمام الناس. ملتزمٌ بماذا؟ إنه ملتزم بالخوض مع الناس في مشكلاتهم، ولكن ذلك يتم له بطريقة «المُفكِّر» لا بطريقة «الأديب» ولا بطريقة «العالم المُتخصِّص» ولا بطريقة الصحفي الذي ينقل الخبر عن الشيء كما وقع؛ فلكلٍّ من هؤلاء طريقته إزاء المشكلة الواحدة، ومن الخير أن يلتزم كل

منهم الطريقة التي يحسن أداءها، وقد يجتمع أكثر من طريقة واحدة في شخص واحد موهوب، فتراه يتعرض للمشكلة على صورة معينة هنا وعلى صورة معينة هناك، كما يحدث لسارتر — مثلاً — أن يعالج مشكلة ما بالفكر المجرد حيناً، وبالقالب المسرحي حيناً آخر.

كل هؤلاء يلتزمون «الحق»، لكن معيار الحق مُتعدّد الصور بتعدّد طرائق القول؛ فلئن كان الحق عند الصحفي — وهو ينقل للناس خبراً عن مشكلة من مشكلات الحياة الجارية — هو أن يرسم صورةً كلاميةً دقيقةً التتابع مع تفصيلات الحادث كما وقع، فإن الحق عند الأديب — وهو يعرض للمشكلة عينها في قصة أو مسرحية — هو أن يجيد تصوير أشخاصه في تفاعُلهم حتّى ولو لم يلتزم، بل لا ينبغي له أن يلتزم تفصيلات الواقع كما وقع. والحق عند العالم المُتخصّص وهو يخطط للمشكلة حلّاً، هو نجاح التطبيق. وأمّا صاحبنا المُفكّر فصورة الحق عنده هي دقة التحليل والتعليل الذي يستطيع بهما أن يُجاوِز حدود الواقع إلى حيث المبادئ التي كانت كامنةً وتجسّدت في المشكلة الجزئية التي وقّعت، أو إلى حيث النتائج القريبة والبعيدة التي عساها أن تترتب على تلك المُشكلة.

خذ مثلاً هذه المشكلة التي أَعُدّها من أعقد مشكلات حياتنا الاشتراكية الجديدة، وأعني مشكلة التوازن بين احتفاظ الفرد بكيانه المستقل المسئول وبين ضرورة أن يكون هذا الفرد على صلاتٍ وثيقةٍ بينه وبين سائر المواطنين بحيث ينصهر معهم في مجموعٍ واحدٍ متصل. وسل نفسك: كيف يمكن لرجل الفكر أن يتناول هذه المشكلة إذا هو قصر نفسه على ظواهرها البادية في حياة الناس اليومية، دون أن يتعمّقها إلى أصولها وجُذورها التي ربما ارتدّت إلى الحياة القبلية الأولى؛ ذلك أننا إذ نلاحظ سهولة أن ينصهر الفرد منا في أُسرته، نلاحظ أيضاً إلى جانب ذلك صعوبة أن ينصهر ذلك الفرد نفسه في مجموعة المواطنين؛ من عرفهم منهم ومن لم يعرفهم على حدّ سواء.

أفإن فلسفنا الموضوع وشرحنا كيف تتحقق ذاتية الشيء — أي شيء — بوجوده وبصفاته وبعلاقاته مع سائر الأشياء، وأخذنا نُؤغّل في الجانب الصوري الخالص، الذي يُبيّن أن الكائن الواحد مُحالٌ تعريفه إلا بربط الصلة بينه وبين سواه. أقول أفإن فعلنا شيئاً كهذا قيل لنا: على رسلكم، واحصروا أنظاركم في مشكلات الحياة؟ — ذلك هو ما يُطالبنا به نفرٌ من الشباب الكاتب!

طراز من الفردية جديد

لو أن كل تغير يطرأ على الحياة الإنسانية، يستتبع في ذيله فوراً نمطاً جديداً من الفكر، يساير ذلك التغير الظاهر على وجه الحياة، لما وقع الإنسان فيما يقع فيه دائماً إبان مراحل الانتقال الكبرى، من تعارض بين حياته الخارجية البادية أمام أعين الناس، وحياته الداخلية التي يعيشها مع نفسه كلما فكر أو شعر، لكن أنماط الفكر الجديد قلما تُساير تغيرات الحياة المادية الظاهرة، برغم العلاقة الوثيقة بين الفكر من ناحية وعالم الأفعال في دنيا السلوك من ناحية أخرى؛ إذ إن أنماط الفكر كثيراً ما تتلأ خلف تغيرات الحياة الفعلية، جيلاً أو جيلين على أحسن الفروض، وقرناً أو عدة قرون إذا ما ساءت الحال بالناس، أو لعلنا نكون أقرب إلى الدقة إذا نحن فرّقنا في الأنماط الفكرية بين نوعين؛ القوانين العلمية في جهة، والقيم والمفاهيم التي تكون عند الإنسان نظرته العامة إلى نفسه وإلى الدنيا من حوله، في جهة أخرى؛ فعندئذ نقول إن ما يطرأ على حياة الناس الظاهرة من تغيرات — كانتقالهم من الزراعة إلى الصناعة مثلاً — لا بد أن تسبقه وتُصاحبه بحوثٌ علميةٌ هي التي يُستعان بنتائجها على ذلك التحول، لكن مثل هذا الانتقال من مرحلة حضارية إلى مرحلة حضارية أخرى، يستلزم بالضرورة انتقالاً آخر في الأسس والمبادئ، التي من خلالها ينظر الإنسان إلى العالم، والتحول في هذا المجال هو الذي نقول عنه إنه كثيراً ما يبطن، إلى الحد الذي يترك الناس وكأنهم يعيشون في عالمين أو في زمانين؛ أحدهما هو الذي ينشطون فيه بأعمالهم المختلفة، والآخر هو الذي يُقومون فيه الأشياء والمواقف بقيم ومبادئ تنتمي إلى عصرٍ ذهب وانقضى.

هذا الفارق الذي يفصل — في حياة الإنسان الواحد — بين قواعد حياته العملية من جهة ومبادئ حياته الخلقية والجمالية من جهة أخرى، أو إن شئت عبارةً أخرى، فقل إنه الفارق الذي يفصل — في حياة الإنسان الواحد — بين نظرته العلمية ونظرته

الفلسفية؛ فبالنظرة الأولى يخضع للواقع ويُخضعه، وبالنظرة الثانية يُجاوز دنيا الواقع المائل إلى سواها مما قد يكون الزمن قد طواه في جوفه. أقول إن هذا الفارق هو الذي يُشار إليه عندما يُوصف إنسان العصر الحاضر بالقلق والضياع، فيُقلقه أن يرى عقله في ناحية وقلبه في ناحية أخرى، ويلقي به في متاهات الضياع ألا يجد بين يديه من القيم والمبادئ ما يؤمن به إيماناً لا يُزعزعه أن يراه متنافراً مع حقائق الواقع الذي يعيش فيه راضياً أو كارهاً.

وأمام هذين الشطرين؛ الحياة العلمية المتصلة بدنيا العمل والإنتاج من جهة، والحياة الوجدانية المتصلة بعالم المبادئ والقيم من جهة أخرى، ليس لنا الخيار فيما نأخذ وما نترك؛ إذ لا بد لنا — إن لم يكن بحكم العقل الصّرف، فبمقتضى شواهد التاريخ — أن نُبقي على ضرورات الحياة العلمية العملية، ثم نُقسر الشطر الآخر — شطر المبادئ والقيم — على أن يُعَيَّر من نفسه لِيُلائم الحياة الجديدة، والسعيد من الأفراد والأمم هو من جاءت معه هذه الملاءمة في أقصر أمدٍ مستطاع، حتى تزول المُعَوِّقات من طريق التقدّم الحضاري. وإنه لجديرٌ بنا في هذا الموضوع من الحديث أن نُنبّه الأذهان إلى أن «المبادئ» و«القيم» إن هي إلا أدواتٌ للوزن والقياس — كالأقّة والرطل والمتر والياردة بالنسبة للأشياء المادية — فلا يُزكّيها إلا ملاءمتها للمرحلة الحضارية التي يجتازها الإنسان، مضافاً إلى ذلك ملاءمتها لأن تكون حافزاً يَحْفِزه إلى المرحلة التي تليها.

ونحن اليوم في مرحلة انشطارٍ مُخيفٍ بين حاضرٍ مائلٍ، واقعٍ، ضاغطٍ بكل ثقله على حياة العمل والإنتاج، وماضٍ مُتَلَكِّيٍّ ببقاياها في أذهاننا، متمثلاً في مجموعة من الأفكار، هي التي تؤلف لنا وجهة النظر. إننا نعيش مع «علم» القرن العشرين «بفلسفة» تنتمي إلى قرونٍ ماضية، أخشى أن أرتد بها إلى القرن العاشر الميلادي، أو قبله بقليلٍ أو بعده بقليلٍ، هذا بالنسبة إلينا نحن العرب، وإلى القرن السادس عشر بالنسبة إلى أوروبا؛ ذلك أن أوروبا في القرن السادس عشر كانت قد اجتازت — تقريباً — مرحلة التفكير الوسيط إلى مرحلةٍ علميةٍ تمثّلت في جاليليو ونيوتن من الناحية العلمية، وفي فلسفة ديكارت من الناحية الفلسفية، وها هي ذي اليوم في دور اجتياز لهذه المرحلة؛ بحيث أصبح لها من العلم الطبيعي ما جاوز علم نيوتن، ومن الفلسفة ما خرج على فلسفة ديكارت. وأمّا نحن فحين دخلنا في عصر نهضتنا خلال السنوات المائة التي تمتد من أواخر القرن الماضي إلى أواخر هذا القرن — إذ لم يبق من هذا القرن إلا ثلثه — كانت النظرة الفلسفية التي تتحكم فينا هي نفسها التي سادت عصورنا الوسطى، بما

فيها من ارتفاع وهبوط، فإذا ما همّ دارسٌ منا أن ينقل المرحلة الديكارتية من التفكير الأوربي، عُدُّ مُجدِّداً، فما بالك بالذي ينقل ما بعد الديكارتية من نظرات وأفكار؟ إن رجال الفكر عندنا واجبهام مضاعف، إذا قيسوا إلى رجال الفكر في بلادٍ أخرى سبقتنا إلى النهوض بثلاثة قرون على الأقل؛ فلا جدال في أن «العلم» الذي نُسايره هو علم القرن العشرين بكل ما يقتضيه من تقنيات (تكنولوجيا) وتصنيع، لكن الذي قد يثير جدالاً، هو: ماذا تكون «الثقافة» التي نتتقف بها بحيث تتم الملاءمة بينها وبين العلم الحديث؟ بعبارةٍ أخرى: ما هي «الفلسفة» التي نُشيع بها نظرةً عامّةً تتفق مع عصر الطبيعة الذرية وعصر التصنيع؟ أغلب الظن أننا مُضطربون إلى امتصاص المراحل الفلسفية التي سبقت، لتتوافر لدينا «الأرضية» التي يمكن أن نُقيم عليها النظرة الفلسفية المعاصرة للعلم الذري؛ لأننا لو اكتفيناه بهذه الفلسفة الأخيرة دون مقدماتها التي تطوّرت عنها، فربما جاءت مُبتسرةً مبتورةً يتعذّر هضمها. وإن فلنا من دراسة المرحلة الديكارتية التي أزالَت أُسس العصور الوسطى ومناهجها، ومن دراسة المرحلة الجديدة التي جاءت تحمل نظرةً جديدةً غير النظرة الديكارتية السابقة.

وخلاصة القول أن ثَمّة نظراتٍ ثلاثاً إلى العالم، انعكست في ثلاث مراحلٍ فلسفيةٍ تعاقبت على مر الزمن، أستطيع الآن أن أجازف بأوصافٍ تُميّزها، فأقول إن النظرة الأولى كانت تُوجّه اهتمامها إلى الكيف دون الكم، والنظرة الثانية كانت تُوجّه اهتمامها إلى الكم دون الكيف، والنظرة الثالثة (وهي نظرة عصرنا الراهن) تُحاول الجمع بين الكم والكيف على نحوٍ يجعل اختلاف الكيف وليد اختلاف الكم. النظرة الأولى تتمثل في أرسطو، والثانية في ديكارت، والثالثة في فلاسفة التطور المعاصرين — ماركس، بيرجسون، هوايتهد، صموئيل ألكسندر وغيرهم — فإذا سئل أرسطو — مثلاً — ماذا يُميّز الأنواع بعضها من بعض، ماذا يميز الإنسان من الحيوان، أو الحار من البارد، أو الذكاء من الغباء، أو اللون الأبيض من اللون الأسود، أو حكومة الفرد من حكومةٍ يشترك فيها الشعب كله، أو ما شئت من هذا القبيل، أجابك بخصائص «كيفية» خالصة، كأن يقول مثلاً إن الإنسان يتميز من الحيوان «بالنطق» والحار يتميز من البارد «بالجفاف واليبوسة» وهكذا. أما إذا سئل أحد الديكارتيين مثل هذه الأسئلة، لجأ إلى «التحليل» الذي يفك كل فكرة من هذه الأفكار إلى عناصرها البسيطة، لنرى بأية «نسبة» ركبت هذه العناصر بعضها على بعض بحيث تكوّنت الفكرة المركّبة آخر الأمر؛ فاختلاف الكيف مردود إلى زيادة النسب أو نقصها. وأما فلاسفة التطور المعاصرون، فيجعلون

الخصائص الكيفية وليدة الزيادة في الكمية أو النقص فيها. لكنك إذا ما وصلت في الصعود (أو الهبوط) مرحلةً كيفيةً جديدة، فلا سبيل إلى ترجمتها إلى كميةٍ من هذا العنصر أو من ذاك؛ لأنك ستكون عندئذٍ قد انتقلت إلى مستوى جديد.

النظرتان الأولى والثانية، النظرة الأرسطية والنظرة الديكارتية على السواء، تتفقان في ثبات الخصائص التي تُميّز الكائنات على اختلافها؛ فخصائص الكائن المُعيّن — وهي كيفيةٌ عند القدماء، كميةٌ عند الديكارتيين — ثابتةٌ على طول الزمان، لا يطرأ عليها تعيّر؛ فالإنسان هو الإنسان لا يُغيّر من طبيعته اختلاف ظروفه. وأمّا النظرة الثالثة — وهي نظرة العصر الحاضر — فتختلف عن الأوّلين في إصرارها على مبدأ التعيّر الذي لا يدع الحقيقة الواحدة ثابتةً على صورةٍ واحدة.

والنظرات الثلاث جميعًا قائماتٌ على قياس الماثلة والتشبيه في تصوّرها للعلم الطبيعي، فالنظرة القديمة اليونانية تقيم علمها بالطبيعة على مشابهة بين العالم الأصغر (الإنسان) والعالم الأكبر (الكون) فما يراه الإنسان في مجرى شعوره الداخلي، يخلعه على الطبيعة بأسرها، ففي الطبيعة «عقل» لأن فيه «عقلًا»، وللطبيعة غايات لأن له غايات، وهكذا، والنظرة الديكارتية — نظرة عصر النهضة الأوروبية — تقيم علمها بالطبيعة على مشابهة بين صنعة الله في خلقه وصنعة الإنسان للآلات. وأمّا النظرة الراهنة السائدة في عصرنا، فهي تقيم علمها بالطبيعة أساس المشابهة بين الطبيعة كما يدرسها العلماء، والتغيّرات التي تطرأ على الحياة الإنسانية كما يدرسها المؤرخون، أي أن للطبيعة سيرة وتاريخًا كما أن للإنسان — فردًا أو جماعة — سيرة وتاريخًا.

ولا شك أن نظرية التطور البيولوجي، وشيوعها في عصرنا، واتساع مجال تطبيقها، قد أكّدت هذه النظرة «التاريخية» لحقيقة العالم. ومن نتائج نظرة كهذه أن نصف بالتغيير المستمر كل كائن وكل فكرة مهما تكن طبيعته أو طبيعته؛ فلئن كان الأقدمون يقسمون الكائنات والأفكار قسمين؛ أحدهما ثابتٌ لا يطرأ عليه التعيّر، والآخر مُتحوّل مُتبدّل، بل كانوا بالإضافة إلى هذا التقسيم يجعلون الأفضلية للقسم الأول؛ لأنه وحده هو مجال البحوث العلمية — ما دام العلم يستهدف القوانين الثابتة التي لا تتأثر بظروف المكان والزمان — وأمّا الكائنات المُتغيّرة — ومنها المحسوسات بالبصر والسمع وغير ذلك — فلأنها لا تثبت على حالٍ واحدة؛ فليست هي بذات أهمية تُذكر بالنسبة إلى التفكير العلمي بمعناه الصحيح. أقول لئن كان القدماء قد قسّموا الكائنات هذا التقسيم، فإن

النظرة المعاصرة تقتضي أن ندرج القسم الأول في القسم الثاني، لنجعل كل شيء مُتغيرًا مُتحولاً مُتطورًا.

نعم إن الأقدمين — شأنهم في ذلك شأننا — كانوا يرون بحواسهم أن الأشياء متغيرة؛ فهم يتحركون بأجسادهم من مكان إلى مكان، ويزرعون الأرض فيكبر الزرع وتتحوّل عناصر التربة إلى ثمر، ويتبخّر الماء لينعقد في السماء سحبًا، ومن السحاب ينزل المطر، وهكذا وهكذا مما يدور حولهم من أحداث، لكن هذا التغيّر البادي أمام حواسّهم، لم يصرفهم عن البحث «وراءه» عما هو ثابت ذو دوام، فإن كانت هذه «الشجرة» التي أراها، تتعرض للتغيّر في ظواهرها، فإنني إنما أبحث عن حقيقة الشجرة الكامنة وراء تلك الظواهر، ولا بد أن أقع في نهاية البحث على «جوهر» — هكذا كانوا يُسمّون الجانب الثابت الدائم من الشيء — لا بد أن أقع على «جوهر» يُدرك العقل وجوده، وإن لم تُدركه الحواس، وما تقوله في الشجرة تقوله في كل شيءٍ آخر بما في ذلك الإنسان نفسه، فإذا كان ما يبدو للعيان منه حركةً «وشكلٌ» ولون وغير ذلك من «ظواهر» فإن له بغير شك «جوهرًا» ثابتًا هو الذي ينبغي أن نبحث عنه وراء تلك الظواهر، فإذا وجدناه كان هو حقيقته التي تخلع على شخصيته وفرديته طابعها الأصيل الدائم.

وإن نظرة كهذه لمن شأنها حتمًا أن تؤدي إلى تصوّر لـ «الفردية» قد يبلغ أقصاه في فلسفة ليبنتز، الذي زعم أن جميع الكائنات «أفرادٌ» مُغلقةٌ على نفسها؛ بحيث يصبح كل فرد — إنسانًا أو غير إنسان — وكأنه قلعةٌ مُصمّمة الجدران بغير نوافذٍ تصل داخلها بخارجها، ومن أين تأتي النوافذ إذا كان كلُّ منا «جوهرًا» قائمًا بذاته؟ أنت روح وأنا روح، أو أنت عقل وأنا عقل، أو أنت نفس وأنا نفس، وكلُّ منا ذو كيانٍ مستقلٍّ لا يُؤثّر في غيره ولا يتأثّر به. نعم إننا قد نبدو وكأن أحدنا «يُكلّم» الآخر أو «يتعامل» معه في هذا الشأن أو ذاك، لكن هذا كله النقاء ظواهر بظواهر وقد قلنا إن الظواهر مُتغيرةٌ، ونحن — في رأيهم — نبحث وراءها عما هو ثابتٌ دائم. وتستطيع أن تصوّر لنفسك موقفًا وَصَلت فيه «الفردية» — انبثاقًا من الفلسفة القديمة والفلسفة الديكارتية على السواء — حدّها المتطرف، يجعل الناس مجموعة من الأشرطة السينمائية، كل شريطٍ منها ملفوفٌ على قصة، وما على الأيام إلا أن تبسط هذا الشريط أو ذاك، فيخرج من جوفه ما كان كامنًا فيه من أحداث، دون أن يكون لبسط هذا الشريط أيُّ أثرٍ في القصة الكامنة في الشريط الآخر.

إن كلمة «فرد» نفسها — إذا ما أردنا تعريفاً دقيقاً لها، بناءً على النظرة السابقة — تتضمن الاكتفاء الذاتي، وعدم الانقسام، لأن ما يعتمد على سواه إنما تنقص فرديته بمقدار ما فيه من ذلك الاعتماد. ولم تكن كلمة «فرد» لتقتصر على أفراد الناس، بل إن كل ما يتألف منه «نسق» مكتمل الأجزاء مكتمل البناء، فهو «فرد» بمعنى الاكتفاء الذاتي الذي أشرنا إليه؛ ومن أجل هذا ظهر من الفلاسفة المثاليين — ومنهم هيكل — من يقول إنه ما دام الاكتفاء الذاتي لا يتوافر إلا للكون في مجموعه؛ فليس ثمة إلا فردٌ كاملٌ واحد، هو الكون، وما عداه من أفراد — هذا الرجل أو تلك الشجرة — ناقص الفردية بمقدار اعتماده على بقية الأجزاء.

لكن الموقف يتغير تغيراً عميقاً شاملاً، إذا تغيرت نظرتنا الفلسفية بحيث نرى في الأشياء جانب التغير والتبدل والتطور، دون جانب الثبات والدوام؛ فعندئذ يمتنع البحث عن «جوهر» وراء الظواهر، وتصبح حقيقة الشيء هي مجموعة ظواهره، لكن هذه الظواهر متشابكة، إلى الحد الذي يستحيل علينا أن نُفرد كائناً واحداً بمعزل عن سواه ونقول عنه إنه كيانٌ واحدٌ قائمٌ بذاته؛ فوجودك الجسدي نفسه مُتوقَّفٌ على تفاعلِكَ مع ما يحيط بك، تأخذ منه الهواء شهيقاً وتخرجه إليه زفيراً، تأخذ منه الماء لتشرب والطعام لتأكل، تأخذ من سواك اللغة التي تتحدث بها، فتجيبك هذه اللغة مُثقلةً بحضارة وثقافة وفكر وشعور، إذا تكلمت فإسماع، وإذا كتبت فلقارئ، إذا طغيت فعلى إنسانٍ آخر ينصب عليه طغيانك، وإذا خضعت فلكائنٍ آخر تخضع، وإذا تساويت فمع آخر تتعادل كفتك وكفته. إنك لا ترى بالعين إلا إذا كان ثمة شيء يرى وكان ثمة ضوءٌ يقع عليه بأشعته، ولا تسمع بالأذن إلا إذا كان ثمة هواءٌ يتموج. محال أن يكون لك فعلٌ إلا إذا وجدته تفاعلاً مع شيء أو شخصٍ سواك. هذه الفردية المزعومة التي تُوصف وكأنها حصنٌ منيعٌ مُصمت الجدران، ينطوي على لبٍّ في جوفه يستطيع أن ينعزل أو يستقل؛ هي وهمٌ لا يمكن تصوُّره إلا على أساس فلسفةٍ تفترض وجود «الثابت» من خلف المتغير — وهي فلسفة سادت ذات حين، ولم تُعد لها سيادة ولا شبه سيادة في عصرنا الراهن. إن لغة عصرنا في مجال التعبير العلمي، قد أضافت إلى نفسها ألفاظاً تُقابل بها هذا التصوُّر الجديد، الذي يتعدَّر عليه أن يتخيل «فرداً» إلا وهو في «مجال». إن علم النفس اليوم قد أصبح «علمًا» بغير «نفس»؛ لأنه علم السلوك، والسلوك تفاعلٌ بين السالك من جهة وما ينصب عليه السلوك من جهةٍ أخرى. إن نظرية الجشطلت في علم النفس الحديث تنفي أن يكون هنالك إدراك حسي إلا «لتكوين» من أجزاء، وأمَّا الجزء

أو الجزيء فهو مطروح من حساب الإدراك. إن علماء الاجتماع في عصرنا يتحدثون عن «الثقافة» التي تُظَلُّ بجوها مجموعة بأسرها من الأفراد. ولما كان الفرد الواحد لا ثقافة له، فليس هو إذن بموضوع يُطرح للبحث. الثقافة بحكم تعريفها نفسه حياةٌ مشتركةٌ بين أكثر من فردٍ واحد، من عُرفٍ وتقاليدٍ وأوضاعٍ للعيش، ومن عقائدٍ ومشاعرٍ وأفكارٍ. إنه لا «عُرف» بينك وبين نفسك، إنما العُرف يكون بينك وبين الناس، ولا «تقليد» منك لنفسك؛ لأن التقليد يكون بينك وبين الناس، ولا «تقليد» منك لنفسك؛ لأن التقليد يكون منك تقليداً لسواك — ممن يعيشون معك أو ممن عاشوا قبلك — ومُواضعات العيش تشتترط عدة أطراف يتم بينها الاتفاق على صورٍ بعينها من الحياة. ما الذي يثير فيك شعور المرح حيناً وشعور الكآبة حيناً، إلا أن يكون ذلك على صلةٍ وثيقةٍ بما نشأت عليه من روابط تربطك بالأشياء والأشخاص؟ لا، إن الفردية كما تصوّرها فلاسفة الماضي، قد ذَهَبَتْ حين ذَهَبَتْ نظرة إلى الكائنات تؤمن بالثبات دون التغيُّر، وبالسكون دون الحركة، وبالسرمدية دون السير الانتقالي طوراً بعد طور وحالاً بعد حال.

لكننا نضل سواء السبيل، إذا محونا فردية الماضي لنترك مكانها خلاءً فارغاً؛ فما يزال «الفرد» مسئولاً أمام القانون الوضعي وأمام قانون الأخلاق. فمن ذا تسأل إذا لم يكن هنالك فردٌ مُعَيَّنٌ تُوجَّه إليه السؤال؟ إذن لا بُد من تصوُّرٍ جديدٍ «للفردية» يحل محل تصوُّرٍ قديم. فإذا كان التصور القديم قد جعل الفرد جبهةً وحده تُجابه من عداه، فإن التصور الجديد يجعله جزءاً مما عداه؛ فبدل أن نقول (مثلاً) الفرد حيال المجتمع، نقول: الفرد في المجتمع، وبدل أن نقول: الفرد بإزاء الطبيعة والبيئة، نقول: الفرد وهو جزء من الطبيعة ومن البيئة. لقد كان المفكرون القدامى يتحدثون عن «الأضداد» كأن كل «ضد» كيانٌ قائمٌ بذاته يُواجه «الضد» الآخر فيقولون: الحار والبارد، والرطب واليابس، والمرتفع والمنخفض، ومن هذا القبيل نفسه أن يُقال الفرد والمجتمع. لكن هذه الأضداد قد تحوّلت عند المُفكِّرين المُحدِّثين إلى حالاتٍ من حقيقةٍ واحدة؛ فالحار والبلاد كلاهما «حرارة» ترتفع درجتها حيناً وتنخفض حيناً، والارتفاع والانخفاض ليسا «شيئين» يواجه أحدهما الآخر ويضاده، بل هما درجتان من مقياسٍ معينٍ واحدٍ نختاره، وكذلك قل في الفرد والمجتمع؛ فليس هنالك الفرد الذي يقف هنا، والمجتمع الذي يقف هناك، يواجه أحدهما الآخر مواجهة الأضداد، بل هنالك جزءٌ في كل. هل يجوز لك أن تقول عن أحد أضلاع المثلث أنه يواجه ويضاد المثلث؟ لا؛ لأنه لا مثلث بغير ذلك الضلع

الذي نتحدث عنه، وكذلك لا يكون الضلع ضلعاً إلا وهو منسوب إلى مثلث، ومضموم فيه إلى ضلعين آخرين؛ بحيث يكون من الأضلاع الثلاثة كياناً واحداً. ولئن صدق هذا القول عن الأفراد في أي عصر مضى، فهو أصدق ألف مرة بالنسبة إلى عصرنا الراهن؛ لأنه عصر التجمُّع والتكتُّل بصفة خاصة؛ هو عصر «الشركات» في عالم التجارة، وعصر «المصارف» في عالم المال، وهذه وتلك يملكها الشعب كله أو جزء كبير منه، وعصر «جمعية الأمم» و«الاتحادات» في عالم السياسة. إنه لا يكاد يمضي يوم من عصرنا إلا وقد انعقد «مؤتمر» هنا أو هناك من أنحاء الأرض. لا، بل إن عصر الفردية التي تحتكر لنفسها كل شيء قد انقضى حتى في عالم الفكر والفن؛ فالبحث العلمي لا يقوم به «فرد» بل تقوم به جماعة في معمل أو في معامل متعاونة، والصحيفة اليومية أو الدورية لا يُحرَّرها «فرد» والإذاعة لا ينفرد بها متحدث واحد. كان يمكن في عصر الزراعة اليدوية أن نتصور الزارع وحيداً في مزرعته يحرثها ويروبها ويبذر فيها البذور ويتعهد نباتها ثم يحصد ثمارها. أمّا في عصر الصناعة — والزراعة تتحول إلى زراعة بالصناعة — فلا يتم مصنع بعامل واحد. كان الفنان فيما مضى لا يبيع فنه في السوق، وإنما يُنتج الفن لشخص معين يراه، فكان يمكن عندئذ تصوُّره في حياة فردية إلى حدٍّ ما. أمّا اليوم فهو بحاجة إلى جمهورٍ ينفعل بفنه ليشتري ثمرات فنه. بل ماذا أقول في هذا العصر الذي ازداد فيه التجمُّع والتكتُّل؟ أقول ما قد قاله سواي من أنه حتى الجريمة في عصرنا هذا لم تُعد فردية، وإنما أصبحت نشاطاً يتفق على القيام به «عصابة» بأسرها؟ لقد انهارت خصوصية الحياة الفردية، لا لأن شيئاً جميلاً قد ذهب ليحل محله شيءٌ قبيح، بل لأن ضرباً من الحياة قد انقضى ليحل محله ضربٌ آخر، ونظرة فلسفية معينة قد اختفت لتظهر مكانها نظرة فلسفية أخرى. كان السكن في عهد الزراعة خاصاً للأسرة الواحدة، فجاء عهد الصناعة وحياة المدن ليقيم العمارة الواحدة تسع عشرات الأسر. كان الانتقال يتم للفرد الواحد بأن يمتطي ظهر دابة لا يشاركه فيه شريك، ثم جاءت السيارة الخاصة لتحل محل الدابة، لكن روح العصر تحملنا بخطوات سريعة إلى أن نُحل وسائل الانتقال الجماعية، محل الوسائل الخاصة، فيكون القطار لمئات الركاب، والسيارة العامة لعدد كبير من الناس دفعةً واحدة. ولم يعد الفرد الواحد يلهو في ساعات فراغه بما يعجبه وهو منعزل عما يشاركه الناس فيه؛ لأن وسائل اللهو من سينما ورايو وتلفزيون قد حتمت على الفرد أن يشترك مع مئات أو مع ألوف في الطريقة التي يقضي بها وقت الفراغ. أصبح هنالك «الرأي العام» الذي

تُكوّنه وسائل النشر المشتركة والأحداث المشتركة، مع أن «الرأي» كان لا يُنسب إلا لفردٍ واحدٍ هو صاحبه.

كانت البناءات الفكرية فيما مضى بناءاتٍ فردية، بمعنى الفردية الذي كان يتسق مع روح ذلك الماضي؛ ولهذا تستعرض تاريخ الفكر فتجدك أمام قمم، تقف القمة منها إلى جوار القمة الأخرى: أفلاطون، أرسطو، كائت ... إلخ. وحتى إن سارت طائفة من المُفكرين مع عَلم من هؤلاء الأعلام، فهو سير التابعين لشيخ الطريق، لا سير المُتعاونين على حل قضيةٍ واحدةٍ كما يتعاون علماء التجارب العملية اليوم على مشكلةٍ واحدةٍ حتى يُفصّل إشكالها. وكانت حركات الإصلاح الاجتماعي في أيدي رُوادِ أفراد، كما كانت الفتوحات العسكرية تدور حول مطامع هذا القائد العسكري أو ذاك؛ جنكيز خان، هانيبال، الإسكندر، نابليون. وكانت الكشوف والرحلات يجوبها أفراد. وهكذا في كل منحى من مناشط الحياة، تجد «الفرد» ذا «الجوهر» الفريد الذي كانوا يعرفونه بعدم التعدّد والانقسام.

وتغيّر العلم، فتغيّرت الفلسفة، فتغيّرت نظرات الناس إلى العالم بما فيه من كائناتٍ حيةٍ وجامدة، فتغيّرت معاني فكراتٍ رئيسيةٍ أساسية، كان من بينها فكرة «الفردية»، فأصبح الفرد مجموعة علاقات، بعد أن كان عنصرًا فريدًا كافيًا لذاته بذاته، ومستقلًا بنفسه عما عداه. ولن يزول عن إنسان العصر ما يُعانيه من قلق واغتراب وضياع، إلا إذا زالت مفاهيم الحياة الماضية من محيط الحياة الراهنة. إنني أكرر — ولا أملُ من التكرار — بأننا جميعًا نعيش في القرن العشرين بكثيرٍ جدًّا من مفاهيم القرن العاشر، نعيش في عصر الصناعة والعلم بمفاهيم ما قبل الصناعة والعلم، ومن هنا يأتي التمزق والتفسُّخ والحيرة؛ نعيش في عالمٍ ونُفكر في عالمٍ آخر.

إنك ما تزال تسمع قائلًا يقول عن الدافع الفردي وما أنتجه من ثراءٍ للأفراد وللأمم وللعالم أجمع. ووجه المغالطة الكبرى في مثل هذا القول، هو أن غزارة الإنتاج الصناعي وازدياد التقدّم الحضاري إنما يرجعان أساسًا إلى الكشوف العلمية، التي خلّقت تقنيات (تكنولوجيا) الآلات، وهذه بدورها فعلت ما فعلت في تغيير وجه الحياة. فإذا جاء رجل الأعمال «الفرد» يقيم الصناعة ويجمع من ورائها المال، فحقيقة الموقف عندئذٍ لا تكون أن ذلك الفرد قد صنع بدوافعه الفردية ما صنع، بل الذي صنع هو البخار والكهرباء والقوة الذرية، والذي عرف كيف تُستخدَم هذه الأشياء هو عالم الطبيعة. والعلم جماعي دائمًا — كما ذكرنا — يتعاون على حل مشكلاته جماعاتٌ متعاونةٌ من الباحثين. إن كل

ما فعله رجل الأعمال في هذه الحالة هو تغيير في توزيع الثروة التي تُنتجها الآلة؛ فبدل أن تُكوِّم تلك الثروة في عدد من الأكوام، تتجمّع عنده في كومة واحدة؛ فالثروة «القومية» لا تزيد على يديه، بل الذي يزيد على يديه هو ثروته. وهنا كثيرًا ما يقع الكتاب والشعراء في خطأ، فيظنون أنه ما دامت الآلات في عصر الصناعة قد أدّت إلى ما أدّت إليه من تفاوتٍ بشعٍ في التوزيع، فسحقًا لهذه الآلات وعصرها، وما كان أجملَ الزراعة في ريفٍ هادئٍ، ربما تفاوتت فيه الدخول، لكن حسبَ الناس عندئذٍ صلتهم بالطبيعة، وهي الأمّ الرءوم. هكذا قد يكتب الكتاب وقد يتغنى الشعراء، في سبيل مقاومة الآلات والمصانع، لكن الذي يفوتهم في هذا كله، أن الآلات ما هي إلا بمثابة القوة المخزونة، تُطلقها من عقالها فتفعل لك الأعاجيب، كما أردتَ لها أنت، لا كما أردتَ لك هي، وليس الذنب ذنبها إذا اخترتَ لها أن تُكدّس المال في فردٍ واحدٍ دون سائر الأفراد.

أما بعدُ، فهل بُعدنا عن موضوعنا الذي أردنا أن نُدير حوله الحديث، وهو طراز الفردية الذي يتفق وظروفَ عصرنا، التي من أهمها العلم والصناعة؟ فربما سبق إلى ظن القارئ أنني بما قدمته أقول ألا فردية بعد اليوم، وليس ذلك هو مبدئي، بل ولستُ أتصور كيف يكون ذلك؛ لأنني «فرد» وأنا أكتب هذه الصفحات نفسها، لم أشرك معي أحدًا في كتابتها، وأنا «فرد» حين أختار من الكتب ما أقرأ، ومن المسارح ما أرتاد، ومن مطارح الطبيعة، أو من ندوات المدينة ما أقضي فيه وقت الفراغ؛ فليس إذن سؤالي هو: هل تكون فردية أو لا تكون؟ إنما السؤال هو: بأي معنى نفهم الفردية؟

ولكي أجيب عن السؤال، رأيتُ ألاّ مناص من عرض فكرة الفردية كما كانت، حين كان يُنظر إلى الإنسان — وإلى غيره من الكائنات — من باطنٍ لا من ظاهر، فيرى وكأنه «جوهر» ثابتٌ يدوم ما دامت الحياة، بل وإلى ما بعد الحياة، وأمّا ما يبدو لأعين الناظرين من سلوكه الظاهر المتغيّر لحظةً بعد لحظة، فكان يُغض عنه النظر، باعتباره عرضًا زائلًا؛ ولذلك لم يكن ثمة تناقض بين أن يكون الإنسان فردًا، وأن ينعزل راهبًا في صومعة، لا بل إن الفردية بمعناها ذاك، لم يكن يُؤكّدها شيءٌ بمقدار ما يُؤكّدها مثل ذلك الاعتزال الزاهد.

لكننا نُغيّر النظرة إلى الإنسان وسائر الكائنات، فنجعل «الفرد» خطأً متصلًا من حوادث، كل حادثةٍ منها متصلةٌ بغيرها بمجموعةٍ من علاقات، وبهذا يكون الفرد تاريخًا تتعاقب فيه الأحداث بكل ما يربطها بمحيطها من روابط، فيصبح الفرد «مجموعةً»

صُغرى مندمجةً في مجموعات أكبر، ولا تكون تَمَّةً فردية إلا ويمكن ردها إلى «معية» (من كلمة «مع»); بمعنى أنك لا تعرف فردًا إلا إذا عَرَفْتَ مُصَاحِبَاتِهِ وَمُتَعَلِّقَاتِهِ؛ أي إنك لا تعرف فردًا إلا مُرتَبطًا بماضٍ وحاضرٍ ومُستقبلٍ، مرتبطينًا بأسلافٍ أنسلوه وبأسرةٍ تُعَاشِهِ وتُعَاصِرُهُ — والأمةُ أُسْرَةٌ كَبِيرَةٌ — مرتبطينًا بأهدافٍ مُقبِلَةٍ يتعاون في تحقيقها مع سواه.

عِلْمٌ جَدِيدٌ قِوَامُهُ ذَرَّةٌ لَا تُفْهَمُ إِلَّا عَلَى صُورَةٍ مُرَكَّبَةٍ مِنْ أَطْرَافٍ كَثِيرَةٍ وَمَا بَيْنَهَا مِنْ عِلَاقَاتٍ رَابِطَةٍ، وَفِلَسْفَةٌ جَدِيدَةٌ تُسَاطِرُ الْعِلْمَ الْجَدِيدَ، قِوَامُهَا تَذْوِيبُ «الْجَوْهَرِ الْفَرْدِ» إِلَى أَحْدَاثٍ سَلْوَكِيَّةٍ، كُلُّ حَدِيثٍ مِنْهَا لَا يُفْهَمُ إِلَّا وَهُوَ جِزْءٌ مِنْ مَجَالٍ، مُرْتَبِطٌ بِمَوْقِفٍ، فِيهِ نَاسٌ آخَرُونَ وَأَشْيَاءٌ أُخْرَى يَتَّصِلُ بِهَا وَتَتَّصِلُ بِهِ. وَاقْتِصَادٌ جَدِيدٌ يَتِمُّشَى مَعَ الْعِلْمِ وَالْفِلَسْفَةِ الْجَدِيدَيْنِ، قِوَامُهُ الْمِشَارَكَةُ فِي الْمِصْنَعِ وَالْمِتْجَرِ وَالْمِزْرَعَةِ. وَمَجْتَمَعٌ جَدِيدٌ يَنْبَنِي عَلَى ذَلِكَ كُلِّهِ، وَيَكُونُ أَقْرَبَ فِي صُورَتِهِ إِلَى الْكَائِنِ الْعَضْوِيِّ الْمُرْتَبِطِ الْأَجْزَاءِ وَالْأَعْضَاءِ، مِنْهُ إِلَى كَوْمَةِ الْغِلَالِ الَّتِي لَا تَرْتَبِطُ فِيهَا حَبَّةٌ بِحَبَّةٍ أُخْرَى إِلَّا بِالتَّجَاوُرِ فِي الْمَكَانِ. وَفَرْدِيَّةٌ جَدِيدَةٌ تَجْعَلُ الْفَرْدَ جِزْءًا مِنْ نَسِيجِ الْمَجْتَمَعِ، كَاللَّفْظَةِ الْوَاحِدَةِ لَا يَتِمُّ مَعْنَاهَا إِلَّا وَهِيَ فِي عِبَارَةٍ تَشْمَلُهَا وَتَشْمَلُ غَيْرَهَا فِي بِنَاءٍ مُحْكَمِ الرُّوَابِطِ وَالصَّلَاتِ.

الفرد، والمواطن، والإنسان

أَمَا إِنْ الْعَالَمِ قِوَامِهِ — آخِرُ الْأَمْرِ — أَفْرَادٌ، فَذَلِكَ مَا لَسْتُ أَشْكُ فِيهِ لِحِظَةً وَاحِدَةً، بَلْ إِنَّهُ لِيَأْخِذُنِي الْعَجَبُ كُلَّمَا صَادَفْتُ أَحَدًا مِمَّنْ يَشْكُونُ فِيهِ، حَتَّى لَتَرَانِي — عِنْدِي — أَوْقِنُ بَيْنِي وَبَيْنَ نَفْسِي، أَنَّنَا لَا بَدَّ مُتَحَدِّثَانِ عَنِ أَمْرَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ، بَلِغَتَيْنِ مُخْتَلَفَتَيْنِ. وَإِنْ نَهَبَ بِنَا الظَّنُّ الْوَاهِمَ أَنْ مَوْضُوعَ الْحَدِيثِ وَاحِدٌ، وَأَنْ لُغَةَ التَّفَاهُمِ وَاحِدَةٌ، فَدَفَاتِرُ الْمَوَالِيدِ وَحْدَهَا شَاهِدٌ حَاسِمٌ بَأَنَّنَا — عِنْدَ الدَّوْلَةِ وَعِنْدَ النَّاسِ — مُحْسَبُونَ أَفْرَادًا، لِكُلِّ فَرْدٍ مَنَا اسْمُهُ الْخَاصُّ، وَسَاعَةٌ مِيلَادُهُ الْخَاصَّةُ، مِنْ وَالِدَيْنِ مَعْلُومَيْنِ، وَعَلَى كُلِّ فَرْدٍ مَنَا — بِمَفْرَدِهِ — تَقَعُ التَّبِعَةُ الْخُلُقِيَّةُ أَمَامَ ضَمِيرِهِ وَأَمَامَ اللَّهِ وَأَمَامَ النَّاسِ، عَمَا يَقُولُ وَعَمَا يَفْعَلُ، كَمَا تَقَعُ عَلَيْهِ التَّبِعَةُ الْجِنَائِيَّةُ أَمَامَ الْقَانُونِ. وَإِنْ الْمَجْتَمَعُ لِيَكْفَأَى مِنْ أَبْنَائِهِ الْفَرْدِ الْمُحْسِنِ مِنْ حَيْثُ هُوَ فَرْدٌ، وَيُعَاقَبُ الْفَرْدُ الْمُسِيءُ مِنْ حَيْثُ هُوَ فَرْدٌ كَذَلِكَ.

فَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ بِهَذَا الْوَضُوحِ كُلِّهِ، فَكَيْفَ — إِذَنْ — يَقَعُ فِي الرَّأْيِ اخْتِلَافٌ؟ أَغْلَبَ ظَنِّي أَنْ مَوْضِعَ الْخِلَافِ إِنَّمَا هُوَ فِي طَرِيقَةِ فَهْمِنَا لِكَلِمَةِ فَرْدٍ، لَا فِي طَرِيقَةِ سُلُوكِنَا الْفِعْلِيِّ فِي مَوَاقِفِ الْحَيَاةِ الْعَمَلِيَّةِ. وَحَسْبُكَ — لِكَيْ تَعْلَمَ أَنَّ أَصْحَابَ الرَّأْيَيْنِ جَمِيعًا مُتَّفِقُونَ عَلَى سُلُوكٍ وَاحِدٍ — أَنْ تَجِدَ هَؤُلَاءِ وَأَوْلَئِكَ مَعًا يَلْجَأُونَ فِي نَشْرِ الرَّأْيِ الَّذِي يَرُونَهُ، إِلَى الْكِتَابَةِ أَوْ إِلَى الْخُطَابَةِ، أَوْ إِلَى آيَةٍ وَسِيْلَةٍ أُخْرَى مِنْ وَسَائِلِ النِّشْرِ، مِمَّا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ كِلَيْهِمَا سَوَاءٌ، فِي الرَّغْبَةِ فِي الْإِتِّصَالِ بِالنَّاسِ. وَلَوْ كَانَتْ «الْفَرْدِيَّةُ» مَعْنَاهَا عِنْدَ فَرِيقٍ مِنْهُمَا عُرْزَةٌ تَفْصِلُ صَاحِبَهَا عَنِ الْمَجْتَمَعِ، لَمَا لَجَأَ إِلَى نَشْرِ رَأْيِهِ فِي هَذَا الْمَجْتَمَعِ نَفْسَهُ، وَبِنَفْسِ الطَّرِيقَةِ الَّتِي يَلْجَأُ إِلَيْهَا الْفَرِيقُ الْآخَرُ.

إِنْ ثَمَّةَ اخْتِلَافًا جَوْهَرِيًّا بَيْنَ مَنْطِقِ الْفِكْرِ الْقَدِيمِ وَمَنْطِقِ الْفِكْرِ الْحَدِيثِ، فِي تَصَوُّرِهِمَا «لِلْفَرْدِ» وَهُوَ اخْتِلَافٌ لَوْ أَلْقَيْنَا عَلَيْهِ الضَّوْءَ، لِأَمْكَانِ أَنْ تَتَقَارَبَ وَجْهَتَا النَّظَرِ

بين «الفرديين» وغير الفرديين؛ فقد كانت الفردية قديماً تعني ذاتاً غير منقسمة، كأنما هي كيان قائم بذاته، لا يعتمد في وجوده على سواه، حتى ذهب بعض الفلاسفة إلى أن هذه الفردية لا تتحقق ولا تكتمل إلا في الوجود كله مأخوذاً على أنه وحدة واحدة، ولكن من الفلاسفة كذلك من كان يُعدّ الذوات المفردة دون أن يجد في هذا التعدد تناقضاً. على أن هؤلاء وأولئك لتركيز اهتمامهم على النواة التي يمكن تصوّرها مستقلة بذاتها، لم يُوجّهوا إلا قليلاً من اهتمامهم إلى «العلاقات» التي تربط الذوات بعضها ببعض. وإنه لمن الفوارق الرئيسية بين الفكر الحديث والفكر القديم، أن الفكر الحديث كاد يرد كل شيء وكل فرد إلى مجموعة من علاقات، على خلاف الفكر القديم الذي كان أميل إلى النظر إلى الشيء المعين أو إلى الفرد المعين وكأنه وحدة قائمة برأسها. خذ — مثلاً — فكرة «الذرة» قديماً وحديثاً؛ فربما اتفق مُفكرٌ قديمٌ (مثل ديمقريطس) ومُفكرٌ حديثٌ على أن العالم مُركَّب من ذرات، لكن الاختلاف بينهما يبدأ حين تناقشهما في معنى «الذرة»؛ فعندئذ تجد التصوّر القديم هو أن الذرة الواحدة كيانٌ مُصمّتٌ مستقلٌ قائمٌ بذاته؛ هي «جوهرٌ فردٌ» كما كان يُقال. وأمّا التصوّر الجديد فهو — كما نعلم — يُخلخل الذرة إلى كهاربٍ سالبةٍ وكهاربٍ موجبة، أهم ما فيها «العلاقات» التي تربطها بعضها ببعض.

هكذا نجد الفكرة عن «الفردية» قد تغيّرت؛ فبعد أن كانت تدل على وحداتٍ مُستقلّةٍ بعضها عن بعض كياناً ووجوداً، أصبحت تُدلُّ على «علاقات»، من مجموعها يتكون هذا الذي نُسمّيه فرداً، دون أن يصح القول بأن الفردية قد زالت وانمحت؛ إذ الذي تغير هو المعنى الذي نفهم به الكلمة. وعلى أساس المعنى الجديد، الذي نفهم به الفردية على أن قوامها علاقات، نجد أن «الأفراد» — أو إن شئت فقل «المفردات» — تتفاوت سعةً وضيقةً؛ فإسماعيل الطالب بكلية الآداب «فرد»، ثم كلية الآداب بكل طلابها «فرد»، ثم جامعة القاهرة بكل ما تضم من كليات مختلفة «فرد»، ثم القاهرة بكل ما تزخر به من الأشياء والأحياء «فرد». وهكذا وهكذا تستطيع أن تُوسّع من نطاق «الفرد» توسعةً قد تنتهي إلى ضم الإنسانية كلها في حقيقة واحدة.

ولكي نفهم ما نعنيه بقولنا إن «الفرد» في التصوّر الحديث هو مجموعة علاقات، اختر من شئت من أفراد، وحاول أن تُوسّع علمك به لتلم بحقيقته، تجد أنك — عندئذٍ — قد أصبحت أمام شبكةٍ متشابكة الخيوط من علاقات، تمتد بكلِّ في كل اتجاه؛ فعلمك بهذا «الفرد» يزداد إذا علمت ابن من هو؟ ومن أفراد أسرته؟ وأين يسكن؟ وماذا يعمل؟ إلى آخر ما يتصل به من أشخاص ومن أمكنة ومن أشياء، إذا استطعت أن تصل في هذا كُله إلى آخر.

إنها تفصيلات وتفصيلات لا أول لها ولا آخر، كل تفصيلاً منها تنطوي على علاقة تربط «الفرد» بشيءٍ مُعَيَّنٍ أو بِشَخِصٍ مُعَيَّنٍ، أو بنقطةٍ معينةٍ من مكانٍ أو بلحظةٍ معينةٍ من زمانٍ، ومن مجموع هذه التفصيلات يتكون «هذا الفرد»؛ لأن هذه التفصيلات هي تاريخ حياته؛ هي «سيرته» التي سارها خطوةً خطوةً، ويوماً يوماً، لكن مجموعة التفصيلات التي تُؤلِّفُ سيرة حياة، هي مجموعةٌ فريدةٌ متفردة، يستحيل عملياً ونظرياً، أن تتكرر مرتين في فردين على طول الزمان وامتداده وعرض المكان واتساعه.

ومن هنا كان «تفرد» الفرد الواحد هو بما لا يُشاركه فيه فردٌ آخرٌ من حيث مجموعته الكلية، ولكن من هنا كذلك كان ارتباط الفرد بسواه حتماً وضرورة؛ إذ ما دامت حقيقته مجموعة «علاقات»، فلا بد أن تكون هناك أطرافٌ أخرى يتعلق بها، وهذه الأطراف الأخرى قد تكون أشياء — فتكون ما نُسمِّيه بالبيئة الطبيعية — وقد تكون أناساً من أهلٍ وجيرةٍ وأصدقاءٍ وغير ذلك، ومن هؤلاء من هو حي، ومنهم من مات فأصبح جزءاً من تاريخه، ومن هؤلاء وأولئك تتكون بيئته الاجتماعية، ثم تمتد البيئتان الطبيعية والاجتماعية إلى حدودٍ معلومةٍ فيكون الوطن، وإلى غير حدودٍ فيكون العالم وأسرته الإنسانية بأسرها.

كلامٌ واضحٌ وبسيطٌ إلى حد السذاجة، لكنه يُزيل أكثر الخلاف بين الرأيين في «الفردية» و«الجماعية» فالقائلون بالأولى يقصدون ما في مجموعة العلاقات المُكوِّنة للفرد الواحد، من تفردٍ لا يتكرر في سواها، والقائلون بالثانية يقصدون ما في قوام الفرد الواحد من علاقات تربطه بسواه، والجانبان — كما ترى — مرتبطان أحدهما بالآخر أشد ارتباطاً وأوثقاً. ولقد كان هذا الارتباط لتنفصم عراه، لو أمكن للفرد أن ينعزل انعزالاً تنقطع معه كل صلته بالآخرين، لكن تصوّر هذه العزلة — مجرد التصوّر — أمرٌ محال. وإنْ تُصِبح المسألة تفاقواً في درجة التوشُّج والتشابك؛ فمن الناس من تزداد وشائجه وصلاته، ومنهم من تقل في حياته هذه الوشائج والصلّات. على أن هذا التفاقوت لا يعني إلا تفاقوتاً في غزارة الحياة وخصوبتها بين الأفراد.

فإذا اتفقنا على أن العالم قوامه أفراد — مع اتفاقنا على أن الفرد ينحل إلى شبكة من علاقات تربطه بالأشياء والأحياء من حوله — فقد اتفقنا في الوقت نفسه على أن لكل فرد محلاً من مكانٍ ولحظةً من زمانٍ، بهما تتعين حدوده ويتحدد وجوده؛ فليس منا من يعيش خارج مكانه وزمانه، مهما شطح به الوهم وطار الخيال؛ لأن وهمه هذا

أو خياله هو «حالة» نفسية أو ذهنية قائمة راهنة؛ فهو دائماً «هنا» و«الآن»، إذا أعاد الماضي بذاكرته، فقد أصبح الماضي عنده «حاضراً»، وإذا تشوّف المستقبل بخياله، فقد ارتد المستقبل «حاضراً» كذلك.

ومعنى ذلك أننا «محلّيون» ليس لنا من «المحلية» فكاك، فإذا تحدث منا متحدث، أو كتب كاتب، جاء ما يتحدث به أو ما يكتبه مرتبطاً بمحله الذي يعيش فيه، وبلحظته التي يحياها، والرابطة هي اللغة التي يستخدمها في حديثه أو كتابته — على أقل تقدير — إن لم تكن كذلك هي المضمون الذي تحمله تلك اللغة في طيها، لا، بل إن هذا المضمون نفسه ليتأثر باللغة التي تحمله تأثراً شديداً؛ لأن اللغة ليست مجرد ترقيمات خاوية، بل هي أوعية مليئة بخبرة أصحابها على مر تاريخهم؛ ومن هنا كانت ترجمة المضمون من لغة إلى لغة أخرى ضرباً من المحال، اللهم إلا على سبيل التقريب (وتخرج من هذا الحكم العام حقائق العلم التي تُصاغ في رموز غير لغوية). وقل أية جملة شئت، مهما بلغت بساطة مضمونها، ثم انقل هذا المضمون إلى لغة أخرى، تجدك قد اضطربت إلى نقص هنا وزيادة هناك، مما تقتضيه «ثقافة» تلك اللغة الأخرى. قل مثلاً: «الكتاب على المنضدة» ثم انقل هذا المعنى إلى الإنجليزية The book is on the table، تجد هنا كلمة دالة على «الكينونة» — هي كلمة is — لا يناظرها شيء في التركيب العربي، ولكي تعلم خطورة هذه الإضافة التي قد تبدو لك تافهة يسيرة، فلتعلم أن وراء هذه الكلمة من الدلالات الثقافية ما صدرت فيه — ولا تزال تصدر — مؤلفات بعد مؤلفات، فما بالك إذا لم تكن الجملة المراد نقلها بهذه البساطة كلها، وكانت مما يحمل في ألفاظه وفي طريقة تركيبه انفعالات وعواطف؛ أعني مما يحمل شعراً أو عقيدة؟

نعم إننا محلّيون، ليس لنا من المحلية فكاك، بحكم اللغة التي نتحدث بها، وما يتعلق بألفاظها من مضمونات ثقافية تتصل بتاريخنا وواقعنا. ولا غرابة أن تكون اللغة أقوى العوامل جميعاً، التي تتحدد بها «القومية»؛ لأنه إذا اختلف قوم عن قوم في اللغة، فقد اختلفا كذلك في الحصيلة الثقافية التي ينظران بها إلى الحياة بأسرها. وسؤالنا الآن هو هذا: مع اعترافنا بأن الترجمة من لغة إلى لغة أخرى هي دائماً نقل على وجه التقريب فحسب، فهل يمكن لجماعة من الناس أن تنقل ثقافتها إلى جماعة أخرى، عن طريق الترجمة؛ بحيث تصبح الثقافة المنقولة في لغتها الجديدة مثيرة لاهتمام الجماعة المنقول إليها، وإذا كان الأمر كذلك، فما هي الشروط التي لا بد من توافرها ليكون للثقافة المنقولة هذه القوة؟ ونعيد هذا بعبارة أبسط فنقول: هل يمكن للفكر والأدب المحلّيين أن يصبحا فكراً وأدباً عالميين؟ ومتى يكون ذلك؟

إنه ليبدو لي أن المسألة المطروحة هنا تكون أوضح ظهورًا، إذا وضعناها في أصغر نطاقٍ ممكن لها، فنقول: متى يتحدث الإنسان عن نفسه، فإذا بحديثه هذا يثير اهتمام الآخرين، حتى وإن كان هؤلاء الآخرون من بني قومه الذين يتكلمون لغته ويتتقنون بثقافته؟ أحسب أن اهتمام هؤلاء الآخرين يتحرك لحديث المتحدث، إذا كان لهذا الحديث علاقةٌ بحياتهم على أية صورة من الصور؛ لأنه بغير هذه العلاقة، يصبح المتكلم وكأنه يتكلم بلغة يفهمها هو وحده، وإنما يكون لحديث المتحدث علاقة بحياة السامع من أحد وجهين، أو من كلا الوجهين معًا؛ أولهما أن يجيء الحديث كاشفًا عن حقيقة صاحبه، فيعلم السامع أي نوع من الناس يكون هذا المتحدث، ليعلم — بالتالي — كيف يعامله في الحياة المشتركة بينهما. وثانيهما أن يجيء الحديث كاشفًا للسامع عن حقيقة نفس السامع ذاته؛ بحيث يُخيل إليه أن المتحدث إذا تحدث عن إنسان ما، فهو إنما كان يتحدث في الوقت نفسه عن السامع؛ لما بينهما من تشابه في الطبع والتكوين. ومن هنا نستطيع أن نصوغ التعميم الآتي: إذا تكلم متكلمٌ عن حالةٍ محليةٍ خاصة، ثم وجد الناس — من قومه ومن سائر الأقسام — أن هذه الحالة برغم محليتها وخصوصها، هي حالتهم كذلك، فإن كلام المتكلم حينئذ يُجاوز محليته وخصوصه، ليُصبح عامًّا مشتركًا في كشفه عن جانبٍ من طبيعة الإنسان، أنى كان وأينما كان.

لقد يسهُل على الإنسان أن يتحدث عن نفسه، أو عن سواه، حديثًا يروي به ما شاء من أحداث، لكن العسير هو أن يجيء حديثه هذا حاملًا من دقائق الحياة الفردية ما يُجاوز نطاق الفرد المروي عنه، ليصبح ذا دلالة إنسانية عامة؛ فما أهون على الإنسان أن يروي عن أحد الأفراد أنه تزوج من امرأةٍ أحبها وأحبته، لكن ما أصعب أن يقع الراوي على حادثةٍ يتزوج فيها الابن من أمه وهو لا يعلم أنها أمه، وكل ما يعلمه أنها امرأةٌ أحبها (قصة أوديب)؛ فعندئذٍ تمتلئ الحادثة بالدلالة الإنسانية؛ لأنها تكشف عن طبعٍ أصيلٍ في جبلة الإنسان، وهو هذه العلاقة الغريزية بين الابن وأمه. أقول: ما أصعب أن يقع الراوي على حادثة كهذه، إمَّا من الواقع المحيط به، أو من خلق خياله المُنبني على علمه بسر الحياة الإنسانية؛ ذلك السر الذي قد يُخفيه الواقع الظاهر وراء أقنعة من التحريمات الاجتماعية؛ فها هنا لا تكون الحادثة المروية منحصرةً في حدود مكانها وزمانها، بل تُجاوز تلك الحدود لتصبح كاشفة عن الطبع المستقر الراسخ بغض النظر عن المكان والزمان.

وما أهون على الإنسان الراوية أن يروي عن أبٍ يُحب بناته حبًّا يُحفّزه إلى قسمة أملاكه بينهن قبل أن يستوفي الأجل، ولكن ما أصعب أن يقع هذا الراوية على حادثة يَرُدُّ

فيها البنات على مكرمة الوالد بمثل ما ردت بنات الملك لير على صنيعه (في مسرحية الملك لير لشيكسبير) من نكرانٍ للجميل نكراناً أبرز الطبيعة الإنسانية على حقيقتها. إن الراوية الذي لم يُرَاقَ موهبة الأديب في قدرته على النفاذ إلى أعماق الطبيعة الإنسانية، قد يخدعه ما يدور على الألسنة من عباراتٍ مصكوكة جاهزة، يتناقل فيها الناس ما بين الوالد والولد من حُبِّ مُتَبَادِلٍ، لكن الأديب الموهوب النافذ البصر، هو الذي ينفخ هذه القشور الظاهرة على السطح، لينظر إلى الراسخ وراءها، أهو حُبُّ صَافٍ أم هو حُبُّ مشوبٌّ بكراهية، وعطفٌ مختلطٌ بالمنافسة والحسد والنفور؟ أيًّا ما كانت الحال، فإن من يكشف للناس عن هذا السر الإنساني الراسخ وراء السطح الظاهر، فإنما يكشف لهم عن حقيقة لا تتقيد بمكانها وزمانها، بل تتعدى ذلك إلى التعميم الشامل الذي يكشف عن فطرة الإنسان من حيث هو إنسان.

وما أهون على الإنسان الراوية أن يروي عن عالمٍ فذٍّ من علماء الطبيعة، كيف يعيش حياته العلمية في وقار العلماء، حتى ليحسبه تلاميذه وخلصاؤه أنه إلى خصائص الملائكة أقرب منه إلى خصائص البشر، لكن ما أصعب أن يقع هذا الراوية في حياة هذا العالم على حقيقة عجيبة، وهي احتفاظه في مكتبته ببعض الكتب التي تُخاطب الغريزة في أحط دركاتها، لِيُنْفَسَ عن نفسه بها أثناء خلوته (اقرأ قصة «العبقري والإلهة» لأولس هكسلي)؛ ففي الكشف عن مثل هذا الضعف وأمثاله في طبيعة البشر، ما يُبَصِّرُ الإنسان بحقيقة نفسه، كائنًا من كان ذلك الإنسان. وإني لأذكر قصةً رواها لي صديقٌ عن أستاذين من أجلِّ أساتذته — ومن أجلِّ من نعرف من أساتذة — خُيِّلَ إليه عنهما، حين لم يكن يراهما إلا في قاعات الدرس، وبين الكتب وفي غمار البحث العلمي؛ خُيِّلَ إليه أنهما صنف من الكائنات يستغني عما يضطر إليه سائر الناس من طعام وشراب، حتى كان ذات يوم، رَاهِمَا مَعًا — وكانا صديقين مُتَلَازِمِينَ — يُمَصَّان القصب في جانب من الطريق العام، فهاله ما رأى لأنه لم يكن يتوقعه، لكنها الطبيعة الإنسانية بما تنطوي عليه من رفعة وانخفاض ومن قوة ومن ضعف، إذا كَشَفَ لنا عنها كاشف، جاء كشفه هذا متخطيًا لحدود المكان والزمان.

لماذا انتشرت حكايات ألف ليلة وليلة، في أرجاء العالم أجمع، لا تنحصر في عصر بعينه، ولا في أمة بذاتها، ما لم تكن قد بسطت في حوادثها كثيرًا مما تنطوي عليه النفس البشرية حين تنساب في أحلام يقظتها فيما هي محرومة منه؟ إن هذه النفس — لا سيما إبَّان المراهقة — إذا كانت تعاني فقرًا في العيش، وحرمانًا من لذائذه، راحت

تُمزَّقُ بخيالها جدران القصور، لترى هناك الموائد قد مُدَّتْ بأشهى الطعام، والأماسي قد زَخَرَتْ بأجمل النساء، فإذا وقع قارئٌ مراهقٌ — بحكم السن أو بحكم الطبع — على هذه السَّرْحَاتِ التي لا تُصَدِّها حوائل، لا من المجتمع ولا من الطبيعة، فبسط الريح ينقله أينما أراد، والخاتم السحري ينقل إليه كل ما شاء، فإذا هو يحيا حياةً يَتمناها ولا يجدها؛ فإنه مستمتع بما يقرأ، بغض النظر عن الجنس والوطن واللغة والعصر الذي يعيش فيه.

فتحدث كيف شئتَ عن نفسك، أو عن حوك، حديثاً تغترفه من الواقع الفعلي، أو من خلق الخيال، فأنت بالضرورة «محلّي» في نوع التفصيلات التي تسوقها، لكنك تُجاوز هذه المحلية إذا كَشَفْتَ للناس عما لم يكونوا قد رَأَوْه من أنفسهم، ثم يلمحون فيه الصدق بمجرد روايته لهم.

وليس الأمر في ذلك مقصوراً على الأدب، بل إنه يشمل سائر ضروب الفكر والفلسفة والسياسة والفن. ولنبدأ حديثنا بالفن من تصوير ونحت؛ فلئن كان الأدب مرتكزاً على اللغة، التي هي بدورها مشحونة بالخبرة المحلية إلى الدرجة التي يَتَعَدَّرُ نقلها كاملة إلى أية لغةٍ أُخرى، وبذلك لا يُتاح للأدب أن يتخطى حدوده المحلية تخطياً كاملاً؛ إذ لا بد أن يبقى منه جزءٌ لصيقٌ بأرضه وبأهله، فإن الفن التشكيلي من نحت وتصوير مُتَحَرَّرٌ من هذا القيد؛ لأنه لا يحتاج من متذوقه إلا إلى الرؤية المباشرة، ويلمحةٍ بصريةٍ نافذة، يجوز للفن المحلي أن ينتقل كاملاً إلى المتذوق من أي موطن جاء ومن أي عصر. إن كل صورة وكل تمثال مما تركه لنا الفنان المصري القديم، يُجَسِّدُ الروح المصرية الفرعونية تجسيداً لا تخطئه حتى النظرة السريعة العابرة، فتنقل قيمة الفنية كلها إلى الإنسان الرائي، لا تحول دون ذلك حواجز المكان والزمان. وكذلك قل في الفن الإسلامي، وما ينطبع به من طابعٍ يُميِّزه في كل جزء منه. وكذلك قل في كل فنٍّ أصيل، من فنون الشرق والغرب والشمال والجنوب؛ فالحدود المحلية تذوب ذوباناً بحيث يصبح — بالإضافة إلى كونه حاملاً لكافة الخصائص المحلية — فناً يتذوقه كل إنسان. وهل حال شيء دون أن يستوحي الفن الحديث الفن الإفريقي بكل ما فيه من بساطة ورمز وتجريد؟ ولك أن تقول ذلك وأكثر منه بالنسبة إلى الموسيقى؛ فقد يكون العزف إفريقي المنشأ، فيرقص له الإنسان النشوان في كل مكان.

والفلسفة على ما فيها من موضوعية وتجريد يُحررانها من قيود مكانها وزمانها، حتى ليصغي إلى الفيلسوف سكان الأرض جميعاً، وفي كل العصور بغض النظر عن

موطنه وعصره، فإنها مع ذلك متأثرةً بمكانها وزمانها تأثراً يجعل الفلسفة في إنجلترا غيرها في فرنسا أو ألمانيا أو أمريكا أو روسيا. أريد أن أقول إن الفيلسوف برغم موضوعيته في النظر، مُتأثرٌ بطابع قومه في التفكير، ومع ذلك فلائنه يعكس في فلسفته خصائص العقل الإنساني من إحدى نواحيه، فهو مقروء في غير أرضه وفي غير أمته. وإذن فالعبرة دائماً هي في الوقوع على جذرٍ عميقٍ من جذور الفطرة الإنسانية، ثم دقة التعبير عنه وصدق التصوير والتحليل، وذلك وحده كفيلاً للأثر الفكري أو الأدبي أو الفني بأن يُجاوز حدود الإقليمية إلى حيث الإنسانية كلها، مع احتفاظه بكل خصائص الإقليم.

وانتقل من مجال الأدب والفن والفلسفة إلى مجال الفعل، تجد الظاهرة نفسها. ولنأخذ مثلاً من ضروب الفعل ثورات الشعوب؛ فكم من شعبٍ ثار داخل إقليمه على هذا أو ذاك من أوضاعه التي أثارَت فيه الغضب، ولكن ما كل ثورةٍ تُجاوز حدود إقليمها إلى غيره من الأقاليم؛ وذلك لأن من الثورات ما ليس يحمل من القيم إلا ما يهم أهل إقليمه وحده، كأن يثور الثائرون على حاكم بعينه، حتى إذا ما تبدل حاكم بحاكم انتهى الأمر، لكن من الثورات كذلك ما هو مُترعٌ بالقيم الإنسانية، التي من أجل تحقيقها قامت، والقيم الإنسانية لا تخص إقليمًا دون إقليم؛ فسرعان عندئذٍ ما تطغى موجتها عبر حدود وطنها، لتجتاح غيره من الأوطان التي تتعطش للقيم الجديدة ذاتها، وكانت تنتظر القيادة لتنفجر، ولا فرق في هذه الحالة بين أن تجيء القيادة الثورية من داخل أو من خارج. وما الرسائل السماوية في الديانات إلا ثوراتٌ من هذا القبيل، جاءت لتستبدل قيمًا بقيم، وضرباً من الحياة بضرب؛ ولذلك لم تقتصر رسالةٌ منها على إقليمها، بل امتدت كلها حتى شملت رقعةً فسيحةً من الأرض، في هذا الاتجاه أو ذاك. وكذلك الحال بالنسبة للثورات السياسية؛ فالثورة الفرنسية، والثورة الروسية، والثورة المصرية كلها من ثورات القيم، التي لا تكاد تنبثق في مكان، حتى تجد الأشياع في كل مكان.

ليس في الجمع بين المحلية والعالمية سرٌّ مُلغز؛ فسره مكشوفٌ واضح، وهو العثور على أصلٍ من أصول الفطرية البشرية — في قوتها أو في ضعفها — من حيث الذوق، والشعور، أو منطقية الفكرة، أو القيم، وفي كل حالة من هذه الحالات ينضح الكاتب أو الفنان أو السياسي أو الفيلسوف، من بيئته المحلية؛ إذ لا يسعه غير ذلك، ثم يتوقف الأمر في عملية الإنتاج على مضمونه؛ فهل يمس فطرة الإنسان في أصل من أصولها؟

وإن الفطرة البشرية لهي من الخصوبة والغنى بحيث لا يستنفدها الأدب والفكر في أمة واحدة أو في عصر واحد؛ فهي قد تعلقو إلى معارج الملائكة في روحانيتها وصفائها، وقد تسفل إلى مهاوي الشياطين في خبثها وخستها وشرها. وإنه ليكفيانا من المفكر أو الأديب لمحة صادقة واحدة، يضيء لنا بها جانباً مظلماً من هذا العالم الرحيب، فإذا ما فعل ذلك ووفق فيه، اجتاز من فوره حدود مكانه وزمانه ليرحب به العالم أجمعين.

لكنني أتساءل ها هنا: لماذا نقرأ نحن هنا في الوطن العربي لأدباء العالم ومفكره — وبخاصة أوروبا وأمريكا الشمالية — أكثر ألف ألف مرة مما يقرأ ذلك العالم لأدبائنا ومفكرينا؟ لماذا اجتاز أدبهم وفكرهم حدود المحلية ليصباح أدباً وفكراً عالميين، ولم يجتز هذه الحدود أدبنا وفكرنا، حتى ليقراً بعضنا لبعضنا وكأننا نتهامس في غرفة مغلقة؟ لقد وفقنا في ثورتنا السياسية والاجتماعية أن نجعلها ثورة إنسانية تتأثر بها بلاد كثيرة جداً في إفريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية، كأننا كنا ننور لهم ولنا في آن واحد، لكونها ثورة تقوم على قيم ومبادئ، فلماذا يخوننا التوفيق في دنيا القلم؟ لأن الأدب والفكر عندنا لم يستطيعا لمس الإنسان من حيث هو إنسان، واقتصرا على المواطن وعلى الفرد من جوانبهما التي لا تعمق حتى تمس جذور الفطرة المشتركة العامة؟ أم إنها هي اللغة التي نكتب بها، والتي قلما تجد من يترجمها إلى لغات أوسع انتشاراً؟ إننا نحن الذين نترجم لأنفسنا من اللغات الأخرى إلى لغتنا العربية، فهل يطلب منا كذلك أن نترجم لأنفسنا من لغتنا العربية إلى اللغات الأخرى؟ خيل إليّ ألا مناص لنا من أن نفعل ذلك، برغم أن الأقرب إلى الطبيعي أن ينقل عنا الراغبون فينا، كما هي الحال دائماً في حركات النقل الثقافي صغراها وكبراهها على السواء.

على أن ترجمة آثارنا الأدبية والفكرية ليست هي الوسيلة الوحيدة في إخراجنا من المحلية إلى العالمية؛ لأن ثمة من الوسائل الأخرى ما يمكن اللجوء إليه، من أهمها نقل الفنون التي لا يحتاج تذوقها إلى لغة تترجم أو لا تترجم، فنثقافتنا المحلية التي فيها بعض القدرة على أن تكون رسالة عالمية، مبنوثة في ثمرات التصوير والنحت، وفي عدد لا بأس به من الأفلام السينمائية والتلفزيونية، حيث تكفي رؤية البصر، وفي بعض معزوفاتنا الموسيقية والغنائية التي يكفي لتقويمها إنصات الأذن. وإذن فلزام علينا أن نعرض على العالم كل ما يمكن عرضه لنحطم حواجز المحلية التي تحصرنا في نطاق أنفسنا أو تكاد.

إن من حقنا الطبيعي أن نثبت ذواتنا، في إنتاج يحمل خصائصنا المحلية، بكل ما فيها من ألوان تميز الأفراد من حيث هم أفراد، وتمييزهم من حيث هم مواطنون، لكن

وجهة نظر

خطوةً ثالثَةً وأخيرة لا بد من اجتيازها لتكون لنا رسالةً فكرية وهي أن نطلع العالم على ذلك الجانب من نواتنا، الذي يتجلّى فيه «الإنسان» من حيث هو إنسانٌ ذو فطرةٍ عامّةٍ شاملة، وذو قيم ومبادئٍ تسعى إلى تحقيقها الإنسانية في سيرها الدائب نحو الكمال، لا تعرف لنفسها في ذلك قيودًا من مكان ولا حدودًا من زمان.

من هو المثقف الثوري؟

استوقف نظري فيما قرأت منذ قريب، قولان مختلفان، لكنهما يلتقيان عند نقطة واحدة، فيها من الخصوبة والثراء ما يُوحى للفكر المتأمل بمعانٍ كثيرةٍ غزيرة، من بينها معنًى قد يكون هو الفصل الحاسم عند تحديدنا للمُثَقَّف الثوري: من ذا يكون؟ فمتى يكون المثقف مثقفًا وكفى، ومتى يكون مثقفًا وثوريًا معًا؟ أمّا أحد القولين فقد صادفته خلال قراءتي لديوان ابن عربي «ترجمان الأشواق» الذي تولى فيه ابن عربي بنفسه شرح شعره، ليبيّن مراميه في الرموز التي لجأ إلى استخدامها في ذلك الشعر. وقد أورد في غضون هذا الشرح حديثاً للنبي عليه السلام يقول فيه: «مَا ابْتَلِيَ أَحَدٌ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ بِمَثَلِ مَا ابْتُلِيَتْ.» مشيراً بذلك — فيما يقول ابن عربي — إلى رجوعه من حالة الرؤية — رؤية الحق — إلى دنيا الناس ليُخاطب فيهم من ضل ليهديه سواء السبيل؛ أي إن رؤية الحق لم تكن عنده هي كل الطريق، وإنما يُكْمِلُهَا أَنْ يُغَيِّرَ الْحَيَاةَ عَلَى هَذِهِ الْأَرْضِ بِمَا يَجْعَلُهَا تَعْلُو إِلَى الْكَمَالِ الَّذِي رَأَى.

وأما القول الثاني فقد وَجَدْتُهُ عند محمد إقبال، حينما عاودتُ قراءة كتابه «تجديد التفكير الديني في الإسلام» إذ وجدته يستهل الفصل الخامس من هذا الكتاب بهذه العبارة: «صَعِدَ مُحَمَّدُ النَّبِيُّ الْعَرَبِيُّ إِلَى السَّمَاوَاتِ الْعُلَى، ثُمَّ رَجَعَ إِلَى الْأَرْضِ، قَسَمًا بِرَبِّي لَوْ بَلَغْتُ هَذَا الْمَقَامَ لَمَا عُدْتُ أَبَدًا.» وهي عبارة قالها — فيما يحكي محمد إقبال — وليٌّ مسلمٌ عظيم، هو عبد القدوس الجنجوهي، ثم يمضي إقبال في القول بأنه من العسير — في ظنه — أن نجد في الأدب الصوفي كله ما يُفصِح في عبارة واحدة عن مثل هذا الإدراك العميق للفرق السيكولوجي بين نمطين مختلفين من أنماط الوعي؛ أمّا أحدهما فهو النمط الذي تتميز به حالة النبوة، وأمّا الآخر فهو ذلك الذي تتميز به حالة التصوف؛ ففي هذه الحالة الثانية — حالة التصوف — ترى المتصوف إذا ما بلغ شهود الحق،

تَمَنَّى أَلَّا يَعُودَ إِلَى دُنْيَا النَّاسِ، وَحَتَّى إِذَا هُوَ عَادَ — كَمَا لَا بَدَّ لَهُ أَنْ يَعُودَ — جَاءَتْ عَوْدَتُهُ غَيْرَ ذَاتِ نَفْعٍ كَبِيرٍ لِلنَّاسِ؛ لِأَنَّهُ سَيَنْحَصِرُ فِي ذَاتِ نَفْسِهِ، مُنْتَشِياً بِمَا قَدْ شَهِدَ، وَلَا عَلَيْهِ بَعْدَ ذَلِكَ أَنْ تَتَّغَيَّرَ أَوْضَاعُ الْحَيَاةِ مِنْ حَوْلِهِ أَوْ لَا تَتَّغَيَّرَ. وَأَمَّا فِي حَالَةِ النَّبُوَّةِ فَالْأَمْرُ عَلَى خِلَافِ ذَلِكَ؛ لِأَنَّ مَشَاهِدَةَ الْحَقِّ يَتْلُوهَا رَجُوعٌ إِلَى النَّاسِ فِي دُنْيَاهُمْ، لَا لِيَقِفَ النَّبِيُّ مِمَّا يَجْرِي حَوْلَهُ مَوْقِفًا سَلْبِيًّا غَيْرَ مَكْتَرٍ، بَلْ لِيُغَامِرَ فِيهِ بِمَا يُغَيِّرُهُ التَّغْيِيرَ الَّذِي يُخَلِّصُهُ مِنْ أَوْجِهَةِ الْفَسَادِ، وَيَصْعَدُ بِهِ نَحْوَ مِثَالِ الْكَمَالِ كَمَا ارْتَسَمَ فِي إِدْرَاكِهِ الْوَاعِي لِحِظَةِ الشُّهُودِ.

إِنَّ إِدْرَاكَ الْحَقِّ عِنْدَ الصُّوفِيِّ هُوَ غَايَةٌ يُوقَفُ عِنْدَهَا. وَأَمَّا عِنْدَ النَّبِيِّ فَهُوَ بِمِثَابَةِ يَقْظَةٍ تَصْحُو بِهَا كَوَامِنُ نَفْسِهِ، حَتَّى لِتَحْتَوِلَ تِلْكَ الْكَوَامِنُ بَيْنَ جَوَانِحِهِ إِلَى قُوَى تَهْزُ أَرْكَانَ الْعَالَمِ هَذَا لِیَسْتَفِيقَ مِنْ سَبَاتِهِ، فَيَبْدُلُ قِيمًا بَالِيَةً بِقِيمٍ جَدِيدَةٍ؛ فَكَأَنَّمَا عَوْدَةُ النَّبِيِّ مِنْ حَالَةِ الشُّهُودِ إِلَى حَالَةِ الْفِعْلِ، هِيَ بِمِثَابَةِ مَقْيَاسٍ يَقِيسُ شَيْئَيْنِ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ؛ يَقِيسُ مَدَى مَا تَنْطَوِي عَلَيْهِ الْمُثَلُّ الْعُلْيَا الَّتِي سُوهِدَتْ فِي حَالَةِ الرُّؤْيَةِ الرُّوحِيَّةِ، مِنْ قَدْرَةٍ عَلَى التَّطْبِيقِ وَالْإِصْلَاحِ، ثُمَّ يَقِيسُ مَدَى مَا تَسْتَطِيعُهُ الْإِرَادَةُ الْقَوِيَّةُ وَالْعَزِيمَةُ الْمَاضِيَّةُ مِنْ مَوَاجِهَةِ الصَّعَابِ حَتَّى تُزِيلَ حَيَاةً فَسَدَتْ لِتَقِيمَ مَكَانَهَا حَيَاةً جَدِيدَةً مَنْشُودَةً.

هَذَانِ هُمَا الْقَوْلَانِ اللَّذَانِ صَادَفْتَهُمَا فِيمَا قَرَأْتُ مِنْذُ قَرِيبٍ، وَاللَّذَانِ يَلْتَقِيَانِ عِنْدَ نَقْطَةٍ وَاحِدَةٍ مَشْرُوكَةٍ، هِيَ التَّفَرُّقَةُ بَيْنَ رَجُلَيْنِ؛ رَجُلٍ يَرَى الْحَقَّ فَتَكْفِيهِ الرُّؤْيَةُ، وَرَجُلٍ يَرَى الْحَقَّ فَلَا يَسْتَرِيحُ لَهُ جَنْبٌ حَتَّى يُغَيِّرَ الْحَيَاةَ وَفَقَ مَا رَأَى.

وَلِئِنْ كُنْتُ قَدْ وَجَدْتُ هَذِهِ التَّفَرُّقَةَ مَقْصُورَةً عَلَى التَّمْيِيزِ بَيْنَ حَالَتِي التَّصَوُّفِ وَالنَّبُوَّةِ، فَلَسْتُ أَرَى مَا يَمْنَعُ مِنَ التَّوَسُّعِ فِي التَّطْبِيقِ؛ بَحِيثٌ نَجْعَلُهَا تَفَرُّقَةً بَيْنَ الْمُتَّقِفِ الَّذِي يَنْعَمُ بِثِقَافَتِهِ ثُمَّ لَا يُغَيِّرُ مِنْ مَجْرَى الْحَيَاةِ شَيْئًا، وَالْمُتَّقِفِ الَّذِي لَا يَنْعَمُ بِثِقَافَتِهِ إِلَّا إِذَا اسْتَعْمَدَهَا أَدَاةً لِتَغْيِيرِ الْحَيَاةِ مِنْ حَوْلِهِ، وَفِي هَذِهِ الْحَالَةِ الثَّانِيَّةِ، يَكُونُ الْمُتَّقِفُ مَثَقَّفًا وَثَائِرًا مَعًا.

لَكِنْ هَذِهِ التَّفَرُّقَةُ تَحْتَاجُ إِلَى مَزِيدٍ مِنَ التَّحْدِيدِ؛ لِأَنَّ «الثَّقَافَةَ» كَلِمَةٌ خَلَقَهَا مِنْ خَلْقِهَا مِنْ صُنَاعِ الْكَلَامِ، لِتَنْقَلِبَ عَلَى خَالِقِهَا نَفْسَهُ شَيْطَانًا مَرِيدًا تُغَالِبُهُ فَتُغْلِبُهُ؛ فَهُوَ هُوَ الَّذِي صَنَعَهَا، لَكِنَّهُ بَعْدَ صَنْعِهَا عَجَزَ عَنِ تَحْدِيدِهَا وَتَقْيِيدِهَا، وَكَلَّمَا حَاوَلَ، وَحَاوَلَ النَّاسُ مَعَهُ، أَنْ يُحْدِدُوهَا وَيَقْيِدُوهَا، اتَّسَعَتْ فِيهَا رُقْعَةُ الْغَمُوضِ وَاشْتَدَّ الظَّلَامُ؛ كَأَنَّهَا الْمَارِدَ الَّذِي انْبَثَقَ مِنْ قُمَّمِهِ، لِيَنْشُرَ دَخَانًا يَمَلَأُ صَفْحَةَ السَّمَاءِ قِتَامَةً وَسَوَادًا، لَكِنَّا — لَكِي نَمْنُضُ

في حديثنا الراهن — سنفرض أنها كلمة يُقصد بها حصيلة العلم والمعرفة التي حصّلها الإنسان بالموهبة أو بالكسب أو بهما معاً، وعلى هذا الاعتبار يكون عالم الرياضة وعالم الكيمياء وغيرهما من رجال العلم أفراداً من زُمرة المثقفين، كما يكون المؤرخ والشاعر والفيلسوف. فهل يجوز لنا أن نُقارن بين عالمين من علماء الرياضة؛ أحدهما درس الرياضة ولم يُطبّقها في بناء الجسور، والآخر درسها ثم طبّقها. أقول هل يجوز لنا أن نُقارن بين هذين العالمين، فندعو ثانيهما دون أولهما بأنه مثقفٌ ثوريٌّ لأنه طبّق ما قد تعلّم، بمثل ما نُقارن بين فيلسوفين أو عالمين من علماء الاجتماع أو الاقتصاد؛ أحدهما عرف واكتفى، والثاني عرف وطبّق معرفته على مشكلات الحياة الجارية ليحلها، فنصف هذا الثاني — دون الأول — بأنه مثقفٌ وثوريٌّ معاً؟ أحسب أن ثمةً اختلافاً ظاهراً بين الحالتين؛ حالة الرجلين من رجال الرياضة والعلوم الطبيعية، وحالة الرجلين من رجال العلوم الإنسانية؛ بحيث تكون صفة «الثورية» حين تُضاف إلى المثقف، أكثر انطباقاً على ميدان العلوم الإنسانية منها على ميدان العلوم الطبيعية، فإذا صح هذا، كانت التفرقة التي أسلفناها، لنُميّز بها بين «المثقف» المكتفي في ذاته بثقافته، و«المثقف الثوري» الذي يُجاوز ذاته بثقافته ليمسّ بها مجرى الحياة من حوله، تفرقةً مقصورة — في الأعم الأغلب — على أصحاب الثقافة الإنسانية؛ لأنها هي التي تشتمل على القيم، والقيم هي التي يُصيبها التغيير حين يُقال إن ثورةً قامت وغيّرت وجه الحياة.

هذا — إذن — وجهٌ من وجوه التحديد، لكنه وحده لا يكفي؛ لأن الذي يُغيّر وجه الحياة وفق أفكارٍ مُختزنة في رأسه، قد يُغيّره راجعاً به إلى وراء، لا دافعاً به إلى أمام. وأظن ألا خلاف على أن صفة «الثورية» حين تُضاف إلى المثقف، إنما يُراد لها أن تُقصر على من يدفع الحياة الإنسانية إلى الأمام، تُقابلها صفة «الرجعية» لمن يُريد من أصحاب المعرفة أن يردّ الحياة إلى الورا، لكننا ما دمنا ننشد الدقة الدقيقة في استخدام كلماتنا، فلا بد لنا من البحث عن الفرق بين «الأمام» و«الورا»؛ لأن هذه التفرقة لا تكون مفهومةً إلا بالنسبة إلى هدفٍ معلوم. فإذا كان هدفي — وأنا ساكن القاهرة — هو الوصول إلى الإسكندرية، فالسير إلى الشمال سير إلى الأمام، والسير إلى الجنوب سير إلى الورا، لكن قد يكون هدفي هو أسوان، فعندئذ يكون السير إلى الشمال سيراً إلى الورا، والسير إلى الجنوب سير إلى الأمام. وإذن فاستخدام «الأمام» و«الورا» لا يتم معناه إلا مقروناً بالهدف المنشود، فما هو الهدف الذي يجعل التغيير الذي يُحدثه المثقف في الحياة تقدماً إلى الأمام، أو رجوعاً إلى الورا؟ يُخيّل إليّ أن الفيصل هنا هو مسار التاريخ؛ فلو وقعنا

في مسار التاريخ على خصائص بعينها، كان تأييدها وتعميقها دفعا بالحياة إلى أمام، وتعويقها دفعا بالحياة إلى الوراء. ويُخيل إليّ كذلك أن ثمة طائفة من ملامح، لا اختلاف عليها، هي التي يجاهد التاريخ في تحقيقها، كالحرية لأكبر عدد ممكن من الناس، والعلم لأكبر عدد ممكن من الناس، وهكذا، لقد كان هنالك حرية دائما، لكن الفرق هو في عدد من يتمتعون بها، وقد كان هنالك علم دائما، لكن الفرق هنا أيضا هو في عدد من يتاح لهم تحصيله، والتاريخ سائر نحو توسيع الرقعة من فردٍ واحدٍ إلى قلةٍ إلى كثرة، إلى كل أفراد البشر إذا كان ذلك مستطاعا، وبهذا يتحدد معنى «المثقف الثوري» فيما أرى: هو من أدرك مُثْلاً جديدةً للحياة الإنسانية، ثم لم يقف عند مجرد الإدراك، بل حاول تغيير الحياة وَفَوْقَ ما أدركه، شريطة أن يجيء هذا التغيير في الاتجاه الذي يسير فيه التاريخ، من حيث توسيع الرقعة البشرية التي تتمتع بما كان مقصوراً على القلة من جوانب القوة والحرية والعلم وسائر أوجه الكمال كما ارتسمت في تصوّر الإنسان منذ أقدم عصوره.

على أن المثل الجديدة التي ترسم في ذهن المثقف المعتزل فيكفيه ارتسامها، والتي يحاول المثقف الثوري أن يجاوز بها حدود ذهنه إلى حيث العالم الخارجي ليرغم هذا العالم على أن ينقاد للمثل الجديدة وأن يتشكّل على أساسها، ليست مجرد رغبات وأمنيات يرغب فيها المثقف لنفسه ويتمناها لذاته، وإلا لما استحققت أن تُسمّى «مثلاً» أي «نماذج» تُحتذى. ولكم وددت في هذا الموضع من الحديث أن كانت تكون لي القدرة في اللغة العربية لأجد لفظتين متقاربتين في الجرس، متباينتين في المعنى، أقابل بهما كلمتين في اللغة الإنجليزية هما: ideals, ideas، فالأولى «أفكار» ترسم في ذهن صاحبها، والثانية «أفكار تتحول إلى نماذج» لصاحبها ولغير صاحبها على السواء. وها هنا يكمن الفرق البعيد بين ما يتمناه الإنسان لنفسه ولحياته بحيث لا يعنيه أن يتغير من الناس سواه، وبين ما يتمناه للناس جميعاً، على تفاوت الدوائر في الاتساع؛ فأحياناً يكون جميع الناس هم أبناء الوطن الواحد، وأحياناً أخرى يكون جميع الناس هم أفراد الأسرة البشرية كافة. إن «الفكرة» لا تكون «مثلاً أعلى» إلا إذا آمن بها صاحبها إيماناً يدعو إلى تطبيقها على نفسه أولاً، ثم إلى العمل الجاد في تطبيقها على سائر الناس؛ فلو كنتُ — مثلاً — أتمنى لنفسي منزلاً أملكه وأسكنه، كانت هذه فكرةً مُبطنَةً برغبة، وأمّا إذا تمنيتُ لكل أسرة على أرض الوطن أن تملك مسكناً، فعندئذٍ تتحول الفكرة مثلاً أعلى، وبعد ذلك قد أقف عند ارتسام هذا المثل الأعلى في صفحة ذهني، لكنني قد أُجاوز ذلك إلى محاولة التنفيذ

والتحقيق بكل ما عندي من إرادةٍ مُصمَّمة، وها هنا أصبح «المثقف الثوري» الذي يرى المثل الأعلى بذهنه ويسعى إلى تجسيده في الحياة الفعلية بإرادته.

وما أبعد ما يختلف به «المثقفون الثوريون» فيما يحاولون تطبيقه على حياة الناس من أفكار، رأوها، ثم عاشوها، ثم هموا بتحويل مجموعة الناس على أساسها. وهاك بعض الأمثلة الموضحة نسوقها من تاريخ الفكر الفلسفي بصفة خاصة:

سقراط هو مثلنا الأول، نسوقه نموذجًا للمثقف الثوري الذي تتمثل فيه الخصائص التي بينها في الأسطر السابقة. هاله أن يرى الناس يسلكون في حياتهم على غير مبدأ، فما يفعله هذا عن إيمان قد يفعل نقيضه آخر وعن إيمان كذلك، كأنما أمور العيش مرهونةٌ بأمثال هذه النزوات المجنونة الهوجاء، وكأنما أمور العيش هذه يستحيل عليها أن تنطوي تحت أحكامٍ عقليةٍ يتساوى فيها جميع الناس على حدٍّ سواء؛ فهل يجوز لرجلين أن يذهب كلُّ منهما على هواه في زوايا المثلث كما يكون مقدارها؟ كذلك — فيما اعتقد سقراط — ينبغي أن تكون حالهم في أمور الحياة الجارية، فإمَّا أن تكون الفكرة صوابًا، على أساسٍ علميٍّ عقلي، فيأخذ بها الجميع، وإمَّا أن تكون خطأً فيرفضها الجميع. تلك إذن هي الصورة التي ارتسمت في ذهن سقراط وكان يمكن أن يقنع بها ويستريح، لكنه بدأ بنفسه أولاً وأخضع تلك النفوس إخضاعًا، لا هواده فيه، لأحكام العقل في كل صغيرةٍ وكبيرةٍ من صغائر الحياة وكبائرها. وهنا أيضًا كان يمكن أن يرضى بذلك ويستريح، لكن صوتًا قويًّا أخذ يُدوي في فؤاده، ألا يستريح وألا يطمئن، حتى يحمل سائر الناس على قبول ما قد ارتسم في ذهنه، فطُفِقَ يَجُوب في الطرقات وبين المتاجر، ويطوف بالأصدقاء ويجمع حوله التلاميذ، يناقش ويناقش، ويحاور ويحاور، حتى يتبين له وللناس جميعًا وجوب أن يكون زمام الأمر كله لمبادئ العقل؛ أعني وجوب أن تُؤسَّس الحياة على العلم، فلا نزوة ولا رغبة ولا عاطفة أجدى على الإنسان من عقله؛ فلئن كانت التفرقة متعذرة بين نزوة ونزوة، ورغبة ورغبة، وعاطفة وعاطفة، ففي ميدان العقل وحده لا يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون، ها هنا يكون الفرق واضحًا بين الصواب والخطأ، بين الهدى والضلال.

غير أن الحياة بدفعة العاطفة سهلةٌ مُيسرة، وأما الحياة مقيدةٌ بقيد العقل ولجامه فصعبةٌ عسيرة. ما أهونَ أن تحب شيئًا فتأخذه وأن تكره شيئًا فتتنفر منه وتتركه، لكن ما أشقُّ أن يصرفك العقل عن شيء تحبه، وأن يُرغمك العقل على شيء تكرهه؛ ولذلك جاءت دعوة سقراط إلى احتكام الناس إلى عقولهم في أمور الحياة اليومية مُضنيةً مُرهقة،

فما استراح الناس عندئذٍ إلا بعد أن جرَّعوه السم ليموت وتموت معه دعوته، فينصرفوا من جديد إلى دفعة النزوة والهوى بغير وازعٍ من العقل ولا رادعٍ من العلم؛ فلو كان سقراط «مثقفاً» وكفى لنعم بفكرته وعاش، لكنه أبى إلا أن يكون «مثقفاً ثورياً» يحاول تغيير الناس وتبديل الحياة، فمات ضحية دعوته، لكنه مات سعيداً برسالته.

ومثلنا الثاني للمثقف الثوري هو أفلاطون، ارتسمت في ذهنه صورةً عقليةً للدولة المثلى كيف تكون بحيث تجيء دولةً قائمةً على دعامة العدل، وأخذ في محاورة «الجمهورية» بفصل القول في صورة هذه الدولة العادلة، بادئاً ببحثٍ مستفيضٍ — على طريقة المحاورة — عن معنى العدل الذي يريده، متناولاً بالتحليل معنىً بعد معنى، وزعمًا في إثر زعم، حتى ينتهي إلى ما ظنه هو معنى العدل المقبول عند العقل، وهو أن تُتاح الفرصة لجميع الأفراد، بحيث يُوضع كل فرد في المكان الذي يلائم طبيعته واستعداده وقدراته، قائلًا في ذلك إن الدولة هي فردٌ كُتب بخطٍ كبير، فما يكون في الفرد الواحد يكون في الدولة، إلى آخر ما ذهب إليه من تفصيلات في رسم الصورة المثلى، مما أحسبه قد بات معرفةً شائعةً عند أوساط المثقفين.

ولو اكتفى أفلاطون بهذه الصورة العقلية للدولة يتصورها ويرسمها كتابةً مفصلة، لعددها «مثقفاً» يرى «الفكرة» ويحللها ويصل إلى النتائج التي يطمئن إليها، فيسترخي ويستريح، لكنه كان «مثقفاً ثورياً» بالمعنى الذي حدّدها، وهو أن يلتمس طريق التنفيذ لفكرته التي ارتأها، فما أرسل إليه ديونيسيوس الشاب، الذي آل إليه الحكم في سرقوسا — بجزيرة صقلية — بعد أبيه. أقول ما أرسل إليه هذا الحاكم الشاب يدعوه لتطبيق فكرته على دولته، حتى لبي الدعوة فرحاً؛ لأنه أراد أن يشهد فكرته مجسدةً في حياة، ولكن الملك الشاب سرعان ما ضاق بالفلسفة وقبورها، وكاد يبطش بالفيلسوف لولا أن الفيلسوف قد لاذ بالفرد عائدًا إلى أثينا. وتمضي أعوام، ويعود ديونيسيوس مرةً أخرى إلى دعوة أفلاطون، ليحاول تطبيق فكرته محاولةً ثانية. ويقبل فيلسوفنا الدعوة برغم ما كاد يتعرّض له من أذى في الدعوة السابقة؛ وذلك لشدة رغبته في أن يجاوز بفكرته حدود ذهنه إلى حيث العالم الحي، لكن الذي حدث للحاكم الشاب من ضيق في الزيارة الأولى، عاوده في الزيارة الثانية. وفرَّ أفلاطون من تعذيبٍ أوشك هذه المرة أيضًا أن يناله من الحاكم العايب، كما فرَّ في الدعوة الأولى.

والحاكم الشاب هنا في ضيقه، هو كشعب أثينا في حالة سقراط حين ضاق الشعب بدعوته إلى الأخذ بأحكام العقل دون نزوات الهوى؛ ففي كلتا الحالتين «مثقّف ثوري»

يُدرِك الفكرة، ولا يُريد قصرها على نفسه ليتركها حبيسة رأسه، بل يخرج بها إلى الحياة الواقعة، فيجد الناس على عناد وتشبُّت بما ألفوه، فيكون الصراع وما يؤدي إليه الصراع من غلبة هنا أو هناك؛ فقد تكون الغلبة لصاحب الفكرة فتتغير الحياة برغم عبود العادات المألوفة، أو قد تكون الغلبة لهؤلاء على صاحب الفكرة، فتختفي الفكرة حتى ينهض لها على مجرى التاريخ داعيةً جديد.

وفي ظني أن الغزالي — في تاريخ الفكر الإسلامي — هو خير الأمثلة التي تُضرب للمثقف الثوري؛ لأنه غيرَ بفكره حياته وحياة الناس من بعده لعدة قرون؛ فليس الفرق بين «المثقف» و«المثقف الثوري» فرقاً في الكم؛ بحيث يكون الثاني أغزر إنتاجاً من الأول، أو أكثر فكراً منه، بل هو فرق في «الكيف» لأن الأول والثاني معاً كليهما «يعلم» لكن الثاني وحده هو الذي ينقل العلم إلى عمل وسلوك؛ فالجاحظ وأبو حيان التوحيدي يُمثِّلان قمة ما وصل إليه «المثقف» العربي في العصور القديمة، بمعنى الثقافة العام، الذي لا يتخصص في فلسفة أو لغة أو فقه أو نحو ذلك، لكن لا الجاحظ ولا أبو حيان كان ثورياً في ثقافته؛ لأنك تقرُّ لهما فتزاد «علمًا» لكنك لا تدري كيف تُغيِّر من أوضاع حياتك وفَّق هذه الزيادة العلمية. وأمَّا الغزالي فشأنه غير هذا؛ لأنك تقرُّ له، فإذا أخذت بوجهة نظره، كان لا بد لك من تغيير أسلوب الحياة والنظر؛ فها هو ذا رجلٌ يقول لك إن التجربة النفسية — لا المنهج العقلي — هي طريقك إلى رسم خطة الحياة، وإن الحياة المثلى هي الحياة الروحية العملية في آن؛ فالروحانية بغير عملٍ خواء، والعمل بغير روحانية جفافٌ ويأس. وألَّف الغزالي كتابَ «الإحياء» ليثبت به في «علوم الدين» حياةً جديدةً يتحقق بها ما قد أوصلته إليه تجربةٌ نفسيةٌ مارسها وعانها.

ونعبر القرون لنصل إلى تاريخنا الثقافي الحديث، فنرى الأمثلة واضحةً للمثقف المعتزل، والمثقف الثوري. وأبدأ بجمال الدين الأفغاني، الذي هو «سقراط» حياتنا الفكرية الحديثة، يطوف كما كان يطوف سقراط، ويُجادل ويُناقش كما جادل سقراط وناقش، ويخلق التلاميذ والأتباع كما خلق سقراط تلاميذه وأتباعه، يشعل الروح كما أشعل، ويوقظ النفوس كما أيقظ، نعم إن رسالة الأفغاني لم تكن هي رسالة سقراط، لكن الأداء واحد في الحالتين؛ كانت رسالة سقراط — كما أسلفنا — أن يكون الاحتكام في أمور الحياة كلها إلى العقل في تجريده المنطقي الخالص. وكانت رسالة الأفغاني أن يكون الاحتكام إلى القومية الدينية المفهومة على ضوء العقل، لا على ضلال الخرافة، لكن طريقة الأداء عند الرجلين متشابهة؛ فكلاهما مثقف ثوري؛ لأن كليهما لم يَكْفِه أن «يعرف» لنفسه، بل أراد أن يعرف للناس من حوله.

ويجيء بعد الأفغاني إمامنا محمد عبده، فيكون هو «أفلاطون» حياتنا الفكرية الحديثة؛ فهو تلميذ الأفغاني كما كان أفلاطون تلميذاً لسقراط، وهو يستقر للكتابة والدرس والمحاضرة بعد تطواف أستاذه الأفغاني، كما استقر أفلاطون للكتابة والدرس والمحاضرة بعد تطواف أستاذه سقراط. كان مستقر الإمام هو الأزهر، وكان مستقر أفلاطون هو الأكاديمية. كلاهما يتصور بعقله حياةً جديدة، ويجعل وسيلته إلى إقامتها تعليم الناس وتثوير العقول. لم يكن الإمام محمد عبده يدرُس ما يدرُسُه ليزداد فقهاً لنفسه، بل كان يفعل ذلك ليزداد فقهاً بما يُغيّر دنيا الناس، كان يفعل ذلك ليصلح وليبني ولينشئ وليعلم وليربي، لم يكن «مثقفاً» وكفى، بل كان «مثقفاً ثورياً».

وقل هذا في قاسم أمين، وفي لطفي السيد؛ فالأمر فيهما أوضح من أن يحتاج إلى شرح وتوضيح. الأول يكتب ليُغيّر أوضاع الحياة بالنسبة إلى نصف الشعب؛ المرأة. والثاني يكتب ليُوصل حياةً سياسيةً على أصولٍ ديمقراطية. كلاهما مُثَقَّفٌ ثوري، يُحصِّل العلم، لا ليضعه في رأسه كما تُوضع الآثار في المُتحَف، بل ليتخذ منه أداة فعل وعمل وتطوير وتغيير.

إن التفرقة بين «المثقف» و«المثقف الثوري» هي نفسها التفرقة بين «العلم للعلم» و«العلم للمجتمع». نعم، إنه لا مرء في أن العلم في حد ذاته قيمة؛ فمن يعلم خيرٌ ممن لا يعلم، مهما تكن مادة علمه، لكن العلم الذي من شأنه أن يُعالج مشكلات الناس في حياتهم اليومية، فيه علمٌ وزيادة، فيه قيمة العلم مضافاً إليها قيمة التطبيق. والحق أنني — بحكم ما أذهب إليه في فلسفة المعرفة بصفةٍ عامةٍ — لا أَعترف بعلمٍ لا تكون فيه قابلية التطبيق، بل لا أدري كيف يكون ذلك، اللهم إلا في حالةٍ واحدة، وهي أن يجعل الدارس من نفسه «ذاكرة» تحفظ ما قاله الأولون، وعندئذٍ لا يكون ثَمَّة «علم» بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، بل يكون في رأس الدارس «مكتبة» يُرجع إليها كما يُرجع إلى الكتب المرصوفة فوق الرفوف.

العلم علم بشيء، ولا يتم لك مثل هذا العلم إلا إذا أَلَمَّتْ بذلك الشيء حلاً وتركيباً؛ ومن ثَمَّ تصبح لديك القدرة على التصرُّف فيه تصرفاً تخدم به أغراضك؛ ولذلك قيل إن «العلم قوة»، أعني أن العلم «قدرة»؛ قدرةً على تغيير جزء من العالم الخارجي — جزءٍ كبيرٍ أو جزءٍ صغيرٍ — تغييراً يُصيِّرُه بيئةً صالحةً لحياة أفضل، قدرةً على أن أجعل من الماء مصدرًا للري ولتوليد الكهرباء وتسيير السفن، وعلى أن أجعل من الهواء

من هو المثقف الثوري؟

أجنحةً للطيران، وأسلاكًا تنقل الصوت والصورة من مكانٍ إلى مكان. ليس العلم حالةً بكماءٍ حرساء، نقف بها إزاء الدنيا مُتفرِّجين لما يحدث، دون أن نُغيِّر بها تيارِ الحوادث ونُوجِّهه كيفما نشاء؛ فما لم يكن العلم «قوة» أو «قدرة» على إخصاب الأرض، وإزالة المرض، وتنقية الماء والهواء، وتيسير الانتقال، وغير ذلك من إقامة جوانب الحياة، فماذا يكون؟

هذا ما أذهب إليه في فلسفة المعرفة بصفةٍ عامة، حتى لأرفض «التأمل» بالمعنى الذي يُركِّز المُفكِّر به فكره في لا شيء — وأعني لا «شيء» بالمعنى الحرفي لكلمة شيء — فكل علمٍ مُتعلِّقٍ «بشيء»، «بظاهرة»، «بمشكلة» بموقف من مواقف الحياة، لنبقية على حاله إذا كان صالحًا لأغراضنا، أو لنُغيِّره بما يخدم تلك الأغراض. وإذن فعندي أن المثقف لا يتم تكوينه إلا بأن يكون مُثقفًا يستخدم ثقافته في حياته. على أن أصحاب الثقافة يعودون بعد ذلك فيتفاوتون؛ فمنهم من يقصر استخدام ثقافته على حياته الخاصة، ومنهم من يتأرَّق وكأنه يرقد على شوك، ما لم يستخدم تلك الثقافة في رقعةٍ أوسع من حياته الخاصة، رقعةٍ قد تمتد حتى تشمل الوطن، وقد تُمعِن في الامتداد لتشمل الإنسانية كلها؛ فعندئذ يكون مثل هذا الرجل أجدرَ الناس بصفة «المثقف الثوري».

ضوء على معنى الصراع الفكري

لا تكون الفكرة — كائنةً ما كانت — إلا جوابًا عن سؤال؛ إذ إنها لا تكون فكرة — بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة — إلا إذا جاءت حلًّا مقترحًا لمشكلةٍ قائمة، والمشكلة المُعَيَّنة هي بمثابة سؤالٍ مطروحٍ ينتظر الجواب، سواءً صيغ هذا السؤال صيغةً معلنةً صريحة، أم ظل مُضمَّرًا في ذهن صاحبه، فإذا قلت — مثلًا — إن الحرية حقٌّ فطريٌّ للإنسان، كان ذلك إجابةً عن سؤالٍ يُسأل: ما هو مصدر الحرية التي يتمتع بها الإنسان؟ أو قلت: إن الشمس هي التي تعكس ضوءها على سطح القمر، كان ذلك إجابةً عن سؤالٍ يُسأل: من أين يأتي الضوء إلى القمر مع أنه بطبيعته جسمٌ معتم؟ وهكذا. وقديمًا بحث الفلاسفة في صنوف الأسئلة التي يمكن أن تُسأل عن الشيء الواحد، وأطلقوا مصطلحًا خاصًا هو كلمة «المقولات». ويذكر أرسطو من هذه المقولات عشرًا، وهو بذلك يعني أنك تستطيع أن تسأل عن الشيء الواحد عشرة أنواع من الأسئلة؛ فقد تسأل عن جوهره بقولك: ما هذا؟ أو عن كمِّيَّته بقولك: ما لونه وما طعمه؟ إلى آخر الأسئلة العشرة التي ذكرها أرسطو منذ قديم.

وواضح أن لكل ضرب من ضروب السؤال لغةً خاصةً يُجاب بها عنه، غير اللغة التي يُجاب بها عن غيره من الأسئلة؛ فإذا سألتك عن طول الجدار، تَوَقَّعتُ منك أن تستخدم لغة العدد لا لغة الألوان والطعوم، وإذا سألتك عن مكان شيء أو عن زمانه، كان لكل حالةٍ لغتها الخاصة، هذا واضح. أمَّا الذي يحتاج إلى توضيح فهو أن «الصراع الفكري» بين رجلين أو جيلين من الناس، لا يكون إلا إذا ألقى على شيءٍ مُعَيَّن سؤالٌ مُعَيَّن، فأجاب كلُّ من الرجلين إجابةً غير التي أجاب بها الآخر؛ كأن تسأل: ما مصدر الحرية التي يتمتع بها الإنسان؟ فيُجيب أحد الرجلين بأنها فطريةٌ تُولد مع الإنسان،

ويُجيب الآخر بأنّها حقٌّ تمنحه له إحدى السُّلطات؛ في مثل هذه الحالة وحدها يكون الحكم بالصواب على إحدى الإجابتين، مؤدياً حتماً إلى الحكم بالخطأ على الإجابة الأخرى. لكن هذه الحالة هي واحدةٌ من أربع حالات ممكنة الحدوث؛ ومن ثمّ يجيء الخلط ويقع الخطأ؛ فهناك حالةٌ يُطرح فيها سؤالٌ معين، فإذا برجلين يجيبان عنه إجابتين مختلفتين، كلٌّ منهما صادق إلى حد، باطل إلى حد؛ أي إن كلاً منهما صوابٌ بعض الصواب لا كله، وعندئذٍ يكون الجانب الذي أصاب فيه الأول ليس هو نفسه الجانب الذي أخطأ فيه الثاني؛ فها هنا لا يكون بين الفكرتين «صراع» لأننا قد نجمع الصوابين معاً، ونُبعد الباطلين معاً؛ أي إن الإجابتين يمكن أن تتكاملا وأن تتعاونتا على تكوين الإجابة الصحيحة. خذ لذلك مثلاً ما نشب - وما يزال ناشباً - بيننا من خلافٍ في الرأي: هل نُترجم العلوم - كالتب - إلى العربية أو لا نترجمها؟ قد يُجاب عن هذا السؤال بإجابتين متطرفتين؛ إحداهما تطالب بالترجمة العربية ترجمةً كاملةً تشتمل على كل ما يرد في العلوم من عبارة ومن مصطلح، مُحتمجةً بأنه لا حياة للغة القومية إلا إذا حَمَلت علوم عصرها. والأخرى تطالب بالأّ ترجمة في هذا المجال، وبوجوب أن تُدرّس العلوم في لغةٍ أجنبيةٍ - كالإنجليزية مثلاً - هاتان إجابتان مختلفتان عن سؤالٍ واحد، لكن الصواب في أيٍّ منهما قد لا يكون صواباً كاملاً، والخطأ في الأخرى قد لا يكون خطأً كاملاً؛ بحيث يجوز أن يكون الموقف الأصح هو الجمع بين جانبٍ من هنا وجانبٍ من هناك؛ كأن نقول - مثلاً - إننا نُترجم من المصطلح ما نجد له ترجمةً عربيةً وافية، ثم نُعرّب ما يستعصي على الترجمة وما يحسن تركه على نطقٍ قريبٍ من نطقه الأصلي المشترك بين اللغات المختلفة (فالترجمة هي وضع لفظٍ عربيٍّ مرادف للفظ الأجنبي، والتعريب هو وضع الصوت الذي تُنطق به اللفظة الأجنبية في أحرفٍ عربية). إنني هنا لا أؤيد رأياً ولا أعارض رأياً، لكنني أعارض نوعاً من اختلاف الرأي في مشكلةٍ مطروحة، تتعاون فيه الإجابتان المختلفتان، دون أن ينشأ بينهما ما يصح تسميته بـ «صراع».

وهناك حالةٌ ثالثةٌ من حالات الخلاف الفكري يكون فيها السؤال المطروح سؤالاً واحداً محددًا، فتجيء عنه إجابتان يُظنّ أنهما مختلفتان على حين أنك لو حلّلتهما، وجدتهما مترادفتين متساويتين، وكل ما في الأمر بينهما هو أنهما وُضعتا في عبارتين مختلفتين. ولا زلتُ أذكر سؤالاً ألقاه عليّ أبي إذ كنت غلاماً؛ إذ سألتني: أيهما تُفضل؟ برتقالةٌ مُقشّرةٌ أم برتقالةٌ بغير قشر؟ فاندفعت مجيباً: أفضل برتقالةً بغير قشر. فقال

مازحًا: ولماذا لا تأخذها مقشرة؟ فقلت: لكي أضمن نظافتها. وعندئذٍ لفت ذهني إلى أن البرتقالة بغير قشر هي نفسها البرتقالة المقشرة، والاختلاف هو في اللفظ لا في المعنى.

ومن أحدث الأمثلة في حياتنا الفكرية، على مثل هذه الحالة تلك المشكلة التي ما تفتأ تُثار بين فريقين من الكتاب، وهي: أنعد اشتراكتنا اشتراكيةً عربيةً أم نعدّها تطبيقًا عربيًا للاشتراكية؟ فيجيب فريق بالإجابة الأولى حرصًا على أن تكون اشتراكتنا مطبوعهً بطابعنا الخاص المتأثر بظروفنا الخاصة، ويجيب الفريق الآخر بالإجابة الثانية حرصًا على وحدانية المبدأ الاشتراكي وعدم تجزئته. على أن الفريقين معًا متفقان على أن الاشتراكية معناها بصفةٍ عامةٍ عدم استغلال الإنسان للإنسان. وفي اعتقادي أن الإجابتين مترادفتان برغم ما يبدو على ظاهرهما من تباين. فافرض — مثلًا — أنني طرحتُ سؤالًا عن القطن العربي ما طبيعته: أهو قطنٌ عربيٌّ أم نباتٌ عربيٌّ للقطن؟ فأجاب مُجيبٌ بالصيغة الأولى وأجاب مُجيبٌ آخر بالصيغة الأخرى، فهل ترى بينهما من خلافٍ في المعنى؟ كان اختلاف الرأي بين الفريقين عن الاشتراكية العربية ليكون ذا معنى لو أن كل فريقٍ منها عرّف مفهوم الاشتراكية تعريفًا يُخالف تعريف الآخر له. أما وقد اتفقا على التعريف، بأنها هي عدم استغلال الإنسان للإنسان، ثم أراد كلُّ منهما أن يميز التعريف العام بصفةٍ تجعله خاصًا بحالةٍ معينة، وكذلك أراد كلُّ منهما أن تكون صفة «العربية» هي المميّزة، فأبى فرق بين أن تصف الاشتراكية بأنها عربية أو تصفها بأنها تطبيق عربي؟ المهم في كلتا الحالتين أن نَمّة فكرةً عامةً مُتفقًا عليها، ومميّزًا خاصًا يُقيدُ الفكرة العامة، وهو أيضًا متفقٌ عليه، فسيان بعدئذٍ أن تُعبّر عن هذا المعنى على هذا النحو أو ذاك. هل مجلة الفكر المعاصر مجلةٌ عربية؟ أو هي تطبيقٌ عربيٌّ لفكرة المجلات؟ هل تُعد تماثيل مختار نحتًا عربيًا أو تُعد تطبيقًا عربيًا لفن النحت؟

وهناك حالة رابعة، لعلها أن تكون أعوص الحالات، وأحوجها إلى دقة التحليل وحسن التوضيح، وأعني بها الحالة التي نتلقّى فيها إجابتين مختلفتين من شخصين، على ظنٍّ منهما بأنهما يجيبان عن سؤالٍ واحد، ويُعالجان مُشكلةً معينةً مشتركةً بينهما، على حين أنهما في حقيقة الأمر يُجيبان عن سؤالين مختلفين، كلُّ منهما يتناول مُشكلةً غير المشكلة التي يتناولها الآخر، وسرعان ما تتعقد الخيوط الفكرية وتتداخل فتتعذر الرؤية الواضحة، وإنما يوقعنا في مثل هذا الخلط، أن يُقدّم لنا السؤال واحدًا في صياغته اللفظية، لكنه في حقيقته يدمج سؤالين أو أكثر عن موضوعاتٍ مختلفة؛ فلو أردنا سلامة السير في مثل هذه الحالة، لوجب منذ البداية أن ن فك المدمج، لنضع كل سؤالٍ فرعيٍّ

على حدة، وغالبًا ما يحدث هذا الازدواج، حين تَرِدُ في السؤال المطروح لفظةٌ ينقصها التحديد؛ بحيث يُستطاع فهمها على أكثر من وجهٍ واحد؛ أعني أن تكون هذه اللفظة الواحدة بمثابة لفظتين أو أكثر، كلُّ لفظةٍ منها تستقل وحدها بمشكلةٍ قائمةٍ بذاتها، فافرض — مثلًا — أن المسألة المطروحة هي عن «الحقيقة» ما سييلنا إليها؟ فعندئذٍ ترى من الفلاسفة من يقول إن السبيل إليها هو «الحَدْس»، ومنهم من يقول إن السبيل إليها هو «العقل» وآخرون يقولون بل السبيل إليها هو «الحواس»، أفلا يجوز في هذه الحالة أن يكون سر الخلاف بين أولئك وهؤلاء أن كلمة «الحقيقة» ينقصها التحديد؛ بحيث يندمج في هذه الكلمة الواحدة مشكلاتٌ عدة، فأخذ كل فريقٍ من الفلاسفة مشكلةً غير المشكلة التي أخذها الفريق الآخر؟ إذا تبين ذلك، كان ما بينهم من اختلافٍ هو أبعد ما يكون عن «الصراع»؛ لأن كلاً منهم يلعب لعبته في ميدانٍ مُستقل.

تلك حالاتٌ أربُعٌ من اختلاف الرأي عند أصحاب الفكر، ألخصها لتكون مرئيةً للقارئ بنظرةٍ واحدة، فيسهلُ عليه أن يرى الزعم الذي نزعمه، وهو أن «الصراع الفكري» لا يتحقق إلا في حالةٍ واحدةٍ دون سائر الحالات:

- (١) مشكلةٌ يُقترح لها حلان؛ بحيث إذا أصاب حلٌّ منهما تحتم أن يكون الآخر باطلاً، وها هنا يكون صراعٌ فكري.
- (٢) مشكلةٌ يُقترح لها حلان، لكن كل حلٍّ منهما لا يتناول من المشكلة إلا جانباً واحداً، وهنا لا يكون صوابٌ أحدهما نافيةً لصواب الآخر.
- (٣) مشكلةٌ يُقترح لها حلان، لكنهما لا يختلفان في المعنى وإن اختلفا في الصياغة اللفظية، وهنا يكون صواب أحدهما هو نفسه صواب الآخر.
- (٤) سؤالٌ يُدمج في صياغته أكثر من مشكلةٍ واحدة، فيعالج أحد المفكرين مشكلةً منها، ويُعالج مُفكراً آخرُ مشكلةً أخرى، وهنا يكون لكلٍّ منهما صوابه أو خطؤه مستقلاً عن صواب الآخر أو خطئه، فلا صراع بينهما ولا ما يُشبهه الصراع.

وسييلنا الآن إلى مزيدٍ من الأمثلة، نأخذها من حياتنا الفكرية، توضيحاً لهذه الحالات الأربع.

لو نظرنا إلى الحياة الفكرية — كما ينبغي أن يُنظر إليها — باعتبارها مرحلةً نظريةً لا بد أن تلحقها مرحلة التنفيذ والتطبيق؛ أعني لو نظرنا إلى الحياة الفكرية، لا على

أنها لهوٌ ومتاعٌ لأصحابها، بل على أنها هي مرحلة التخطيط التي تنتهي بالتصميم ثم بالتنفيذ، وجدنا أن الحالة الأولى من الحالات الأربع المذكورة — أعني حالة الصراع الفكري بمعناه الدقيق — هي الحالة الوحيدة التي يؤدي اختلاف الرأي فيها إلى اختلافٍ في طرائق التنفيذ؛ وبالتالي فإن اختلاف الرأي فيها معناه اختلافٌ فيما نُغيّره أو لا نُغيّره من أمور الواقع؛ ومن ثم تجيء أهميتها وخطورتها بالقياس إلى زميلاتها؛ إذ لا يؤدي اختلاف الرأي في الحالات الثلاث الأخرى إلى أي ضربٍ من ضروب التغيير على أرض الواقع. وإذن فهو — على أحسن تقدير — لا يعدو أن يكون رياضةً ذهنيةً يلهو بها أصحابها كما يلهو لاعبو الشطرنج. ولنضرب أمثلةً من «صراعاتنا» الفكرية الحقيقية والمزعومة ليتضح المعنى الذي نريد.

إن أقرب مثلٍ حيٍّ نسوقه للصراع الفكري في أتم معناه، هو هذا الذي حدث ويحدث في حياتنا الاقتصادية والاجتماعية منذ قيام الثورة؛ فقد كانت تلك الحياة قبلها تقوم على فكرة أو أفكارٍ أساسية، وجاءت تلك الحياة بعدها لتقوم على فكرة أو أفكارٍ تنقض الأولى لتحل محلها، فإذا كانت الفكرة السابقة تأخذ بالملكية الخاصة لوسائل الإنتاج الرئيسية، فإن الفكرة الجديدة تأخذ بالملكية العامة لتلك الوسائل، وبين الفكرتين من الاختلاف ما يُحتمُّ الأخذ بإحدهما دون الأخرى؛ فإمّا هذه وإمّا تلك، مع استحالة الجمع بين الفكرتين في شيءٍ واحدٍ بعينه. وإذن فقد كان بين الفكرتين صراع، كانت الغلبة فيه للفكرة الجديدة، وهي غلبةٌ لا تقف عند حد الرياضة الذهنية، بل يكون لها طريقها إلى التطبيق والتنفيذ؛ بحيث تتغير الأمور على أرض الواقع تغييرًا يجعل لها صورةً غير التي كانت، وبهذا يصبح لكلمة «ثورة» معناها العيني المحسوس.

خذ مثلًا ثانيًا لمثل هذا الاختلاف الذي يُحتمُّ علينا أن نأخذ بأحد الطرفين دون الآخر، إمّا بين الطرفين من تناقض يمنع الجمع بينهما في لحظةٍ واحدة: الاختلاف على مبدأ التعليم، أيكون واجبًا على الدولة إزاء المواطنين بحيث تتكفل الدولة بنفقاته في كل مراحلها، أم يكون من الخدمات التي تُباع لمن يملك المال لشرائها؟ ها هنا كذلك «صراع» بين الفكرتين؛ لأن قبول الفكرة الأولى بالنسبة إلى مرحلةٍ معينةٍ من مراحل التعليم، يقتضي رفض الفكرة الثانية؛ فلو فرض أن كان لكلٍّ من الفكرتين أنصار، كان بين الفريقين صراعٌ فكريٌّ، وهنا نلاحظ للمرة الثانية أن الصراع عندئذٍ إذا انتهى إلى انتصار فكرةٍ على فكرة، كان معنى ذلك تغييرًا حقيقيًا في دنيا الواقع.

وهاك مثلًا ثالثًا للصراع الفكري حين يتم معناه: قضية المرأة وحريتها حين أعلنها قاسم أمين؛ فهل تخرج المرأة — التي هي من أوساطٍ لم تكن تسمح للمرأة فيها بحقوقٍ

معينة — هل تخرج تلك المرأة إلى حيث تظفر بحقوقها تلك، من سفور ومن تعليم ومن مشاركة في الأعمال العامة؟ هنا تكون الإجابتان بالإيجاب والنفي إجابتين متعارضتين تعارضاً يجعل صواب الواحدة منهما مؤدياً بالضرورة إلى خطأ الأخرى. ونلاحظ للمرة الثالثة أن مثل هذا الاختلاف الفكري مؤدً إلى تبديل صور الحياة الواقعة إذا ما كُتب النصر للفكرة الجديدة على الفكرة القديمة.

ومثلٌ رابعٌ وأخيرٌ للصراع الفكري بمعناه الذي حددناه له، تلك المشكلة التي ثارت أربعينيات هذا القرن عن الكتابة العربية: أنبقي عليها كما هي بأحرفٍ عربية، أم يُبدل هذه الأحرف بأحرفٍ لاتينية؟ ها هنا أيضاً ترى كيف يجيء الأخذ بإحدى الفكرتين مُبعداً للفكرة الأخرى. وفي هذه القضية قد حدث أن كان النصر للفكرة القديمة فاختفت الفكرة الجديدة، فلبِئت صورة الواقع على حالها لم يُصبها تغيُّر.

ونستطيع أن نمضي في ضرب الأمثلة لِمَا قد حدث في حياتنا الفكرية خلال هذا القرن من «صراعاتٍ» حقيقية بين أفكارٍ تتصل بهذا الجانب أو ذلك من جوانب حياتنا، وهي صراعاتٌ يتحتم فيها الأخذ بأحد الطرفين المتصارعين دون الآخر، مع استحالة الجمع بينهما في مشكلةٍ واحدةٍ بعينها. وقد كُتبت الغلبة في معظم الحالات للفكرة الجديدة، فتغيَّرت الحياة فيما يتصل بالفكرة الغالبة، لكن تلك الغلبة أحياناً لم تكن من نصيب الفكرة الجديدة، فظلت الفكرة القديمة غالباً سائدة؛ وبالتالي لم تتغير الحياة في جانبها المتصل بتلك الفكرة. وهنا ينبغي أن نذكر حقيقةً هامة، وهي أن «التغيُّر» في ذاته ليس هو المقصود، إنما المقصود هو التغيُّر الذي يحدث تطوُّراً وتقدُّماً ونموً. فإذا كانت الفكرة الغالبة في الصراع، مُحَقَّقةً للتطوُّر، كانت خيراً من زميلتها، بغض النظر عن أيُّهما جديدٌ وأيُّهما قديم.

أمَّا الحالة الثانية من الحالات الأربع التي أسلفنا ذكرها، فهي حين يتناول كلُّ من المتجادلين جانباً من المشكلة المعروضة غير الجانب الذي يتناوله الآخر، وعندئذٍ لا يكون بين الطرفين «صراع» بقدر ما يكون بينهما تعاونٌ وتكاملٌ، حتى ليجوز لنا ضم الصواب الجزئي الذي أدركه أحدهما إلى الصواب الجزئي الذي أدركه زميله، ليكون لنا بذلك الضم الصواب كله، أو شطرٌ من الصواب — على أية حال — أكبر من كلِّ من الصوابين على حدة. وقد ضربنا لذلك مثلاً مشكلة العلوم وترجمتها، فهل ننقلها إلى العربية أو نتركها على أصلها في أيدي طلابنا ودارسينا، ونسوق الآن مثلاً آخر أو مثليين.

فالمشكلة ما زالت قائمة، والنزاع ما زال محتدمًا، حول الفصحى والعامية بأيّهما نكتب في مجال القصة والمسرحية والشعر بصفة خاصة، وسؤالنا الآن هو هذا: أحقًا نحن بإزاء طرفين نقيضين لا يلتقيان؟ هل المسألة هي إمّا أن نكتب بالفصحى ولا عامية وإمّا أن نكتب بالعامية ولا فصحى؟ ألا يجوز أن يكون هناك موقفٌ يجمع بين الفصحى في سياق والعامية في سياق؟ ماذا لو كُتِبَ متن القصة — مثلًا — بالفصحى وحوار العامة بالعامية؟ ماذا لو أخذنا من الفصحى بطرف ومن العامية بطرف كالاقتراح الذي قدّمه الأستاذ توفيق الحكيم؟ إن ما يقوله أنصار الفصحى لا ينقض بالضرورة ما يقوله أنصار العامية، كلا ولا ما يقوله أنصار العامية والذي ينقض ما يقوله أنصار الفصحى، دليل أننا قد رأينا بالفعل آثارًا أدبيةً التقى فيها الطرفان على وجهٍ من الوجوه.

وقريبٌ من هذا مشكلة الشعر القائمة المحتدمة بين قديمه وحديثه، ويحلو للقائمين بها أن يسموها «صراعًا» كأنما لو نظم الشعرَ شاعرٌ على النسق التقليدي تَحَمَّمَ ألا يقرضه شاعرٌ آخرٌ على أي نحو شاء! نعم كأنما في العربية كلها شاعرٌ واحدٌ وهو إمّا أن يقول الشعر على هذه الصورة أو على نقيضها! هب أن سائلًا سألك: أتريد للناس أن يأكلوا اللحم أو الأرز؟ أفلا يكون الجواب: أريد لهم أن يأكلوا اللحم والأرز ومائة صنّفٍ آخرٍ غير اللحم والأرز إذا أسعفتهم جيوبهم وبطونهم. ولقد شَهِدنا في هذه «المعركة» عجبًا؛ إذ شَهِدنا شاعرًا يَنْظِمُ الشعر على صورته التقليدية من وزنٍ وقافية، ولأن شخصه مُحَبَّبٌ لدى أنصار الشعب الجديد، رأوا في شعره شعرًا جديدًا. إنني أُوكِّد لقارئِي أنني لا أكتب هذا مُؤيِّدًا لجديدٍ أو قديم، بل أكتبه لأُبَيِّنَ ألا «صراع» في مثل هذه المشكلات؛ لأن الطرفين المتنازعين لا يُزيح أحدهما الآخر، بل يأتي ليقف إلى جواره، كأنما أنت صاحب منزلٍ ذي ثلاث غرف فأضفتَ إليها غرفةً رابعة.

ولقد شَهِدنا كذلك معركةً عنيفةً في عشرينيات هذا القرن وثلاثينياته بين أنصار الجديد وأنصار القديم — وكان الجديد والقديم عندئذٍ معناهما على التوالي: الثقافة الأوروبية والتراث العربي — وكان بيننا من انتصر للأولى انتصارًا تامًّا، ومن انتصر للتراث العربي انتصارًا تامًّا. ولو كان المتقاتلون ذَوِي بصر وسمع، لَرَأَوْا بين ظَهْرَانِيهِمْ — حتى في ساعة احتدامِ المعركة — أدباء اجْتَمَعَتْ في قلوبهم وفي عقولهم أطراف الثقافتين معًا، مما يدل دلالةً قاطعةً على أن المسألة ليست إمّا هذا أو ذاك ولا اجتماع بين الجانبين، بل هي على صورتها الأصح: هذا وذاك معًا، فهل تُعَدُّ طه حسين مثلًا مُشربًا بالثقافة العربية وحدها أو تُعَدُّ مُشربًا بالثقافة الأوروبية وحدها؟ هل تُعَدُّ العقاد

من الفريق الأول أو من الفريق الثاني؟ وكذلك قل في هيكل والمازني وغيرهما، وها هي ذي الأعوام قد كرّرت بنا إلى يومنا الراهن، فإذا الثقافتان اليوم يتلاقيان في وحدةٍ — إلا تكن قد تمت فهي في طريقها إلى أن تتم — بحيث يتكون منهما ما يصبح ثقافةً جديدةً مطبوعةً بطابعنا الحديث.

وكذلك ليس من ضروب «الصراع» الفكري أن تختلف العبارتان في اللفظ لكنهما تترادفان في المعنى. وقد أسلفتُ لذلك مثلًا هذا الخلاف الظاهري الذي تجري به أقلام طائفةٍ من كتابنا اليوم عن «الاشتراكية العربية» و«التطبيق العربي للاشتراكية». وأريد الآن أن أزيد من الأمثلة لعلها تُوضِّح ما نريد؛ فمن المشكلات القائمة بيننا اليوم مشكلة «الالتزام» في الأدب والفن، بل وفي الفكر بصفةٍ عامة، وإن الحديث في المشكلة ليوحي بأن هنالك فريقين؛ أحدهما يقول بوجوب الالتزام ويقول الآخر بعدم وجوبه. على أن ثمةً مُسلمةً متفقًا عليها، وهي أن الالتزام لا يُقصد به الإلزام، بمعنى أن الحركة تنبع من داخل المفكر أو الأديب، ولا تُفرض عليه من عواملٍ خارجية. وإذن فقد انحصر الخلاف «المزعوم» في أن فريقًا يقول: إنه لا بد أن يكون عند الأديب أو المُفكّر هدفٌ يلتزم بلوغه بالوسائل التي يراها، على حين أن الفريق الآخر يقول — في زعم الزاعمين — إنه لا هدف هناك عند الأديب أو المفكر؛ ولذلك فلا وسائلَ معينةً محددة. وتساءل الزاعمين: ترى هل يمسك المُفكّر غير الملتزم — أو الأديب — قلمه، ويُغمض عينيه، ويخبط بالقلم على الورق كيف اختلجت الأصابع، كأنه قط وجد أمامه آلةٌ كاتبَةٌ فراح يخبط على مفاتيحها بمخالبه؟ فيكون جواب الزاعمين عن سؤالك هذا — فيما أظن — هو شيء كهذا: لا بل إن غير الملتزم هو من يُفكّر للفكر نفسه، ومن يصنع أدبًا للأدب نفسه، وفنًا للفن نفسه؛ أي إن الأهداف «داخلية» لا «خارجية» — إن جاز هذا الوصف — ونحن نقول لهؤلاء: إن هذا هو التزام، ولا فرق — من حيث «الالتزام» ذاته — بين أن يكون الهدف هو داخل الأثر الفكري أو الأدبي، أو خارجه، كلاهما التزام لصاحب الأثر بما أراد أن يصنعه، فإذا كان هنالك بعد ذلك اختلاف بين قائلٍ بأن الهدف لا بد أن يكون خارج الأثر المصنوع، وقائلٍ آخر بأنه إنما يكون داخلًا في كيان الأثر ذاته، فليس الاختلاف عندئذٍ على «الالتزام» وجودًا وعدمًا، بل الاختلاف على موضع الهدف الذي يُراد التزامه. وإذن فلا فرق — من حيث الالتزام — بين عبارتين؛ إحداهما تقول إن الأدب هو للأدب، وأخرى تقول إن الأدب للمجتمع؛ إذ العبارتان كلتاها تُقرران

الالتزام على حدّ سواء وبمعنى واحد، وإن اختلف فيهما الشيء الذي نلتزم به. وإنه لما يزيد هذا الأمر وضوحاً، أن القائلين بان الأدب الملتزم معناه التزام بمشكلات المجتمع، لا يفوتهم أن يؤكدوا بأن هذا الالتزام بمشكلات المجتمع لا يُعفي الأديب من أن يلتزم «أيضاً» بما يُوجبه الفن الأدبي من قواعد وأصول. وحتى لو أخذنا بهذا التفسير، فإن الخلاف بين الفريقين لا يكون خلافاً على وجوب الالتزام أو عدم وجوبه، بل يكون على «عدد» الالتزامات؛ ففريق يقول إنهما التزامان؛ التزام بقواعد الفن الأدبي أولاً، والتزام بأن يكون المضمون هو مشكلات المجتمع ثانياً، على حين أن الفريق الآخر يُطالب بالالتزام واحد، هو التزام بقواعد الفن الأدبي، ولا شأن لنا بعد ذلك بالمضمون ونوعه. فإذا كانت هذه هي حقيقة الموقف، أفلا يكون الفريقان معاً على اتفاقٍ على فكرة الالتزام من حيث هو كذلك؟ وإلا فأين هو الأديب الواحد أو الفنان الواحد أو المُفكّر الواحد، على طول التاريخ الثقافي كله، الذي لم «يلتزم» في عمله شيئاً ما؟ فإذا قال قائل هنا: لا، بل نريده أن يلتزم كذا لا كيت، كان ذلك «إلزاماً» لا «التزاماً»، وقد اعترفنا جميعاً بأنه لا إلزام. وأسوق مثلاً آخر وأخيراً، لاختلاف الرأي الموهوم، حين تختلف العبارات في لفظها، حتى إذا ما أمعنت النظر في مدلولاتها، ألفتيتها تستهدف هدفاً واحداً. والمثل الذي أسوقه هو اختلاف القائلين بالفردية والاجتماعية؛ ففي ظني أنه لو تركّ التقابل بين الطرفين هكذا مطلقاً من القيود، لأفرغناه من معناه؛ فالعنى الحقيقي المقصود هو ألا ينشط الفرد في ميادين العمل والفكر إلا بما عساه أن يخدم المجموع، لكن هذا نفسه لا ينفي أن يكون الفرد في نشاطه فرداً، وإنما هو مُطالب بنوع مُعينٍ من النشاط الذي يُحقّق به فرديته والذي يفيد المجتمع في الوقت نفسه؛ إذ قد ينشط الفرد بما يهدم المجتمع، وإذن فليس الشر هو ألا ينشط الفرد من حيث هو فرد، بل الشرط هو أن يوجّه نشاطه الفردي نحو خدمة الناس. افرض أن الفرد الذي نخاطبه بهذا الكلام يحترف مهنة الحكم في لعبة الكرة، فكيف يمكن أن يمارس حرفته إلا من حيث هو فرد؟ لهذا فنحن لا نطالبه بأن يحد من فرديته، بل نطالبه بأن يوجّه نشاطه الفردي في أدائه لحرفته نحو هدفٍ مُعينٍ يخدم اللاعبين جميعاً. إن أشد أنصار الفردية تعصّباً لرأيه، لا يطرح الناس من حسابه، بدليل أنه يتكلم ليعبّر عن رأيه ذاك، ويرسل كلامه إلى المطبعة ليُطبع ويُنشر، وهو حين يتكلم وحين يعمل على نشر كلامه، إنما يتوجه به نحو الناس. وإذن فالقائلون بالفردية والقائلون بالاجتماعية، إنما يقولان شيئاً واحداً، إذا كان المراد هو أن يكون النشاط الفكري أو العملي ذا صلة بالمجتمع كله أو بعضه، ولا يكون بينهما فرق

إلا إذا قصرنا معنى الفردية على النشاط الذي يهدم المجتمع، ويُعارض مصالحه. لكن من أين يتحتم هذا المعنى؟ وعلى كل حال، فلو كان دفع المجتمع أو تعويقه هو موضع الحديث، كان لمثل هذا الاختلاف معنى. أما أن يكون المحوران هما الفردية والاجتماعية، من حيث هما، فلا اختلاف هناك في حقيقة الأمر؛ لأن الفردية لا تكون إلا في مجتمع.

وإن أغمض الحالات جميعاً عن الرؤية، هي الحالة الرابعة — من الحالات التي أسلفنا ذكرها — حين يكون لكل متحدثٍ مشكلته التي يتصدى لها، وبرغم ذلك يظن المتحدثان أنهما يتصدیان لمشكلةٍ واحدةٍ بعينها، وأن أحدهما إذا أصاب الرأي، تحتم أن يُوصم زميله بالخطأ.

وأعيد القول مرةً أخرى، بأن الخلاف لا يكون بين رأيين، إلا إذا كان الرأيان مما يتعلقان بسؤالٍ واحد؛ أي إنهما معاً يندرجان في مقولةٍ واحدة، فإذا سُئلنا — أنت وأنا — عن جدران هذه الغرفة، فقلتُ أنا إنها بيضاء، وقلتُ أنت إن ارتفاعها أربعة أمتار، فليس هذا الذي بيننا هو خلاف في الرأي؛ لأنك بمثابة من يُجيب عن سؤال غير السؤال الذي أُجيب أنا عنه، أنت تتحدث عن «الكيف» وأنا أتحدث عن «الكم» وهما مقولتان مختلفتان.

وحسبي هنا مثلٌ واحدٌ أسوقه لاختلاف الرأي المزعوم، حين لا يكون في حقيقة الأمر اختلاف؛ لأن كل رأيٍ من الرأيين متصل بمشكلة غير المشكلة التي يتصل بها الرأي الآخر، وليكن هذا المثل هو اختلاف النقاد على مبدأ النقد الأدبي: ماذا يكون؟ فها هنا تجد إجاباتٍ كثيرة؛ ناقدٌ يجعل مبدأ البحث عما تحمله القطعة الأدبية من رسالةٍ فكرية، وناقدٌ آخرٌ يجعل مبدأ البحث عن القالب الذي صُبت فيه تلك الرسالة إذا كان ثمة رسالة، وناقدٌ ثالثٌ، ورابعٌ وخامسٌ إلى آخر الصف الطويل، ويزعمون أنهم مختلفون في مشكلةٍ واحدةٍ بعينها، وليس الأمر كذلك؛ لأن كلاً منهم يهتم بشيء غير الشيء الذي يهتم به الآخر. افترض أننا أربعة أصدقاء دخلنا معاً مكتبةً لنبحث كلٌّ منا عن كتاب غير الكتاب الذي يبحث عنه الآخر؛ واحدٌ يريد كتاب الوجود والعدم لسارتر، وآخرٌ يريد كتاب مبادئ الهندسة لإقليدس، وثالثٌ يسأل عن الأيام لظه حسين ورابعٌ يطلب ديوان العقاد، فهل يكون بيننا خلافٌ على رأي؟ وهكذا قل في أربعة نقاد يتناولون قصةً أو مسرحية، بمبدأ نقديٍّ لكل منهم غير المبدأ الذي يأخذ به زميله؛ فالقصة المنقودة هي الدكان

ضوء على معنى الصراع الفكري

الذي سيدخلونه جميعاً، لكنَّ لكلِّ منهم مآرباً، إنَّ وجده كان خيراً وإلا فهو يخرج منها بغير زاد. اختلفت المطالب؛ أي اختلفت الأسئلة فاختلقت الإجابات بالضرورة؛ فلا صراع هناك كما قد يظن المغرمون بالصراع الفكري، حيث يكون، وحيث لا يكون بغير تمييز.

أزمة القيم في عصر الانطلاق

لا أريد أن هنالك أزمة قائمة بالفعل بين جديد القيم وقديمها، لكني أريد أزمة نقيمتها ونخلقتها خلقاً؛ فليس أهونَ على الإنسان من أن يحيا في عالمين؛ فعالمٌ خارجيٌّ عامٌّ يضطرب فيه مع الناس في أوجه النشاط والعمل، يحكمه في التعامل معهم مجموعة من القوانين واللوائح، وعالمٍ داخليٍّ خاصٍّ يعيش فيه مع أهله وخُصائمه، تضبطه معهم مجموعة من المعايير، قد تتفق وقد لا تتفق مع معايير العالم الخارجي حيث سائر المواطنين الذين لا تربطه بهم صلة القربى القريبة أو الصداقة الحميمة. فإذا كان مما يجوز له هنا أن ينفذ نفسه نفصاً بحيث يمدح ما يمدحه عن صدق ويذم ما يذمه عن صدق، فلا يجوز له هناك أن يمدح أو يذم إلا ما يريده له الناس من مدحٍ وذم. وإذا كانت علاقته هنا مع أفراد أسرته ومع أصدقائه هي أن يقف الواحد منهم إلى جانب الآخرين في صفٍّ واحد، أقدامهم كلهم دائسة على الأرض، ورءوسهم كلهم معتدلة القامة لا تنحني تحت حملٍ يثقلها من أعلى، فعلاقته هناك مع سائر المواطنين في المكتب والمصنع والشركة والمصرف، بل وفي الملعب وفي الطريق هي أن يقفوا في عمودٍ رأسيٍّ، الواحد منهم على أكتاف من دونه. وإذا كان مما لا يجوز له هنا أن يسرق الوقت والجهد والمال من سواه، فتلك كلها أمورٌ جائزة له هناك، لا يمنعه من أدائها إلا خشية العقاب. نعم، ليس أهونَ على الإنسان من أن يعيش في عالمين، لكل عالمٍ منهما قواعد وقوانينه. ويغلب أن تكون القواعد والقوانين التي تضبط السلوك في العالم الخارجي العام هي تشريعاتٌ مسنونةٌ من صاحب السلطان، وأن تكون القواعد والقوانين التي تضبط السلوك في العالم الداخلي الخاص هي مواضعٌ خلقيةٌ وعُرفٌ وتقليد. ويغلب كذلك أن تكون للأولى من ألوان العقاب المُقررة ما يردع الناس عن مجاوزة الحدود

المشروعة، وألاً يكون للثانية من ألوان العقاب إلا لَدَعَات الضمائر واستهجان الآخرين. وإنه لمن المألوف لهذا ازدواج أن يكون هو الحالة الطبيعية التي لا تُثير دهشة عند أحد (إلا أن يكون من المُشْتَغِلين بفلسفة الأخلاق) في العلاقات بين أمة وأمةٍ أُخرى، كأنما ليس نَمَّةً من صَيرٍ على الإنسان أن يُعَامِل مُوَاطِنِيه على نحو، وأن يُعَامِل أبناء البلاد الأخرى على نحوٍ آخر؛ فالفعل الواحد المُعَيَّن يفعله في بلده فيكون خيانةً كبرى يستحق عليها الإعدام، والفعل نفسه يفعله في بلدٍ آخرَ فيستحق به من مُوَاطِنِيه أوسمة التقدير. أقول إنه من المألوف لهذا الازدواج في القيم أن يكون هو الحالة الطبيعية بين أفراد أمةٍ مع أفراد أمةٍ أُخرى، لكنه لا يكون هو الحالة الطبيعية بين أبناء الأمة الواحدة إلا إذا كان في الأمر جانبٌ خبيءٌ يحتاج لأن يُكشَف عنه الغطاء لتقع عليه الأبصار في ضوء النهار، وكشَف الغطاء عما في أنفسنا من ازدواجٍ في القيم، من شأنه أن يُحدِث الأزمة التي أشرتُ إليها في أول المقال.

وأهم ما يُحدِث ازدواجًا في القيم بين أبناء الأمة الواحدة، هو أن تكون تلك الأمة في مرحلةٍ انتقاليةٍ من مراحل نموها وتطورها، والمعلوم في مثل هذه الحالة أنه وإن تكن أُسسُ التعامل بين الناس منبثقةً آخرَ الأمرِ من شبكة العلاقات الاقتصادية، فإذا تغيَّرت هذه العلاقات كان التغيُّر في أُسس التعامل كلها لاحقًا ضرورةً وحتماً، إلا أن التغيُّر المادي الاقتصادي أسرع دائماً من نتائجه الخلقية، حتى لكثيراً ما يحدث أن يجيء التغيُّر الخلقى بعد أسبابه من التغيُّرات الاقتصادية بسنواتٍ طوال، بل إنه قد لا يجيء، ويظل الإنسان في حالةٍ قلقٍ بين ما يكسب به العيش في عالمه الخارجي وبين ما يُدخِل الطمأنينة والسكينة على نفسه في عالمه الداخلي. لقد سارت الإنسانية في تطورها من اقتصاد الرعي إلى اقتصاد الزراعة، ومن هذا إلى اقتصاد الصناعة، وكان لها في كل طَورٍ من هذه الأطوار أخلاقٌ تُلائم المحيط الاقتصادي، لكن ما أكثر ما تخلف في كل مرحلةٍ من أخلاق المرحلة السابقة عليها؛ ففي مجتمعنا الزراعي هنا في مصر، كانت تسود — إلى جانب ما تقتضيه حياة الزراعة من أخلاقيات — بقايا من مجتمع البداوة الرعوية احتفظ بها العرب من عهد بداوتهم ونقلوها إلى المجتمعات التي كانت قد استقرت في زراعتها أمداً طويلاً. وها نحن أولاء في حالة انتقالٍ من طَور الزراعة إلى طَور الصناعة، لكننا ما زلنا مُتَقَلِّبين بأخلاقيات المجتمع الزراعي جنباً إلى جنبٍ مع ما تدعو إليه الحياة الجديدة — بعلمها وصناعتها — من أخلاقياتٍ جديدة.

لقد استقرأ «روستو» في كتابه «مراحل النمو الاقتصادي» مراحل السير التي اجتازتها البلاد — على اختلاف مكانها وزمانها — في تطورها الاقتصادي بما يستتبع ذلك من تطوّر اجتماعي وثقافي وسياسي، فوجدها خمس مراحل؛ هي: المرحلة التقليدية، تتلوها مرحلة التحوّل، ثم مرحلة الانطلاق، وهذه تتلوها مرحلة النضج، وأخيراً تجيء مرحلة الرفاهية على المستوى الحضاري الرفيع.

في المرحلة التقليدية الأولى، تكون أوضاع الحياة مُحددةً ضيقة المجال، لكل شيء قيوده من التقاليد والعرف، ولكل حركة طريقها المرسوم، حتى لا يجوز للسائر أن يمشي بأسرع ولا أبطأ مما ينبغي، ولا للضاحك أن يضحك بصوت أعلى مما يجب، العمل الرئيسي في هذه المرحلة زراعة، والسلطان الحقيقي في أيدي مُلاك الأرض، وصالح الأسرة في هذه المرحلة فوق صالح الأمة، ولكل أسرة مستواها الطبقي، فلا يؤذن لأبنائها أن يشرئبوا بأعناقهم إلى ما هو أعلى، ثم تسري أشعة العلم في جسم الحياة — إما قليلاً قليلاً أو دفعةً سريعةً — فيتبع العلم صناعةً تشغل بعض الأيدي عن فلاحه الأرض، وتجعل المدينة مركز القوة دون الريف وقراه، بل إن حركة التصنيع لتمسّ الزراعة نفسها، فإذا الحقل بمكناته وجزاراته كأنه مصنع، وإذا القرية كأنها مدينة صغيرة، وتلك هي معالم المرحلة الثانية: مرحلة التحوّل.

حتى إذا ما كملت عملية التحوّل، واستكمل المجتمع خلالها ملامح وجهه الجديد، دخل في مرحلة الانطلاق، وفيها تتجدد خلاياه كلها لتلائم الحياة العلمية الصناعية الحضرية الجديدة، فتتغيّر العلاقات الإنسانية بأسرها، وتتغير الحقوق والواجبات، تتغير قيمة العمل بالسواعد بالنسبة إلى أصحاب الفراغ، وتتغير مهمة الحاكم بالنسبة إلى المحكوم، وتتغير العلاقة بين الرجل والمرأة، بين أهل الريف وأهل الحضر. يتغير كل شيء في مرحلة الانطلاق لتندفع الملامح الجديدة التي نشأت في مرحلة التحوّل، حتى تبلغ مداها، وهذه هي المرحلة التي نقف اليوم على مشارفها، لنجتازها في عددٍ من السنين يكثر أو يقل بحسب دوافع التطوّر، ثم لننتهي منها إلى المرحلتين الأخيرتين؛ مرحلة النضج ومرحلة الرفاهية على مستوى حضاري رفيع.

وأوضح ما يلفت أنظارنا في مرحلة الانطلاق هذه، ازدواج القيم التي نعيش على هداها؛ فقيم تخلفت من المرحلة الأولى — مرحلة العرف والتقليد — وصمدت عبر المرحلة الثانية — مرحلة التحوّل — وقيم تقتضيه حياة العلم والصناعة؛ في الأولى تكون الأولوية لمن يملك على من لا يملك، وفي الثانية تكون لمن يعمل على من لا يعمل، في الأولى

تواكلُ واستسلامٌ للقدَر، وفي الثانية اعتدادٌ بحرية إرادة الإنسان، وتسليمٌ بنتائج العلم، في الأولى تغليبُ للوجدان على منطق العقل، وفي الثانية تغليبُ للعقل على مشاعر الوجدان، في الأولى تشويه للماضي بالتهويل والخرافة، ثم الاحتماء بهذه الصورة المشوهة والتمسك بها لذاتها، وفي الثانية تنقيّة للماضي ليكون في أيدينا سلاحًا للحاضر وعدةً للمستقبل، في الأولى شخصية ضائعة هزيمة لمن يلتهمها، وفي الثانية تثبيتٌ للشخصية واعتزازٌ بها في غير صلفٍ أعمى، في الأولى قبول للواقع كما يقع لأنه من صنَع القَدَر، وفي الثانية تغييرُ للواقع عما وقع لأنه من صنَع أيدينا.

أقول إن أول ما يلفت أنظارنا، ونحن على مشارف المرحلة الثالثة من مراحل السير؛ مرحلة الانطلاق، ازدواج القيم؛ فنحن مشدودون اليوم بين قديم وجديد، نعمل بأجسادنا على نحو، ونفكر بعقولنا ونحس بقلوبنا على نحو آخر، كمن يعزف على القيثارة لحناً لكنه يُعنيّ لحناً آخر. نعم إنها سنة الحياة أن يبطن التغيير الخُلقي بحيث لا يلحق بالتغير المادي إلا بعد أمدٍ قد يطول، فواجبنا أن نستحث الخطى لنُسرع نحو التثام الفجوة بين خارج الإنسان وداخله.

وحتى لا يكون حديثنا على مستوى التجريد والتعميم، ندعمه بأمثلة مُجسدة مُعينة مما وقع لنا في خبراتنا الحية، أمثلة تُبين أننا نقول بألسنتنا ما لا نحس صدقه بقلوبنا؛ إذ نردُّ بالألسنة معايير المرحلة الجديدة من مراحل حياتنا، لكننا ما زلنا مُعلّقين في قلوبنا بمعاييرٍ أخرى ذهب زمانها:

جاءني من مكتبٍ حكوميّ خطابٌ يحدد لي موعدًا في الساعة التاسعة من صباح يومٍ معين. وذَهَبْتُ قبل التاسعة ببضع دقائق لأكون حاضرًا عند تمام التاسعة كما ذُكر لي في الخطاب، لكنني وصلتُ لأجد المكان خاليًا من كل أثر للحياة والأحياء، وَأَصَحْتُ السمع فإذا صوت رجلين يتحدثان في غرفة بعيدة، فسيرتُ نحو مصدر الصوت مارًا في ممرٍ ضيقٍ يفصل غرف المكاتب عن يميني ويساري، لا يقع فيها البصر إلا على مناضد ومقاعد قد خَلَّتْ من أهليها، وَوَصَلْتُ إلى مصدر الصوت فإذا خادمان يَسْمُران، وَحَيَّيْتُ استحياءً؛ لأنني شعرتُ بالذنب الذي يشعر به من يخوض حرماً مُقدساً لم يكن من حقه أن يخوضه، وسألتُ مستفسراً: أين عساي أن أذهب؟ وأبرزتُ لهما الخطاب الذي جاءني بتحديد الموعد. وتناول أحدهما الخطاب وقرأ، وناوله لزميله ليقرأ، ثم رداه إليّ، وأحدهما يقول — والآخر يُكرّر قوله كأنه الصوت والصدى — هم يقولون التاسعة،

لكنهم لا يقصدون التاسعة. هم لا يحضرون قبل الحادية عشرة، فإذا كان وراءك مشواً فاذهب واقض حاجاتك ثم عد، وإلا فانتظر في البهو الخارجي.»

أثرت أن أنتظر في البهو الخارجي، فجلست على مقعد كسيح القوائم مُعَفَّر الأجزاء، إلى جوار منضدة فُرِشَتْ بقطعة من «الجوخ» الأخضر، ويا ليتها ما فُرِشَتْ. وبعد نصف ساعة جاء مُوظَّف ودخل غرفة من الغرف التي تفتح على البهو الذي كنت أجلس فيه، فانتظرت حتى رأيته قد استقر في جلسته وشرب قهوته، وبدأ يفتح الخزائن من حوله ليُخرج من جوفها أوراقاً، ثم استأذنت في الدخول ودخلت، وأبرزت له الخطاب الذي جاءني وسألت: ترى هل أخطأت المكان أو أصبت؟ فنظر في الخطاب، وقال وهو لا ينظر إلي: «بل أصبت، فانتظر حيث كُنت، حتى يجيئوا» ترى من هم أولئك الذين لا يتحدثون عنهم إلا بضمائر الغائب في نغمة كأنها تُوحى بأنهم سيهبطون علينا من عالم مجهول؟ ومر نصف ساعة آخر، ودخل رجل يحمل حقيبة، لكنه كان زبوناً مثلي — وإن يكن أحرص مني لأنه انتفع من زمنه بساعة كاملة أضعتها أنا عبثاً — وجلس على مقعد بجواري، وكأنه أَلْف أن يقصد إلى هذا المكان لينتظر. وهكذا أخذت أنصاف الساعات وأربعاعها تضي، والقادمون يحضرون واحداً فواحداً، ويدخلون الغرف المختلفة، وقاربت الساعة الحادية عشرة، وحالي هو كحالي منذ قِدمت في الساعة التاسعة، إلا مللاً وسأمًا أخذاً يزدادان معي حتى كدت أنفجر، وكُنت عندئذ قد سمعت حديثاً عالي النبرة وضحكات صادرة عن قلوب خالية من الهموم، فرجحت من جراءة الحديث والضحكات أنها لا بد صادرة عن لا يخشون أحداً، وإذن فلا بد أن يكونوا «هم» الذين أُشير إليهم بضمير الغائب. وجرت قدمي جرّاً في حذر، إلى حيث الغرفة التي انبعث منها الحديث والضحك، فإذا ثلاثة يجلسون على ثلاثة مكاتب، وعليهم جميعاً سمات الوقار والتهديب، فأملت خيراً، ونقرت الباب نقرة خفيفة، وحييتُ وسألت السؤال نفسه الذي سألته قبل ذلك مرتين، فما كان أشدّ دهشتي أن رد على في عنفٍ شديد أحد الرجال الثلاثة، قائلاً: من تكون أنت؟ فقلت: أنا فلان — قلتها في هدوءٍ شديد، وشاء لي حسن الحظ أن يكون اسمي معروفاً له، وأن يكون قد قرأ لي شيئاً ما، فانقلب غضبه رقة عذبة، وراح يعتذر لي، مُعاتباً إياي: كيف لمثلي أن يجلس في البهو منتظراً، وكان ينبغي له أن يُفصح عن شخصيته فور قدومه؟ وأصرّ إصراراً شديداً على أن أجلس معهم قليلاً، وأن يستضيفني بفنجان من القهوة. ولعله أراد أن يعيد إليّ الثقة في نفسي، ففتح موضوعاً في الفلسفة

زعم أنه يشغله منذ زمنٍ بعيد، وأراد أن ينتهز فرصة وجودي معهم ليستوضحني بما يُزيل عنه الشك والقلق. وبعد ذلك فَحص أوراقِي التي من أجلها جئت.

انظر إلى هذه القصة العابرة وما قد تجسّد فيها من قيم، تجدها كلها قيمًا هي نفسها قيم المرحلة الأولى من المراحل الخمس التي أسلفت لك ذكرها؛ أعني مرحلة الاقتصاد الزراعي بكل ما تحمله من صفات. وحسبي هنا أن أستخلص منها قيمتين اثنتين: الأولى هي قيمة الزمن، والثانية هي قيمة التفاوت الطبقي بين المواطنين؛ أمّا عن الأولى فلم يكن في اقتصاد الزراعة فرق بين الساعة التاسعة والساعة الحادية عشرة؛ لأنّ الزرع لا يختلف نموه إذا جاءه الري مبكرًا ساعتين أو متأخرًا ساعتين. وهنا أذكر ملاحظةً عجيبةً كنتُ قرأتها منذ أمدٍ بعيدٍ في كتاب الاستعماري الأكبر اللورد كرومر عن «مصر الحديثة» يقول فيها إنه على يقينٍ من أن مصر لن تتحول في أي يوم من الأيام بلدًا صناعيًا؛ وذلك لسببٍ عنده عجيبٍ، هو أن الصناعة مرتكزة في أساسها وصميمها على دقة التوقيت، على حين أن المصريين تنقصهم هذه الدقة. إن العامل الصناعي وهو واقفٌ أمام الآلة الدائرة ليضع فيها شيئًا أو ليأخذ منها شيئًا كل دقيقةٍ مرةً أو كل دقيقتين مرة، لا يستطيع أن يَغفل عنها قائلًا للآلة: اصبري حتى أتهيا لك؛ ومن ثمّ كان عنصر الزمن من أهم الأمور في مرحلة الصناعة.

وأما عن القيمة الثانية: قيمة التفاوت الطبقي بين المواطنين، فقد كانت كذلك نتيجةً طبيعيةً في مرحلة العُرف والتقليد التي سادها الاقتصاد الزراعي؛ لأنّ الزراعة بطبيعتها عندئذٍ كانت تتطلب صاحب أرضٍ يسود وجماعةً من الفلاحين يُفِلحون له الأرض ويُسادون، وليس من المعقول عندئذٍ أن يتساوى في العرف سيد ومسود؛ فللسيد معاملةٌ وللمسود معاملةٌ أخرى دون أن يُحس السيد أو المسود شذوذًا في هذا التفاوت. ولكم سمعت أذاننا في آلاف المواقع رجلًا يظن أنه قد أهيّن، فيسأل من وجّه إليه الإهانة: أتعرف من أنا؟ وذلك لأنه لا يفهم أن يكون مواطنًا كسائر المواطنين، وأن تكون المعاملة الاجتماعية قائمةً على أساس المواطنة وحدها بغض النظر عن تكون أنت ومن أكون أنا من حيث العمل الذي يُؤدّيه كلُّ منا.

هاتان قيمتان اثنتان استخرجناهما من موقفٍ واحد: قيمة الزمن وقيمة التفاوت الطبقي، لندل بهما على ما زعمناه، وهو أننا نعيش في مرحلة الانطلاق بعلمها وصناعتها، على قيم المرحلة البائدة. ولن تستقيم الأمور وتتناغم جوانب حياتنا إلا إذا أحدثنا الثورة في القيم، كما أحدثناها في الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية. وإنها لثورةٌ لا تتم لنا إلا

إذا خلقنا — نحن رجال الفكر والأدب — أزمة في نفوس الناس ليحسُّوا حدة التناقض القائم.

لكن رجال الفكر والأدب منا ليسوا — فيما أحسب — على تصوُّر واضحٍ بعدُ، ماذا تكون القيم الجديدة التي يُحلِّونها فيما يكتبون، ويُجسِّدونها فيما ينشئون من قصصٍ ومسرحيات، وينشدونها فيما ينظمون من قصائد، ولأصْرَب لك على اختلافهم في تصور القيم الجديدة مثلًا واحدًا. إن عصر الصناعة يقتضي حتمًا أن تزول الفوارق شيئًا فشيئًا بين القرية والمدينة؛ ذلك أن آلات الصناعة ستدخل شيئًا فشيئًا إلى الزراعة كما دخلت في سواها، ووسائل التعليم والإعلام واحدةً هناك، فما يُتَّقَف فلاح المزرعة في القرية هو هو نفسه ما يُتَّقَف عامل الصناعة في المدينة، ووسائل المواصلات أُسرَّعت وازدادت، وطرق سيرها رُصِّفت؛ بحيث اشتدت حركة الانتقال بين القرية والمدينة شدةً كادت تمزج الفريقيْن في جماعةٍ واحدةٍ كل يوم. إن الصحف التي تظهر في القاهرة تظهر في اللحظة نفسها في معظم القرى، والخبر المذاع في القاهرة يُذاع في كل ركنٍ من كل منزلٍ في طول البلاد وعرضها في آنٍ واحدٍ. أفلا يكون من الطبيعي والحالة هذه، أن تختفي قيمةً قديمةً كانت تتغنى ببراءة الريف وتندب حظ المدينة من الشر والسوء، لتظهر قيمةً جديدةً لا تمتدح البراءة في ريف (لاحظ جيدًا أن البراءة هنا تنطوي على سذاجة) ولا تندب شرًّا وسوءًا في مدينة؟ لقد كان بعض السر في القيمة القديمة أن يرضى أهل الريف بما هم فيه من طريقٍ للحياة مسدودٍ، لئلا تنفتح أعينهم على لذائذ العيش في المدينة. أما اليوم وقد سرنا في طريق يجعل القرية مدينةً صغيرة، فلم يعد ما يُبرَّر أن يتغنى الشاعر بالريف دون المدينة، ولا يُبرَّر أن يكتب القصصي فإذا هو يرسم شخصيات الريف على أنها البريئة التي لم تُفسدها المدنية بعدُ. هذه وجهة نظر أعرضها، قد تجد من يعارضها من القراء ومن يؤيدها، فلا تكون معارضة المعارضين وتأييد المؤيدين إلا إثباتًا لما أزعمه، وهو أننا لسنا جميعًا على تصوُّر واضحٍ بعدُ، ماذا تكون القيم التي ندعو إليها ونحلِّها ونجسِّدها فيما نكتب.

فليس رجال الفكر والأدب منا على اتفاق بعدُ في الأهداف. نعم، إننا جميعًا على اتفاقٍ ما دام الأمر أمر أحكامٍ عامةٍ مجردة، لكن اهبط من هذا التعميم والتجريد إلى حيث التفصيلات الجزئية، تجدنا قد تفرَّقنا شيئًا وجماعات. وهل منَّا — مثلًا — من يعارض في أن تكون الاستنارة العقلية — أعني التعليم بكل معانيه — من أولى القيم

التي يجب أن نُذيعها بكل قوانا؟ لكن سل هذا وهذا وذاك: ماذا تُعدُّه وسيلةً للتنوير العقلي؟ تجدهم قد تباينوا رجالاً ثلاثة؛ فرجلاً يجد التنوير في بعث القديم، وثانٍ يجده في الاعتراف من غربيٍّ أوروباً، وثالثٌ يجده في الاعتراف من شرقيِّها، وربما وَجَدَتْ رابعاً يأخذ بالأحوط فيقول: آخذ من كل شيءٍ بطَرْفٍ بحيث تجتمع لي الثقافة التي تتناسب مع مشكلاتنا الخاصة وتحدياتنا الخاصة.

وأخُص من هذا كله بنتيجةٍ هي أننا بحاجةٍ شديدةٍ إلى احتكاك الآراء بكل ما استطعنا من حدة الجدل، لكي تتبلور في أذهاننا صورةٌ متجانسةٌ عن القيم المطلوبة للعصر الجديد، وعندئذٍ نُصَبُّ جهودنا في كل مقال وفي كل قصة وفي كل مسرحية وفي كل قصيدة من الشعر، وفي كل صورة أو تمثال، نُصَبُّ جهودنا في هذا كله لِنُوجِدَ في صدور الناس أزيمةً نفسيةً يُحسُّون بها ضرورة الانتقال في دنيا القيم كما انتقلوا في دنيا العمل، حتى لا يستنيموا للزواج القائم أمدًا طويلاً.

بأي فلسفة نسير؟

هي خطواتٌ ثلاثٌ يخطوها الإنسان - فردًا أو جماعة - ليكتمل له النضج والوعي، وقد يقف عند أولها، أو عند ثانيها، فلا يكون له من النضج والوعي إلا بمقدار ما خطا. أمَّا الخطوة الأولى فهي التي يخوض فيها غمار الحياة العملية؛ يزرع أو يصنع أو يتاجر فيما قد زرع أو صنع، يعلم أو يتعلم، يجد أو يلهو، يخوض فيها غمار هذه الحياة العملية خوضًا موفَّقًا هنا مُخفِّقًا هناك؛ لأنه وقع هنا على الفكرة الصائبة، وأخطأها هناك، لكنه في كلتا الحالتين لا يستطيع أن يضع إصبعه على الفكرة المنبثَّة في عمله، بل هو لا يعرف أن في تضاعيف عمله قد انبثَّت فكرة، تلك هي الخطوة الأولى التي يلتف فيها الفكر في ثنايا العمل فلا يظهر قائمًا وحده. وأمَّا الخطوة الثانية فهي حين يَعْنُ للإنسان أن يسترجع تلك المناشط التي نشط بها في دنيا العمل، ليتأملها لعله مستخرج منها ما كان قد انطوى فيها من أفكار. لقد أقام جدران بيته عموديَّة حتى لا تنهار، لكنه لم يتنبه عندئذٍ إلى فكرة «الزاوية القائمة» التي تقع بين سطح الأرض والجدار، وكان قد زرع القمح في أرضه، لكنه لم يفرغ عندئذٍ ليبحث في الزرع كيف يغنذي بعناصر الأرض وكيف ينمو ويثمر، وربما كان قد مرض أثناء ذلك، بل ربما كان قد أدرك أن الذي أمرضه هو بعوضةٌ حطت على جسده، لكنه لم يخلُ لنفسه يومئذٍ ليستخلص العلاقة بين البعوضة والمرض. وأمَّا الآن فقد عنَّ له أن يسترجع أوجه حياته العملية ليُخرِجَ منها الأفكار التي كانت مطويةً فيها، حتى إذا ما تكاثرت بين يديه وتَنوَّعت أخذ في تصنيفها وتبويبها علومًا علومًا؛ فهذا علم الرياضة الذي يبحث في الخطوط والزوايا والمثلثات، وهذا هو علم النبات الذي يبحث في الزرع كيف يتغدَّى وينمو، وذلك هو علم الطب الذي يبحث في المرض وكيف يعالج. وبينما يكون الإنسان في

هذه المرحلة التي يستخرج فيها الأفكار من ثنايا الحياة العملية ليُقيّمها في عالمٍ وحدها هو عالم العلوم. أقول إنه بينما يكون الإنسان في هذه المرحلة الفكرية، ترى أقدار الناس قد تفاوتت درجات؛ فبعضهم يكفيه أن نصف الأفكار علومًا، ولكن بعضهم الآخر قد تأخذ النشوة فيمضي في هذا التجريد — أعني استخراج الفكرة من العمل الذي كانت تجسدت فيه — يمضي في هذا التجريد مرحلةً أخرى وراء العلوم، يتناول فيها تلك العلوم نفسها ليستخرج من مبادئها وقوانينها مبادئ أعم وقوانين أشمل، فيكون عندئذٍ في مرحلةٍ فكريةٍ هي التي نُسَميها بالفلسفة.

بهذا تنتهي الخطوة الثانية من خطواتنا الثلاث (كانت الخطوة الأولى عملاً مُجسداً أخفى في تلافيفه أفكاره، وكانت الخطوة التالية استخراجاً لتلك الأفكار لتقوم وحدها وكأنما هي شيءٌ مستقلٌّ عن العمل الذي كانت تجسدت فيه) وتبقى خطوةً ثالثةً غيرها لا تتم الدورة ولا يكتمل النضج والوعي، وهي أن نعود إلى أعمالنا الأولى نفسها — فتيارها مستمرٌّ لم يقطع — نعود إلى زراعتنا وإلى صناعتنا، إلى علمنا وتعليمنا، إلى جدنا ولهونا، لكننا هذه المرة نعود إلى تلك الأعمال وقد عرفنا كوامن أسرارها، فلا يصبح التوفيق والإخفاق مرهوناً بالحظ الذي يواتينا حيناً ولا يواتينا حيناً آخر، بل إننا هذه المرة نُمسك بالزمام فنؤجّه تيار الحياة العملية إلى حيث شئنا لا إلى حيث يقذف بنا الموج.

إننا إذ نكون في الخطوة الأولى، لا نُفرّق بين نظرية وتطبيق؛ فهناك بين أيدينا مواقف تتتابع علينا من بيئةٍ تحيط بنا، وعلينا أن نرُدَّ عليها موقفاً موقفاً بما يلائمها، وهناك تكويناتٌ اجتماعيةٌ نجد أنفسنا أطرافاً في بنائها وعلينا أن نتفاعل مع بقية الأطراف تفاعلاً من شأنه أن يصون ذلك البناء. نجد أنفسنا — مثلاً — أعضاءً في أسرة، وأبناءً في أمة، فنجد أمامنا قواعد وضعها لنا أسلافنا لنسلك على هداها داخل تلك التكوينات لنصونها، فعلى الوالد كذا وكذا من الواجبات نحو ولده، وعلى الولد كيت وكيت من الواجبات نحو والده، والزواج يكون صحيحاً إذا اتبعت فيه القواعد الفلانية وهكذا. ومن خرج على القواعد المرعية في معاملاته مع أفراد أسرته أو أفراد أمته أو أفراد الإنسانية جمعاء، فهو مُعرّضٌ لعقوبات القانون إذا كان خروجه مما نص عليه القانون، ومُعرّضٌ لاستهجان الناس إذا كان خروجه مما لم ينص عليه القانون، ولكنه متروكٌ للأصول الخلقية تُسيّرُه وتتحكم فيه، وفي كل حالة من هذه الحالات «فكر» تَقَمَّص سلوكًا مجسداً.

وقد يُفيدنا فائدةٌ كُبرى أن نستخلص «الفكر» من قميصه السلوكي، لنضعه وحده، فيكون لنا بذلك مبادئ القانون أو مبادئ الأخلاق. وعندئذٍ — كما أسلفنا القول — نكون قد تركنا الحياة العملية الحية المتشابكة الخيوط، تركناها مؤقتاً لندخل في دارٍ أخرى لا فعل فيها ولا تفاعل، وهي دارٌ لو أمعنا في تَسَلُّقِ درجاتها كانت بذلك منزلاً للفلسفة.

ولكّم تسمع من الناس اتهاماتٍ يوجهونها إلى «الفيلسوف» لظنهم أنه قد ترك معترك الحياة العملية في تفاعلاتها ومناشطها، وفي حُلُوها ومُرّها، كأنما هذا «الفيلسوف» قد لجأ إلى عُزَلته لينسج ثوباً من هواء، وكأنما هو لم يعتزل وفي جعبته خيوط الحياة الواقعة، ليُحاول أن يستخلص منها هي نفسها «الفكر» المبتوث فيها؛ لأنه بغير هذا يكون محالاً عليه وعلى سواه أن ينقد الفكرة القائمة ليستبدل بها فكرةً جديدةً إذا رأى في الأولى نقصاً يُعاب. فالذين يحسبون «الفلسفة» بُعداً عن الحياة العملية، إنما يقطعون الخطوة الوسطى من بين الخطوات الثلاث التي أسلفنا ذكرها، ويبترون ما بينها وبين الواقع الذي عشناه في الخطوة الأولى والواقع الذي نريد أن نعيشه في الخطوة الثالثة — في الخطوة الأولى كان الواقع مقبولاً بغير نقدٍ وتحليل، وفي الخطوة الثالثة سيكون الواقع واقعاً بمشيئتنا وإرادتنا وتخطيطنا وتصميمنا.

في الخطوة الثانية — خطوة التفكير المُجرّد الذي نصوغ به قوانين العلم ومبادئ الفلسفة — ننزع الفكرة من دنيا المكان والزمان لنجعلها مطلقَةً من قيودهما؛ ففي المكان الفعلي والزمان الفعلي أحجارٌ تسقط ومياهٌ تتدفق وهواءٌ يهب، كل هذا نمارسه ونحن في مستوى الحياة العملية (الخطوة الأولى)، لكن قد يعين لواحِدٍ منا أن يعتزل حيناً لعله يصوغ قانون الحركة مهما يكن الجسم المتحرك، حجراً كان أو ماءً أو هواءً، وإذا وُقِّق فيما أراد، كان له — ولنا — بذلك «فكرة» تحرّرت من قيود المكان والزمان؛ لأنها تنطبق على كل مكان، وكل زمان، تنطبق على أي حجرٍ ساقطٍ وأي ماءٍ دافقٍ وأي هواءٍ عاصفٍ. فهل نقول لمثل هذا العالم الذي اعتزل دنيا الواقع حيناً لعله يجد لنا هذه الصياغة التي تُصوّر الفكرة الكامنة في وقائع العالم، إنه رجلٌ قد تركنا في واقعنا النابض الحي ليعيش وحده في عالمٍ مجرّدٍ؟ أليس الأصوب أن نقول إنه تركنا ليعود إلينا، تركنا ومعه واقعٌ بغير نظريةٍ وسيعود إلينا بنظريةٍ يُجرّيها على الواقع؟ وما نقوله عن العالم نقوله عن الفيلسوف مع اختلاف في درجة التجريد؛ لأن الفيلسوف كالعالم يبدأ من الواقع الذي تشابكت فيه المادة بالفكرة، ثم يعتزل حيناً ليفصل الفكرة عن مادتها، والتبعية بعد ذلك تقع على من يقف عند هذا الحد من الطريق؛ إذ لا بد من

استكمال الشوط، فنعود بالفكرة — بعد نقدها وتحصيلها — إلى الواقع مرةً أُخرى فنُجْرِيه على غرارها ونحن على وعيٍ وصحوٍ وإدراكٍ لما نحن فاعلون.

إنه إذا اختلف الفلاسفة — وهم يختلفون — فليس الاختلاف منصباً على إدراكهم للواقع كما يقع بل هو مُنصَّبٌ على تأويله؛ أي إنه مُنصَّبٌ على «الفكرة» التي استخرجوها من ذلك الواقع المشهود المحسوس؛ فالفيلسوف — كسائر عباد الله — ذو بَصَرٍ وَسَمْعٍ وَلَمِيسٍ وَشَمٍّ وَذُوقٍ، إنه كسائر عباد الله يرى الماء الدافق في مجراه ويُحسُّ الهواء العاصف من حوله، إنه يجوع ويظمأ، إنه يعرف كيف تتكون الأسرة في مجتمعه وعلى أي أساس تقوم الحكومة، إنه يعلم كثيراً من طرائق البيع، والشراء، ويَلْمَحُ كثيراً مما يحرك الناس في تفاعلهم بعضهم مع بعض، من حُبٍّ وكرَاهِيَةٍ وَرَضَى وَسَخِطٍ وَسَكِينَةٍ وَغَضَبٍ، بل إن الفيلسوف كسائر عباد الله يعيش ويُعاني ويفرح ويحزن، وإذا نظر فيلسوفان (من مذهبين مختلفين) إلى شيءٍ مُعَيَّنٍ من هذا كله، فسيتفقان — كما يتفق أي إنسانين آخرين — على ما يريانه، إذا كان ما يشخصان إليه بالبصر لوناً أصفر، اتفق الاثنان معاً على أن المرئي لون أصفر، وإذا كان ما يسمعانه صوتاً زاعقاً أو صوتاً هامساً، فسيتفقان — كما يتفق أي إنسانين آخرين — على ما يسمعانه، لا، لا، ليس اختلاف الفلاسفة على الوقائع المرئية المسموعة المحسوسة، لكنهم إذ يختزنون هذا الواقع لينصرفوا إلى تحليله ابتغاء فصل «الفكرة» عن جسدها، فما هنا يقع الاختلاف في طريقة التحليل وفي نوعية الفكرة التي ينتهي بهم التحليل إليها. ولا تسلني قائلاً: ولماذا أفصل الفكرة عن المواقف السلوكية التي تجسدت فيها؟ لأن الجواب قد أسلفناه لك، وهو أننا نفصل الفكرة وحده لِنَتَمَكَّنَ من نقدها، فإذا كان فيها تناقضٌ أزلناه، وإذا كان فيها قصورٌ، أكملناه! فانظر مثلاً إلى الطريقة التي نُصَلِّحُ بها نظام الأسرة أو نظام المدرسة أو نظام الحكم أو نظام التجارة أو ما شئتُ من نُظُمٍ، فماذا نصنع؟ إننا نعيش على مستوى الواقع في كل هذه الأمور، كلنا نشارك في أسرة وفي مدرسة وفي حكم وفي تجارة وفي غير ذلك من نُظُمِ المجتمع الذي نعيش فيه، وفي كل نظامٍ من هذه النظم تتشابك الفكرة مع مادة الواقع، لكننا — آنأ بعد آن — نضع أمامنا «المبادئ» أو «الأسس» أو «الأفكار» التي تقوم عليها الأسرة أو المدرسة أو الحكومة، نضعها أمامنا لننظر فيها وهي خالصةٌ وحدها مجردةٌ من مواقفها المادية، لنرى هياكلها كيف أُقيمت، وهل يُراد لها التغيير وماذا يكون ذلك التغيير. إننا ساعتئذٍ لا نضع أمامنا على منضدة البحث «أسرةً» فعليةً أو «حكومةً» فعليةً

أو «مدرسة»، بل نضع «فكرة» الأسرة أو «مبدأها». وإن فقد كان لا بد لنا من باحث يجعل همه استخلاص الفكرة من لبوسها المادي، لنتمكّن من نقدها ومن تعديلها ومن تبديلها حسب ما يُحقّق أهدافنا.

وأعود فأقول إن الفلاسفة إذ يختلفون في مذاهبهم، فاختلافهم ليس على الواقع كما يقع، بل هو على الفكرة التي يستخلصونها منه لينقدوها نقدًا قد يُؤدّي إلى وضع فكرة جديدة مكان فكرة قديمة. وإن اختلفهم ليرتد آخر الأمر إلى ما يأتي: هل الواقع يسبق فكرته؟ أو الفكرة تسبق واقعها؟ أو إن الواقع والفكرة كليهما كائُن واحدٌ ذو وجهين تنظر إليه من هذا الوجه فإذا هو ما نُسمّيه واقعًا، وتنظر إليه من ذلك الوجه فإذا هو ما نُسمّيه فكرة؟

فإذا تدكّرنا أن الفكرة إنما تكون في رأس إنسان، وجدنا أننا لو قلنا إن الواقع يسبق فكرته، كان معنى قولنا هذا أن الواقع مستقلٌّ بوجوده، يُغيّر نفسه بنفسه، دون أن يكون للإنسان أقلُّ أثرٍ في تحويره وتبديل مجراه؛ إذ كيف يُحوّره الإنسان ويبدّله إذا كان قصاره منه أن يجيء بعد وقوعه ليعلم كيف وقع؟ إن الإنسان عندئذٍ يتخذ من الواقع الخارجي موقف المتفرّج، ولا فرق بين درجةٍ عليا من التفكير أو درجةٍ دنيا إلا أن الأولى فيها إدراك لما حدث أشد وأوضح مما في الثانية، لكنهما معًا متفرجان لا يُعْبران من الأمر شيئًا، كمتفرّجين في مسرح؛ أحدهما ناقدٌ نافذ البصيرة في الفن المسرحي، والآخر بريءٌ ساذج، فسيعلم الأول — دون الثاني — أين يكمن سر القوة وسر الضعف في التمثيل، لكن لا الأول ولا الثاني بقادر على أن يُغيّر ما قد حدث، وذلك هو نفسه الموقف حين نقول عن الواقع أنه يسبق فكرته. وبمثل هذا القول يأخذ فلاسفة المذهب الواقعي بشتى تفرّيعاته، ومن تفرّيعاته مذهب المادية الجدلية التي تجعل الإنسان بالنسبة لتيار الواقع كشاشة السينما، بالنسبة لشريط الفيلم، فهناك شريط الحوادث في الخارج يدور، سواء أكانت هناك الشاشة التي تتلقاه أم لم تكن، ووجود الشاشة لا يغير من محتوى الشريط ولا من طريقة دورانه شيئًا؛ لأن للشريط مكنةً مستقلةً تقوم بدورها وتدور في حلقاتها بقوانينٍ خاصةٍ بها لا دخل للشاشة فيها سوى أن تتلقى وتعلم وتتابع، ومن تفرّيعات المذهب الواقعي كذلك مدرسة الواقعية الجديدة التي تزعمها برتراند رسل.

ذلك عن قول القائلين بأن الواقع يسبق الفكرة. وأمّا القائلون بأن الفكرة تسبق الواقع فهم الذين اصطالحنا على تسميتهم بالفلاسفة المثاليين (بالنسبة لبعضهم) وبالفلاسفة العقلانيين (بالنسبة لبعضهم الآخر). والفرق بين أولئك وهؤلاء، هو أن

المثاليين يجعلون الحقيقة كلها أفكارًا لا يلزم بالضرورة أن تخرج إلى حيز الواقع المحسّد في أشياء ومواقف — كما هي الحال في الرياضة مثلًا — على حين أن العقلانيين وإن جعلوا الحقيقة كلها أفكارًا عقلية إلا أن هذه الأفكار عندهم تنعكس على الواقع ويكون لها وجودٌ خارجيٌّ مُجسّد هو قسيم الوجود الذهني المُجرّد — على أن المثاليين والعقلانيين معًا يتفوقون على أن الفكرة العقلية هي الأساس وهي التي لها الأولوية على تطبيقاتها المادية، ومن شأن الفكرة — كائنة ما كانت — أن تكون مُبرأةً من أوجه النقص التي لا بد من حدوثها في عالم الأشياء؛ ففكرة الدائرة — مثلًا — كاملة، وأمّا الدوائر التي نرسمها في دنيا الواقع فلا مناص لها من أن تجيء على درجةٍ بعيدةٍ أو قريبةٍ من ذلك الكمال الصوري؛ لأن درجة كمالها مرهونةٌ بجهاز الرسم؛ فكلما دق الجهاز اقتربت الدائرة المرسومة من الكمال. وكذلك قل في كل فكرةٍ أُخرى؛ فقد تتصور لنفسك فكرةً عن رحلةٍ تقوم بها، ثم تهم بتنفيذ الرحلة في دنيا الواقع، فإذا التنفيذ يُصايفه من التفاصيل ما لم يكن في الفكرة المُخطّطة. وهذه الفجوة بين الفكرة في كمالها من جهة، والواقع في نواحي نقصه من جهةٍ أُخرى، هي التي جعلت الفلاسفة المثاليين، والعقلانيين يتشبثون بقولهم ألا علم ولا يقين ولا دقة إلا لعالم الأفكار دون عالم الأشياء والحوادث. وأمثال هؤلاء الفلاسفة هم الذين يصدّق عليهم إلى حدٍّ كبيرٍ اتهام عامة الناس للفلاسفة عمومًا بأنهم ساكنو أبراجٍ معزولةٍ عن مجرى الأحداث.

ها هما — إذن — مجموعتان من الفلاسفة تقفان إحداهما من الأخرى على طرفي نقيض! الأولى تجعل مادة الواقع الخارجي بقوانينها الذاتية التي تُحرّكها هي كل شيء، والأخرى تجعل الأفكار الذهنية في كمال تكوينها واتساق بنائها هي كل شيء. الأولى تجعل المادة هي الأصل وعنه تتفرّع العقول بأفكارها كأنما هذه ظلُّ يساير تلك، والثانية تجعل العقول وأفكارها هي الأصل وعنه تتفرّع المادة كأنما هذه المادة بكل صلابتها ليست بذات وجود إلا من حيث هي فكرة في أذهاننا.

لكن إلى جانب هاتين المجموعتين مجموعةٌ ثالثةٌ تجعل المادة والفكر طرفينٍ لشيءٍ واحدٍ كأنهما بطن اليد وظهرها. وهنا لا تكون الفكرة إلا تمهيدًا لفعل، ولا يكون الفعل إلا نيلًا لفكرة. وهنا أيضًا تبطل الحقائق المطلقة، وتصبح كل حقيقةٍ على درجة من الصواب بقدر تمهيدها للعمل الذي جاءت لترسم له الطريق؛ فليست «الفكرة» هنا صورةً مرآويةً ترتسم على صفحة الذهن كما ترتسم الصور في المرايا، منزوعًا منها قوة الحركة وقوة الدفع، بل «الفكرة» هنا هي عزيمةٌ وإرادة، هي بداية تنفيذٍ وتحريكٍ وتغيير.

قلنا إنه مهما يكن المذهب الذي يريده الفيلسوف لنفسه، فهو لا بد أن يجعل الواقع نقطة ابتداءً لمسيره، لكنه — في هذه الحالة — الواقع الفجُّ الخام الغفل الغشيم؛ الواقع الذي يحياه الناس حين يكونون في المرحلة التي لا ينفصل فيها فكر عن عمل ولا عمل عن فكر؛ إذ يكون «الفكر» في هذه المرحلة مُجسِّدًا في مواقف، لم يبلغ بعدُ أن يتجرَّد وحده في نظريةٍ صوريةٍ متحررةٍ من تفصيلات مكان الوقوع وزمانه. نعم لا بد للفيلسوف — مهما يكن مذهبه — أن يبدأ من هذه القاعدة الدنيا، ليستخلص مما يرى ما قد اندسَّ فيه من نظريات، وأفكار ومبادئ، وليضعها — وهي في صورتها المجردة — موضع النقد والتحوير والتبديل، حتى إذا ما صقل لنفسه «فكرة» وسوأها، عاد بها — أو قدّمها للناس ليعودوا بها — إلى عالم الواقع مرةً أخرى، فأعملها في ذلك العالم وأجراها في أحشائه ليتغير وجهه على النحو المُرتجى.

أبدًا لا يريد الفيلسوف أن يقف من العالم عند حدل التأمل؛ بحيث يظل يُدير الأمر في دخيلة فؤاده، ثم لا شيء بعد ذلك؛ إذ لو فعل ذلك لما زاد على أن يشد العالم من خارجه إلى داخله، وأن يكتفي بأن يكون هو على وعي وفي صحو ويقظة؛ فهو في هذه الحالة يتأثر ولا يُؤثر، ويأخذ ولا يعطي. نعم، إن ذلك قد يجعل منه هو إنسانًا أكثر تهذيبًا مما كان وأنفذ بصيرة، لكن وجوده بين الناس يساوي عدم وجوده بالنسبة إليهم؛ لأن دنياهم لن تتغير بسبب ما قد يكون في رأسه من فكرة أو مبدأ. على أن مثل هذا الفيلسوف الذي يحرص على أن تدور مكنة الفكر داخل رأسه دون أن يُخرج للناس طحنها ليقبلوه أو يرفضوه، لا أعرف له وجودًا إلا فيمن أخذ دنياه مأخذ الهزل، وهؤلاء هم الصغار.

وسؤالنا الآن هو هذا: كيف يختلف وقع الفكرة الفلسفية باختلاف المذاهب؟ وقد لخصنا هذه المذاهب في ثلاثة؛ مذهب يجعل الأولوية للواقع المادي وأمّا الفكر فظلُّ له وتابع، ومذهب يجعل الأولوية للفكر الذي ينبع من طبيعة العقل ذاتها، وأمّا عالم المادة فظلُّ له وتابع، ومذهب ذلك يجعل الواقع والفكر في حوار، فلا فكر إلا ما له صلة بالواقع، ولا واقع إلا ما له صلة بالفكر، ولا واقع ولا فكر معًا إلا بما له صلة بالإنسان وحياته.

لو كان الفيلسوف واقعيًا، بالمعنى الذي يجعله ينظر إلى الطبيعة ومجراها على أنها أمرٌ مفروغٌ منه ولا قبل لنا بتغييره، كان في رأيه أن كل ما في وسعنا هو أن نُؤام بين أنفسنا وبين الطبيعة وقوانينها؛ فكل حركةٍ في جسد الإنسان نفسه هي جزءٌ من تيار

الحوادث المحتوم، لا يُغيّر منها أن يُسر لها أو يحزن، فليُسرّ ما شاء أو ليحزن، فذلك لن يغير من الأمر شيئاً. وإن فالتفكير الإنساني في هذه الحالة مسألة ذاتية بحثة لا تُخص إلا صاحبها؛ ولذلك يغلب على الفيلسوف الواقعي أن يكون — في فلسفته — بمعزل عن دنيا العمل والنشاط، ولماذا يتدخل — بفلسفته — في مجرى الحوادث وهو يعلم أن تيارها محتومٌ بقوانين الواقع؟ والخير كل الخير هو في أن نُخَلّي بين العلماء وبين هذا الواقع المحتوم المُطرّد؛ ليبحثوا لنا عن قوانينه فنُفيد منها ما استطعنا. وقصارى الإنسان أن يضبط نفسه ليُمسك بزمامها؛ لأنه لن يستطيع أن يُمسك بزمام القدر ومصيره.

وأما صاحبنا الفيلسوف المثالي الذي يجعل الأولوية للفكرة النابعة من جوف الدماغ لتفرض نفسها على الخارج، فأمره مختلف. لقد سبق لنا أن أشرنا إلى أن «الفكرة» — أي فكرة — هي بطبيعتها مُبرّاة من أوجه التفاوت والنقص التي نراها عادةً في الأشياء كما تقع فعلاً؛ «فكرة» الحصان هي دائماً أكمل من أي حصانٍ نراه في دنيا الواقع، و«فكرة» الإنسان هي دائماً كذلك أكمل من أي إنسانٍ نراه في دنيا الواقع، و«فكرة» الخط المستقيم أكمل من أي خطٍ مستقيمٍ نرسمه في دنيا الواقع، و«فكرة» الحكومة، و«فكرة» الأسرة و«فكرة» المدينة كلها أكمل من قسائمها التي تقع فعلاً، ولا عجب في ذلك؛ إذ إننا في حالة «الفكرة» نحن الذين نطهو الأكلة على مزاجنا، وأما في حالة الأمر الواقع فعلياً أن نتقبل أشياءً تفرض نفسها علينا دون أن تكون هي المرجوة المُشتهاة؛ ففيلسوفنا المثالي يُسوّي لنفسه عالماً فكرياً، يراه دائماً أكمل من أي واقع، فيعيش فيه، كأنما هو ينتظر حتى يعلو الواقع إلى حيث يعيش، وحتى إن وهم ونزل عن عالمه الفكري ليُصلح عالم الواقع ويُغيّره، فسيكون قياسه دائماً إلى أفكاره المثلى ومعاييرهِ الكاملة، فيصعب عليه أن يملأ الفجوة بين الواقع في نقصه من جهة ومعاييرهِ في كمالها من جهةٍ أُخرى، وعندئذٍ إما أن ييأس ويلوذ مرةً أُخرى بعالمه الفكري، وإما أن يُتعب الناس بغير طائلٍ قريب.

لكن الزميل الثالث الذي يجعل الأمر حواراً بين الفكر والواقع رجل عملي (ونحن نفرق بين «العملي» و«الواقعي») لا يُعجبه تطرّف الواقعية من جهة، ولا تطرّف المثالية من جهةٍ أُخرى، فلماذا أجعل للواقع المحتوم كل هذا السلطان الذي يشل قدرة الإنسان على تغييره؟ ولماذا أجعل للأفكار المثلى كل هذه الرفعة التي تعلو بها على الواقع الناقص فلا تفيده شيئاً برفعته وكمالها؟ فهذه هي بيئةٌ مُعينةٌ أريد أن أحيا فيها، لكنها قد تُوافق أهدافي في جانب، وتعارض أهدافي في جانبٍ آخر، وأريد أن أغيّر الجانب المعارض

بحيث يخدم تلك الأهداف، وإذن فلا بد من تفاعلٍ معها أقبل به ما أقبله وأرفض ما أرفضه لأغْيَر ما أغيّرهِ! إنه لا جدوى في أن أركنَ إلى شيءٍ سواي أنا وبقية الزملاء في المجتمع ليغيّر لي ما أريد تغييره من البيئة التي نسكنها، ثم لا جدوى في أن أخط للتغيير حُطَّةً فكريةً مثلى معصومةً من الخطأ ومن النقص، حتى إذا ما وَجَدْتُ تطبيقها محالاً، انطَوَيْتُ على نفسي لأعيش في أحلامها؛ ولذلك لا جدوى في أن أرفض أنا للأشياء طبائعها التي لا تتغير، بل الجدوى هي في تناول المشكلات واحدةً واحدةً، لأدرُسَ تفصيلاتها، ثم أقترح لحلها فكرةً تناسبها، وقد أعود إليها من جديدٍ مرةً بعد مرة، إذا كان الحل لا يأتي إلا على درجات.

إن المعركة بيننا وبين الواقع دائرة الرحي؛ الأرض القاحلة يُراد لها أن تُزرع، والمادة الخام يُراد لها أن تُشكَل وتُصاغ، والطرق يُراد لها أن تُمهَّد، والترع أن تُشق والمرض أن يُعالج والأمية أن تُزال وغيشاوة الجهل والخرافة أن تنقشع. ولن يغني إزاء هذه المعركة الدائرة الرحي أن ينعزل الفيلسوف المثالي بفكره الذي لا يتعرض للخطأ، ولا أن ينظر الفيلسوف الواقعي إلى الواقع على أن هذه هي طبائع الأشياء فيه فلا يتغير منه شيء إلا وفق قوانين الواقع المادي نفسه؛ فالمثاليون سادةٌ مُترَفِّعون، والواقعيون سلبيون مُتفرِّجون، مع أننا نريد الرجل الذي ينزل معنا في المعمة ومعه الفكرة التي تصلح سلاحاً في القتال! قد يكون السيف أصلح هنا والمدفع أصلح هناك، الطائرة النفاثة مطلوبةٌ هنا والدبابة مطلوبةٌ هناك. أعني أن لكل مشكلة ظروفها وطريقة علاجها المؤقتة، حتى إذا ما اتخذت وضعا أكثر ملاءمةً عُدنا إليها بطريقةٍ أخرى، وهلم جراً. لَيْسَتْ الحياة كمالاً ولكنها سيرٌ نحو الكمال، عند المثاليين مراهقةٌ طال أمدها، واحترام الواقع عند الواقعيين قناعةٌ وعجز.

الفلسفة العملية هي فلسفة التجربة والخطأ، هي فلسفة النقد والإصلاح، هي فلسفة النظرة النسبية إلى المواقف والمشكلات؛ فلكل موقفٍ ما يناسبه ولكل مشكلةٍ ما يعالجها، وعندئذٍ يكون هذا وذاك هو «الحق» في هذه اللحظة، وقد لا يعود هو «الحق» غداً بالنسبة للموقف نفسه وللمشكلة نفسها. فإذا كانت المشكلة — مثلاً — هي مشكلة التعليم، واجهتها بما يناسبها الآن، فأجعل التعليم الإلزامي إلى السن الفلانية، ودخول الجامعة بالنسبة الفلانية، ثم قد يتغير الموقف غداً فأكون أكثر تقدماً وأغزر ثراءً، فأتناول المشكلة نفسها مرةً أخرى بحلٍّ جديد.

إن «الحق» حاصل ضرب بين طرفين، هما نحن والموقف الذي نريد أن نقبله أو أن نغيّره، وأي فكرة نُقحمها على هذين الطرفين تُفسد علينا الفاعلية والعمل، سواءً أتينا بالفكرة من تراثٍ موروثٍ عن الأسلاف أم جئنا بها من أممٍ تختلف ظروفها عن ظروفنا، وهذا هو معنى قولنا إن فلسفتنا نابعة — أو يجب أن تنبع — من واقعنا. والفكرة المُقحمة علينا من زمانٍ غير زماننا، أو من مكانٍ غير مكاننا، حتى وإن كانت أكمل من فكرتنا الطارئة علينا، فهي بمثابة الفكرة عند الفلاسفة المثاليين، يأخذونها لكمال بنائها، لا لصلاحيتها لمعالجة موقفٍ بذاته يعترض طريقنا.

لكننا أمة وَرثت فيما ورثته مجموعة من القيم العليا التي نحس في أعماقنا أنها قيمٌ ثابتةٌ ودائمةٌ ومطلقةٌ من قيود المكان والزمان، فنقول عنها إنها قيمٌ تصلح للإنسان من حيث هو إنسان، بغض النظر عن مكانه وزمانه ومواقفه ومشكلاته، فهل هناك تناقض بين قبولنا لتلك المعايير الثابتة، المطلقة من جهة، وقولنا من جهةٍ أخرى إن الحق يتغير بتغير الموقف الذي يُصايفنا والمشكلة التي نُعالجها؛ فما قد يكون معيارًا صالحًا اليوم قد لا يصبح معيارًا صالحًا غدًا؟

أحسب ألا تناقض. وهذه نقطةٌ تريد التوضيح؛ إن الإنسان في رحلة الحياة شبيهٌ به في أي رحلةٍ صغيرةٍ يرتحلها، فافرض أن رحلتك هي أن تعبر الصحراء حتى تصل إلى نقطةٍ معينةٍ على شاطئ البحر الأحمر، فالهدف الأخير ثابتٌ أمامك لا يتغير، ولكن أهدافًا جزئيةً فرعيةً ستنشأ خلال الطريق، فهذه حفرةٌ عميقةٌ أمامك، تريد اجتنابها، فعندئذٍ تحصرُ تفكيرك في طريقة اجتنابها قبل أن تستأنف السير، وهنا تكون هذه المشكلة الجزئية هي وحدها التي تتحكم في منهج التفكير، ويكون معيار صلاحية الفكرة هو نفعها في تجنبك ما تريد اجتنابه، وكلما زاد نفع الفكرة زاد نصيحتها من الحق، لكن سواء كانت معالجتك لهذه المشكلة الطارئة سليمةً أو معيبةً، فهل يؤثر ذلك في هدفك الأخير؟ كلا؛ فذلك هدفٌ ثابتٌ تضعه نصب عينيك كالبوصلة التي ترسم لك وجهة السير، دون أن تتدخل في طرائق معالجتك لمشكلاتك الصغرى أثناء الطريق. وهذا ما يعمله قبطان السفينة وما يصنعه قائد الطائرة، وهو ما يصنعه قائد الجيش في المعركة حين يُفرّق بين «الاستراتيجية» و«التكتيك»؛ فالأولى هي خطة القتال، والثانية هي معالجات المواقف الجزئية التي تنشأ أثناء تنفيذ تلك الخطة.

هكذا الأمر بالنسبة إلى قيمنا الخالدة الثابتة من جهة، وقيمنا النسبية المتغيرة من جهة أخرى، الأولى هي بوصلة السير، والثانية هي المعالجات الضرورية للمشكلات الطارئة.

ولو أننا فرّقنا هذه التفرقة، فربما وجدنا أننا بحاجة إلى النظرات الفلسفية الثلاث في آن معاً، لكن لكل نظرةٍ منها مرحلةٌ ومهمةٌ غير مرحلة النظرتين الأخرين ومهمتهما؛ فلكي نسير في تغييرنا للمجتمع على هدًى وبصيرةٍ ووعي، لا بد لنا أولاً من مرحلةٍ واقعيةٍ نرصد بها ملامح الواقع كما هي، دون أن نشوّه الصورة بأوهام أو أحلام أو خيال، شريطة ألا نقع في غلطة الفلاسفة الواقعيين حين يظنون أن للواقع طبيعته المحتومة. ويتلو هذه المرحلة مرحلةً ثانيةً نتأمل فيها الأفكار والمبادئ — على نحوٍ شبيه بما يفعله الفلاسفة المثاليون — تلك الأفكار والمبادئ التي توجّهنا في طريق السير نحو تغيير الواقع الذي رصدنا ملامحه ولم نرُضَ عنها ونريد تغييرها، شريطة ألا نقع في غلطة المثاليين حين يظنون أن تلك الأفكار والمبادئ مبتورة الصلة بعالم الواقع، وفي هذه المرحلة التأملية أيضاً تجيء مهمة القيم الثابتة الخالدة التي ورثناها ونريد الحفاظ عليها؛ إذ هي التي تشير إلى اتجاه السير، دون أن يكون لها شأنٌ بالمشكلات الفرعية التي نلقاها في الطريق. وثالثاً وأخيراً تجيء المرحلة العملية التي نحصر فيها انتباهنا في كل مشكلةٍ فرعيةٍ على حدة، نبحث لها عن علاجٍ مرهونٍ بظروفها، دون أن نُغَيِّرَ في اتجاه سيرنا الذي رسّمته لنا بوصلة القيم الموروثة في ثباتها وتجريدها وإطلاقها.

فلو سألتني بعد ذلك كله: أي مذهبٍ فلسفيٍّ تختار؟ أجبتك سائلاً بدوري: في أي مرحلةٍ من مراحل السير؟ فأنا واقعيٌّ في مرحلة رصد المشكلات، ومثاليٌّ في مرحلة تحديد اتجاه السير، وعمليٌّ تجريبيٌّ في مرحلة معالجة المشكلات.

قيادات الفكر المعاصر

ليس يرى شكل السحابة أو لونها صاعدُ الجبل وهو يخوضها؛ فكل ما يدركه عندئذ هو أن رؤية الأشياء من حوله تزداد وضوحًا أو تقل، وأنه يتبين مواضع خطوه على الطريق إلى مدى بعيدٍ أو إلى مدى قريبٍ، حتى إذا ما اجتاز السحابة التي تكتنفه ثم نظر، رآها وقد تحدد شكلها وتميز لونها بحيث يستطيع وصفها وهو على ثقةٍ بصدق ما يقوله عنها.

وكذلك قل في مرحلةٍ معينةٍ من التاريخ حين يتحدث عنها أبنائها الذين يُعانون آلامها وينعمون بِطبيباتها؛ فهؤلاء إذا تحدّثوا عن عصرهم جاء حديثهم أقرب إلى التعبير عن ذوات أنفسهم، منه إلى التقرير الموضوعي الذي يُسجّل الواقع كما يقع، بل إن أبناء المرحلة المُعيّنة من مراحل التاريخ، لا يكادون يتصورون الأحداث التي تتّابع حولهم صفحة من التاريخ سيكتبها اللاحقون. تُرى ماذا تكون معالم عصرنا البارزة، التي لن يُخطئها مؤرّخ المستقبل إذا ما نظر وحلّل؟

هل نخطئ الحُدس لو ظننا أنه سيصف عصرنا هذا — أول ما يصفه — بأنه قد كان مرحلة انتقالٍ هائلٍ من حياةٍ إلى حياةٍ؟ من حياةٍ أُقيمت على أساس التفاوت بين البشر من حيث القوة والضعف والغنى والفقر، بياض البشرة وسوادها، الأصول العرقية والأنساب، الذكورة والأنوثة، العقائد والشعائر، وغير ذلك، إلى حياةٍ تُقام على أساس المساواة مع التنوّع، بل كانت مرحلة انتقالٍ هائلٍ من حياةٍ تقسم الناس في كل بلدٍ واحدٍ قسمةً عمودية؛ فالأعلون هم من كانت حرفتهم رياضة العقل، والأدنون هم من كانت صنعتهم استخدام البدن، إلى حياةٍ تجعل جميع الناس في البلد الواحد عاملين، سواءً أكان العمل منصبًا على فكرةٍ نظريةٍ أم كان منصبًا على تطبيقها.

ولو رأى مؤرخ المستقبل هذه النقلة الفسيحة في عصرنا من نظرية إلى نظرية ومن حياة إلى حياة، فسيرى كذلك أنها نقلة لم تهبط على الناس هبةً من السماء ينعمون بها دون أن يُكافحوا هم أنفسهم في سبيل تحقيقها؛ إذ يرون أن عصرنا هذا قد كان عصر ثوراتٍ خارقةٍ ثارت لتغير أوضاعاً بأوضاع، وأن هذه الثورات لم تكن لتمضي إلى أهدافها بغير مقاومةٍ عنيفةٍ ممن ارتبطت صوالحهم بالأوضاع القديمة المراد تغييرها، وأن هذه الثورات وأصدادها لم تكن لتجري مجراها بغير أن يكون لكلٍّ من الجانبين فلسفةً نظرية يستند إليها في محاجة الطرف الآخر؛ ومن ثمَّ نشأت صراعاتٍ مذهبية بين الفريقين، ولا يكون العيش في جوِّ الصراع الفكري مُستقرّاً هادئاً بل لا منجاة له من القلق والتوتر.

فإذا كانت صورة عصرنا شيئاً قريباً من هذا، فماذا نتوقع أن نجد في نشاطه الفكري إلا اختلافاً في وجهات النظر أشد ما يكون الاختلاف، حين يتناول أصحاب الفكر بأنظارهم مصير الإنسان نتيجة لهذا الصراع؟ فأمام المسألة الواحدة نجد النظريتين المتناقضتين وجهاً لوجه؛ فهذا هو العلم الذري قد أطلق صواريخه تدق أبواب الفضاء، فهل يكون من شأن هذا الغزو العلمي لأسرار الكون أن يشيع في أنفسنا الطمأنينة أو القلق؟ هنا تختلف الإجابة بين متشائمٍ ومتفائل؛ هذا يرى أنه انقلابٌ علميٌّ لا بد أن يُنتج انقلاباً في حياة الناس نحو الأفضل، وذلك — على خلاف هذا — من رأيه أن التقدُّم العلمي الضخم وإن يكن قد غزا الفضاء الفسيح، إلا أنه بقدر ما وسع لنا من آفاق الكون، قد ضيق علينا من آفاق النفس؛ لأنه أبعد الإنسان عن صلته الحميمة بذاته. فمن هم أولئك القادة الذين يمسكون بأزمة الفكر في عصرنا ليتجهوا به يميناً أو يساراً؟

لقد جرى العرف — أو كاد يجري — على أن تكون هنالك تفرقة بين من نطلق عليهم اسم «المُفكرين» — أو قادة الفكر — من جهة، والباحثين العلماء من جهةٍ أخرى. ولعل أميز ما يُميّز الطائفة الأولى هو أنهم جماعةٌ استنارت فأرادت أن تُنير، جماعة عرّفت ثم جعلت همها أن تنشر المعرفة في الآخرين، ولكن أي معرفة؟ إنها ليست المعرفة الأكاديمية التي تستند إلى تجارب المعامل العلمية أو إلى الوثائق والمراجع، بل هي المعرفة التي تنبع عند صاحبها من الخبرة الحية، ويكون لها أصدائها في شعور الإنسان، وبالطبع لا تناقض هناك بين أن يجتمع في الرجل الواحد أن يكون من أصحاب البحث العلمي على

الصورة الجامعية، وأن يكون في الوقت نفسه من «المُفكرين» بمعنى الكلمة الذي نريده لها، لكن التمييز والتفريق بين الموقفين من شأنه أن يزيدنا دقة ووضوحًا فيما نحن بصدد الحديث فيه.

فالباحث العلمي على الطريقة الجامعية لا يُعد من «المُفكرين» لمجرد أنه مختصٌ بدراسة الفلك وطبقات الأرض، ولا بمجرد كونه ذا مهنة تقوم على أسس علمية، كالمهندس والطبيب والكيميائي وغيرهم، بل لا بد لطائفة المُفكرين من صفةٍ أخرى وهي أن يُجاوزوا حدود الاختصاص الدراسي إلى حيث ينظرون إلى الكون وإلى الحياة نظرةً شاملةً تعتمد — إلى جانب اعتمادها على العقل المنطقي واستدلالاته — على الإدراك الحُدسي العياني المباشر، ومقتضى هذه النظرة أن تجيء ذاتيةً مرتكزةً على الخبرة الخاصة بصاحبها؛ ولهذا يتحتم أن تجيء نظرات «المُفكرين» متصلةً أوثق صلةً بالحياة الفعلية الجارية من حولهم، بأفراحها وألمها؛ لأن الكاتب إذا نضح من خبرته الذاتية المباشرة، جاءت كتابته — بالضرورة — تعبيرًا عما قد تراكم في نفسه من آثار حياته بكل ما فيها من متاعٍ وحرمان، فإذا درَسَتْ كتابًا في الرياضيات أو الكيمياء، لم تدر هل كان مؤلفه مُقتِرًا عليه في الرزق أو من ذوي اليسار، لكنك إذا قرأت كتابًا مما يكتبه «المُفكرون» استطعت أن تلمس وراء الكتابة أي طراز من الناس كان كاتبه.

وإنه لما يستحق الذكر هنا، أن «المفكرين» بالمعنى الذي حددناه، تختلف أقدارهم في الأمم المختلفة، فليسوا هم دائمًا الطائفة التي تتولى زمام الريادة، ففي إنجلترا وفي فرنسا — وفرنسا بصفة خاصة — تكون القيادة «للمفكرين» من رجال الأدب والفن والثقافة والفلسفة غير الأكاديمية، وفي ألمانيا تُترك القيادة الفكرية في أيدي أساتذة الجامعات، فقد يَنبُع فيهم الكاتب والشاعر والفنان، لكن الناس إذ يَأْتُمُونَ فإنما يَأْتُمُونَ بأصحاب التخصص العلمي، وفي أمريكا تكون أولوية الرأي للخبراء، أعني للذين مارسوا العلم تطبيقًا، وكأنما «المُفكرون» يعالجون شئون الحياة الإنسانية في مؤلفاتهم ورواياتهم ليسدوا حاجة المثقفين في ملء أوقات الفراغ على المستوى الرفيع، لا ليرسموا لهم اتجاه السير. وزمام القيادة في روسيا متروكٌ لرجال السياسة؛ فهم يَشُقُّون الطريق ومن ورائهم يسير التابعون. وأمَّا في معظم أرجاء الأرض بعد ذلك — ومعظمها بلادٌ تحرَّرت من مُستعمرِها منذ قريب؛ في آسيا وفي أفريقيا وفي أمريكا الجنوبية؛ فالقيادة الفكرية غالبًا ما تكون في أيدي قادة الثورات الذين كانوا هم العاملين على تحقيق ذلك «التحرُّر» من قيد المُستعمر، فاضطلعوا بعد ذلك بتحقيق «الحرية» بعد التحرُّر، والفرق

بين المرحلتين هو الفرق بين السلب والإيجاب؛ ففي المرحلة الأولى رُفِعَت القيود، وفي المرحلة الثانية تُقام عمليات البناء؛ إذ لا معنى للحرية إلا أن تكون حرية الأداء والعمل.

«المفكرّون» في إنجلترا يغلب أن يكونوا كُتّابًا أحسوا أنهم المسؤولون قبل غيرهم عن تغيير المجتمع؛ فالمجتمع هناك قد كَبَلَتْه تقاليدُه التي لم تُعدّ صالحة لعصرنا؛ ولذلك وَجِبَتْ الثورة عليها لتتغير صورة الحياة. ولقد نجد من الساخطين من يقف عند السخط لا يعده إلى مقترحاتٍ للبناء الجديد، ولكن القادة الكبار لا يكتفون بما يكتفي به الشباب الساخط، بل تراهم فيما يكتبونه يُصوِّرون العلة ويُقدِّمون العلاج، على اختلاف بينهم في تشخيص العلة وفي وصف الدواء؛ فمنهم من يرى أن مكنم الداء عندهم هو الفجوة العميقة بين الفطرة الإنسانية من ناحية، والسلوك المُتَكَلِّف المُتَصَنَّع من ناحية أخرى. وقد كانت هذه الفجوة عندهم هي التي تفصل بين الهمجية والتمدُّن وبالغوا في ذلك حتى نتج ما هو معروف عنهم من نفاقٍ يُبطن شيئاً ويُظهِر شيئاً آخر. أقول إن من قادة الرأي عندهم من يرى أن مكنم الداء هو في اصطناع ضروبٍ من السلوك الاجتماعي بعيدةً بُعداً شديداً عن الدوافع الفطرية، وإذا كان ذلك كذلك فالعلاج هو عودة الإنسان إلى فطرته. ومنهم من يرى الداء كامناً في فتور الإيمان الديني؛ ولذلك فالعلاج هو في أن يقوى هذا الإيمان في النفوس وبذلك نضمن تنظيم العلاقات الاجتماعية على أساس سليم. ومنهم من يرى رأياً قريباً من هذا لكنه مختلفٌ، وذلك هو ضرورة أن تَخَفَّ وطأة العلم على حياة الإنسان بجرعة كبيرة من التصوُّف. فإذا اجتمع في الإنسان عِفَّة المُتَصَوِّف وحضارة العالم كان هو الإنسان الكامل.

فالمفكر الإنجليزي «ملتزم» نحو المجتمع التزاماً غير مباشر؛ لأنه وإن يكن يحاول إصلاح جوانب النقص برسم صورةٍ كاملةٍ، إلا أنه لا يفرض على نفسه أن يعالج المشكلات الفعلية القائمة؛ فقد يفعل ذلك وقد لا يفعل، بل قد يتخذ موقفاً فردياً انعزالياً سلبياً لعقيدةٍ شائعةٍ عند كثيرين من مُفكرِّهم أن الواحد منهم هو تجسيد للمدنية الإنسانية بأسرها، فعنه تُؤخَذ المعايير وهو لا يأخذ عن أحد.

وأما المُفكرّون في فرنسا فهم أشدُّ المُفكرِّين «التزاماً» حتى لقد أصبح التزامهم هذا خصيصةً تُميِّزهم منذ عصر التنوير في القرن الثامن عشر؛ فلا يكاد يكتب كاتب شيئاً إلا ونُصب عينه هدفٌ يريد تحقيقه للإنسان الفرنسي على وجه الخصوص. ولقد نجد في كل بلدٍ آخر — إلا فرنسا — شيئاً من الريبة تُساوِر نفوس الناس نحو طائفة

«المُفكِّرين»، برغم أن «المُفكِّر» الفرنسي أكثر من أقرانه في سائر البلاد مسaireً لأحكام العقل، والاحتكام إلى العقل هو الذي من شأنه أن يثير ريبة عامة الناس؛ لأن هؤلاء أميل إلى الأخذ بنوازع الوجدان.

واحتكام المُفكِّر الفرنسي إلى عقله هو الذي يزيد من جرأته على التمردُ ومع ذلك كله ترى الناس يشخصون هناك بأبصارهم وقلوبهم إلى هداية «المُفكِّرين» في شتى مشكلات الحياة؛ فردية واجتماعية وسياسية على السواء؛ ولذلك رأينا عددًا كبيرًا من مُفكِّري البلاد الأخرى يهجرون أوطانهم ليعيشوا في فرنسا، ولينعموا بشيءٍ من سلطان الفكر الذي يعلو هناك على كل سلطان.

ولا أظنني أجازو الحق إذا زَعَمْتُ أن مُفكِّري إنجلترا وفرنسا معًا يشتركان في قضيةٍ رئيسيةٍ واحدة، يعالجونها من جميع أطرافها، وهي قضية الحرية التي يمكن أن يظفر بها الإنسان الفرد إذ هو يعيش في جماعةٍ سادها العلم واستحكمت فيها الصناعة، مما أضع على الفرد حرية المبدأة، فمتى وأين وكيف يتحقق له قسطٌ من هذه الحرية في حياته؟

ليس «المُفكِّرون» — بالمعنى الذي حددناه للكلمة — هم القادة في ألمانيا أو الولايات المتحدة؛ فالعقل الألماني عقلٌ منهجيٌّ دارسٌ مُتعمِّقٌ، يُحب أن تُوخِّذ الأمور مأخذًا صارمًا يتعقبها إلى جذورها، ولا يكون ذلك إلا على أيدي الأساتذة الباحثين الذين لا يصُدُّون في أحكامهم عن خواطرٍ تَعِن لهم بحكم تجاربهم الشخصية في الحياة اليومية الجارية؛ فالخواطر التي من هذا القبيل قد تصلح للتسلية عن طريق الصحافة، وأمَّا ما هو هامٌّ وجادٌ فيترك أمره إلى الدراسة الجادة المتعمقة، ومثل هذه الدراسة إنما تتم في الجامعات على الأغلب الأعم، لا في دُور الصحف. ولئن كان لهذا الوضع حسناته من حيث دقة العلم، فله سيئاته التي من أهمها أن هؤلاء الدارسين في العادة مَوْظَّفون في معاهد تتبع الدولة، وإذن فيغلب عليهم أن لا يكون لهم شأنٌ بمجرى الأحداث؛ لأن الأحداث تتصل بالسياسة من قريبٍ أو من بعيد، حتى لقد أجاب أستاذٌ جامعيٌّ في ألمانيا ذات يومٍ وهو بصدد الاعتراف بأنه يستغرق نشاطه كله في بحوثه العلمية ولا يتدخل في السياسة، أجاب هذا الأستاذ حين قال له قائل: لكن الأمور قد تتحرَّج فماذا أنت صانع؟ ألا تمتد يدك للمساعدة إذا اشتعلت النار في منزلك؟ فأجاب بقوله كلا، إنني ساعتئذٍ أستدعي رجال المطافئ لأنهم هم المختصون في إطفاء الحريق، وكذلك الأمر في السياسة والاقتصاد،

لا يجمل بكل إنسان أن يدعي القدرة فيهما؛ لأنهما يحتاجان إلى معرفة وتدريب. فإذا أردنا تعقب القيادة الفكرية في ألمانيا فعلينا بما يكتبه الدارسون. وأما الولايات المتحدة الأمريكية فتؤمن بالعمل والنجاح فيه إلى الحد الذي يجعلهم يحتكمون في كل شيء إلى التجربة والتطبيق، أو بعبارة أخرى فهم يحتكمون إلى صاحب المهارة العملية في الميدان المعين، لا إلى صاحب البحوث النظرية ولا إلى صاحب النظرات الحُدسية في دنيا الأدب والفن.

وَنُوجّه أنظارنا إلى روسيا فنذكر أول ما نذكر أن الكلمة الإفرنجية التي تعني «المُفكرين»، وهي كلمة Intelligentsia، كلمة روسية نشأت هناك في القرن الماضي، حين نَفرت جماعة متمرّدة ناقمة لتبذر بذور ثورة فكرية تُمهّد لانقلاب اجتماعي سياسي شامل، وهي جماعة قريبة الشبه في المهمة التي اضطلعت بها بفلاسفة التنوير في فرنسا إبان القرن الثامن عشر. ولقد وُفقت كلتا الجماعتين فيما أرادت أن تحققه؛ فقامت الثورة الفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر، وقامت الثورة الروسية في أوائل القرن العشرين. وبحكم الرابطة القوية في روسيا بين المُفكرين والثورة، كان لا بد من اتصال الفكر بالشعب اتصالاً مباشراً؛ بمعنى أن تمتد جذوره في الأرض الروسية وله بعد ذلك أن يرتفع كيف شاء. نعم قد كان في روسيا في القرن الماضي جماعة أخرى من المُثقفين أرادت وصل ثقافتها بأصول يلتمسونها في غربي أوروبا، لكن هؤلاء لم يكونوا ليُحدثوا في الشعب ثورةً مهما علّت ثقافتهم واتسع مداها.

قامت الثورة الروسية وتغيّرت أوضاع الحياة فيها وفق التصور الجديد، فأصبح من المفارقات التي تَلفت النظر أنه بينما يستبد القلق والضجر والرغبة في التغيير بأوروبا الغربية، ترى الأمر في روسيا على عكس ذلك يريد أن يستقر حتى يصلب عوده ويضرب في الأرض بجذوره، وكان لهذا نتائجه في منحى الفكر؛ ففي الغرب يكثر الأفراد الشُّدّاذ الذين يأبون التجانس مع محيطهم، وفي روسيا يشدّد التجانس بين الأفراد حتى ليُوشك الشذوذ الفردي أن يمتنع، ومعنى ذلك أن نتوقع رومانسية في الأدب والفن في غربي أوروبا، وكلاسيّة في الروسية؛ ذلك أن الثقافات في سيرها يتناوب عليها الرومانسية والكلاسيّة واحدة بعد الأخرى في تتابع لا ينقطع؛ فرومانسية إبان فترة التغيّر وكلاسيّة إبان فترة الثبات. وفي فترات التغيّر يكثر ظهور الأفراد المُتمرّدين اللامنتميين إلى محيطهم وما يسوده من قيم، وفي فترات الثبات يقل ظهور هؤلاء الأفراد أو ينعدم، ويسود

التجانُس بين أبناء المجتمع الواحد؛ لأنهم يلتقون جميعًا على قيمٍ واحدة؛ ولذلك فزمام الفكر في الحالة الأولى قمينٌ أن يتولاه أفراد، وزمام الفكر في الحالة الثانية يغلب أن تتولاه الهيئات صاحبة السلطان.

وفي آسيا وفي إفريقيا موقفٌ مختلف؛ فها هنا كان المستعمر لفترة من الزمن تقصر هنا وتطول هناك، يفرض ثقافته على «الصفوة»، وبذلك انقطعت الصلة بين الفروع العليا والجذور، حتى كادت الفروع تذوي والجذور تذبذب لولا ما فيها من حيوية. وما إن ثارت هاتان القارتان ثوراتهما العارمة التي أطاحت بالمستعمر — والثائرون غالبًا من القلة المثقفة — حتى وجد الناس أنفسهم فجأةً حِيال تبعاتِ جسامٍ في إقامة البناء الجديد؛ فمن ذا الذي يتم البناء؟ فلا عامة الشعب لديها القدرة، ولا المثقفون الذين أشعلوا الثورات بادئ الأمر قد أعدوا للبناء، فكان حتمًا أمام ضغط الموقف الناشئ أن تنتقل الريادة من جماعات «المفكرين» إلى قادة الثورات، وكان بعضهم من المفكرين وبعضهم لم يكن؛ أعني أن تنتقل الريادة من ميدان الأدب والفن إلى ميدان السياسة، فيكون الرائد سياسيًا يُخطط للتغيير الاجتماعي والاقتصادي، لا كاتبًا يتصور أو رسامًا يُصور، بل ولا عالمًا باحثًا قد ينعزل في بحوثه عن تيار الحياة المتجددة. وعند هؤلاء القادة في آسيا وإفريقيا نلتمس مصادر الفكر المعاصر.

وفي عالم اليوم، الذي تسوده وسائل الإعلام التي تنقل المعرفة من طرف إلى طرف بسرعة البرق، يصعب القول إن في هذا الركن من أركان الدنيا كذا وفي ذلك الركن كيت؛ لأن الفكرة الواحدة سرعان ما تدور حول الأرض فتعم أركانها جميعًا في لحظة، إلا أننا مع ذلك نستطيع القول في إجمال وتعميم إن الفكر المعاصر في أوروبا وأمريكا مشغول بإيجاد هدفٍ واضحٍ يعيش من أجله الناس ويكافحون عن طواعية. وأمَّا في إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية فهو مشغول بالبناء والتصنيع والتقدم العلمي وإدخال التقنيات الفنية لأن الهدف أمامه واضح، وهذه كلها هي وسائلٌ تُؤدِّي إليه.

ولا تتم صورة الفكر المعاصر لمن أراد تصويرها كاملة، إلا إذا أدخل في حسابه أقطار الأرض جميعًا.

روح العصر من فلسفة

ليس الحديث عن خصائص العصر وسماته البارزة من الهيئات التي يسهل فيها أن تقول القول فيصادف عند الناس قبولاً خالصاً؛ ذلك لأن نسيج الحياة كثير الخيوط، فيها المتشابه وفيها المتباين؛ بحيث لا تكاد تصف العصر بسمية عامة حتى تُصادفك شواهدٌ نقيضها؛ فقرب المسافة بيننا وبين معالم عصرنا يحول دون الرؤية الواضحة من جهة، ويميل بنا نحو النظر غير المنزهة عن أهوائنا من جهة أخرى. هذا على فرض أن الناس ما داموا يعيشون في فترةٍ زمنيةٍ واحدةٍ فهم ينتمون جميعاً إلى عصرٍ حضاريٍّ واحدٍ تتجانس فيه الخصائص والسمات، مع أنه فرضٌ بعيدٌ عن الصواب.

وإذن فلا مناص للكاتب وهو يصف روح العصر من نظرةٍ ذاتيةٍ، قد يختلف عنه فيها كاتبٌ آخرٌ ينظر بمنظارٍ آخر، وعندئذٍ لا يعني تعددٌ وجهات النظر إلا أن الحق مُتعددٌ الجوانب، تنظر إليه من هنا فإذا العصر يسوده العلم بنظرة الموضوعية، وتنظر إليه من هناك فإذا العصر يسوده «العبث» و«اللامعقول». أهو — يا ترى — عصر القوميات المستقلة، أم هو عصر التكتلات والأحلاف، وعصر المؤتمرات الدولية وعصر جمعيةٍ تضم «أمماً متحدة»؟ هل يغلب على عصرنا — كما يبدو في نتاج الفكر والفن — رغبةٌ في أن تكون الأولوية للجماعة على الفرد، أو تغلب عليه الرغبة في أن تكون الجماعة وسيلةً لسعادة الفرد وتحقيق ذاته؟ بل أنت لا تدري إذا كان الناس اليوم في اهتماماتهم الفكرية أكثر انشغالاً بتراث ماضيهم أم بإرسال البصر إلى بناء مستقبلهم؟

إنك إذا جَعَلتَ رائدك في الحكم هو ما تنشره المطابع وما يعرضه أصحاب الفنون، وما يتحدث به الناس في الندوات وحلقات الدرس، أَلْفَيْتَ عصرنا يضم كل صنوف البشر؛ ففي الأدب سلفيٌّ وثائرٌ، وراضٍ وساخطٌ، وفي الفلسفة تُعد ألوان المذاهب بأكثر من أصابع اليدين مجتمعين؛ برجماتية، وواقعية، ووضعية، ووجودية، وظاهراتية، وكاننتية

جديدة، ومادية جدلية، ومثالية، وطبيعية، وشخصانية، وحَدَسِيَّة، فضلاً عما ينشعب تحت هذه الرؤوس من فروع.

لكننا — بعد هذا التمهيد — نحاول إبراز العناصر التي قد يصل فيها اختلاف الرأي إلى حده الأدنى فأحسب ألا اختلاف بين أصحاب الفكر المعاصر — إلا اختلافاً جِداً يسير — على أن عصرنا قد سادته العلم التطبيقي سيادةً لم يسبق لها نظير، تَمَكَّنَ بها من التغلُّل إلى كل ركنٍ من أركان حياتنا اليومية؛ فهو مائل في وسائل النقل والانتقال، وفي الصناعة والزراعة وفي نشر الثقافة والفنون، وفي ميادين العمل وساعات الفراغ.

فلقد تجد لكل عصر اهتماماته العلمية على اختلاف أنواع العلوم التي تشغل الناس في كل عصر على حدة، لكنك لن تجد عصرًا فيه «التطبيق» العلمي على شؤون الحياة المادية والفكرية معًا، يدنو من عصرنا، حتى ليجوز القول بأن الحياة العملية قد تأثرت بالعلم في المائة السنة الأخيرة أضعاف ما قد تأثرت به خلال ستين قرنًا مَضَتْ قبل ذلك.

الحق أننا نقول ما يشبه اللغو لو مضيينا نتحدث عن آثار العلم التطبيقي في حياتنا الراهنة، فلننظر — إذن — فيما قد تأثرت به الفلسفة المعاصرة.

والفكر الفلسفي في كل عصر هو الذي يُبرز الجذور العميقة الدفينة في الجو الثقافي السائد؛ إذ ماذا تكون الفاعلية الفلسفية إذا لم تكن محاولة استخراج المبادئ المتضمنة في أوجه النشاط السلوكي الظاهر؟

وكلما تبدل لون النشاط كان ذلك دليلاً على أن المبادئ المتضمنة قد تغيرت، لكنها تكون مبنوثة مندسَّة في سلوك الناس، حتى إذا ما جاء المُفكِّر الذي يُحلُّ هذا السلوك تحليلاً يغوص به وراء السطح الظاهر البادي إلى حيث الجذور، كان هذا المفكر هو فيلسوف العصر. وقد تتعدد — بل لا بد أن تتعدد — أوجه النشاط الظاهر، فعندئذ تتعدد المبادئ الأولى التي يكشف عنها التحليل؛ ومن ثمَّ تتعدد الاتجاهات الفلسفية في العصر الواحد، وإن يكن يجوز لهذه الاتجاهات المتعددة بدورها أن ترتد إلى أرومة واحدة تتكشف فيها روح العصر كله.

ففي عصرنا هذا يسود علم، ولكن فيه أيضاً أصواتٌ تنبعث من هنا وهناك متمردة تُعلن عصيانها، وتودُّ لو تحفَّف الناس في حياتهم من آثار العلم هذه التي يُخشى أن تطمس فردية الإنسان. وإذا كان هذا هكذا، فلا بد أن تتوقع قيام أكثر من مبدأٍ واحدٍ في أغوار النفوس؛ وبالتالي قيام أكثر من اتجاهٍ فلسفيٍّ واحد؛ فاتجاهٌ تصل فاعليته إلى

الكشف عن المبدأ الأول للنشاط العلمي، واتجاه آخر تصل فيه الفاعلية إلى الكشف عن مبدأ آخر يصدُر عنه الإنسان المُعاصر في تمرُّده وعصيانه لينجو بشخصيته من الطوفان. فماذا تكون الفلسفة التي تصب اهتمامها على النشاط العلمي لترده إلى جذوره الأولى؟ إنها هي الفلسفة — بفروعها الكثيرة — التي اتخذت من «المعرفة العلمية» موضوعاً لدراساتها؛ بمعنى أنها هي الفلسفة التي تحاول أن تَرُدَّ هذه «المعرفة» إلى أصولها ومُقوماتها، وأهم الاتجاهات المعاصرة في هذا السبيل؛ الواقعية الجديدة، والبرجماتية، والوضعية المنطقية، وكلها متفقٌ على ضرورة أن تكون الصلة وثيقة بين «الفكرة» من جهة وتطبيقها على أرض الواقع من جهة أخرى؛ كأنما الفكرة وهي في رأس صاحبها، وتطبيقها الفعلي أو الممكن على الدنيا الخارجية بأشياءها ووقائعها، طَرَفًا عصاً لا يُتصوَرُ فيهما قيام أحد الطرفين دون الآخر.

أما المذهب الواقعي فقد اشتدت موجته على الفكر المعاصر، حتى لتوشك أن تكون لفظتا «واقعي» و«معاصر» مترادفتين في عالم الفكر، وإنما استمد هذا المذهب قوته من معارضته للفلسفة المثالية، معارضةً مُؤَسَّسةً على مقتضيات التفكير العلمي. ومحوُّ التضادِّ بين الواقعية والمثالية هو: ما مصدر العلم وأين نلتمس شواهد صدقه؟ وعن هذا السؤال تجيب الواقعية بأن مصدره وقائع العالم وحوادثه، وشاهد صدقه هو صلته بتلك الوقائع والحوادث. على حين أن جواب المثاليين في الفلسفة يختلف؛ إذ يقولون في ذلك إن مصدر العلم هو مبادئُ فُطِرت في العقل الإنساني، وشاهد صدقه هو ما ينبثق من تلك المبادئ؛ بحيث تجيء النتائج المنبثقة متسقةً من الوجهة الرياضية مع مُقدّماتها. فالواقعية تُعلي من شأن الحواسِّ والتجارب، في معارضة المثالية التي كانت تنطوي في دخيلة الذات تستمد من فطرتها كل ما أرادت من معرفة.

وكذلك البرجماتية جاءت مُعبرةً عن نزوع عصرنا نحو العمل والتطبيق؛ إذ جعلت ما يترتب على أي فكرة من آثارٍ عمليةٍ هو نفسه المعنى الذي يُكسب الفكرة قيمتها؛ فليست من الفكر في شيء فكرة ترتسم في الذهن ولا يكون أمام صاحبها سبيلٌ إلى تنفيذها، لا لقيام العوائق المادية التي تحول دون ذلك التنفيذ، بل لشيء في طبيعة الفكرة المزعومة نفسها، يجعلها مقصورةً على الذهن لا تخرج منه إلى ضوء الواقع في صورة عملٍ يُؤدَّى.

فقل لي ما مدى انتفاع «الإنسان» انتفاعاً عملياً في حياته، بفكرة عندك تعرضها، أقلُّ لك ما مدى قيمتها من حيث هي فكرة بالمعنى الصحيح — على أن كلمة «الإنسان» هنا يُراد بها المجتمع، ولا يُراد بها كل فردٍ على حدة.

ومع الواقعية والبراجماتية تسير الوضعية المنطقية في نفس الطريق؛ إذ تلتقي معهما في وجوب الربط الوثيق بين الفكر من جهة والتجربة العملية من جهة أخرى، مع طابع خاصٍ يُميّزها، هو تفرقتها بين العلم الطبيعي والعلم الرياضي، تفرقةً تجعل العلم الطبيعي وحده — دون العلم الرياضي — مستنداً إلى شواهد التجربة.

وبهذا يكون العلم إما علماً طبيعياً قائماً على التجربة، وإما علماً رياضياً، صدقه في طريقة بنائه، وأما ما لا يكون من هذا ولا من ذاك فلك أن تُسميه بما شئت من أسماء، لكنه ليس «علماً».

هذه اتجاهاتٌ رئيسيةٌ ثلاثٌ في الفلسفة المعاصرة تستطيع أن تُبلورها معاً في وجهة نظرٍ مشتركةٍ تقول عنها إنها تمثل روح العصر من أحد جوانبه وهي وجهة النظر التي تربط الفكر بالعمل، تصل الإنسان بالواقع، تُوحّد بين العقل والإرادة؛ فلم تعد القيمة للقابح في صومعته «يتأمل»، بل عادت القيمة كلُّ القيمة لمن يتبع الفكر بالتنفيذ؛ ولذلك تراها هي وجهة النظر المسيطرة اليوم على ميادين النشاط في السياسة والتربية والاقتصاد والاجتماع.

ففي السياسة — وخصوصاً في البلاد الناهضة التي همّت بتغيير أوضاع الحياة فيها بأسرع ما تستطيع — ترى هذه «العلمية»، وهذه «الواقعية» وهذه «الإرادة» ماثلةً في وضوح؛ فالحرية التي تنشدها هذه البلاد، يُراد لها أن تكون حريةً خلاقةً لبناء مجتمعٍ جديد، ولا يُراد لها أن تظل أغنيةً يتغنى بها الناس ومعاشهم باقٍ على حاله.

وحسبنا في هذا الصدد مثلاً نسوقه من الميثاق الوطني، وذلك حين أكد أن النصر في معركة السويس كان معناه الحقيقي استخلاص الشعب لإرادته، يصطنع بها الحرية، أي إن «الحرية» شيء «يُصنع» لا شيء «يُقال» والإرادة — لا مجرد التأمل — هي أداة ذلك الصنع.

وفي التربية كذلك تسود هذه النزعة نفسها التي تربط بين الفكر والعمل. وإذا قلنا: «التربية» فقد قلنا: «الجيل القادم»؛ فلم يُعد أساسه الاهتمام بالمادة العلمية من حيث هي، بل أصبح الأساس هو أن يتحول العلم المدرس إلى فعلٍ يَنصبُ على مشكلات المجتمع؛ فأولاً: لا بد من نقل مركز الاهتمام إلى الفرد الإنساني الذي يتعلم ويتربى، بعد أن كان الاهتمام بالمادة العلمية التي تُلقن، وذلك بأن تُهيأ الفرصة لإمكانات كل فردٍ من الناس أن تنمو وفق طبيعتها وحدودها ليجيء في نهاية الأمر أصلح ما يكون استعداداً للقيام في المجتمع بما يُلائم طبيعته من عمل. وثانياً: لا بد من ربط الصلة القوية في

كل ما يتعلمه المُتعلِّم بين الدرس النظري والعمل التطبيقي، وما ليس له مجالٌ في دنيا التطبيق على مشكلات الحياة الواقعية، لا يكون له مجالٌ في برنامج الدرس النظري. وفي هذا يقول ميثاقنا الوطني عن هدفنا من التعليم إنه قد أصبح في ظل الثورة «تمكين الإنسان الفرد من القدرة على إعادة تشكيل الحياة». وتلك هي روح العصر من إحدى نواحيها.

وناحيةٌ أخرى شديدة الصلة بالأولى، وإن تكن تنقل بؤرة النظر من «المعرفة العلمية» وتحليلها إلى «المجتمع البشري» وماذا تكون طريقة بنائه؟ وما هنا كذلك نجد للمسألة جذورًا في أعماق النفس عند أبناء هذا العصر، تحتاج إلى فكرٍ فلسفيٍّ يُخْرِجها من مكمناها الخبيء إلى ضوء العنن؛ وتلك هي فلسفة المادية الجدلية، وهي التي قد تُسمَّى «بالمادية التاريخية» أحيانًا، و«بالماركسية» أحيانًا أخرى، لهذه النظرة الفلسفية جوانبٌ متعددة، تتكامل كلها في نسقٍ فكريٍّ واحد، ومن أهم هذه الجوانب فكرة «المادية التاريخية» التي مُؤدَّاهَا أن الإنسان لا بد له أولاً من غذاء وكساء ومأوى قبل أن يُتاح له المشاركة في الحياة العقلية والروحية من سياسة وعلم وديانة وفن.

ومن هنا كان النظام الذي يسود إحدى الجماعات في طريقة إنتاجها للسلع وتوزيعها وتبادلها، وما يترتب عليه من نظامٍ اجتماعي، ذا تأثيرٍ حاسمٍ محتومٍ في تشكيل أوجه النشاط السياسية والاجتماعية والثقافية. فإذا أُرِدَتَ أن تلتمس الدافع الأساسي إلى تحوُّل المجتمع وتطوره، فلا تلتمسه فيما قد تجمَّع لديه من معرفة، بل التمسهُ فيما قد وقع لهذا المجتمع من تغْيُرٍ في طرق إنتاج السلع وتوزيعها. فإذا كان المجتمع — كائنه ما كانت صورته — هو كيانٌ عضويٌّ متكامل الأجزاء في بناءٍ واحد، فإن الرباط الذي يخلع عليه وحَدَّته تلك هو نظامه الاقتصادي. ولئن كان لكل عصرٍ مجموعة أفكاره الرئيسية التي تُسَيِّره، فإن تلك الأفكار هي دائماً أفكار الطبقة التي تكون لها السيادة عندئذٍ، وهي أفكارٌ تتلون بالضرورة بما يتفق ومصالح الطبقة المسيطرة من حيث طرق إنتاج السلع وتوزيعها. وإذن فمُحالٌ على التاريخ أن ينتقل من مرحلةٍ إلى مرحلةٍ إلا إذا حدث تحوُّلٌ في تلك الطرق وحدث بالتالي تحوُّلٌ في الأفكار التي تُوجي بها الأوضاع الجديدة. فأمر التاريخ في سيره وفي تطوره مرهون بتغير مجموعة الأفكار الرئيسية، وهذه بدورها مرهونة في تغْيُرِها بتغْيُرِ العلاقات الاقتصادية في إنتاج السلع واستهلاكها؛ ومن

ثمَّ جاءت عبارة «المادية التاريخية» اسمًا للمذهب الذي نشير إليه. وأمَّا تسميته «المادية الجدلية» فتجيء من النظر — لا إلى الجانب التاريخي — بل إلى الجانب الوجودي «الأنطولوجي» من حقيقة العالم؛ فحقيقة العالم «مادة» لا «روح»؛ فالمادة هي الأصل، وما عداها يُشتق منها، لكنها ليست هي المادة الجامدة الموات، ذات الخصائص السكونية السلبية، بل هي المادة التي ما تنفك دائبة التغيُّر مرحلةً في إثر مرحلة، وكأنما هذه المراحل المتعاقبة «مُجدولٌ» بعضها في بعضٍ في تيارٍ واحدٍ متصل؛ ولذلك كانت حقيقة العالم «مادية» و«جدلية»؛ مادية في طبيعتها جدلية في تشابك خيوطها وعناصرها؛ فقد كانت تستطيع تلك الحقيقة الكونية أن تكون ماديةً وساكنة، لا ماديةً ومتطورة، حتى إذا ما رمزنا لها برمز «س» مثلًا، ظلت س إلى الأبد هي س فلا تغيُّر ولا زيادة ولا نقصان، لكنها ماديةً ومتطورة؛ بحيث تتحول «س» لتصبح «لا - س» أي لتصبح شيئًا غيرها. ولنا الآن أن نسأل: هل يجري هذا التحوُّل ذو الخطوات «المُجدول» بعضها في بعض وفَّق قوانين، وماذا تكون؟

يقول أصحاب هذا المذهب إن قوانين ثلاثة تضبط سير المادة في تطوُّرها الجدلي؛ أولها قانون تحوُّل الكم إلى كيف، وثانيها قانون صراع الأضداد ووحدها، وثالثها قانون نفي النفي.

أما تحوُّل الكم إلى كيف فمقتضاه أن التغيُّرات الكمية بالنسبة لصفة معينة ينتج عنه نشوء صفةٍ جديدةٍ يستحيل رُدُّها إلى الصفة الأصلية التي عنها نشأت. فالكائن البشري يزداد نموًّا من حيث الكم، فيصبح عند مرحلة معينة من الزيادة رجلًا بعد أن كان طفلًا؛ بحيث يستحيل أن يرتد الكائن الجديد الذي نشأ من تتابع الزيادة في النمو إلى الكائن الأصلي الذي كان، وبذرة الشجرة تتحول إلى شجرة، والواحد يزداد بالإضافة الكمية فيصبح اثنين؛ بحيث تتغير خصائص العدد الجديد عن أن تكون مجرد مضاعفةٍ لخصائص العدد الأول، وإلا لقلنا عن صفة «الزوجي» التي تصف العدد، إنها هي صفة «الفردي» مكررةً مرتين. واختصارًا فإن كل زيادة في صفةٍ ما من شأنها — عند حدٍّ معين — أن تُجاوز كونها مجرد زيادةٍ كمية، لتصبح تغيرًا في الكيفية ذاتها — أي تصبح صفةً أخرى مُتميزةً في خصائصها من الصفة الأولى.

أما قانون صراع الأضداد ووحدها فمؤداه أن كل شيءٍ مُركَّبٍ في حقيقته من عناصرٍ يُضادٌ بعضها بعضًا؛ ومن ثمَّ فهو دائمًا في حالةٍ من التوتر تميل به نحو التغيُّر والتحوُّل ...

لأن الشيء المُعَيَّن إذا ما كان مُؤَلَّفًا من عنصرٍ واحدٍ مُتجانسٍ لما كان في بنيته الداخلية ما يدعوه إلى التغيُّر؛ فنحن نُخطئُ فهم «الواحدية» في الشيء الواحد، إذا ظننا أنها التجانس الذي يخلو من التناقض. وإذا رمزنا إلى شيءٍ ما برمز، فلا ينبغي أن نقول إنه «س» وكفى بل نقول إنه «س» و«لا - س» في وقتٍ واحد، ومن هذا التدافع الداخلي بين النقيضين تنشأ الحركة؛ ومن ثَمَّ ينشأ التغيُّر، على أن تُفهم الحركة أو التغيُّر بأنها منبثقة من طبيعة الشيء نفسه، وليست هي بالمفروضة عليه من خارجه. لقد كان يُقال إن الأصل في الشيء أن يظل ساكنًا حتى يحركه محرك، فأصبح يُقال إن الأصل في الشيء أن يظل متحركًا حتى يُرغمه عاملٌ خارج طبيعته على الوقوف والسكون. يصدق هذا على كل شيء، وعلى كل فكرة، وعلى كل نظام اجتماعيٍّ على حدِّ سواء.

فإذا كان صراع الأضداد داخل الشيء الواحد أو الحالة الواحدة يُؤلِّد الحركة والتغيُّر، ثم إذا كان المُضي في هذا التغيُّر إلى حدِّ مُعَيَّن يُحتمُّ أن يصبح الشيء شيئًا سواه — لا من حيث الدرجة وحدها بل من حيث النوع أيضًا — فإن ذلك إن ضُمن لنا سير التاريخ وتغيُّر مراحلها، فلا يضمن لنا أن يجيء التغيُّر إلى أرقى وأفضل وأعلى وأكمل.

وهنا يأتي القانون الثالث؛ قانون نفي النفي، الذي يقضي بأن ينتهي النقيضان المتصارعان إلى وحدةٍ يذوب فيها التناقض، وبزوال التناقض يصبح الوليد الجديد «أعلى» درجةً من سابقه؛ لأن فيه ما كان فيهما، ثم أضاف إليه تألفًا بعد تعارض.

لكن هذا الوليد المتألف بدوره سرعان ما تنشأ فيه الأضداد وهلمَّ جرًّا. وهكذا ترى العالم يسير في مراحلٍ مُتتلةٍ الخطوات؛ فحالةٌ مُثبَّتةٌ ذاتُ خصائصٍ مُعيَّنة، تتلوها حالةٌ تنفيها بأن تتحول إلى خصائصٍ جديدةٍ مختلفةٍ كيفًا، ثم يعقب هذا النفي نفسه حالةٌ جديدةٌ تنفيها، فتكون بمثابة نفي النفي، وهنا نعود إلى «إثباتٍ» جديدٍ ارتقينا فيه عن «الإثبات» الذي بدأنا به السير.

وقد نسأل: من أين جئنا بهذه القوانين الثلاثة التي تضبط سير العالم، أهي تصوراتٌ ذهنيةٌ أوليةٌ انبثقت من طبيعة العقل وفطرته، كما كان بعض الفلاسفة الآخرين يعتقدون في وجود مبادئٍ فطريةٍ في العقل يجري التفكير على مقتضاها؟ أم هي استدلالاتٌ انتزعناها من مشاهدتنا الخارجية لجرى التاريخ؟ والجواب عند الماديين الجدليين هو هذا، لا ذلك.

فليست مراحل السير الجدلي مقصورةً على الفاعلية العقلية الصورية المنطقية وحدها — كما هي الحال عند هيغل — بحيث يكون الانتقال من «فكرة» إلى «فكرة» بل

هي مراحلُ في سير الواقع المادي، كما نستطيع أن نستدلَّه من شواهد التاريخ وتطوُّر الجماعات.

وأصحاب هذا المذهب يصفون مذهبهم هذا بأنه الفلسفة العلمية بمعناها الصحيح. على أنهم حين يصفونه «بالعلمية» فإنما يستخدمون هذه الكلمة لتعني «المادية»؛ وعلى هذا تكون «المعرفة العلمية» هي الموقوفة على الواقع المادي وحده، مما ينتهي بنا إلى النتيجة القائلة إن كل ظاهرة لا بد من ردها إلى أصلها المادي لتتم لنا دراستها دراسةً علمية؛ فالحالات العقلية والوجدانية تُردُّ إلى ظاهراتٍ فسيولوجية، وهذه بدورها تُردُّ إلى أصولٍ لا عضوية، وهكذا. على أن أهم ما يُعنى به أنصار المادية الجدلية هو ردُّهم للتاريخ إلى العناصر الاقتصادية، وبهذا تصبح حقيقة الإنسان لا في وعيه بنفسه ولا في تأمُّله النظري الصرف، بل في (العمل) أي في نشاطه الاقتصادي، لكننا لو تركنا هذا النشاط ينطلق على أساس الملكية الفردية، نشأت بالضرورة طبقةٌ تتجمّع فيها رءوس الأموال وهي القلة القليلة، ويصبح معظم الناس أتباعاً لتلك القلة يخدمونها بعملهم وإنتاجهم، وبهذا يحدث لهذه الأكثرية «انسلاخٌ» يُبعدهم عن نتائج عملهم، فيُبعدهم عن الحياة الطبيعية كما ينبغي أن تكون، ولا علاج لهذا إلا بأن تتول وسائل الإنتاج إلى ملكية المجتمع كله، فيُنتج المنتج لصالح الجماعة كلها وعندئذٍ تتحطم الحواجز بين الطبقات، وتزول الفوارق ليزوب الكل في طبقةٍ واحدة.

تلك هي خلاصة الفلسفة المادية الجدلية، التي لا أظن أن مجتمعاً واحداً في أرجاء الأرض بأسرها، قد خلا من التأثر بها تأثراً صغيراً أو كبيراً. وإذن فهذه ناحيةٌ أخرى من روح العصر.

لئن اختلفت الناحيتان الرئيسيتان اللتان ذكرناهما في أن الأولى تناوَلت روح العصر من جانب «المعرفة العلمية» على حين تناوَلتها الثانية من جانب «التاريخ والمجتمع» بما ينطوي تحتها من سياسة واقتصاد؛ فإن الناحيتين معاً تتفقان في وجوب أن ينصرف اهتمام الفكر إلى العلم ومنهجه وقضاياه وتطبيقه باعتباره أبرز معالم العصر إطلافاً. ومثل هذا التركيز على العلم وعلى العقل وما يتبعهما من ظواهر كالتخطيط والتصنيع وانخراط الأفراد في عملٍ واحدٍ مشتركٍ وُضعت لهم خُططه وأهدافه، لم يكن ليمضي بغير تمرُّدٍ ممن يحرصون على فردية الشخصية الإنسانية، وتمييزها من سائر ظواهر الطبيعة بالإرادة الحرة التي تختار لنفسها وتكون مسئولةً عن اختيارها، ومن هنا نشأت

في بعض النفوس ثورةً على العقل نفسه وعلى العلم وصرامة أحكامه، وكان لهذه الثورة أكثر من صورةٍ واحدةٍ ظهرت بها؛ فهناك من لاذوا بالتصوُّف دون العلم، وبالوجدان دون العقل، وهناك الشُّكَّاك الذين أخذوا يتشككون في قدرة العقل على الوصول إلى الحق، وهناك الوجوديون الذين أصرُّوا على أن يكون الفرد — كل فرد — مسئولاً عن اختياره، ولا تتحقق هذه المسئولية بغير حرية اختيار.

نعم هنالك من لاذوا بالتصوُّف بمعناه الفلسفي، وأعني التنكُّر للعقل ومنطقه والركون إلى ما يسمى اصطلاحاً «بالحدس»، وهو المعاينة بالروح معاينةً مباشرةً. ولعل أميز ما يميز الحدسيين المعاصرين عن أسلافهم القدماء — فكثيرٌ جداً هم الفلاسفة الحدسيون في التاريخ، منذ أفلاطون فنازلاً على مدارج الزمن — هو أن القدماء كانوا يعدون حدسهم ضرباً من الفاعلية العقلية على حين ترى المُحدِّثين إذ يَلَجُّون إلى إدراكهم الحدسي، يعدون ذلك ثورةً على العقل.

فهو عندهم من قبيل الفاعلية اللاعقلية القائمة على أساس الانفعال والتعاطف الوجداني والرغبة، احتجاجاً منهم على ما يروونه طغياناً للعقل وللعلم على حياة البشر. ومن قبيل الثورة على العقل أيضاً مذهب الوجوديين فيما يختص بطبيعة الإنسان وحقيقته؛ فلئن كان في مستطاع العلم والعقل أن يحكم على «الأشياء» بأحكام عامة تضم أفراد النوع الواحد في تعريف واحد، فما كذلك الإنسان لأن كل فردٍ يختلف بفرديته عن كل فردٍ سواه؛ بحيث يصنع كل فردٍ حقيقته من مجموعة ما يُصدِّره لنفسه من قراراتٍ يلتزم تنفيذها بإزاء المواقف التي تُعرض له. وليس بنا حاجةً هنا إلى ذكر الآثار البعيدة المدى في ثقافة عصرنا، التي أحدثتها الفلسفة الوجودية في نظرتها إلى الإنسان وتحليل مواقفه ومشكلاته. وحسبُ نظرةً إلى الحركات الأدبية والمدارس الفنية في العالم كله، لترى إلى أي حدٍّ أصبَحَت لفتة الأديب ولفتة الفنان إلى دخيلة نفسه ليتصيد منها ما يخرجها للناس فرداً مُشخَّصاً فريداً. فإن كان الناس على اختلافهم يتفقون عادةً على «الموضوعات» الخارجية، فهذه شجرة وتلك بقرة؛ أعني أنه إذا كان الناس يتفقون في حياة الصحو فهم إنما يختلفون أشد الاختلاف حين ينطوون إلى دخالِ نفوسهم كما يحدث لهم في أحلامهم.

ومن هنا اتجه رجال الأدب والفن في حالاتٍ كثيرةٍ إلى ما يُشبه الأحلام من حياة الإنسان.

وكان مما أيد الثائرين على العقل في فكرنا المعاصر، النظرية الفرويدية في التحليل النفسي وغيرها من النظريات النفسية التي ردت نشاط الإنسان إلى مصادرٍ خبيثةٍ غير ظاهرة، كالغرائز أو اللاشعور أو ما إلى ذلك.

فكم أديباً في القصة والمسرحية وكم شاعراً وكم مُصوراً جعل مادته الأساسية محاولة إخراج هذه الكوامن الدفينة في حياة الإنسان لتظهر في الآثار الأدبية والفنية ظهوراً يُلقى الضوء على حقيقة الإنسان!

وأحسب أن من الخصائص التي قد يتميز بها هذا العصر — نتيجة للعلم بكل جوانبه؛ الطبيعي والاجتماعي والنفسي — أن أخذت تتسرب فكرة النسبية عند النظر إلى القيم وإلى الثقافات؛ فإذا كانت العلوم الطبيعية والإنسانية على السواء لم تُعد تأخذ بالقطعية الجازمة التي كان يُظن أنها تصف نتاج التفكير العلمي، وإذا كانت التحليلات النفسية قد مايزت بين الأفراد على نحوٍ لا تستطيع معه أن تقول إن «أحلام» هذا أفضل من «أحلام» ذلك، فماذا ينتج عن هذه النسبية في نظرة الإنسان إلا أن تتعادل الثقافات المختلفة في قيمها مهما تنوعت أشكالها؛ فأصبح الفن الإفريقي كالفن الأوروبي أو الآسيوي من حيث الرتبة والقيمة. ولم يُعد حرج أن يستوحى فنُّ هنا فناً هناك، فازداد اعتزاز الأمم المختلفة بتراثها وبتقاليدها وبفنونها الشعبية وبلغتها وثيابها وطعامها وشرابها.

وهذه نتيجة تبدو — في ظاهرها — عجيبة، لا تتفق مع أمارات التوحيد التي تدل على أن العالم — في نفس الوقت الذي تؤكد كل قومية شخصيتها المميزة — يسير نحو أن يكون مجتمعاً دولياً واحداً.

وإني لأتخيل راكب الصاروخ من صواريخ الفضاء التي تدور حول الأرض في بضع دقائق أتخيله وقد نظر إلى الأرض كلها فرأها من بعيدٍ كالبنقة الصغيرة السابحة في فضاء الكون الفسيح، يسأل نفسه متعجباً: أتكون هذه البنقة الصغيرة حاملةً على ظهرها كل هذا التمزق والخلاف بين شعوبها؟ ألا إن اليوم أت عمًا قريب، حين يتأخى المتخاصمون على صالحٍ مشترك.

والحق أن هنالك من الدلائل ما ينبئ بهذا؛ فهو عصر يسوده العلم، ومن شأن العلم أن يُوحّد الناس على منهاجٍ واحدٍ ونتائجٍ واحدة، بل يُوحّدهم على أدواتٍ للعيش واحدةٍ تُصديرها المصانع بالأعداد الكبيرة، لتنتشر هنا وهناك، فلا يكون فرق بين حضرٍ وريف.

وكذلك هو عصر المؤتمرات الدولية التي تلتقي فيها الشعوب جميعًا على آراءٍ ينتهون إليها في معظم الحالات ليتم تنفيذها في كل أرجاء الأرض برضى من الجميع. وهناك جمعية الأمم المتحدة التي إن كانت قد أخفقت في مواضع فقد نجحت في مواضع أخرى، وبخاصة في ميادين الثقافة والتعاون الاقتصادي والاجتماعي وما إلى ذلك. لكن العجب الظاهر سرعان ما يزول عنا حين ندرك أنه لا يرجى للعالم إخاءً صحيحًا إلا على أساس الشخصيات المستقلة لأممه، بل لأفراده، وعندئذٍ تختفي هذه الظواهر التي لاكتها السنين المعقّبين على خصائص العصر من قلقٍ وتمزّقٍ وشكٍّ وسخطٍ.

الماركسية منهجًا

ليس يُعبّر عن روح العصر — من بين مذاهب الفلسفة القائمة — إلا تلك المذاهب التي تنتهي إلى وجهةٍ من النظر تجعل العالم في حركةٍ دائبةٍ لا تعرف السكون، وفي تغَيُّرٍ دائمٍ وتطوُّرٍ مُطرَّد، لا يستقر معهما على حالٍ واحدةٍ لحظتَيْن؛ فالعالم اليوم ليس هو العالم الذي كان بالأمس، ولن يكون هو العالم الذي سيُصبح غدًا؛ فالليل يعقبه النهار، والشتاء يتلوهُ الربيع، والوليد ينمو، والبذرة تنبت. ومُحالٌ عليك أن ترى في هذا الكون الرحيب كائنًا واحدًا اعتزل وحده وأفلت من مجرى هذا التيار الدافق؛ تيار التغَيُّر والتطوُّر والسير والحركة والنماء.

نعم إن العين المجردة قد تنظر إلى هذه الشجرة أو ذلك البناء، فيُخَيَّل إليها أنها بإزاء شيءٍ ثابتٍ قد انغرس في مكانه لا يتحوَّل عنه يومًا بعد يوم، لكن الرائي لا يخدع بهذا الثبات الظاهر؛ لأنه يعلم أن الشجرة كانت بذرةً ثم نمت على مر الزمن جذورًا وجذوعًا وفروعًا وأوراقًا وثمارًا، ويعلم أن البناء لم يكن قائمًا ذات يوم ولن يكون قائمًا بعد حين؛ فالتغَيُّر الذي قد لا يتراءى للعين إلا بعد أن يتراكم، لا يقفز من العدم إلى الوجود بوثبةٍ واحدة، بل هو في تدرُّجٍ بطيء لا ينفك لحظةً واحدةً عن الحدوث، وإن تعذَّرت على العين المجردة رؤيته لحظةً لحظةً.

وليست فكرة التغَيُّر هذه بالأمر الجديد، الذي أدركه إنسان هذا العصر وغفل عنه أهل القرون الماضية، بل هو مما أدركه الإنسان منذ كان إنسانًا يفكر، وإن يكن إنسانُ هذا العصر يمتاز على أسلافه بأن بين يديه علمًا للطبيعة يُبين له أن قوام المادة ذرَّاتٌ دائمة الحركة؛ فلا صلابة فيها ولا سكون بين أجزائها؛ ومن ثمَّ سهَّل عليه أن يدرك فكرة التغَيُّر إلى أعماقها، ويبني عليها تصوُّره عن العالم. أمَّا أسلافه فكانوا يرون الحركة والتغَيُّر في الأشياء الظاهرة أمام حواسِّهم، فيحاولون أن يجدوا وراء هذا الظاهر المتحرِّك

المتغيّر جوهرًا ثابتًا؛ إذ لم يتصوروا أن تكون هذه الحركة الدائبة والتغيّر المستمر هما حقيقة الوجود، فراحوا يبحثون عن تلك «الحقيقة» التي لا يطرأ عليها التبدّل والتحوّل، والتي إن خَفِيَتْ عن البصر فقد تكشف عنها البصيرة.

والماركسية — شأنها شأن سائر المذاهب الفلسفية التي تُصوّر عصرنا من مختلف جوانبه — هي فلسفة تغيّر وتطوّر، وهي بهذا تُعبّر عن روح عصرنا، مع سائر المذاهب التي تجعل التغيّر والتطوّر محورًا وأساسًا. وإنما لتُحلّل الطريقة التي يتم بها التغيّر من حال إلى حال، ولا تترك الأمر على إجماله وإبهامه، وتلك الطريقة عندها هي ما يُسمّى بالمادية الجدلية عندما يكون التغيّر في الطبيعة وكائناتها، وبالمادية التاريخية عندما يكون التغيّر في المجتمع البشري ونظمه وأوضاعه.

على أن التغيّر هنا لا يُقصد به مجرد التبدّل حالًا بعد حال، بل لا بد فيه من التطوّر النامي الذي يجعل الخطوة اللاحقة «أعلى» من الخطوة السابقة؛ إذ لا يكون الفرق بين الخطوتين فرقًا في الكم وحده؛ بحيث يصبح الصغير كبيرًا والقليل كثيرًا وكفى، بل يكون انتقالًا من الأدنى إلى الأعلى انتقالًا إلى ما هو جديدٌ مختلفٌ في النوع عن المرحلة التي تمخّضت عنه وأنتجتة.

ولهذا التغيّر الذي يسير بالطبيعة نحو الأعلى، قوانينه التي تضبط سيره، ومن أولى مهامّ الفلسفة الجدلية أن تستخرج هذه القوانين، ليُمسك الإنسان بالزمام، ويتجه بالحركة فيما قدر لها أن تسير فيه، حتى يُجنّبها المَعَوّقات، ويهيئ لها سبل الإسراع نحو هدفها المقصود. وإن هذه المهمة لتصبح أشد إلحاحًا، حين يكون الأمر أمر الحياة الاجتماعية بكل ما فيها من تفصيل وتعقيد؛ فهي تتطلب عناية الطرائق العلمية ودقتها حتى لا تُترك في تخبّطها الذي كانت تتلكأ به في حنايا الطريق. ولا يضير الطريقة العلمية حين نُطبّقها على مشكلات المجتمع أن تخطئ أحيانًا خلال المحاولة؛ فيكفي الإنسانية ما قد عانتها في القرون الطوال الماضية من كثرة اللغو اللفظي الذي لا يشفع ولا ينفع؛ فالمجتمع لا يُشفى من علله بالمواعظ، وإنما يُشفى بالعلم نظريّةً وتطبيقًا.

ولعل ماركس أن يكون من بُناة علم الاجتماع على الأسس المنهجية الصحيحة؛ لأنه أراد أن يستخلص القانون الذي بمقتضاه يسير المجتمع في حركة التقدّم، دون أن يلجأ في ذلك إلى الميل والهوى ولا إلى العاطفة والرغبة؛ لأن هذه كلها عواملٌ نفسيةٌ باطنيةٌ لا ينبغي أن يكون لها شأنٌ بقانونٍ علميٍّ يُصاغ لحركةٍ موضوعيةٍ خارجية، قانونٍ يُبنى

على العلة والمعلول، وعلى إمكان التنبؤ بما عساه أن يحدث في الواقع مستقبلاً إذا توافرت ظروفُ بعينها.

هذا كله مقبولٌ منه محمودٌ له، لكننا نقف منه موقف الحيران المتسائل، حين نراه يقرن شيئين متناقضين أحدهما بالآخر؛ فلا ندري كيف ينزع نتائجه من مقدماته، وذلك حين يضم هاتين الفكرتين إحداهما إلى الأخرى في سياقٍ واحد، وهما؛ فكرة التغير الذي لا بد للمجتمع أن يتطور به صاعدًا من أدنى إلى أعلى، في مراحلٍ تجيء كل مرحلةٍ منها بجديدٍ لا يُكرَّر ما قد كان قائمًا في المرحلة السابقة، وفكرة الجبرية التي لا بد من افتراضها لو قبلنا مبدأ السببية الصارمة في سير التاريخ؛ بحيث يتحتم للسبب أن يُنتج نتيجته الضرورية التي تلزم عنه؛ لأن جبرية التاريخ معناها أن الماضي كان يحمل الحاضر في جوفه، وأن الحاضر يحمل المستقبل، بحيث لو حللنا أية لحظة من لحظات التاريخ، استطعنا أن نقرأ فيها كل ما هو آتٍ على مراحل الزمن، تمامًا كما يستطيع الفلكي أن ينظر إلى أجرام السماء في لحظةٍ ما، فيقرأ فيها أن كسوفًا للشمس أو أن خسوفًا للقمر أو غير ذلك من الظواهر الفلكية سيحدث حتمًا في الوقت الفلاني من مُقبل الأيام. ولو كان الأمر كذلك في سير التاريخ، لما كان هناك «جديدٌ» ينبثق في مراحل التطور الصاعد؛ فإحدى اثنتين؛ إما أن يكون التاريخ محتوم المسار، وبذلك لا يكون في خطواته «جديدٌ» يبديه، وإما أن يكون فيه «الجديد» يُظهره مرحلةً بعد مرحلة، وبذلك لا يكون محتوم المسار.

إن «الحتمية» لا تتفق مع «إرادة التغيير»؛ لأنه مع الحتمية لا تكون إرادة من جانب الإنسان؛ إذ لا يبقى لهذا الإنسان إزاء تطور التاريخ إلا أن «يتفرَّج» على ما يحدث له وللمجتمع وللطبيعة على حدٍّ سواء، مع أننا نرى ماركس حريصًا على ألا يقف الناس — والفلاسفة منهم بوجهٍ خاص — موقف المُتفرِّج المتأمل، بل لا بد لهم أن يُغيِّروا العالم، يقول: «لقد اكتفى الفلاسفة بتفسير العالم بطرقٍ مختلفة، مع أن المهم هو أن نُغيِّره.» فكيف أُغيِّره إذا لم يكن هنالك احتمالٌ آخر، وهو أن أتركه على حاله بغير تغيير؟ مع أن هذا الفرض الثاني ممتنع إذا كان التاريخ محتوم الوسيلة محتوم الأهداف.

وهنا قد يُقال إن تدخل الإنسان بإرادته في مجرى الأحداث مطلوب، لا ليحدث ما لم يكن ليحدث من تلقاء نفسه، بل ليسرع في حدوثه، بأن يُزيل من طريقة المعوقات ويُضيف عوامل الإسراع، لكي تصل إلى الأهداف المرجوة قبل أوانها الطبيعي، ولكنه قولٌ يُناقض بدوره زعمًا آخر زعمه ماركس وهو أن الأفكار والقيم ليست سببًا يسبق وقوع

الأحداث، بل هي نتيجةٌ تتفرع عن ذلك الوقوع. فإذا كان هذا هكذا، فبأي شيء تُريدني أن أتدخل في سير التاريخ لأُسرع من مجرى أحداثه، إلا أن يكون ذلك بما أحمله في رأسي من أفكارٍ وقيم؟ لكن الترتيب بين الفكر والواقع وأيهما يكون أسبق من أخيه، يُريد شيئاً من التفصيل؛ لأنه نقطةٌ أخرى نجد فيها شيئاً من الخلط يدعونا إلى الحيرة والتساؤل.

لكننا قبل أن ننتقل إلى هذه النقطة لمناقشتها نريد أن نعقد مقارنةً بين «الحمية التاريخية» بمعناها الماركسي الذي أسلفناه، والذي أشرنا إلى التعارض بينه وبين أن يكون للإنسان إرادةً للتغيير يتدخل بها في مجرى الأحداث بأية صورةٍ من الصور. أقول إننا نريد أن نعقد مقارنةً بين هذا المعنى الماركسي للحمية التاريخية، وبين معناها في السياق الذي وردت فيه في ميثاقنا، حين وردت في الباب السادس «في حتمية الحل الاشتراكي» عبارةً تقول: «إن الحل الاشتراكي لمشكلة التخلف الاقتصادي والاجتماعي في مصر — وصولاً ثورياً إلى التقدم — لم يكن افتراضاً قائماً على الانتقاء الاختياري، وإنما كان الحل الاشتراكي حتميةً تاريخيةً فرضها الواقع وفرضتها الآمال العريضة للجماهير، كما فرضتها الطبيعة المتغيرة للعالم في النصف الثاني من القرن العشرين». ومضى حديث الميثاق بعد ذلك يفصل الظروف التي سادت، والتي حتمت أن تكون الاشتراكية هي سبيلنا الوحيدة إلى هدفنا الجديد، وهو تحقيق الحرية الاجتماعية.

فالحمية هنا هي حتميةٌ وسيلةٌ لا بد منها لتصل بنا إلى هدفٍ مقصود، وليست هي حتميةٌ ممتدةٌ على مراحل التاريخ؛ ففي الحالة الأولى يكون العائق الذي يحول دون وصولنا إلى هدفنا عرضياً، كان يمكن ألا يكون، وأما في الحالة الثانية فإن العائق الذي يحول دون وصولنا إلى هدفنا ضرورةٌ مكتوبةٌ علينا منذ الأزل، لم يكن منها بد. في الحالة الأولى نشأت حتمية الوسيلة من مصادفةٍ حرمتنا الحرية الاجتماعية، فكان لزاماً علينا أن نتصدى لها، وكان من الجائز ألا يتسلل إلى حياتنا المُستبدون والمُستغلون والمُستعمرون فلا ينشأ في حياتنا الحرمان الذي سلَبنا حريتنا الاجتماعية، وعندئذٍ كانت تختفي ضرورة الوسيلة نظراً لتحقيق الهدف. وأما في الحالة الثانية فالمزعم هو أن تسلل المُستبدين والمُستغلين والمُستعمرين إلى حياتنا أمرٌ كان لا بد من وقوعه بحكم حتمية التاريخ؛ وبالتالي كانت الوسيلة التي يلزم اتخاذها للوصول إلى الحرية الاجتماعية المفقودة، لتكون هي الأخرى حتميةً من حتميات التاريخ.

ومثل هذه المقارنة يَصْدُقُ أيضًا على الفرق في المعنى بين ما يُسمِّيهِ ماركس بـ «حتمية الثورة»، وما يَرِدُ في ميثاقنا تحت اسم «ضرورة الثورة»؛ فالحتمية في الحالة الأولى منظورٌ إليها بنظريةٍ تُخضع التاريخ كله بشتى مراحلهِ لحتميةٍ تُحتمُّ أن تتتابع المراحل على صورةٍ معينة، وأن تكون الثورة — ثورة الجماهير العاملة على أصحاب رءوس المال — إحدى تلك المراحل المحتومة. وأمَّا «الضرورة» التي نصف بها ثورتنا، فهي ضرورةٌ نشأت بحكم ظروفٍ طارئةٍ كان يمكن ألا تقع؛ فقد كان يمكن ألا يستعمرنا مُستعمرٌ يقهرنا، وألا يستغلنا المُستغلون، وكان يمكن أن يَطْرُدَ تقدُّمنا العلمي الذي بدأناه في شباب أمتنا العربية، فلا نَتَخَلَّفُ، لكن هكذا حدث؛ حدث أن استبد المُستعمر الدخيل واستغل المُستغل وتخلَّفنا بسبب هؤلاء، فوجبَت لذلك الثورة، لِتُحطِّمَ القيد، وليرْفَعَ نِيرَ الاستغلال، ولينلْحَقَ بالمتقدِّمين في مضمار العلوم.

ذلك — فيما أرى — فارقٌ هامٌّ بين الفلسفة الماركسية من جهة، وفلسفتنا الاشتراكية من جهةٍ أخرى؛ فهذه الأخيرة علاجٌ لمشكلةٍ قائمة، وأمَّا تلك فتعتمد على نبوءةٍ تاريخيةٍ نستدل بها مرحلةً لاحقةً من مرحلةٍ سابقة. الفلسفة الماركسية تخلط بين «التنبؤ العلمي» وبين «النبوءات التاريخية» وتجعل هذه من تلك، مع أن التنبؤ في الحالة الأولى قائمٌ على تجربةٍ عينيةٍ مُحدَّدة، نعلم منها أنه إذا حدث كذا وكذا من الظروف، نتج كذا وكذا من النتائج، كأن تقول مثلًا إنه إذا توافرت في الجو الظروف الفلانية نزل المطر، فنحكم على ما سيحدث بناءً على ما قد حدث، لما بين الحدثين من تشابهٍ وتجانس. وأمَّا «النبوءة» التاريخية، فلا تجربة فيها ولا مشاهدة؛ إذ ماذا تُشاهد وماذا تُجرَّب إذا كان المستقبل المُرتقب في مراحل التاريخ الآتية، هو شيءٌ مختلفٌ عن الماضي المنقضي من مراحل التاريخ التي انطوت صفحاتها؟ إنما النبوءة التاريخية قائمة على «افتراض» أن التاريخ سيسير في خطٍّ مُعيَّنٍ معلوم، وهي لا تختلف كثيرًا عن «قراءة الكف» حين ينظر القارئ إلى خطوطٍ في كَفِّك فيتنبأ لك بكذا وكذا في مستقبلك، وذلك على «افتراض» أن خط الحياة يسير على نحوٍ معلوم؛ فالفرق الكبير بين الفلسفة الماركسية وبين فلسفتنا الاشتراكية في هذا الصدد، هو أن الماركسية تقول للناس: «سيحدث» كذا وكذا ولا قبل لكم بتغيير هذا المصير المحتوم، وأمَّا فلسفتنا الاشتراكية فتقول لنا: لقد «حدث» بالفعل كذا وكذا من المواقف والمشكلات، وفي وُسْعنا أن نُغيِّرَ ما حدث. الماركسية تجعل الإرادة الحرة بغير عملٍ تُوَدِّيهِ، وأمَّا فلسفتنا الاشتراكية فتترك المجال أمام الإرادة فسيحًا؛ ذلك لأن الماركسية تصب حتمية الحدوث على المشكلات نفسها بله طرائق علاجها، وأمَّا فلسفتنا

الاشتراكية فتقتصر الحتمية على وسائل العلاج؛ لأننا نواجه مشكلات قائمة بالفعل، تُحتم علينا أن نسلط عليها إرادتنا بطرائق فعالة لِتُزيلها من الطريق. الفرق بعيدٌ بين رجلٍ يعطيك نظريةً مُؤدَّهاها أن منطق التاريخ يُحتم عليك أن يجيبك المستقبل البعيد أو القريب بضائقةً ماليةً أو بعلّةٍ مرضيةٍ لا قبل لك بِردِّها، ورجلٍ يفتح عينك على ما هو قائمٌ حولك بالفعل من أمثال هذه المشكلات، لِيُوجِّه انتباهك إلى ضرورة حلها.

ونعود الآن إلى تحليل المنهج الماركسي في تناوله لمسألة الترتيب المنطقي بين الفكر والواقع؛ لأننا نلمس في هذا التناول شيئاً من الخلط والتناقض؛ فالنظرية الماركسية في هذه المسألة تتلخص في أن الجانب الشعوري من الإنسان ليس هو الذي يحدد موضعه (أعني موضع الإنسان) من الوجود الخارجي، بل إن موضعه من الوجود الاجتماعي هو الذي يُحدّد جانب الشعور منه؛ أي إن الجهاز العقلي كله بجميع ما فيه من خواطر ومشاعر وأفكار وعواطف ورغبات وقيم جمالية وأخلاقية وغير ذلك، هو حصيلةٌ نتجت عن المجتمع وطريقة تكوينه، وليس العكس هو الصحيح؛ أي إن ذلك الجهاز العقلي من الإنسان لا أثر له في خلق المجتمع وطريقة بنائه، أو بعبارةٍ أُخرى أقرب إلى الطريقة الهيكلية في التعبير، إن المجموع — متمثلاً في الدولة أو في الأمة أو في المجتمع على أية صورةٍ من صورهِ — أسبق من أفرادهِ، وهو أعلى منهم رتبةً في درجات الحق والواقع. على أن المقصود بالمجتمع في النظرية الماركسية، من حيث تأثيره على الأفراد وتشكيله لأفكارهم ومعاييرهم، هو النظام الاقتصادي السائد في ذلك المجتمع، وما يقتضيه هذا النظام من علاقاتٍ بين الأفراد.

لقد نشأ ماركس نشأةً هيكليةً — وهو في ذلك شبيهه بالكثرة العظمى من فلاسفة عصرنا — فتأثر بهيجل حتى وهو يثور عليه ويقلب آراءه رأساً على عقب، من ذلك تمييزه بين ما هو «حقيقي» وما هو «ظاهري». لكن بينما ذهب هيجل (وجميع الفلاسفة المثاليين من قبله ومن بعده) إلى أن عالم الفكر هو الجوهر وهو الحقيقة، وأن عالم المادة هو العَرَضِي وهو الظاهر، عكس ماركس الوضع والترتيب، فجعل الجوهر والحقيقة في عالم المادة (أي النظام الاقتصادي السائد وبخاصة أدوات الإنتاج) وجعل العَرَضِي والظاهر في عالم الفكر أو العقل أو الشعور؛ أي إنك تستطيع أن تُفسّر أية فكرة تريد، بِردِّها إلى أصلها الذي نشأت عنه من النظم الاقتصادية القائمة، لا أن تُفسّر هذه النظم الاقتصادية بِردِّها إلى نظريات وأفكار في رأس الإنسان. وفي عبارةٍ مختصرةٍ نقول إن

النظرية الماركسية تعطي أولوية الوقوع للأوضاع المادية خارج الإنسان الفرد، وعنها يتفرع ما ينبثق منها من أفكارٍ ومشاعرٍ كائنةً ما كانت.

وليس من همتنا في هذا المقال أن نناقش النظرية الفلسفية من حيث هي بل من حيث اتساقها في منهج البحث. على أن أول ما يلفت نظرنا ونود أن نُثبته — ولو على سبيل الفكاهة — أن النظرية الماركسية «نظرية» أي إنها «فكرة» وقد جاء من جاء بعدها ممن آمنوا بصوابها، فحاولوا أن يترجموها من «عالم الفكر» إلى «عالم التنفيذ والتطبيق»، وبقدر ما كُتب لهم من نجاح في ذلك، فهم قد وجدوا «فكرة» سبقت «النظام الاقتصادي» الذي يُحاولون أن يُخرجوه على غرار تلك الفكرة. والحق أنني إذا تصوّرتُ طائفةً كبيرةً من القيم والمعايير في حياة الناس قد نشأت نتيجةً لازمةً لشبكة العلاقات الاقتصادية القائمة، ولنوع أدوات الإنتاج المستخدمة، فإنه لمن المتعذر جدًا عليّ أن أرى كيف تكون الحياة العقلية كلها نتيجةً لتلك الأوضاع المادية الخارجية؟ ففي هذه الحياة العقلية — مثلًا — حساب وجبر وهندسة، وفيها علم بالضوء والصوت والحرارة والمغناطيس والكهرباء، وفيها قياساتٌ للأفلاك وأبعادها وسرعاتها. فهل هذه «الحياة العقلية» كلها نتيجةً لزمّت بالضرورة عن كون المجتمع القائم يصنع القماش بهذه الأداة أو تلك، ويزرع الأرض بهذه الوسيلة أو تلك؟

أريد للقارئ أن يتصوّر معي أن كارثة الحروب الذرية قد شاء لها القدر الأعمى أن تقع فتمحو نظامنا الاقتصادي كله بما فيه من أدوات الإنتاج جميعًا، ونظامنا الاجتماعي كله بما فيه من أوضاع وتقاليد، ولم يبق إلا على طائفة من قوانين العلم في رءوس نفر من العلماء، أو في صفحات الكتب أفلا يرى القارئ معي أنه من الجائز والممكن والمحتمل في هذه الحالة أن يهتدي الناس بتلك المعرفة العلمية فيعيدوا النظام الاقتصادي في الصناعة كما كان؟ لكن اعكس الفرض وتصوّر أن ما قد شاءت المصادفات المنكودة أن تمحوه، هو المعرفة العلمية في جميع مضانها وشتى مصادرها، مُبقيةً على ما هناك من مصانع وآلات، فماذا يكون المصير؟ إنه يكون كما تضع رجلًا يجهل كل شيء عن هذه المصانع كيف تُدار وكيف تُصلح، تضعه فيها وتقول له هاك! إنه لن يمضي إلا وقتٌ قصير، ثم تندثر الصناعة إلى غير عودة.

لو قال ماركس إن العلاقة بين الفكر والمادة علاقةً متبادلة، لكان — فيما نرى — أقرب إلى الصواب؛ فالواقع المادي يوحى بالفكرة، والفكرة بدورها تُؤثّر في الواقع وتُعيد تشكيله. وإننا لنرى هذه العلاقة المتبادلة بين الفكرة العقلية وتطبيقها المادي في جميع

المستويات على تفاوتها واختلافها؛ فكم من ثورةٍ سياسيةٍ قامت، حين أثار الواقع الكريه أنفس الناس، فقبِلَوتَ في رءوسهم فكرة، فثاروا ليخرجوها إلى الواقع، وهكذا يكون الترتيب: واقعٌ ففكرةٌ فواقع، ثم واقعٌ ففكرةٌ فواقع، وماذا يكون البحث العلمي إلا السير على هذا الترتيب نفسه: واقعٌ نشاهده ونحلُّه، ففكرةٌ تنشأ، فتطبيقٌ جديدٌ لها لنطمئن على صوابها، ثم ماذا يكون التخطيط لأي مستقبلٍ قريبٍ أو بعيد، في الحياة الخاصة أو في الحياة العامة، إلا سيرًا على هذا الترتيب: موقفٌ واقعيٌّ راهن، ففكرةٌ لتغييره، فأخراجٌ لتلك الفكرة إلى دنيا الواقع لِتَبْدُلَ الموقف القائم بموقفٍ واقعيٍّ جديدٍ؟

وها هنا كذلك يَعبُرُ لنا أن نذكرَ فلسفتنا الاشتراكية كما تبلورت في الميثاق الوطني؛ إذ نجد هذه العلاقة المتبادلة بين الفكر والتطبيق، بين الفكر والواقع، ركنًا من أركانها، يقول وهو في معرض «التطبيق الاشتراكي ومشاكله» «... إن ذلك يكفل دائمًا أن يكون الفكر على اتصال بالتجربة، وأن يكون الرأي النظري على اتصال بالتطبيق التجريبي. إن الوضوح الفكري أكبر ما يساعد على نجاح التجربة، كما أن التجربة بدورها تزيد في وضوح الفكر وتمنحه قوةً وخصوبةً تُؤثِّرُ في الواقع وتتأثَّرُ به، ويكتسب العمل الوطني من هذا التبادل الخلاق، إمكانياتٍ أكبر لتحقيق النجاح.»

إن ما نسميه «بالسياسة» إن هو إلا خطةٌ للعمل في هذا الميدان أو ذاك، نرسمها لنقوم بتنفيذها ابتغاءً تغيير الواقع بواقعٍ آخرٍ أفضلَ منه فهي دائماً «فكرة» يُراد لها أن تهدي السائرين في طريق التنفيذ؛ فلو أصررنا على أن الواقع الاقتصادي أولاً فالفكر ثانياً، نتج عن ذلك حتمًا أن تنتفي «السياسة» ويبطل أثرها، ويصبح محالاً على قومٍ أن يُغيروا ما بهم حتى وإن غيروا ما بأنفسهم؛ أعني أنه يكون محالاً عليهم أن يُغيروا واقعهم حتى وإن تغيرت أفكارهم، والواقع المشهود صارخ بما في ذلك من بطلان.

لقد يختلف الدارسون لماركس في فهم ما يريده بالنسبة إلى العلاقة بين الفكر من جهة والواقع من جهةٍ أخرى، أهو من الفلاسفة الواحديين الذين يردُّون كل شيء إلى أصلٍ واحدٍ (والأصل الواحد في هذه الحالة هو المادة) أم هو من الفلاسفة الثنائيين الذين يردُّون الأشياء إلى أصلين؛ هما المادة والعقل معًا؛ فلو كان ماركس من الفريق الأول صراحة، لكانت ظواهر العقل كلها في رأيه فروعًا تنفرع عن أصلٍ مادي. ولو كان من الفريق الثاني صراحة، لكان العقل (أو الروح) والمادة عنده أصلين متساويين في درجة الأصلة، لا يتفرع أحدهما عن الآخر.

لكن ماركس يقف من ذلك موقفًا فيه بعض اللبس، مما يجعل حُكمنا على العلاقة بين الفكر والواقع المادي في مذهبه أمرًا محفوفًا بالشكوك؛ فهو يقول «إن الديالكتيك في كتابات هيجل يقف على رأسه، ولا بد لنا من أن نقلبه عقبًا على رأسٍ ليعتدل.» ومعنى ذلك أن هيجل يجعل الرأس (أي الأفكار) أساسًا أوليًا، منه تتفرع سائر الجوانب، وأمَّا ماركس حين يطالب بأن تقلب الوضع ليقف الديالكتيك على قدميه لا على رأسه؛ بحيث يكون الرأس إلى أعلى، فهو يُريد بذلك أن تكون الأفكار هي الفرع الذي يتفرَّع عن أصل؛ فالأساس هو مادة الواقع الصُّلبة، وأمَّا أفكار الرأس ففي الهواء كالطابق الأعلى من بناءٍ مرتفع، ما لم يرتكز على أساسٍ مكينٍ في الأرض، لما كان له وجود، وفي هذا يقول ماركس في العبارة نفسها التي أسلفنا منها شرطًا، «إن الجانب الفكري ما هو إلا الجانب المادي بعد أن انتقل إلى الرأس وتُرجم فيه إلى صورةٍ أخرى.» وليس من الواضح هنا إذا كانت هذه «الصورة الأخرى» مما يمكن أن يستقل بنفسه؛ بحيث تكون لدينا نسختان، أو صورتان كُتبتا بلغتَين مختلفتين، أم إن هذه «الصورة الأخرى» كان يستحيل لها أن توجد إلا إذا سبقها الأصل الذي تفرَّعت عنه. بعبارةٍ أخرى، هل يمكن للإنسان أن يكتفي بالقدمين الراسختين على أرض الواقع، مستغنيًا عن الرأس وما فيه من أفكار ما دامت هذه الأفكار ترجمةً للصورة المادية الواقعية؟

الظاهر أن ماركس — وإن يكن يُصر على أن تكون الأولوية للواقع المادي — إلا أنه يُعلِّق أهمية على الجانب الفكري بعد ذلك، على اعتبار أنه هو المستوى الذي تتم فيه الحرية بمعناها الصحيح، كأنه يتابع هيجل في توحيده بين الحرية والروح، وفي أن الإنسان لا يظفر بالحرية إلا من حيث هو كائنٌ روحاني، لا من حيث هو كائنٌ من لحم ودم، برغم أن الأساس البدني لا بد أن يرسخ ويستقر أولًا. إن هذا الأساس البدني شرطٌ ضروريٌّ يجب توافره قبل أن تكون هناك حريةٌ للجانب الروحاني، وذلك الأساس البدني هو الجانب الذي يخضع لحتمية السببية وضرورة تتابع حلقاتها ومراحلها على وجهٍ معينٍ لا يتغير. والمجتمع الذي ما يزال في مرحلة إشباع حاجاته المادية، هو بمثابة من لا يزال في مضممار الضرورات البدنية التي تخضع لحتمية وللضرورة، لكن الهدف الأسمى بعد ذلك هو أن نُجاوز مستوى الضرورة إلى مستوى الحرية، وهذه لا تكون إلا في جانب الروح، أو العقل، أو الفكر.

وإذا كان ذلك كذلك، إذن فمنهج الحتمية العلمية مقصورٌ على جانب من الإنسان دون جانب؛ فهو إن مكننا من إجراء النبوءات التاريخية لحياة المجتمع وهو في نشاطه

الاقتصادي من إنتاج واستهلاك، فهو لا يُجاوز الحدود التي بها يكون حاضر الحياة الاجتماعية نتيجة حتميةً لماضيها، وأمّا حين يجاوز الإنسان بحياته نطاق الضرورة ليدخل نطاق الحرية (وهاتان التسميتان من عند ماركس) فيبطلُ عندئذٍ تطبيق المنهج العلمي بحتميته؛ لأننا هنا لا نتعقب كل شيء إلى أسبابه؛ إذ قد تنشأ إحدى الحالات العقلية الحرة عن غير سببٍ يسبقها ويُحتمُّ ظهورها.

وبعبارة أراها أكثر وضوحًا، إن الأفكار صنفان: أفكارٌ تجيء انعكاساتٍ للحياة المادية الواقعية — أعني للحياة الاقتصادية في الظروف القائمة من إنتاج واستهلاك — وأفكارٌ أخرى تتحرر من هذا القيد، والنوع الأول من الأفكار وحده هو الذي يجوز القول فيه بأنه خاضع للحتمية العلمية وضرورتها، وهو وحده الذي يجوز أن يكون «أيدولوجية» تلزم صاحبها بالقبول، وهو وحده الذي نعينه حين نقول إن تاريخ الإنسان في حياته المادية وفي حياته الفكرية على السواء، مُسرٌّ بأوضاع حياته الاقتصادية. فهل وقع ماركس في تناقضٍ منهجيٍّ حين افترض نطاقًا للضرورة ونطاقًا للحرية، وجعل الأول للحياة المادية والثاني للحياة الفكرية، ثم لم يُفرِّق في هذه الحياة الفكرية بين ما يجيء انعكاسًا للأساس المادي، فيرتبط بحتميته، وما يجيء إبداعًا أصيلًا فيتصف بالحرية من روابط الحتمية وضرورتها؟

بغير التعرُّض للجانب الموضوعي من النظرية الماركسية، أريد أن أحصُر اهتمامي في منهج السير من مُقدمات النظرية إلى نتائجها، لأسأل: هل تلزم تلك النتائج حتمًا عن المقدمات؟

إنه ليجوز القول إن ماركس قد سار في تفكيره خلال خطواتٍ ثلاثٍ؛ ففي الخطوة الأولى يُحلل طرق الإنتاج في ظل الرأسمالية، ليجد أنها مُؤدّيةٌ — بما فيها من تنافسٍ حرٍّ لا تضبطه ضوابط — إلى أن تأخذ الأموال في التركيز عند نفرٍ قليل، يظل على مر الزمن يزداد قلةً كلما صرع التنافسُ صرعاه في ميدان التسابق، وهذا بدوره يزيد من عدد من لا يملكون مالا. وإن هذا الاتجاه المزدوج — الإمعان في قلة من يملكون، وفي زيادة من لا يملكون — ليشد كلما ارتقت وسائل الإنتاج، وبالتالي شدة التنافس على توزيعه، وبالتالي كذلك سقوط من يسقط في ميدان التسابق، ليبقى ذلك نفر القليل المالك؛ فكأن النتيجة المحتومة هي زيادة في ثروة الأثرياء، وزيادة في شقاء الأشقياء، ومن الطبيعي أن تكون القلة الثرية هي الطبقة الحاكمة، وأن تكون الكثرة الفقيرة هي الطبقة المحكومة.

وفي الخطوة الثانية يُبين — بناءً على النتيجة التي وصل إليها في الخطوة الأولى — ضرورة أن يتول الأمر إلى طبقتين اثنتين؛ برجوازيةً غنيّةً حاكمةً من جهة، وعمالٌ فقراءٌ محكومون من جهةٍ أخرى؛ فكأنما تحدث — بالتدرّج — عملية استقطاب في المجتمع؛ بحيث تقسمه إلى هذين القطبين وحدهما؛ لأن سائر الأفراد؛ إذ هم يخوضون معركة التنافس والتسابق، إمّا أن ينجحوا فينخرطوا في جماعة الحاكمين الأثرياء، وإمّا أن يُخفِقوا فينضموا إلى المحكومين الفقراء، وإن طبيعة الموقف عندئذٍ تُحتمُّ أن تتوتر العلاقة بين القطبين مع ضرورة أن يكون النصر عند الصدام للكثرة العاملة المحكومة الفقيرة؛ وذلك لأنه بينما لا يتم وجودٌ لصاحب المال إلا بوجود العامل الذي يعمل لِيُنتِج له، فإن وجود العاملين المُنتِجين يمكن أن يتم بغير وجود صاحب المال. وإذا فمّن غير المُتصوّر أن تنمحي الطبقة العاملة، لكن من المُتصوّر أن تنمحي طبقة أصحاب رءوس الأموال؛ ومن ثم كان النصر محتومًا آخر الأمر للطبقة التي لا مناص من وجودها، على الطبقة التي يمكن زوالها.

وأخيرًا تجيء الخطوة الثالثة التي يُرتَّبها على نتيجة الخطوة السابقة؛ فما دام صراع الحاكمين الأغنياء المالكين لأدوات الإنتاج، والمحكومين الفقراء العاملين بتلك الأدوات لصالح أصحابها، قد انتهى بانتصارٍ حتميٍّ للطبقة العاملة. إذن فالنتيجة هي قيام مجتمع لا طبقيّ يتجانس أفراداه، هو الذي يملك وسائل الإنتاج وهو كذلك الذي يُنتِج في آن معًا، وتلك هي مرحلة الاشتراكية.

ونحن نسأل: هل تجيء هذه الخطوات الثلاث في تَسلسُلٍ منطقيٍّ يُحتمُّ علينا ضرورة الأخذ بكل خطوةٍ ما دمنا قد أخذنا بالخطوة التي سَبَقَتْها؟ إنه مع التسليم بما جاءت به الخطوة الأولى من أن التنافس الحر في الاقتصاد الرأسمالي، لا بد مؤدًّا إلى تراكم الثروة في قلةٍ من الناس من جهة، واتساع الشقاء والفقر في كثرةٍ من الناس من جهةٍ أخرى، نسأل: هل ينتج عن ذلك حتمًا أن تختفي كل الطوائف إلا طبقتين اثنتين؛ طبقة البرجوازيين الأغنياء، وهي قليلة العدد، وطبقة الجماهير العاملة التي تمتص سائر الطوائف الأخرى، أين نضع رجال العلم ورجال الفن في هذا التقسيم؟ أين نضع المهنيين من أطباء ومهندسين ومُعَلِّمين وغيرهم؟ أين نضع أصحاب الملكيات الزراعية الصغيرة؟ في ظني أن استقطاب الناس في محورين؛ فحاكمٌ غنيٌّ هنا ومحكومٌ عاملٌ وفقير هناك، قد يُصوّر الموقف في محيط الصناعة وحدها، لكن ذلك لا يلزم عنه اختفاء طوائفٍ أخرى في بناء المجتمع ليست تدرج تحت ذلك المحيط.

وإذا سلمنا بصواب الخطوة الثانية في أن المجتمع لا مناص به من هذا الانقسام إلى طرفين؛ صاحب أدوات الإنتاج وعامل مأجور، وأن النصر مُحَقَّقٌ للثاني على الأول، فهل يلزم حتمًا أن تظل الطبقة العاملة التي هي عندئذٍ المجتمع كله، متجانسةً تجانسًا يُخليها من الصراع؟ أليس هناك — من الوجهية المنطقية الصِّرف، فضلًا عن شواهد الواقع — احتمالٌ بأن تسير هذه الطبقة المتجانسة في نفس المراحل مرةً أخرى، حتى وإن اتخذ السير صورةً أخرى، وذلك بأن يعلو فريقٌ على فريقٍ إن لم يكن بكثرة المال وبملكية وسائل الإنتاج، فبغير ذلك من عوامل الجاه والسلطان، ثم سرعان ما تربط روابط المشاركة في المصلحة أفراد أولئك وأفراد هؤلاء؟ نقول إن ذلك مُحتملٌ وليس مُؤكِّد الحدوث وما دامت المقدمة الواحدة تُؤدِّي بك إلى أكثر من احتمالٍ واحد، فمن التحكُّم أن تختار أحد الاحتمالات الكثيرة على أنه النتيجة المُؤكَّدة.

فمهما يكن من أمر النظرية الماركسية من حيث موضوعها ومادتها، فأحسب أن بها ثغراتٍ في منهج استدلالاتها.

القسم الثالث

في صحبة الأدياء

العقاد كما عرفته

تاريخ الفكر هو نفسه تاريخ المُفكرين، فإذا قيل: «تاريخ الفكر العربي في نصف القرن الأخير»، كان المراد صفةً من أئمة، وكان العقاد بين هؤلاء الأئمة إماماً. لقد لَقِيتُ العقادَ أَوَّلَ ما لَقِيتُهُ منذ خمسة وثلاثين عاماً أو نحوها، وَلَقِيتُهُ آخرَ ما لَقِيتُهُ في آخرَ أسبوعٍ من شهر يناير هذا العام (١٩٦٤م)، ولم نكن نعلم في هذا اللقاء الأخير، أن قد بقي له في زمرة الأحياء أربعون يوماً. كان اللقاء الأول أيام الطلب في المرحلة الجامعية، وكان العقاد عندئذٍ قد دنا من عامه الأربعين، يملأُ دنيا الثقافة بحضوره، فلا تُغْضِي عنه عينٌ ولا تُستطيع، ولا تُصَم من دونه أذنٌ وهيهات لها؛ فسواء أقبل عليه القارئون أم أدبروا، أيده الكاتيون أم عارضوا، فهو هناك يملأُ عليهم دنياهم بحضوره ملء العين ملء الأذن. ولقد كانت عشرينيات هذا القرن في تاريخنا الفكري عُشاراً من سنين، صَحِبَتْ خلاله أرضنا بجَلْبَةِ المعارك الفكرية الحادة العنيفة، وكنا نحن الطلاب عندئذٍ مشدودي الأبصار مُوزَّعي الأسماع بين أصوات القادة في تلك المعارك الدائرة، حتى جاء يومٌ قرأنا للعقاد فيه مقالةً يقول فيها إن الكمال لا يتحقق له وجود إلا في الأذهان، وإن مهمة هذه الفكرة إذا ما ارتسَمَت في أذهان الناس صورتها هي أن تهديهم في طريق السير حتى لا يضلوا سواء السبيل. وهو قولٌ ربما كان متأثراً فيه بالفلسفات التطورية التي كانت — وما تزال — شائعة؛ مثل فلسفتي هيجل وبرجسون، فكأنما جاء هذا القول منه مُخبيلاً لرجائنا، ونحن بعدُ شبابٌ شاطحٌ في سباحات الوهم، يخلط بين الفكرة وتطبيقها، ويحسب أن ما يدركه العقل من معاني التسامي قمينٌ أن تُخرجه الإرادة الثائرة الفائرة — بين ليلة ونهار — في عالم الأذهان إلى عالم الأعيان، فقصدتُ يومئذٍ إلى العقاد في الجريدة التي كان يُحرَّرُ فيها، ولعلها كانت جريدة البلاغ، وكان اليوم يوماً ضاحياً في فصل الشتاء، تُرى ماذا كان يضطرب في صدري عندئذٍ من

خواطر ومن مشاعر؟ أذهبتُ حقًا لأناقشه الحساب في فكرته تلك التي خيَّبت رجائي الحالِم؟ أم اتَّخذتُ من تلك الفكرة ذريعةً أقابلُ بها ذلك العملاق؟ دَخَلْتُ بهو البناء وسألْتُ عن الرجل أين يكون، فقَصَدْتُ إلى غرفته، وإذا هي غرفةٌ مفتوحة الباب، ليس فيها إلا منضدةٌ بسيطة؛ فهي مُسَطَّحٌ خشبيٌّ على قوائم، وإليها جلس العقاد على مقعدٍ بسيط، جلس مديد الجذع مديد الساقين، ذراعه مبسوطتان على المنضدة، ليس أمامه ورقة، ولا إلى جواره كتاب، الغرفة عارية الأرض عارية الجدران خلو من الأثاث؛ فها أنا ذا وأنا أتعثر بخطاي عند بابها لا أرى إلا هذا الرجل يجلس وحده. هذا — إذن — هو العقاد. أذن لي الدخول، وأمر لي بمقعدٍ فجلستُ بجواره لأبدأ بتقديم نفسي، ثم لم ألبث أن عَرَضْتُ عليه قضيتي في لفظٍ متلعثم النطق لكنه واضح المعنى، قلتُ: قرأنا مقالتك الأخيرة، أفَيَكُونُ معناها أن ييأس الإنسان على مدى الدهر من بلوغ الكمال؟ فقال: وهل يتحقق الكمال لله نفسه إلا في الأبد، حتى تريده أنت أن يتحقق للإنسان في مسار الزمن؟ فلم يكذب يُلقيني على سمعي هذه الطلقة النارية، التي لم يكن لي بأمثالها عهد، حتى زاغ بصري في زهولٍ مما أسمع، فسألته في تمتمة: كيف ذلك، وهل يجوز...؟ فقاطعتني بحدة الغاضب — التي لازمتَه طوال السنين كلما أَحَسَّ معارضةً لا يرتضيها — قاطعتني بحدة الغاضب، قائلًا: «ما هذا الذي هو عندك لا يجوز؟ إن الله لو تحقق له الكمال منذ الأزل، لاكتفى بذاته واستقر وما خلق الخلق الذي خلق؛ فكماله إنما يكون في آخر الأبد لا في أول الأزل، في نهاية الشوط لا في بدايته.» فتولَّنتني لحظة صمت، صافحتُه بعدها وخرجتُ من عنده أشدَّ يأسًا مني حين دَخَلْتُ، لكن يأس الدخول كان صادرًا عن سطحية وسذاجة، وأمَّا يأس الخروج فكان حافزًا إِيَّاي على صحو ويقظة. ولقد يعود الباحث الشاكُّ آخر الأمر إلى الإيمان بما كان قد شك فيه بادئ ذي بدء، لكنها عندئذٍ تكون عودة اليقظ الواعي، وهذا هو نفسه ما حدث لإمامنا الغزالي، وهو كذلك ما حدث لديكارت، ثم هو ما حدث آخر الأمر للعقاد.

لقد كنتُ قبل ذلك اليوم أتابع العقاد كاتبًا، فأصبحتُ بعد ذلك اليوم ألاقيه إنسانًا. إنهم يقولون إن الأسلوب ينم عن صاحبه، وإن هذا القول ليصدق على العقاد أكثر مما يصدق على أي كاتبٍ آخر؛ فقد كانت طريقته في التفكير وفي الكتابة هي نفسها طريقته في الحياة، اللهم إلا جانبًا واحدًا رأيته يتمثل فيه إنسانًا ولا يتمثل فيه كاتبًا إلا بقدرٍ ضئيل، وذلك هو جانب الفكاهة والمرح. اقرأ العقاد تجد في كتابته الصلابة والمتانة والجد، وهكذا كان العقاد إنسانًا؛ صلابةً في الخلق، ومتانةً في بناء الشخصية وجدًّا في

تناول الأمور. اقرأه تجد أنفَةً وشموحًا وارتفاعًا عن الصغائر، وكذلك كان العقاد إنسانًا؛ ترفع عن الرياء؛ فما رأيته مرةً واحدةً يتزلف إلى صاحب منصب أو جاه أو ثراء. إنه لا يمالئ قراءه. إنه يكتب لهم ما يحب هو أن يكتبه لا ما يحبون هم أن يقرءوا. إنه رجلٌ إذا لم يكن له ما يريد أبى أن يريد ما يكون. هكذا كان العقاد الكاتب والعقاد الإنساني؛ عبارته تجيء مسبوكة اللفظ سبغًا لا يدع فراغًا بين لفظة ولفظة؛ وذلك لأن شخصيته نفسها فيها صلابة الجرائيت الذي كان له — في صباه — مَعْدَى ومَرَاحًا وهو في بلده أسوان.

إنني عندما انتقلتُ — في تلك السنين — من عالم المنفلوطي بنظراته وعبراته، وحافظ بليالي سطيحه وبؤسائه، وجبران بأجنحته المتكسرة. أقول عندما انتقلتُ عندئذٍ من ذلك العالم إلى عالم العقاد بمطالعاته، ومراجعاته، وساعاته بين الكتب، فقد انتقلتُ من ميوعة العواطف إلى صلابة العقل، من القلب الهش الرقيق إلى الرأس الصلب العنيد، فأحسستُ نضجًا فكريًا ينمو معي ويزداد في خطواتٍ سريعة، كلما قرأتُ للعقاد مقالًا أو قصيدة. وكُنْتُ — أنا بعد آن — كلما قرأتُ له شيئًا، أحاول لقاءه، كأني أردتُ أن أطابق الصورة على أصلها، فإذا الأصل الحي والصورة المطبوعة على الورق شبيهان متطابقان. وما أزال أذكر هذا الخاطر يخطر لي عندئذٍ، وأنا أزوره بعد قراءتي لقصيدته العجيبة الفريدة في تاريخ الأدب العربي كله، قصيدة «ترجمة شيطان»، أردت عندئذٍ أن أملاً البصر بصورة الرجل الذي كتب هذه القصيدة الطويلة يُترجم فيها للشيطان فيوقفه موقف القدرة والعناد، لا كما فعل ملتون في فردوسه المفقود، ولا كما فعل أي شاعرٍ على طول التاريخ الأدبي من أوله إلى آخره؛ فها هنا زرايةً بالإنسان ليس بعدها زراية، وإعلاء وتمجيد للفن ليس وراءه إعلاء وتمجيد. ولماذا لا يُزري بالإنسان وقد شَنَّها على نفسه حربًا هوجاء في الحرب العالمية الأولى، التي ما كادت تبلغ خراب ختامها ويبابه، حتى كتب العقاد هذه القصيدة كأنما هي لفحةٌ من نار الحرب وغميمةٌ من دخانها. وإنه لجديرٌ هنا بالذكر أنه لم تمض بعد ذلك إلا سنواتٌ قليلةٌ حتى ظَهَرَت في الإنجليزية أختٌ لها، تنتمي معها إلى أسرةٍ من الشعر واحدة، وأعني بها قصيدة إليوت «الأرض البياب».

في قصيدة العقاد يقول الخالق لمخلوقه الشيطاني إذ يُطوِّح به من السماء إلى الأرض: اذهب وكن محنةً للأبرياء، فأضلل من الناس من تشاء، وستكون الجحيم مأواك ومأواه، فهوى الشيطان على الأرض صفر الراحتين، حاوي الزاد، فأين يمضي ورحاب

الأرض واسعة؟ إن رسالته هي أن يبذر للشر بذوره، وليست الحيرة هي: أين يجد التربة صالحة لبذر هذه البذور؟ كلاً فلا حيرة في ذلك؛ لأن الأرض صالحة لبذوره أينما ألقاها، وإنما الحيرة هي: أي أصقاع الأرض يبدأ بها سيرته؟ وما هو إلا أن سخر الشيطان من نفسه ومن رسالته التي هبط الأرض من أجلها، لِمَا رآه من تفاهة الإنسان وضآلته، وسرعان ما فكّر له في مكيده سهلة ألقاها فأصابته، وما مكيدته تلك إلا أن يُوهم الناس بشيء من صنعه، يطلق عليه اسم «الحق» ثم يقذف به فيهم ويأوي إلى الراحة، فما حاجته الآن إلى سعي ونشاط؟ إن هذا «الحق» الخلاب سيكفيه مئونة التضليل الذي جاء من أجله. وصدقت فراسته؛ فمن أجل «الحق» الموهوم دبّت الخصومة بين الأصدقاء، وبات «الحق» سلاحاً لكل من أراد سلاحاً. أيريد الخبيث أن يستر خبثه عن الناس؟ إذن فليُسمّه حقاً. أيريد الضعيف أن يلتمس المعاذير لضعفه؟ إذن فليقل إنه ابتغاء وجه «الحق» قد زهد في الكفاح. أيريد المعتدي أن يسوغ اعتدائه حتى ينزل سيفه على رقاب الناس برداً وسلاماً؟ إذن فمن أجل «الحق» ما سل الحسام. نعم إنه هو هذا «الحق» الذي ابتغاه الحكماء، فلما استعصى عليهم حسبوه سرّاً تعالى أن يبلغه البشر. لله ما أعجبه من فخّ شيطانيّ فظيع! فهذا عبدٌ مُستدلّ، يقال له إن إزاله هو «حق» لسيدته، وهذا سيدٌ مفترٍ طاغيةٌ يدّعي أن قوته هذه مستمدة كلها من «الحق» الذي يؤيده، فإذا أزلت عن عينيك الغشاوة لترى هذا «الحق» وجهاً لوجه وعيناً لعين، فماذا ترى سوى طعام يلهث في سبيله البطن الجائع، ومأوى يلوذ به الخائف، وذهب يخطف الأنظار بريقه؛ فلو شبع الجائع وأمن الخائف ومات صاحب الذهب، لاختفى من الوجود شيءٌ يسمونه «الحق» وما هو إلا تلك المطامع الحيوانية الدنيا.

إلى مثل هذا الجو الفكري العنيف الصارم عند العقاد، في نثره وفي شعره، خرجنا من ليونة العواطف ومن خلاء اللفظ إلا من رنين زائف. وهكذا أخذتُ أقرأ للكاتب مرةً وألتقي بالإنسان مرة، وفي كل مرة كنت أجد الإنسان في أحاديثه هو نفسه الكاتب الناثر والشاعر الناظم، قوة وصلابة وعمقا وارتفاعاً.

وسافرتُ إلى إنجلترا للدراسة إبّان الحرب العالمية الثانية، فانقطعتُ عن العقاد بضع سنين، حتى حدث لي وأنا هناك أن طلبتُ مني جامعة لندن أن أشارك في برنامج أعدته تحت عنوان «العالم العربي اليوم» — كان ذلك سنة ١٩٤٦م — وأرادت بهذا البرنامج أن تُقدّم صورةً وافيةً عن العالم العربي لمن شاء أن يعلم العلم من مصادره. واختير لي موضوع الأدب العربي المعاصر كما يتمثل في رجلٍ اختاره، فاخترت «العقاد الشاعر»

لأنني رأيتُ في شعره خلاصةً للثورة العربية بشتى معانيها؛ ففيه ثورةٌ فنيّةٌ كبرى كما أن فيه ثورةً فكريّةً جارفة. وقد حَرَصْتُ على أن أُقدِّم للسامعين ترجمةً شعريّةً لمختاراتٍ من شعر العقاد، وفي مقدمة المختارات جزءٌ من قصيدته الكبرى «ترجمة شيطان». وأحمد الله أن شق هذا الشعر العربي المترجم طريقه — بغير جلبّة ولا عناء — إلى المجالات الأدبية في إنجلترا أولاً ثم في أمريكا، فكان شاهداً لي ولن شاء أن يشهد أننا مع العقاد بإزاء شاعرٍ عظيمٍ، يحتفظ بقيمته في الترجمة أمام أعين النقاد.

وسمع العقاد بالمحاضرة وبالترجمة، فما كِدْتُ أعود إلى مصر عام ١٩٤٧م حتى التقينا بدعوةٍ من صديقه وصديقي المرحوم الدكتور شفيق العاصي — وكان عميداً للدراسة الفلسفية في وزارة التربية والتعليم — التقينا في سهرةٍ طويلةٍ امتدت من ساعة الغروب إلى ما بعد منتصف الليل. وكانت تلك الجلسة فاصلاً بين عهدين في علاقتي بالعقاد، فقد كُنْتُ قبلها أتبع وأسمع، وأصبحتُ بعدها أُصاحب وأعارض في وُدِّ الصديقين؛ ذلك أن اختلافاتٍ بعيدة المدى أخذت تُباعد بين رأبي ورأيه في كثير من مواضع الرأي؛ ففي تلك الأمسية الأولى دار الحديث من أول الجلسة إلى آخرها حول رأيه في الفلسفة التأمّلية ورأبي؛ لأنني كنت قد رسّوتُ بمراكبي في خضم الفلسفة على شاطئ ارتضيه مطمئناً وما أزال أرتضيه، وهو رأيٌ مُؤداه أن نرفض — من الوجهة العلمية العقلية — كل عبارة ترد في ألفاظها لفظةً لا تشير إلى مُسمّى في عالم الحس والتجربة، وأنه لمن حق الأدب والفن أن يحتضن أمثال هذه العبارة، وأمّا العلم والعقل فلا شأن لهما بها. وأمّا العقاد فقد كان بدوره قد استقر إلى آخر يومٍ في حياته على رأيٍ آخر، هو رأي الفلاسفة العقلانيين الذين يقبلون المفاهيم الذهنية حتى ولو لم يقابلها في عالم التجربة الحسية مُسمّى قريباً إلى عين الإنسان ويده. جادلني جدالاً عنيفاً وجادلته، واستشهد بكل ما يستشهد به العقلانيون من حُجج يستمدونها من التفكير الرياضي الذي يصدق في الذهن بغير ما شاهدٍ من تجربة الحواس، ورددتُ عليه بكل ما يردُّ به التجريبيون العلميون الذين أصبحوا منذ ذلك العهد واحداً منهم. وانتهت الجلسة — كما تنتهي عادةً جلسات المحاورات الفكرية — فلا أقنعني ولا أقنعته، لكننا ارتبطنا منذ تلك اللحظة بصدقةٍ فكريةٍ وثيقة العرى.

ومضت بعد ذلك ثلاثة أشهر، فأخرجتُ كتابي «جنة العبيط» وفيه مجموعة من مقالاتٍ أدبية، أراد لي الغرور العابث وقتئذٍ أن أزعم لها في مقدمة الكتاب أن هذا وحده — دون سواه — هو نموذج المقالة الأدبية، التي ليست بحثاً ولا تحليلاً ولا حجاجاً فيه

هجومٌ أو دفاع، إنما هي مقالاتٌ أدبيةٌ بالمعنى الذي أراده أرباب هذا الطراز الأدبي من أمثال: مونتيني، وأديسون، وستيل. وأمّا ما تجري به أقلام كُتابنا — هكذا زعمت عندئذٍ — فهو أقرب إلى فصولٍ تُكتب في مؤلّفاتٍ نوات موضوعاتٍ قد يكون لها أكبر النفع في توضيح الأفكار وتقديم وجهات النظر، لكنها شيء والأدب شيءٌ آخر؛ لأن الكتابة إمّا مُعبّرة عن حالةٍ نفسية، وإمّا هي أي شيءٍ تريده لها إلا أن تكون أدبًا، فكتب العقاد مقالةً في مجلة الرسالة بعنوان «جهنّم الحضيف» يرد بها — أولاً — على هذا التعنّت الذي لا تُبرّره شواهد التاريخ الأدبي، ويُشيد — ثانيًا — بالطابع الأدبي الذي وجده في كتابي، غير أنه اقترح أن يكون عنوانه «جهنّم الحضيف» بدلًا من «جنة العبيط» والمعنى المقصود واحدٌ في الحالتين؛ لأنني تصوّرتُ الراضي عن حياتنا عندئذٍ عبيطًا يعيش في جنةٍ موهومة، وأراد العقاد أن نتصوّر تلك الحياة جهنّمًا للحضيف.

ومضت بعد ذلك سنتان أو ثلاث، وصدر لي كتاب المنطق الوضعي، الذي أردتُ له أن يضع الأساس للمذهب الفلسفي الذي أخذتُ به، فلم يُفوّت العقاد هذه الفرصة، ليردّ فيها على اتجاهاً فكرياً يعارضه، ونشر مقالاً يُشيد فيه بالكتاب من حيث هو، إشادةً ربما أسرف فيها فضلًا منه، لكنه عبّ عليها بهجمةٍ عنيفةٍ ضد المذهب المعروف؛ لأنه مذهبٌ يُناقض وبقته الفلسفية مناقضةٌ تامة؛ إذ العقاد عندئذٍ كان قد استقر قراره على ما يُسمّونه في الفلسفة بالمذهب العقلاني، الذي يريد أن يركن في بناء العلم على بدهاءة العقل، على حين أننا بمذهبننا نريد أن نردّ العقل نفسه إلى شواهد الحس، فما يُحسُّ قبلناه في مجال العلوم، وما لا يُحسُّ، أحلناه على مجالٍ آخرٍ من المجالات الكثيرة التي يعتمد فيها الإنسان على وجدانه.

ولستُ أدري اليوم لماذا آثرتُ يومئذٍ ألا أرُدّ عليه في الصحف، مقالةً بمقالة، وفضّلتُ أن يجري النقاش في جلسةٍ خاصةٍ بيني وبينه في منزله. ولم يطُل نقاشنا هذه المرة لأننا وجدنا أننا نُبدي ونُعيد ما سبق لنا أن تبادلناه في أمسية اللقاء الأولى، وظلّ على رأيه وظلّت.

وحدث سنة ١٩٥٦م أن أنشئ المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب — ثم أضيفت إليها بعد حين العلوم الاجتماعية — وعُين العقاد عضوًا فيه، وجُعِل مُقرّرًا للجنة الشعر، التي كُنْتُ أحد أعضائها، ومنذ ذلك التاريخ اطرده لقائنا يوم الثلاثاء من كل أسبوع تقريبًا، وفي هذه اللقاءات الأسبوعية المتكررة عرفتُ العقاد الإنسان على حقيقته؛ فقد كان لقائنا قبل ذلك دائمًا على فكرةٍ تُناقش، وأمّا الآن فقد أصبح اللقاء قطعةً من الطبيعة

الحية، فيها الجِد وفيها المزاح، فيها القوة وفيها الضعف، فيها القسوة وفيها العطف. واختصارًا فقد رأيتُ الرجلَ رؤيةً تشهد منه السطح كما تشهد الأعماق.

رأيتُ العقاد الذي يُذهلك بحضور بديهته وبشدة حافظته، فكأنما هو موسوعٌ منشورةٌ بين يديه. نعم إن كل قارئٍ له ليدرك فيه هذا الأفق الواسع الملم الشامل، لكن قراءه قد يحسبون أنه حين يتنوع هكذا في معارفه فإنما يرجع في ذلك إلى المراجع الكثيرة في مكتبته الضخمة، ولا يعلمون أن له من الحافظة الأمانة المتأهبة ما يمدّه بما شاء من معرفةٍ في أي وقتٍ شاء، ولو صدق هذا في شتى صنوف العلم مرة، فهو صادقٌ ألف ألف مرة إذا ما كان الموضوع المثار خاصًا باللغة العربية وأدابها، فما هي اللفظة الواحدة التي لا يرُدُّها إلى أصولها، ولا يشقق لك مشتقاتها ولا يضبط لك رسمها، ولا يعطيك ظلال معانيها عفو ساعته؟ وما هو بيت الشعر الواحد الذي تطلب نسبته الصحيحة ولا ينسبه لك على أثر سؤالك؟ أين هو الموقف الواحد الذي يعرض لنا ونريد أن نعرف فيه هل الأمر الفلاني يجوز في اللغة أو لا يجوز، دون أن يكون للعقاد فيه الرأي الحاسم السريع؟

لقد كانت اللجنة تُجري مسابقاتٍ في الشعر كثيرة، وتقيم له المهرجانات كل عام، فكان لا بد لنا أن نراجع القصائد المُقدّمة لنختار أفضلها، وكثيرًا ما كانت هذه القراءة تتم أمام اللجنة مجتمعة؛ حتى نتبادل الرأي في حينه، فإذًا أقول في يقظة السمع ودقة التنبُّع عند هذا الرجل العجيب؛ فلم يسأم مرةً واحدة، حتى ولو كان الشعر المقروء مما يبعث على السأم؛ لأنه كان جادًا صارمًا في كل عملٍ يتولاه، فإذا كان ها هنا ليقضي بين المتنافسين، فلتكن له يقظة القاضي النزيه، وكم ألف لفتة نوقية أفدتها من الاستماع إلى تعليقاته على الشعر المعروف؛ لأنه لم يكن ليرضى لنا أن نرفض قصيدة إلا إذا قلنا: لماذا نرفض؟ وفي إبداء الأسباب يتبين الناقد الذواقّة الأصيل؛ إذ ما أهون على العايب أن يقول: هذا حسنٌ أو هذا رديء، عاجزًا عن بيان العلة في حُسن الحُسن وِرداءة الرديء، لكن العقاد يقبل ويرفض ثم يُبيد الأسباب. وليس من الناس من لا يعرف موقفه الصامد العنيد في لجنة الشعر من الشعر الحديث. وإني لأدكر كيف أُثير الموضوع في اللجنة بعد تكوينها بقليل، وذلك حين أرادت اللجنة أن تراجع ما قد نُشر من الشعر في الصحف وأذيع في الإذاعة في مناسبة العدوان على بورسعيد، لكي تكافئ وتُنوّه بالمُجيدين من الشعراء، فأخذنا نجمع الشعر المنشور كله، وقسمنا أنفسنا أربع لجانٍ فرعيةٍ ثنائية الأعضاء، لتدور الحصيلة المجموعة كلها على تلك اللجان فتنتظر فيها كل لجنة مستقلة

عن سائر أخواتها، فإذا اجتمع الرأي على حكم واحد، فبها، وإلا فاللجنة بكل أعضائها تنظر في مواضع الخلاف. والحق أنني قد أفدتُ من هذا الموقف ومن أشباهه الكثيرة بعد ذلك فائدةً عظمى تمس نظرية تقدير الجمال الفني في الصميم؛ إذ كثيراً ما يرد على خاطر سؤال، هو: إذا كان الأمر أمر ذوقٍ فرديٍّ صرف، فهل نأمل في اجتماع الناس على رأيٍ واحدٍ في موضوعات الفنون؟ فجاءت هذه التجارب العملية — بالنسبة إليَّ — حجةً قاطعةً على إمكان الاتفاق على الجيد وعلى الرديء في معظم الحالات. وأعود إلى تلك اللجان الثنائية التي ذكرتها، فأقول إنني أنا وزميلي الأستاذ علي أحمد باكثير، قد انتهينا إلى ترتيبٍ تنازليٍّ للقوائد فجعلنا الأولى قصيدةً من الشعر الحديث — لا أحسبني الآن حراً في إعلان اسم صاحبها — فلما جاءت ساعة مقارنة أحكام اللجان الفرعية بعضها مع بعض، وجدنا عجباً؛ إذ وجدنا أن ترتيب الأسماء في قوائم اللجان كلها متطابق، إلا استثناءً واحداً، هو الاسم الذي وضعناه نحن في رأس قائمتنا، ولو حُذف، كانت كل قائمة ككل قائمةٍ أخرى بغير اختلاف، لكن هذا الاختلاف العجيب في الرأي الذوقي، سرعان ما زالت عنا دهشته، ليدور النقاش حول أمرٍ آخرٍ أهمٍّ وأخطر، وهو: هل يُقبل الشعر إذا تحلى الشاعر عن تقاليد هذا الفن الأدبي الموروثة على السنين، من وزن وقافية؟ ها هنا امتد بنا النقاش ساعاتٍ طويلاً، وموقف العقاد من رفض هذا الشعر السائب، صلبٌ لا يلين، وحبته أنه إذا كان لكل لعبةٍ قواعدُها التي لا تجوز بغيرها، ألا يكون للفن قواعدُه؟ ثم ما عيب النثر الفني إذا ما ألحق هؤلاء الناثرون أنفسهم به؟ وآخر ما وصلتُ إليه مناقشاتنا من نتائجٍ فيها التحوُّط والتسامح، هو أن نُقرّر أن معيار القبول والرفض إنما يكون الجودة وعدم الجودة الفنية دون أن نشترط شيئاً أكثر من ذلك، وقيل العقاد ذلك، لكنه ظل قراراً لا يجد الحالة الواحدة التي نُطبِّقه عليها؛ فكلمنا وردت إلى اللجنة قصيدة من الشعر الحديث، قرّرت اللجنة أن تُحال إلى لجنة النثر لعدم اختصاصها هي بالنظر فيها. ولقد اشتدت الحملات الصحفية على العقاد، في موقفه هذا — ومن ورائه لجنة الشعر — لكنه لم يكن هو الرجل الذي يعبأ بمثل تلك الحملات القلمية؛ لأنه تعودها حتى أصبَحَتْ جزءاً من حياته التي لم يكن يعيش بغيرها. ولقد بلغ من موقفه هذا في صد موجة الشعر السائب — هكذا كان يُسميه — ذروة التطرف، حين عُرضت على لجنة تحكيمٍ شكَّلت ذات عامٍ للنظر فيمن يستحق نيل جائزة الدولة في الشعر، كان هو مقررهما وكنت أحد أعضائها، فنشأت مشكلة، هي أن ديواناً تقدم بين غيره من دواوين، والديوان من الشعر الموزون المُقفى، لكن صاحبه قدم للديوان

بمقدمة يقول فيها إنه لم يُعد ينظم على نهج التقليد، وإنه أول من لا يرضى عن قصائد هذا الديوان، ولو قال الشعر الآن لما قاله إلا في الصورة المُستحدثة الحرة، وقد كان مستوى الشعر في ذلك الديوان مما قد يُرشحه للجائزة، لكن العقاد وقف كالسد المنيع، يقول إن النظر يكون إلى مقدمة الديوان وإلى شعره معاً، معارضاً لمن قال إن المسابقة هنا مُنصبة على الشعر وحده. وعبئاً حاول القائل أن يَحْمِل اللجنة على الفصل بين نثر المقدمة وشعر القصائد؛ لأن العقاد لم يقبل أن تُجزأ الشخصية الواحدة هذه التجزئة المُصطنعة؛ فالرجل شيءٌ واحد، يُقبل كله ويُترك كله، ولا مساومة.

وأشد صلابةً من موقفه تجاه الشعر الحديث، موقفه من الفن الحديث؛ فقد شَرَفَتْ بِرَمَالته كذلك في لجنة أقيمت لتفَرِّغ من رأته جديراً بالتفَرُّغ من أدباء وفنانين، حتى يُخلى بين هؤلاء المتفرغين وممارسة أدبهم أو فنهم، وإن الدولة لتُجزل العطاء لهم — بناءً على توصية لجنة التفَرُّغ هذه — حتى لا يشغلهم من شواغل الحياة المادية شاغل. وقد شاءت المصادفة أن يكون كل رجال الفن الذين طلبوا منحة التفَرُّغ، من الآخذين باتجاهات الفن الحديث، ثم شاءت المصادفة أيضاً أن تكون الأغلبية الغالبة من أعضاء اللجنة المناصرين لتلك الاتجاهات، وها هنا كذلك وقف العقاد وقفاتٍ من حديد، لكنها لم تُجد في هذا الميدان جدواها في ميدان الشعر؛ لأن الأعضاء في لجنة الشعر هم ممن يُصرون على الشعر التقليدي، وأمَّا الأعضاء في لجنة التفَرُّغ فمن أنصار الفن الحديث. ومن طريف ما حدث ونحن مجتمعون لتجديد منحة التفَرُّغ لمثال، وقد أخذنا نستعرض ما أنتجه ذلك المثال خلال عام المنحة الماضية — وهو في الحق مثالٌ موهوبٌ — فكانت القطع المنحوتة كلها قد نُحِتَتْ وفق مدارس الفن الحديثة التي تُعنى بالكتلة لا بالتفاصيل، ومن بين القطع المعروضة تمثال لِقَط، جاء على صورة أسطوانةٍ طويلةٍ هي البدن، وكرة عند أحد طرفيها هي الرأس، والأرجل وذيل على صورة الأسطوانة كذلك، لكن هذا النحت الكتلي قد أخرج قطعةً فنيةً ممتازة، فشن العقاد حملةً أقوى ما تكون الحملة المُسلحة بالحُجج، وكان مما قاله ساخراً: هاتوا فأراً أمام هذا التمثال، فإن جرى هارباً على ظنٍّ منه أنه أمام قِط، وافقت على تفَرُّغ الفنان. وأمَّا عن المُصوِّرين الذين أرادوا تجديدًا لمنحة التفَرُّغ وكلهم ذوو فنٍّ حديث — فقد راح يُعارض ويُمانع بالذبح ما يستطيعه من تهكُّم فيقول: إن في مستطاعي أن أرسل مثل هذه اللوحات فقيم يكون هؤلاء الناس من رجال الفن؟ لا بل راح يعيد القصة المعروفة من أن عدواً للفن الحديث، قد ملأ ذيل حمارٍ بالألوان وأطلق الحمار ليخطو كما اتفق فيحرك ذيله على

اللوحة، فيلونها، بخليطٍ من اللون كما يفعل رجال الفن التجريدي، ثم بَلَغَتْ بالرجل روح الفكاهة أن يَعْرِضَ تلك الصورة في معرضٍ للفن الحديث. لا، لم يَأُلْ العقاد جهداً في مقاومة هذه الموجات، وكان مما يحتج به دائماً، أنه في هذه اللجان يشعُر أنه يمثل الدولة؛ فلو كان الفنان ينفق على نفسه لتركانه حرّاً، لكن هل يجوز أن تنفق الدولة على فنٍّ لم يقل فيه التاريخ كلمته بعد؟ ألا يجوز أن يختفي بعد حين — وسيختفي حتماً كما كان يقول — وإذن تكون الدولة قد أنفقت مالها وتشجيعها على نزوات؟

ولا بد لي في هذا الموضوع من سياق الحديث، أن أقول إنني — كما خالفت العقاد في المذهب الفلسفي — قد خالفتُه كذلك في وقفته من الشعر الحديث ومن الفن الحديث معاً؛ لأنه تطرّف في رفضهما على حين أنني لا أرفضهما على إطلاقٍ ولا أقبلهما على إطلاقٍ، وكُنْتُ من القليلين الذين يُحاجُّونه؛ لأن العقاد لم يكن يصبر طويلاً على المُحاجَّة، لكنني كنتُ أشعر أنه — رحمه الله — يطيل الصبر معي ليقينه في صدق طويتي وسلامة مقصدي؛ لأنه حين كان يضيق بالمُحاجَّة فما ذاك إلا لإحساسه بأن في الموقف شيئاً من سوء القصد أو من عدم التكافؤ؛ إذ المناقش عادةً أحد اثنين؛ فهو إما جامعي يفاخره بجامعيته، أو شابُّ يريد الصعود على كتفيه. ولطالما أكرمني بعبارات الإهداء كلما أهدى إليّ كتاباً من كتبه: من ذلك ما خاطبني به في تقديم كتابه «ديوان من دواوين» وهو قوله: إلى فيلسوف الأدباء، وأديب الفلاسفة.

اجتمعنا مرةً على غداء في منزل صديقنا الشاعر اللغوي الأستاذ علي الجندي عميد كلية دار العلوم سابقاً، ودار حديثٌ طويلٌ بيني وبين العقاد عن مفهوم الزمن في أفعال اللغة العربية، وقد زَعَمْتُ — وضربتُ أمثلةً كثيرةً لأؤيد زعمي — بأن اللغة العربية لم تُهَيِّأً بتصاريف أفعالها لأن تُشير إلى اللحظة الحاضرة، فليس فيها ما يقوم بالمهمة التي يؤديها في الإنجليزية فعل الحاضر الكامل present perfect ولا المهمة التي يؤديها فعل الحاضر المستمر present continuous، لكن العقاد الذي تصدَّى في أعوامه الأخيرة للدفاع عن اللغة العربية، كأنه فصيلةٌ بأسرها من الفرسان أشرعت رماحها لتذود عن حصنٍ تتهدده هجمات الهاجمين، أخذ يرد عليّ في هدوء أول الأمر، وفي انفعالٍ غاضبٍ آخر الأمر، متحدياً أن أجيئه بتركييبٍ زمنيٍّ واحدٍ من الإنجليزية لا يُعطيني ما يُوازيه دقة في الدلالة على الزمن من اللغة العربية، وسكَّتْ تهديئة لثورته الغاضبة، لكنني لم أقتنع، وكان من ثمرة هذا الموقف أن أعد محاضرةً للمجمع اللغوي، بعنوان «الزمن في اللغة العربية» — وهي مثبتةٌ في كتابه «اللغة الشاعرة».

وأرادت الإذاعة ذات يومٍ أن تُسجِّل ندوةً أدبيةً تقوم في داره؛ بحيث تتكون منها لدى السامعين صورةً عن منزل العقاد، وصورةً عن حياته اليومية وعن أدبه وفكره، وتُطلب إليه أن يختار من يناقشهم ويناقشونه، فاختارني بين من اختار. وكانت خطة الإذاعة المُدبَّرة، هي أن يسأل كل منا العقاد سؤالاً أو سؤالين عن جانبٍ من جوانب إنتاجه، كما يُوجَّه الحاضرون أسئلةً لنا نحن عن العقاد فنجيب. وبعد أن طفنا مع العقاد في غرفات داره غرفةً غرفةً ننقل عنها صورةً سمعيةً بما نُديره حولها من حوار — ولا حاجة بي هنا إلى القول بأنها دارٌ متواضعةٌ في مصر الجديدة، تتألف من شقتين متقابلتين، إحدهما خُصِّصت للكتب؛ فلا زخرف في أثاثٍ ولا طنافس ولا رياش، بل كلها قطعٌ غاية في البساطة — أقول إننا بعد أن طفنا في غرفات داره، ثم تحلقنا حول آلة التسجيل في غرفة الجلوس سألني أحد الحاضرين سؤالاً عن شعر العقاد: أليس هو أميل إلى الفلسفة كشعر أبي العلاء؟ وسألت العقاد سؤالاً عن أدبه لماذا — إذا استثنينا شعره وقصة سارة — لماذا جاء كله خلوًا من الطابع الذاتي مع أن هذا الطابع الذاتي قد يكون عند كثيرين هو علامة الأدب؟ فأجابني: بأنه لو كان أدبه خلوًا من النظرة الذاتية والتعبير الشخصي كما أقول، لكان مثل معادلات الرياضة لا تثير الخصومات، لكنه ما كتب شيئاً إلا وهبَّ الخصوم يهاجمونه، ولا يكون ذلك إلا لأنه ذاتيٌّ فرديٌّ شخصي، يتمثل العقاد فيه. وأما السؤال الذي وجَّهه إليَّ أحد الحاضرين عن شعر العقاد أفلسفةً هو أم شعر؟ فقد أجبته شارحاً له الفرق بين الفلسفة والشعر، مُبيناً شاعرية العقاد في شعره أين تكون. وأذكر أن المستشرق المجري عبد الكريم جرمانوس كان حاضراً في الندوة، وورد ذكر ابن الرومي وكيف أنه كان شؤماً على نفسه وشؤماً على كل من اشتغل به، ومنهم الدكتور جرمانوس نفسه، وكذلك كان منهم العقاد؛ لأنه — فيما أظن — سُجن عقب فراغه من كتابه عن ابن الرومي، لكن العقاد يتحدى خرافة التشاؤم، فهو يسكن منزلاً رقمه ١٣، وإذا كان ذلك من فعل المصادفة، فقد تعمَّد أن يضع على مكتبه تمثال بومة ليتحدَّى بها القدر.

الحق أن العقاد في بساطة أفعاله وفي سرعة انفعاله، كان — كما قال هو نفسه عن ابن الرومي — في طفولةٍ خالدة؛ فلقد كان جيش الإحساس في شبابه وفي هَرَمه على السواء، يحب الحياة إلى درجةٍ تدنو من العبادة، فإذا كان من الناس من يحب الحياة كأنه مسوقٌ إلى حبها بدفعة الغريزة وحدها، أو كان منهم من يحبها كأنه مأجورٌ على ذلك يفعلها وهو ناغم، فقد كان العقاد يحب حياته كما يحب العاشق معشوقته، لا يفرق

في حبه لها بين حالات رضاها أو سخطها، إقبالها أو إدبارها؛ ولذلك فقد كان حريصاً أشد الحرص على العناية بها حتى لا يؤذيها بلفحة هواء أو شهوة طعام أو شراب، أليست الحياة دُخْرًا وحارس الذخر في خطر؟ — كما يقول في إحدى قصائده — فكان يُدثِّر نفسه في الشتاء، لا يرفع تليفعة الصوف عن عنقه، ولا يخلع الغطاء عن رأسه إلا نادراً، فطاقية في داره وطربوش خارج الدار، ويلبس الصُّدار حتى في قبض الصيف، ويكاد لا يأكل لقمة طعامٍ أو يشرب جرعة شرابٍ خارج منزله.

كان آخر ما رأيته منه — رحمه الله — اجتماعٌ للجنة المشرفة على سلسلة تراث الإنسانية، وكنا عضوين بها؛ فقد كانت آخر جلساتها في أواخر يناير الماضي (١٩٦٤م)، وعندئذٍ فقط علم مني أنني ذاهب إلى بيروت لأقضي بجامعتها العربية حيناً. وقُبيل سفري بساعاتٍ قلائل — وكان ذلك في أول فبراير ١٩٦٤م — حدثني بالتلفون ليطلب مني أن أبعث إليه من بيروت بكتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة»، وكتاب ابن رشد — إن وجدته — «تهافت التهافت»؛ لأنه يبحث عنهما في مكتبته فلا يجدهما، وهو مشغولٌ بإعداد كتابٍ عن الإمام الغزالي، ولعله هو الكتاب الذي كان بين يديه حين وافاه الأجل. لئن كانت الدولة قد كَرَّمَت مُفكِّرها وأدبيها العقاد مرتين بمنحه الجائزة الكبرى للآداب والفنون، ثم لئن كَرَّمناه نحن تلاميذه وأصدقائه عند بلوغه السبعين بكتابٍ تذكاريٍّ شاركناه جميعاً في إخراجه، فإنني لعلّ يقينٍ من أن تكريمه سيزيد بزيادة قُرَّائه على مر السنين؛ لأنه قد دخل بأدبه وفكره سجلَّ الخالدين.

فلسفة العقاد من شعره

تستطيع الفلسفة والشعر أن يتباينا أشد ما يكون التباين بين شيئين، كما يستطيعان أن يتقاربا حتى ليُوشك الناظر إليهما أن يختلط عليه الأمر، فيحسب الشعر فلسفة والفلسفة شعراً.

ذلك أن للفلسفة معنيين عُرِفَت بهما؛ فهي إمّا أن تُفهم بمعنى الحكمة التي استخلصها صاحبها من تجربته الحية كما مارسها في حياته وعانها، فتجيء عبارته بياناً عن ذات نفسه وما اختلجت به تجاه الكون والإنسان، وإمّا أن تُفهم بمعنى التجريدات الصورية التي يستخلصها المُفكّر من مفاهيم العلم وقضاياها، ابتغاءً أن يصل إلى المبادئ الأولى التي تقع من العلوم مواقع الجذور من الشجر، دون أن يدع شيئاً من أهوائه وميوله يتسلل إلى عمله، فإذا كانت الفلسفة بمعناها الأول كاشفةً عن سرائر كاتبها، فهي بالمعنى الثاني ذكيةٌ لكنها لا تُفصح عن شيء من خوالج السريرة. إنها بالمعنى الأول حياة ومضمونها، وهي بالمعنى الثاني فكر وصورته، بالمعنى الأول هي قلب ولسان وجنان ووجدان، بالمعنى الثاني هي ذهن وذكاء ومنطق وتحليل. إنها بالمعنيين معاً تعمم الأحكام، لكن التعميم في الحالة الأولى يرتكز على خبرة حياةٍ مشخصةٍ في فردٍ واحد، وأمّا التعميم في الحالة الثانية فلا ذكر فيه للأفراد. وإن الفلسفة والشعر ليتباعدان أشدّ ما يكون التباعد بين شيئين حين تدور الفلسفة في مثل هذا التجريد المُفرغ العاري، وإنهما ليتقاربان حين تكون الفلسفة هي حكمة الحياة عند صاحبها. إنهما ليتباعدان حين تريد الفلسفة أن تقول الحق خالصاً لا جمال فيه، ويريد الشعر أن يصوغ الجمال خالصاً لا حق فيه، لكنهما يتقاربان حين يريد الفيلسوف أن يسوق الحق مكسوّاً بثوب الجمال، أو حين يريد الشاعر أن يصوغ الجمال مُنطويّاً على حق.

ومن قبيل الفلاسفة بهذا المعنى كان العقاد الفيلسوف، ومن قبيل الشعراء بهذا المعنى كان العقاد الشاعر؛ فالعقاد — رحمه الله — كان فيلسوفًا وكان شاعرًا.

محوران دار حولهما الفكر الفلسفي الحديث في بلادنا، وهما: الحرية والعقل. أمَّا الحرية فلا تكون إلا فكاً من قيود، وأمَّا العقل فلا يكون إلا التزاماً للقواعد والقيود، فكيف يكون الجمع بين فكك الحرية وانطلاقتها، وقيود العقل وقعوده؟ ذلك هو السؤال الذي يُحاول الفكر الفلسفي في نصف القرن الأخير عندنا أن يجيب عنه، حتى ليجوز لنا أن نقول إنه إذا كان أسلافنا الفلاسفة المسلمون قد جعلوا محور نشاطهم أن يوافقوا بين العقل والنقل، فمحور نشاطنا الفلسفي اليوم هو التوفيق بين العقل والحرية؛ بحيث يجيء الفعل حرًا وعاقلاً في آن معًا.

ذلك أننا فيما قبل نهضتنا الفكرية الحديثة، كنا مُثَقَلِينَ بشتى أنواع القيود، بعضها مفروضٌ على النفس من خارجها، وبعضها الآخر كامنٌ في خفايا النفس من داخلها؛ فمن القبيل الأول كان استبداد المُستبَدِّين من مستعمر وحاكم، استبدادًا شلَّ فينا حركة الحياة النامية، ومن القبيل الثاني كانت أغلال الجهل والخرافة تُعمي أبصارنا فلا نتبين الرشد من الغي، وتُقَيِّدُ خطانا فيسير الركب ونحن وقوفٌ لا نسير، فكان لا بد لنا من معولين في وقتٍ واحد؛ فمعولٌ يفك عنا قيود المُستعمرِ والمُستبدِّ، وذلك هو معول الحرية، ومعولٌ آخرٌ يُزيح عنا غشاوة الجهل والخرافة، وذلك هو معول العقل؛ ومن ثمَّ كانت الحرية والعقل معًا هما المحورين الرئيسيين اللذين أدركنا عليهما كل نشاطنا الفكري في الأعوام التي انقضت من هذا القرن العشرين، بل وقبل ذلك بقليل. وكان العقاد — رحمه الله — في مقدمة الطليعة التي أضاءت سراج الفكرتين معًا؛ أضاءهما كاتبًا ناثرًا، وانبعث ضوءهما عنده شاعرًا.

على أن الفكرتين تلتقيان على يديه التقاءً يجعل تصوُّرنا لإحدهما أمرًا محالًا بغير تصوُّر الأخرى؛ فمن آرائه التي أشاعها في كل ما كتب أو نظم أن الحياة بأسرها عملٌ فني، تسوده الأصول نفسها التي تسود الأعمال الفنية جميعًا على اختلافها، فالحياة تحكمها الأصول التي تحكم بيت الشعر ولحن الموسيقى وصورة المُصوِّر، من حيث التآلف فيها بين الحرية والضرورة، وهو التآلف الذي إذا ما تحقَّق في شيء يجعل منه فناً جميلاً؛ فليست حرية الفن أو حرية الحياة إلا أن تكون هناك القيود والقواعد التي تحكم السير،

ثم ترانا مع ذلك نخطو في خفةٍ وانطلاقٍ كأنه لم تكن تقيدنا في السير قيود وتقعنا قواعد، يقول العقاد: انظر إلى بيت الشعر وتصرف الشاعر فيه. إنه مثلُ حقٍّ لما ينبغي أن تكون عليه الحياة بين قوانين الضرورة وحرية الجمال؛ فهو قيودٌ شتى من وزن وقافية واطراد وانسجام، غير أن الشاعر يُعرب عن طلاقة نفسٍ لا حد لها حين يخطر بين هذه السدود خطرة اللعب، ويَطفر من فوقها طفرة النشاط، ويطيّر بالخيال في عالمٍ لا قائمة فيه للعقبات والعراقيل، وهكذا فلتكن الحياة وعلى هذا المعنى فلنفهم ضروراتها وقوانينها؛ فما الضرورات والقوانين إلا القلب الذي تُحصّر فيه الحياة عند صبها وصياغتها ليكون لها حيزٌ محدودٌ في هذا الوجود، ولتسلم من العدم المطلوب الذي تصير بها الفوضى إليه. وإلا فتصور عالماً لا موانع فيه ولا أثقال ثم انظر ماذا لعله يكون؟ إنه لا يكون إلا فضاءً بغير فاصل، أو هيولى بغير تكوين. فلنعلم كيف نحمل الحياة بقيودها، ونجري بها كأنها لا تعوقنا عن بلوغ ما نريد.

هكذا تلتقي الحرية والقيود في كيانٍ واحدٍ عند العقاد، حتى ليرى الحياة في الكائن الحي مجموعة قيود، لكنها ليست القيود التي تُكبّل النفس الحية الواثبة النابضة، بل هي القيود التي تُنظّم الوثب وال الطيران. وهذا هو في قصيدته «حانوت القيود» لا يرى الحياة في جوهرها إلا حانوتاً يوزع على الأحياء قيودهم أشكالاً وألواناً؛ إذ بغيرها لا تكون حياة؛ فمنها قيْدُ العقل — «وَمَا الْعَقْلُ إِلَّا مِنْ عِقَالٍ مُؤْرَبٍ (أَي مُعَقَّدٍ)» — ومنها قيْدُ التجارب التي تُحدُّ من هَوَسِ العِرِّ في اندفاعه، ومنها قيْدُ الحب:

وَهَذَا إِلَى قَيْدِ الْمَحَبَّةِ شَاخِصٌ	وَفِي الْحُبِّ قَيْدُ الْجَامِحِ الْمُتَوَثِّبِ
يُنَادِي: أُنَلِنِي الْقَيْدَ يَا مَنْ تَصَوَّغُهُ	فَفِي الْقَيْدِ مِنْ سَجْنِ الطَّلَاقَةِ مَهْرَبِي
أَدْرُهُ عَلَى لُبِّي وَرُوحِي وَمُهَجَّتِي	وَطَوَّقَ بِهِ كَفِّي وَجِيدِي وَمَنْكَبِي
وَرَصَّعَهُ بِالْحُسْنِ الْمُسَوِّمِ وَأَجَلُّهُ	بِكُلِّ سَعِيدٍ فِي الْمَنَاطِرِ طَيِّبِ

ومنها قيْدُ الجاه والسلطان، وقيْدُ الأبوة:

رَبِّ عَقِيمٍ حَطَمَ الْعُقْمُ قَيْدَهُ	يَحِنُّ إِلَى الْقَيْدِ الثَّقِيلِ عَلَى الْأَبِّ
---	---

وهكذا الحياة كالنهر الدافق تُوضَعُ له الجسور والسدود فيستقيم جريانه «فالقِياد قيادةٌ لمن كان يمشي في مجاهِلٍ غَيْهَبٍ».

بهذا جمع العقاد بين الحرية في تلقائيتها والعقل في انضباطه، جمع بينهما في كل كائن حيٍّ وفي كل آيةٍ فنية، على اختلاف الدرجات في الكائنات الحية وفي آيات الفنون؛ فكلما ارتفع الكائن الحي في سُلَّم الكمال، وكذلك كلما ارتفعت آية الفن في سُلَّم الإبداع، ازداد وازدادت إمعاناً في كثرة القوانين التي تحكمها من جهة وفي طلاقة الحرية التي تسير بها نحو هدفها مُحَقَّقَةً أغراضها من جهةٍ أخرى. وإذا أُحْكِمَ التناسُقُ بين الفاعلية الحرة والقوانين تضبط اتجاهها وسيرها، كان لنا بذلك كائنٌ هو في حكم الكائنات العضوية الحية، من حيث كثرة الحركة مصبوبةً كُلُّها في نسقٍ ينظمها، وهؤلاء هم الأفراد أو المفردات التي منها يتألف الكون، كأفراد الناس وأفراد الحيوان ومُفْرَدَاتِ النبات وقصائد الشعر ولوحات المُصَوِّرِينَ. فإذا شئت أن تضعَ لنفسك مقياساً تعلم به الأصيل من الزائف في الكائنات جميعاً، فهذا هو مقياسك: انظر إلى الكائن باحثاً عن خصائص تفرُّده، فإذا وَجَدْتَهَا وَعَلِمْتَ أن هذا الكائن فريد لا تكرر له بين سائر الكائنات، فقل إنه مطبوع بطابع الحياة المُبدِعة الخَلْقة، وإلا فهو نسخةٌ نُقِلَتْ عن أصل، ومحاكاةٌ جاءت لِتُقَلِّدَ نموذجاً، وعندئذ يكون الفضل، وتكون القيمة كل القيمة، للأصل والنموذج.

فالتفرُّد بالخصائص الفدَّة الفريدة هو من أَمِيَزَ ما يُمَيِّز الحياة والفن معاً. ولو أن نفساً مَحِيَّتَ خصائصها المُمَيِّزة لها ثم زعموا لها الخلود، لكان خلودها هذا هو الموت بعينه؛ لأن الخلود إذا لم يكن للفرد في فرديته التي تَفَرَّدَتْ بخصائص إحساساتها وإدراكاتها، فليس هو إلا الفناء. وها هو ذا العقاد يخاطب من يَنْشُدُ الخلود لمجرد البقاء الدائم بغض النظر عن فردية كيانه التي أَلْفَهَا في نفسه إِبَّانِ الحياة:

تَوَدُّ الخُلُودَ وَلَا تَحْذَرُ	أَأَنْتَ المُحَيَّرُ أَمْ تُجَبَّرُ
تُحِبُّ البَقَاءَ وَلَكِنَّ مَا	تُحِبُّ هُوَ المَوْتُ أَوْ أَكْبَرُ
إِذَا اللَّيْلُ أَدْرَكَهُ وَالضُّحَى	تَسَاوَى المَحَجَّبُ وَالمُسْفِرُ
وَإِنْ صَوَّحَتْ رَوْضَةً أَوْ زَكَّتْ	فَقَدْ أَشْبَهَ المُجَدِّبَ المُثْمِرُ
كَذَلِكَ مَاتَ وَيَدْعُوْنَهُ	فِي الخُلْدِ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَبْصُرُوا

على أن ذوات الأفراد عند العقاد لا تتساوى منزلةً ولا تتعادل رتبة؛ لأنها تتفاوت في فرديتها بمقدار ما احتوت عليه من أصالة. ولو كان لنا أن نتصور سلم الترتيب كما تصوره العقاد، لقلنا إن أعلى الآحاد أحدٌ صمدٌ هو سر الحياة وينبوعها، وأدنى الآحاد

أفراد من الناس يتبعون ويُحاكون، وفي وسطٍ بين الأعلى والأدنى تجيء منزلة الشاعر، أو قل منزلة الفنان أو منزلة المُلهمين بصفةٍ عامة؛ فالشاعر يستلهم الأعلى لِيُلهم الأدنى؛ ذلك أن شعر الشاعر مقتبس من نفس الرحمن، لِيَعُودَ الشاعر بدوره فينقل القبس إلى سائر الناس، يقول العقاد في الشعر والشاعر من قصيدةٍ طويلة:

وَالشُّعْرُ مِنْ نَفْسِ الرَّحْمَنِ مُقْتَبَسٌ وَالشَّاعِرُ الْفُؤَادُ بَيْنَ النَّاسِ رَحْمَنٌ

وهنا نقف مع العقاد عند هذه الأبيات التي يصف بها مهمة الشعر والشاعر — وهي أبياتٌ مأخوذةٌ من قصيدةٍ طويلةٍ في الجزء الأول من ديوانه، عنوانها «الحب الأول» — لأن هذه الأبيات تُلقِي لنا ضوءاً على نظرتَه الفلسفية التي نحن الآن بصدد تحليلها وعرضها.

فالصورة كما يتصورها العقاد هي وحدةٌ تضم الكائنات جميعاً في نسقٍ واحدٍ، لا لِنُغْرِقَ الأفراد الآحاد في طوفانها، بل لِنُبْقِيَ على ذواتهم المستقلة مع قيام صلَاتٍ بينها كما تقوم الصلات بين أفراد المجتمع الواحد، ولكن من ذا يُتاح له أن يرى هذه الوشائج الحميمة بين الأشياء؟ إنه الشاعر، مُوحَى إليه من باريه، ليعود بدوره فيوحي بالحقيقة نفسها إلى كل ذي أذنٍ تسمع، والصلة الرابطة بين الأعلى والأوسط والأدنى هي صلة الحياة، كأنما هي صلة الرحم التي تجمع الكل في أسرةٍ واحدة، فالشاعر:

يَجْنِي المَوَدَّةَ مِمَّا لَا حَيَاةَ لَهُ وَيَحْسَبُ النُّجْمَ أَحَاظًا تُسَاهِرُهُ
إِذَا تَجَهَّم وَجْهَ النَّاسِ ضَاكِكُهُ أَوْ مَلَّ هَاتِفَةَ الْأَصْوَاتِ أَسْمَعُهُ
تُفْضِي لَهُ أَلْسُنَ الدُّنْيَا بِمَا عَلِمَتْ وَالشُّعْرُ أَلْسِنَةُ تَفْضِي الْحَيَاةَ بِهَا
لَوْلَا الْقَرِيضُ لَكَانَتْ وَهِيَ فَاتِنَةٌ مَا دَامَ فِي الكَوْنِ رُكْنٌ فِي الْحَيَاةِ يَرَى

إِذَا جَفَاهُ مِنَ الْأَحْيَاءِ حَوَانٌ وَالْوَدَقَ يَبْكِيهِ دَمْعٌ مِنْهُ هَتَانٌ
تَغْرُ الْوُرُودَ وَمَالَ السَّرُّوْ وَالْبَانُ لِلرَّيْحِ وَالْغَابِ أَبْوَاقٌ وَعِيدَانُ
كَأَنَّمَا هُوَ فِي الدُّنْيَا سُلَيْمَانُ إِلَى الْحَيَاةِ بِمَا يَطْوِيهِ كِتْمَانُ
خَرَسَاءَ لَيْسَ لَهَا بِالْقَوْلِ تَبْيَانُ فِي صَحَائِفِهِ لِلشُّعْرِ دِيْوَانُ

ولعلنا نزيد موقف العقاد الفلسفي إيضاحاً إذا ذكرنا أن وقفات الفلاسفة من الوجود صنفان؛ فوقفَةٌ يرى بها صاحبها الوجود وكأنه رُوحٌ تَفَرَّغَتْ عنها مادةٌ تَجَسَّدَتْ

في الكائنات التي تراها من حولك، ووقفهً أخرى يرى بها صاحبها الوجود وكأنه مادةٌ تفرّعت عنها روحٌ تتمثل في الموجودات اللامادية التي نعرفها من عقل وحياة وغيرهما، والعقاد ينتمي إلى الصنف الأول، لكن هذا الصنف الأول يتشعب فروماً مختلفة باختلاف الصفة الجوهرية التي تُوصف بها الروح؛ أهي في جوهرها عقل، أم هي إرادة؟ أم هي شعور ووجدان؟ والعقاد — كما يبدو لي من تتبّع شعره — مؤمن بأن الأصل الروحاني الأول قوامه وجدان وعاطفة؛ لأن جوهره الحب، ومن الحب تنشأ الحياة، وأن هذه الحياة لتظّل في كائناتها الأحياء — برغم جمالها — كالخرساء التي لا تنطق لتفصح عن سرها، حتى يُباح لها الشاعرُ الذي يُحسّها عميقةً غزيرةً في نفسه:

الْحُبُّ وَالشَّعْرُ بَيْنِي وَالْحَيَاةَ مَعًا دَيْنٌ لَعَمْرُكَ لَا تَنْفِيهِ أَدْيَانُ
هِيَ الْحَيَاةُ جَنِينُ الْحُبِّ مِنْ قَدَمٍ لَوْلَا التَّجَادُبُ مَا ضَمَمْتُكَ أَكْوَانُ

أقول إن الأصل عند العقاد هو الحياة الشاعرة، لا الحياة العاقلة. والحقيقة الباطنية ندركها بوجدان الشاعر وقلبه لا بمنطق العالم ورأسه لأن هذين مقصوران على الحقائق الظاهرة وحدها فانت حيٌّ ما حرّصت على خوالج شعورك وانفعالات عاطفتك، ميتٌ ما اقتصرت على حجاج العقل وحسابه:

كُنْ بِالْخَوَالِجِ حَيًّا فَالْحِجَا جَدْتُ لِرَبِّهِ، وَوَقَارُ الْجِلْمِ أَكْفَانُ
وَإِنَّمَا الْمَرْءُ يَحْيَا فِي خَوَالِجِهِ وَكَيْسَ يُحْيِيهِ فِي الْأَلْبَابِ رُجْحَانُ

إن غزارة الحياة فينا تقاس بجيشان العاطفة لا برجاحة العقل؛ فزمامنا في عواطفنا لا في عقولنا، حتى لترى الإنسان يميل بالعاطفة أولاً ثم يطلب من العقل بعد ذلك أن يخلق له الحجج والمسوغات التي تُبرر ما قد مال إليه بالعاطفة من قبل. وما العقل إلا وليدٌ نسلته الحياة في مجرى التطور لخدمها لا ليحييها سيدياً عليها ممسكاً بزمامها، ومن عجب أن نرى هذا الوليد على حداثة سنه بالنسبة إلى أزلية الحياة، نراه قد شاخ وما زالت الحياة طفلةً في تلقائيتها وفاعليتها:

وَالْعَقْلُ مِنْ نَسْلِ الْحَيَاةِ وَإِنَّمَا قَدْ شَابَ وَهِيَ صَغِيرَةٌ تَتَرَيُّنُ
وَالطُّفْلُ تَصْحَبُهُ الْحَيَاةُ وَمَا لَهُ لُبٌّ يُصَاحِبُ نَفْسَهُ وَيُلْقِنُ

وَالنَّاسُ قَدْ عَاشُوا وَمَا كَانَ الْحِجَابَ
إِلَّا جَنِينًا فِي الْحَشَا يَتَكَوَّنُ
إِنَّ الْعَوَاطِفَ كَالزَّمَامِ يَقُودُنَا
مِنْهَا دَلِيلٌ لَا تَرَاهُ الْأَعْيُنُ

إِلَّا أن الفارق لبعيدٌ بين حقيقة ندرکها بالوجدان فندرکها حیةً نابضةً دافئةً، وحقیقة ندرکها بالعقل الصّرف فندرکها أعدادًا ریاضیة باردة کالتلوج؛ ففي قصیة «القمة الباردة» فی الجزء الثالث من دیوانه، یقول العقاد ما معناه أن للجبّال قمةً باردةً تعلوها التلوج، وكذلك للمعرفة قمةً باردةً تفتّر عندها الحیاة، فإذا نظر الإنسان إلى حقائق الأشياء — وهو على قمة الإدراک العقلي — لم یر شیئًا ولم یشعر بشیء؛ لأن حقیقتها كلها هناك هی أنها نرات متشابهة التکوین متشابهة الحركة، ولكن هل یرکون معنی ذلك أن نطمس عقولنا لنکتفی ببصیرة الوجدان؟ كلا، بل نستخدم العقل إلى غایة مداه، وبعد ذلك وفوق ذلك نرکن إلى إدراک الوجدان؛ لأنه وحده صنو الحیاة، وُجد معها منذ وُجدت:

إِذَا مَا ارْتَقَيْتَ رَفِيعَ الذَّرَى
فَإِيَّاكَ وَالْقِمَّةَ الْبَارِدَةَ
هُنَالِكَ لَا الشَّمْسُ دَوَارَةً
وَلَا الْأَرْضُ نَاقِصَةٌ زَائِدَةٌ
وَلَا الْحَادِثَاتُ وَأَطْوَارُهَا
مُجَدَّدَةٌ الْخَلْقِ أَوْ بَائِدَةٌ

فإذا كانت الحقیقة الأولى أقرب إلى أن تُدرک بالوجدان لا بالعقل، إذن فإدراک البداهة الفطریة — لا تدلیلات المنطق وبراهینه — هی التي نُعوّل علیها فی قضایا الحیاة الكبرى، وشاهدنا على ذلك ما نراه فی لَمَحَاتِ الفِلسفة وَلَمَعَاتِ الفِنون؛ فعلى أي أساس یرکني الفیلسوف العظیم فلسفته إن لم یکن على لمحة یرلمحها ببداهته، وعلى أي أساس نکتته سر الفن إن لم یکن على اتصالنا بلبابه العمیق عن طریق البداهة؟ وهذا ما یرمی إلیه العقاد فی قصیدته عن «الموسیقی» فی الجزء الثالث من دیوانه؛ فلیست الموسیقی طربًا للأسماع وكفی، بل هی فی أعماقها مخاطبة لبداهتنا بمعانی الحیاة، فننعلمها عنها دون اللجوء إلى الذهن وأدواته من لغةٍ و غیرها:

مُعَلِّمَةَ الْإِنْسَانِ مَا لَيْسَ يَعْلَمُ
وَقَائِلَةً مَا لَا يَبُوحُ بِهِ الْفَمُ
وَمَا عَلَّمَتْ فِي مَهْدِهَا مَا التَّكَلُّمُ
عَلَى أَنَّهَا مِنْ سَطْوَةِ النُّورِ تُحْجَمُ
وَمُخْرِجَةَ الْأَوْهَامِ مِنْ ظُلُمَاتِهَا

وَمُسِمَعَةَ الْإِنْسَانَ أَشْجَانَ نَفْسِهِ
أَعْيِدِي عَلَيَّ الْقَوْلَ أَنْصِتْ وَأَسْتَمِعْ
حَدِيثًا يُنَاغِينِي وَأَذْكَرُ أَنْبِي
وَأُوغِلُ بِالذِّكْرِ فَأَزْعَمُ أَنَّهُ
وَيَا لَيْتَنِي أَذْرِي أَنْفُسَ سَحِيقَةَ
كَأَنَّ لَنَا نَفْسَيْنِ؛ نَفْسٌ قَرِيبَةٌ
فَيُطْرِبُهُ تَرْجِيْعُهَا وَهِيَ تُؤَلِّمُ
حَدِيثًا لَهُ فِي نَوَاطِةِ الْقَلْبِ مَيْسَمُ
تَسْمَعُنُهُ وَالْقَلْبُ وَسَنَانُ يَحْلُمُ
قَدِيمٌ كَعَهْدِ الْقَلْبِ أَوْ هُوَ أَقْدَمُ
تُنَادِيَيْنِ مِنْهَا أَمْ فَوَادِي الْمُكَلَّمِ
وَأُخْرَى عَلَى بُعْدِ الْمَزَارِ تُسَلِّمُ

فانظر إلى اللمحة الأفلاطونية في هذه الأبيات، التي تجعل وراء هذا العالم عالماً أعلى وأكمل، نقبس منه المعاني التي لا نجدتها في محيط الطبيعة من حولنا، بل نقبس منه القيم العليا والمعايير المثلى التي نقيس بها أوضاع هذه الحياة الدنيا لنعلم مقدار قربها أو بعدها عن الكمال، وسبيلنا إلى إدراك ذلك العالم الماورائي الأسمى، هو الملح بالبصيرة النافذة، كما يحدث لأعلام الفلسفة والفن.

فالموسيقىُ الغذ — مثلاً — إنما يبلغ ذروة العبقرية الفنية حين يوحى من خلال ألحانه بمعانٍ يستمدّها من عالم الروح، أو عالم القيم، وهو عالم المثل والنماذج، فيتساوى في إدراكها العالم والجاهل؛ لأن البداهة الفطرية في كليهما سواء:

أَمْلَهُمَةَ الْإِنْسَانَ مَا لَا يَزِيدُهُ
إِلَيْكَ تَنَاهَى كُلُّ عِلْمٍ وَمَنْطِقٍ
وَمَا الْمُطْرِبُ الشَّادِي بِمُبْدِعِ لَحْنِهِ
أَلَّا حَدَّثِينَا عَنْ إِلَهٍ نَحْبُهُ
فَمَا كَانَ لِلْوَحْيِ الْإِلَهِيِّ مَسْلَكَ
حَدِيثِكَ مِنْ كُلِّ اللُّغَاتِ مُنْظَمٌ
فَلِلْوَحْشِ فِيهِ وَالْأَنْبَاسِيِّ عَوْلَةٌ
فَصِيحٌ وَلَا يَزْرِي بِمَعْنَاهُ أَنْكَمُ
فَسِيَّانٍ مَنْطِيقٌ لَدَيْكَ وَأَعْجَمُ
وَلَكِنَّهُ شَبَابَةٌ تَتَرَنَّمُ
وَنَعْبُدُهُ حُبًّا وَلَا نَتَأَنَّمُ
إِلَى الْقَلْبِ أَشْجَى مِنْ صَدَاكَ وَأَكْرَمُ
وَمَعْنَاكَ فِي كُلِّ النُّفُوسِ مُقَسَّمُ
وَلِلنَّارِ وَالْإِعْصَارِ فِيهِ تَهْزَمُ

من ذلك نرى أن فلسفة العقاد روحانية، سواءً أكان ذلك في نظريته إلى الوجود أم كان في نظريته إلى وسيلة الإنسان إلى معرفة ذلك الوجود؛ فالكون عنده روح نلمسها بيد من المادة أي إن الروح هي حقيقة الوجود، والمادة وسيلتنا إلى معرفتها؛ فكأنما هذه الطبيعة بكل ما فيها ألسنة تنطق بالروح الكامنة وراءها، وهو كثيراً ما يشير إلى ذلك الأصل الروحاني الكامن المبدع الخلاق بكلمة «الحياة» لأنه هو «الحي» الذي ندركه عن

طريق الحياة التي تَدُبُّ في أوصالنا؛ فالحياة المطلقة أسبق وجودًا من الحياة المتجزئة في الكائنات الحية التي نحن من أفرادها:

لَوْلَا الْحَيَاةُ لَمَا تَمَنَّى	تُ حَفَلَ زِينَتِهَا الطَّبِيعَةَ
وَلَمَا تَمَنَّتْ أَنْ تَرَى	مِنْ نَفْسِهَا الصُّورَ الرَّفِيعَةَ
حَبِيبَتِ وَعَلَّمَتِ الْحَيَاةَ	ةَ النُّطْقَ فَهِيَ لَهَا مُطِيعَةَ
فَرَأَتْ حَلَاهَا فِي رِيَا	ضِ الزَّهْرِ حَالِيَةَ مَرِيعَةَ
وَرَأَتْ صِبَاهَا فِي وُجُو	هِ الحُسْنِ وَالغُرْرِ البَدِيعَةَ
وَرَأَتْ سَنَاها فِي مَصَا	بِيحِ السَّمَاوَاتِ الوَسِيعَةَ
وَتَنَاضَلَتْ بِيدِ الْفَتَى	وَحَبَّتْ بِأَطْرَافِ الرُّضِيعَةَ
وَتَرَدَّدَتْ فِي صَارِعُ	بَيْنَ السَّبَاعِ وَفِي صَرِيعَةَ
فِي التَّلْجِ نَابِضَةً وَفِي	رِيحِ السَّمُومِ لَهَا طَلِيعَةَ
وَرَأَتْ قَوَاهَا فِي الرِّيَا	حِ الهُوجِ وَاللَّجَجِ الدَّفُوعَةَ
وَرَأَتْ نَجِيَّ ضَمِيرِهَا	فِي النَّفْسِ مُبْصِرَةَ سَمِيعَةَ
نَحْنُ الْمَرَايَا وَهِيَ لَا	تَرْضَى بِمِرَاةٍ صَدِيعَةَ
لَا تَغْطِيبُنَا أَيُّهَا الْأَحْجَا	رُ فَالُلُقِيَا سَرِيعَةَ
فَعَدَا تَشْرُفِكَ الْحَيَاةَ	ةً وَنَحْنُ أَحْجَارٌ وَضِيعَةَ

أرأيتَ إذن كيف أن الحياة الخلقة قد تبدت في الطبيعة صورًا وأشكالًا؛ بحيث تستطيع إذا أرهفتَ الحس إلى الكائنات التي حولك أن تدرك الحقيقة من أعلاها إلى أدناها. والعجب أن تكون الدنيا مليئةً بالشواهد، ثم نرى من الناس من يتخطأها ويود لو جاوَزَ حدودها لعله يشهد ما وراءها، كأنما هو قد استنفد ما حوله رؤيةً واعتبارًا:

يَا طَالِبًا فَوْقَ الْحَيَاةِ مَدَى لَهُ	يَعْلُو عَلِيَّهَا، هَلْ بَلَغْتَ مَدَاهَا
مَا فِي خَيَالِكَ صُورَةً تَشْتَاقُهَا	إِلَّا وَحَوْلَكَ — لَوْ نَظَرْتَ — تَرَاهَا
وَلَوْ اسْتَوَيْتَ عَلَى الخُلُودِ، وَجَدْتَهَا	كُفُؤًا لِعَيْنِكَ لَا تَرُومُ سِوَاهَا

وإذا كان سر الكون روحًا أو ما يندرج تحت الروح من صفات لا مادية، فإن أداة معرفتنا لذلك السر لن تكون إلا جانبًا فينا يكون قد استعد بطبيعته لإدراك الحقائق

الروحية، كالحدس، أو الوجدان أو البصيرة، أو البدهة، أو الفطرة والغريزة، أو ما إلى هذه الأشياء من وسائل لا نركن فيها إلى حاسة من الحواس الظاهرة كالبصر والسمع، ولما كانت المعرفة العلمية كلها قائمة أساساً على هذه الحواس الظاهرة من حيث إدراك الشواهد ثم تطبيق القوانين العلمية على دنيا الواقع؛ كان لا بد لنا من الاعتراف بوجود نوعين من الإدراك لنوعين من الحقائق؛ فإذا كان الأمر أمر طبيعياً وظواهرها، وعلم وقوانينه، فأداتنا هي الحواس فالعقل، وأما إذا كان الأمر أمر حياة تكمن وراء الطبيعة وتسري في الكائنات الحية من حيث تدري ولا تدري، فأداتنا هي اللوح الوجداني، أو هي الحدس — إذا أردنا مصطلحاً يستخدمه الفلاسفة في هذا الصدد — الذي هو عيانٌ روحانيٌّ مباشر، لا يُطلب فيه تحليل ولا تعليل ولا مقدمات ولا نتائج، وذلك هو الإدراك الصوفي، كما أنه هو أيضاً الإدراك الفني لحقائق الوجود. وإنه ليكون خطأً معيباً مُضللاً، إذا نحن حاولنا بالعقل العلمي أن ندرك ما قد خصَّ بإدراكه إلهام البصيرة وحدها، أو أن نحاول إدراك حقائق العلم التحليلية التفصيلية التجريبية بوجدان المتصوّفين والشعراء؛ فلكل من الجانبين أداته ووسيلته، وإلا ضلنا السبيل عن الحق حتى ليتعد فيما بيننا، ونقول — مع العقاد — في حيرة:

أَيْنَ الْحَقِيقَةَ؟ لَا حَقِيـ	قَةَ، كُلُّ مَا زَعَمُوا كَلَامُ
النَّاسِ عَرَقَى فِي الْهَوَى	لَمْ يَنْجُ غِرٌّ أَوْ إِمَامُ
إِنَّ الْحَقِيقَةَ غَاةٌ	كَالْغَيْدِ يُضْمِرُهَا اللَّثَامُ
كُلُّ يَهِيمٍ بِهَا فَاِنْ	لَا حَتَّ لَهُمْ صَدُّوا وَهَامُوا
كَمْ أَشْرَقَ الْحَقُّ الصُّرَا	حُ فَأَعْرَضَتْ عَنْهُ الْأَنَامُ
وَالنَّاسُ — لَوْ تَدْرِي — حَفَا	فَيْشَّ يَطِيبُ لَهَا الظَّلَامُ
لَا حَقُّ إِلَّا أَنَّهُ	لَا حَقُّ فِي الدُّنْيَا يُرَامُ

هذه هي ملامح الفلسفة العقادية كما أراها في شعره؛ فمن حيث طبيعة الوجود الخارجي، يكون تسلسل الكائنات على النحو التالي: في القمة كائنٌ أسمى حيٌّ رحيمٌ عطوف، يجيء بعده في الرتبة أفرادٌ أخص صفاتهم إدراك حقيقة الكائن الأسمى بوجداناتهم وقلوبهم، وهؤلاء هم أصحاب النظرة الصوفية والنظرة الفنية، ثم يجيء بعد ذلك أفرادٌ متفاوتو الإدراك فيما بينهم كأنهم المرايا تعكس على أسطحها حقيقةً واحدة، مع اختلافٍ في درجة الوضوح على كل مرآة، وتكون مهمة الفنان أن يُعين هذه الطبقة

الدنيا من الكائنات على إدراك الحقيقة في صورةٍ أَنْصَح. وَأَمَّا من حيث المعرفة الإنسانية لهذا الوجود فهي عند العقاد معرفةٌ بالوجدان والإلهام فيما يتصل بإدراك كُنه الحياة وصميمها الباطن، وهي بالحواسِّ وبالعقل إذا كانت معرفةً بالظواهر البادية للعيان. إنها فلسفةٌ متفائلةٌ في صميمها؛ فالمتفائل وحده هو الذي يَرُدُّ الوجود كله إلى الحب والتعاطف بين سائر الكائنات، ويجعل أداة إدراكه القلب والوجدان، لكن دواوينه مليئةٌ بقصائد يسري فيها التشاؤم المر، وتعليل ذلك — فيما أرى — حزن يأخذ الشاعر كلما رأى الناس من حوله غافلين عن كرامتهم الإنسانية؛ فها هو ذا العالم قد فتح أمامهم مصادر لا تَنفَد من حب وجمال، ففيم تصغيرهم من قِيم أنفسهم؟ وإذن فتشاؤمه على السطح، يزول بزوال الغفلة من أفراد البشر كما عرفتهم حضارة اليوم. وَأَمَّا حين يغوص العقاد إلى سر الوجود فهو متفائل حتى في لقاء الموت:

وَقَالُوا أَرَأَىٰ اللَّهُ ذَاكَ الْمُعَذَّبَا
فَإِنِّي أَخَافُ اللَّحْدَ أَنْ يَتَهَيَّبَا
وَمَا زَالَ يَحْلُو أَنْ يُغَنَّى وَيُشْرَبَا
فَلَا تُحْزِنُونَا فِيهِ الْوَلِيدَ الْمَغْيَبَا
أَعِيدُوا عَلَيَّ سَمْعِي الْقَصِيدَ فَأُطْرَبَا

إِذَا شَيَّعُونِي يَوْمَ تُقْضَىٰ مَنِيَّتِي
فَلَا تَحْمِلُونِي صَامِتِينَ إِلَى التَّرَى
وَعَنُّوا فَإِنَّ الْمَوْتَ كَأْسٌ شَهِيَّةٌ
وَمَا النَّعْشُ إِلَّا الْمَهْدُ — مَهْدَ بَنِي الْوَرَى
وَلَا تَذْكُرُونِي بِالْبُكَاءِ وَإِنَّمَا

رحم الله العقاد الفيلسوف الشاعر.

أمين الريحاني وفلسفته الإنسانية

كان أمين الريحاني (١٨٧٦-١٩٤٠م) للأمة العربية، ما كان طاغور لأبناء الهند، رسولاً للمحبة الخالصة تنعقد أواصرها بين الإنسان والطبيعة، وبين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والله، كلاهما صوفيٌّ يُدرك بالبصيرة خلف البصر، وينطق بالشعر، سواءً نظم القول أو نثر؛ فبالطبيعة يلوذ الريحاني كما يلوذ الوليد بحضن أمه، فيخاطبها بقوله: «أيتها الأم الأزلية، عانقيني واهمسي في أذني بعض أسرارك، املئي حواسي وكياني من نفحاتك ونسماتك، افتحي أمامي أعماق روحك المخيفة الهائلة، اطرحيني على صدر عواطفك، يسِّر إليَّ بعض ما فيك من قوةٍ وعزٍّ وعظمةٍ وجلال..» إلى الإنسان — أي إنسان وكل إنسان — يتجه الريحاني فيقول إنه مهما أُجزلت لي من خير أو أنزلت عليَّ من شرٍّ فما أزال أخاك، ومهما علّوت في مدارج الحياة أو هبطت، فلا أزال أُخلص لك، وأؤمن بك، وأحبك. وعن إله الكون العظيم يقول إنه بحث في عقائد الناس فلم يجده، ثم بحث في الكتب المقدسة فوجد من اسمه الكريم أحرفاً ساكنة؛ منها حرفٌ في هذا الكتاب وحرفٌ في ذلك الكتاب، لكن أنى للإنسان في طفولته الروحية أن ينطق بهذه الأحرف الساكنة وحدها، ودع عنك أن يُدرك كنهها؟ إنه لا بد لنا من أحرف العلة تُضاف إلى تلك الأحرف الساكنة حتى يجري بها اللسان كلماتٍ مفهومة، فمن ذا — غير الأنبياء والعلماء — يهدينا إلى همزات الوصل الإلهية التي تجمع بين الكواكب البعيدة المتقابلة في أفلاك السماء؟ لقد حُطَّت على نقاب السر الكوني كلماتٌ وأمَّحت، ثم حُطَّت وأمَّحت، وفَسَّرَت كل أمةٍ من أمم الأرض المُتَمَدِّنة حَرَفًا من هذا النبأ العظيم الذي انطَمَسَت معالمه؛ فما زلنا بحاجةٍ إلى من يضع لنا فوق الأحرف الساكنة حركاتٍ وهمزاتٍ وصلٍ، لتحيا بعد جمود، ولتنبعث فيها سلاسة الماء والهواء، فتزول عن الإنسان لَعَنَمُهُ لسانه ولُكْنُهُ قلبه.

وكان الريحاني للأمة العربية في هذا القرن العشرين، ما كان إمرسن، وما كان ثورو، للولايات المتحدة الأمريكية في القرن التاسع عشر، فهو كإمرسن مثالي يرى الكون وحدةً عضويةً واحدةً تضم أجزاءه، كما تُضمّ الجوارح في البدن؛ فلئن وقع منا البصُرُ على كائناتٍ متناثراتٍ هنا وهناك، فبالبصيرة — لا بالبصر — ندرك الروابط المستورة الخافية التي تجعل مني ومنك كائنًا واحدًا، وإن باعدت بيننا بحار ووديان. وهو كذلك كإمرسن، جاء كلاهما كالحاد الفاصل بين عهدين من عهود الفكر في بلده، عهد الفكر المنقول وعهد الفكر الأصيل؛ فقد كان الأمريكيون قبل إمرسن — كما أصبح العرب قبل الريحاني وزمرته — ينقلون عن سواهم ما يكتبون، سواء كان ذلك السوى أسلافًا أو مُعاصرين، فأصبح الأمريكيون بعد إمرسن — كما أصبح العرب بعد الريحاني وزمرته — يصدرون فيما يكتبونه عن أنفسهم، يستضيئون بغيرهم، لكنهم لا يُرددون ترديد البغاء، هذا عن الريحاني وإمرسن. وأمّا عن الريحاني وثورو، فلستُ أقرأ لأحدهما وقد لجأ وحيدًا إلى وادي الفريكة في جبل لبنان، إلا وكأنني أقرأ للآخر وقد لجأ وحيدًا إلى بحيرة وولدن في ولاية ماساتشوستس، كلاهما لائذٌ بالطبيعة وحيوانها ونباتها مُستوحياً مُتأملًا.

وكان الريحاني للأمة العربية ما كان جون لوك لبلاده — إنجلترا — في القرن السابع عشر، حين نشر «لوك» رسالته المشهورة «في التسامح» مستعيذًا بالله من أن يفرض إنسان على إنسان — بالقوة — فكرةً أو عقيدة؛ فها هي رسالةٌ شبيهةٌ بأختها، عنوانها «التساهل الديني» ألقاها الريحاني وهو في نيويورك سنة ١٩٠٠م وطبعها، ثم طبعها، لأنها شاعت في قومه كما تشيع الكلمة المباركة؛ فكما يقول في مقدمة الطبعة الثالثة لهذه الرسالة: «إن التعاون (بين المواطنين) لا يكون بغير سيفٍ بتار، نَسْتُلُّه على التعصُّب الخبيث الذميم، التعصُّب الفظيع الأثيم، بل على التعصُّبات كلها جمعاء — على التعصُّب الديني الكافر، والتعصُّب المذهبي الفاجر، والتعصُّب الجنسي الخئون، والتعصُّب الطائفي الملعون، وإن سيفًا على هذه المآثم كلها، لهو آية الحق، والعدل، والإخاء.»

وكان الريحاني للأمة العربية، ما كان روسو لفرنسا في القرن الثامن عشر، داعيًا إلى الوجدان الصادق، بعد أن شالت كَفَّتُهُ لترجيح كَفَّةِ العقل بمنطقه الحاد في التعليل والتحليل على يدي فولتير، لا، ليس بالعقل وحده يعيش الإنسان، فينادينا الريحاني أن «تعالوا نُفكِّرْ كما نشاء، ونَعِشْ كما نفكر، تعالوا نحلُّمُ أحلامًا جميلة، ونحب

— كما نحلم — حبًا جميلًا. قد سئمتُ طُرق العلماء التحليلية التي تحصر حياة الإنسان بين كهفٍ مظلمٍ وقريرٍ بارد؛ فمن الكهف إلى القبر على طريق التمذُن الحديث، ما أجمل هذه السياحة! ولكنها — لحسن الحظ — قصيرة. وأمَّا السياحة الفكرية الروحية التي يمر بها السائح على جزائر الحب، وغيرها من الأماكن الجميلة، فتلك سياحةٌ طويلة، أولها عالم الأزل، وآخرها عالم الخلود..»

نعم، قد كان أمين الريحاني للأمة العربية ما كان هؤلاء جميعًا، بمقادير تتفاوت أبعادًا وأعماقًا؛ ولذلك فقد كان لنا عدةٌ رُسلٍ في رسولٍ واحد.

إنه إذا كان لا بد من أن نتخير لهذا الشاعر الصوفي الوجداني الحساس، موضعًا بين الفلاسفة، فخير موضع يلائمه، هو أن يكون بين جماعة الإنسانيين — أو الإنسيين كما أراد بعضنا أن يُسميهم — وأخص ما يميزهم هو أنهم يجعلون الإنسان محورًا ومدارًا؛ فلا فكر، ولا فن، ولا علم، ولا حُكم ولا صناعة إلا إذا كان خير الإنسان وارتقاؤه وحرية وطلاقته هدفًا ومقصدًا؛ فبفضل الإنسان الحر المفكر، كان لهذه الكرة الأرضية الصغيرة مكانتها العليا بين سائر «العوالم الكثيرة العظيمة التي تُرى ولا ترى». هكذا يقول الريحاني: «نقطةٌ صغيرةٌ في الفضاء غير المتناهي الذي تدور فيه ملايين من الكواكب، وألوفٌ من السيارات ومئاتٌ من الأقمار والشموس — نقطةٌ صغيرةٌ في هذا الفضاء القريب البعيد — هذا هو عالمنا، هذه هي أرضنا، ومع ذلك ترى الإنسان يشمخ ويتكبر، ويرفع رأسه فوق رءوس آلهة الجوزاء، وإذا كان لا بد من هذا فلأرباب الأفكار الحق الأول على ما أظن. نعم إن كل فكر يتجسد على هذه الكرة الصغيرة هو عالمٌ كبيرٌ في عالمٍ صغير..»

ألا ما كان أروعها من دنيا — دنيانا هذه — لو عاش الناس من أجل الناس فيفكر الإنسان حرًا ابتغاء خير الإنسان، ويعمل الإنسان كما تهوى فنونه، ولكن لمنفعة الإنسان، وفي الدنيا بعد ذلك مُتسعٌ للجميع. وإن فيلسوفنا الريحاني ليتساءل في عجب: ألا يستطيع المرء أن يحب فئةً من الناس دون أن يبغض سواها؟ ألا يستطيع أن يرفأ ثوبه دون أن يُمزق ثوب جاره؟ إن الإنسان لفي حاجةٍ إلى أخيه الإنسان مهما تباعدت بينهما نوازع الفكر ومنازع العقيدة. ويقص علينا الريحاني كيف حاصره المطر في كهفه الصغير ساعةً من الزمن، فأخذ يتأمل أثناء ذلك ما كان داخل الكهف من آثار المخلوقات التي سَكنته قبله، فرأى أن الحية كانت تدخله لتبذل ثوبها، والثعلب كان

يدخله ليأكل فرخته، والضبع ليفترش فيه مائدته؛ فهذا هو ثوب الحية البالي، وهنا بقية من ريش الدجاجة المسكينة، وهناك عظم من عظام الثعلب، وفي السقف والزوايا أنسجة العنكبوت، وفيها عشيرة من البعوض. وإنه ليؤكد أن بعوضة رآها راقدة في خيامها النحيقة آمن على نفسها من قيصر الروس في قصره؛ وعندئذ هتف الريحاني لنفسه: «من لي برفيقي يشاطرنني الآن هذا الماوى الصغير المعتم البارء لأقول له إن العزلة جميلة! لقد تآقت نفسي وأنا بالقرب من الطبيعة إلى نفس بشرية أخرى، تُريني بما فيها من القوة والضعف ما حفي من قوتي وضعفي.»

لقد استهل الكاتب الجزء الثاني من «الريحانيات» بكلمة جاءت كأنها الدستور لحياته وحياة الإنسانين عامة، كلمة يقول فيها: «لا المجد ولا الشهرة أمنيته القصوى، ولا الجاه ولا الثروة ولا العظمة، وإنما أمنيته الجوهرية الأولى هي أن أكون بسيطاً في أعمالي، صادقاً في أقوالي، مستقيماً في مبادئ وأرائي، فطرياً في تصرفي وسلوكي، حراً فيما أحب وما أكره. أود أن أعيش دون أن أبغض أحداً، وأحب دون أن أغار من أحد، وأرتفع دون أن أترفع على أحد، وأتقدم دون أن أدوس من هم دوني أو أحسد من هم فوقي. وإذا كان فيما يُلهم الناس إلى الخير، ويرفعهم درجةً واحدةً في سلم الرقي العقلي والروحي، أحب أن أظهره بالمثل والإشارة واللفظ، لا بالإنذار والوعيد والتأمر، أحب أن تشع حياتي ولا أحبها أن تفرقع، أحب أن تكون كأحد الكواكب السماوية، لا كسهم من الأسهم النارية.»

إن فيلسوفنا الريحاني — كسائر الفلاسفة الإنسانيين — يريد لعقله الحرية ولنفسه الانطلاق، لا يُقيدهما بقيود الملل والشيع والطوائف، ولا يُشوّههما بصبغة التحزب الأعمى، يريد لنفسه أن تبقى خيرةً له هو، فلا يخاطر بها على طريق يُفرض عليه فيها أن يسير صامتاً مطيعاً. إن العاقل لا يخاطر باستقلال نفسه، والحر لا يتاجر بروحه، والحكيم لا يرهق عقله لشيعه مهما يكن شأنها، ولا يتقيد بسلاسل التقليد، «لا يا صديقي» هكذا يصيح الريحاني:

«ليست هذه النفس قطعة أرض أو سلعة لترهنها أو تبيعها، ليس هذا العقل برمياً من التفاح تتاجر به.»

على أن الإنساني الذي يريد لنفسه الانطلاق ولعقله التحرر، يريد هما كذلك لكل إنسان من البشر، فقف دون رأيك وعقيدتك ما شئت، ولكن دع سواك ورأيه وعقيدته؛ إذ ليس أحبب شراً من شر أولئك الذين يرون الحق مقصوراً عليهم، كأنما المخالفون لهم

لم يرزقهم الله عقولاً ولا قلوباً، وليس أطيب عنصراً من نفسٍ تدين — مع ابن عربي —
بدين الحب كيف توجّهت ركائبه.

لقد عاش الريحاني ما عاش في أمريكا، فلم تُبهره محاسنها، وكانت له العين
النافذة الناقدة التي لا تتخضع بالطلاء؛ فهناك تمثالٌ شامخٌ أُقيم للحرية على أبواب
نيويورك، وإنه لمن عشاق الحرية بل ومن عبّادها، حتى لقد وقف على شاطئ بحر لبنان
ذات يوم، فما هي إلا أن لثمت قدميه موجةً صغيرة، وطفق خياله يعبر البحر غرباً حتى
المضيق، ثم يجتاز المحيط الأطلسي موجةً في إثر موجةٍ إلى أن بلغ بالخيال تمثال الحرية،
فأخذ يُتمّم لنفسه قائلاً: «ما الموجة التي لثمت قدمي إلا رسولٌ خيرٍ من بلاد العلماء إلى
بلاد الأنبياء، ما هي إلا موجةٌ واحدةٌ صغيرةٌ من بحر النور والهدى يقذفها المغرب إلى
المشرق، إن هي إلا موجةٌ من الأمواج التي تغسل قدمي إلهة الحرية الرافعة نبراسها في
مدينة نيويورك العظمى. وإني لأقول لكم الآن: لا بد أن يرى المستقبل مثل هذا التمثال
الجليل الجميل في كل مدينةٍ كبرى من مدن الشرق الأقرب والأقصى.»

لكن نبي الحرية لم يُرد لنا حريةً كالحرية التي رآها يومئذ في أوروبا وأمريكا؛
إذ قال عنها إنها ليست سوى سلاحٍ للأحزاب السياسية والخطباء ورجال الصحافة،
هي — كما قال — «سلاحٌ يُقاتل به المنافق أحياناً منافقاً آخر، واللص لصاً آخر.»
ويتساءل الريحاني: «أتحسبون الفقراء والعمال من الأحرار؟ أتقوم الحرية بهذا الوهم
الذي يدعونه في الحكومات الدستورية حق الاقتراع؟ أتعجبون إذا قلت لكم إن نصف
سكان الولايات المتحدة لا يزالون مُكَبَّلِينَ بسلاسل العبودية؟ فما الفائدة للخادم من
الحرية التي تتوقف على إرادة سيده الخبيثة الجائرة؟ ما الفائدة من الحرية السياسية
التي يكفلها له القانون، إذا كان القانون، في قبضة الأغنياء؟ أفضّل هذا يُعدّ حرّاً وهو لا
يستطيع أن يُبدي رأياً مخالفاً رأي سيده؟ أيعدّ حرّاً من لا يملك نفسه، من لا رأي ولا
روح له؟ أيحسب حرّاً من كان وجدانه مقيداً بوجودان من يتوقف عليه معاشه؟»

فإذا سألت فيلسوفنا الإنساني قائلاً: أي حرية تريد لنا أيها الرائد؟ أجابك من
فوره: أريد لكم الحرية الروحية، التي يملك بها الفرد زمام نفسه، فيكون مطلقاً من
القيود التي تُكبّل روحه وعقله، ولا فرق عندي بين أن تجيء هذه القيود من أسرةٍ أو
مجتمعٍ أو من دينٍ أو سياسة. الحرية الروحية هي أن تكون رُوح المرء طوع إرادته، لا
مَحْجُوزَةً ولا مَوْقُوفَةً ولا مَبِيعَةً ولا مَرْهُونَةً، وطالبُ هذه الحرية يتدرّج فيها من بيته إلى

عمله إلى معبده وحكومته؛ فما الحرية السياسية إلا فرعٌ من الحرية الروحية الأصيلة، ونتيجة من نتائجها.

هذه الحياة الروحية التي ينادي بها فيلسوفنا الريحاني، دعائمها ثلاث؛ الطبيعة، والفن، والجد في العمل. وإنه ليرى هذه الدعائم الثلاثة متمثلة في لبنان وباريس ونيويورك، وكأنه يتمنى أن تجتمع هذه الخصال الثلاثة في مدينةٍ واحدةٍ هي التي تستحق عندئذٍ أن تُوصَفَ بالمدينة العظمى، يقول في مقاله المعنون «من على جسر بروكلن»: «قد شاهدتُ الآن ثلاثة مناظرٍ عظيمة لا أنساها؛ لأنها عندي أشبه برموز جميلة لدعائم الحياة الروحية الثلاث، هي مراحل في رحلتي الفكرية التي باشرتُها. أمَّا المناظرُ الثلاثة التي تَمَنَّعَ بها طرْفِي حتى الآن، فتركتُ أثرًا عظيمًا في نفسي، فهي لبنان وسواحلها من ذروة جبل صنين، وباريس من على برج إيفل، ونيويورك في الليل من منتصف جسر بروكلن؛ فالأول إنما هو رمز الطبيعة، والثاني رمز الفنون الجميلة، والثالث رمز الكد والاجتهاد، وهذي هي دعائم الحياة الروحية الثلاث، فالمنظر الأول صنعة الله، والمنظران الآخران صنعة الإنسان.»

على صدر الطبيعة في لبنان، وجد شاعرنا الفيلسوف سكيئة القلب والروح. إنه «لو جاز أن نقول إن للسكيئة أحيانًا وأنغامًا، لقلتُ إنها أشجى في مسمعي وأبدع، من ألحان أمهر الموسيقيين. وما معنى الألحان التي لا تسبقها وتتلوها السكيئة؟ إنها عندي كلا شيء، بل هي ضجيجٌ مُزعجٌ مُمل.» «إن الطبيعة لا تظلم بينها مهما اشتد غضبها. وأمَّا أولئك الذين يخافون الأمطار ويخشون الأعاصير، فيتفرجون عليها من وراء الزجاج، فدزهم في نعيمهم يمرحون.» إنني «لا أذكر إلا اللذات الروحية حينما أكون بالقرب من الطبيعة.» و«ولئن كان السير في شوارع المدن الكبرى يُدْكَرُ الإنسان بالإنسان، فإن السير في الوادي أو الغاب يذكر السائر بالخالق العظيم، الأول يدعو إلى العمل، والثاني إلى التفكير والتأمل، في الأول بعض اللذة التي يتبعها الإعياء والقنوط، وفي الثاني نوعٌ من اللذة يتبعه النشاط والعزم.»

تلك إذن هي الدعامة الأولى من حياة الروح، تتلوها الدعامة الثانية — دعامة الفن، وعلى رأس الفن يجيء الشعر الذي كان صاحبنا من رجاله، «إنني أقدمُ العاطفة على البحث والبرهان.» — هكذا يقول الريحاني عن نفسه، وهو إذ يستعرض الشعراء يجدهم صنفين؛ شاعر قومه وزمانه، وشاعر العالم كله وفي كل زمان، ولئن كان الأول بمثابة

الجهاز العصبي للمجتمع في عصره، فالثاني هو بمثابة قلب الإنسانية النابض. ويضع الريحاني شعراء العرب جميعاً في الصنف الأول، لا يستثني إلا اثنين؛ ابن الفارض والمعري.

وأخيراً تجيء الدعامة الثالثة؛ دعامة العمل والكد، وها هنا تراه ينظر إلى الأمريكيين بعين، وإلى الشرقيين بعين، فتأخذه الحسرة أن لم يكن لهؤلاء ما لأولئك من سعي وجهاد. إنه يتمنى أن يأخذ كل من الطرفين شيئاً من الآخر ليعتدل الميزان، فيخاطب السفن المغادرة للشواطئ الأمريكي قائلًا: «احملي إلى الشرق شيئاً من نشاط الغرب وعودي إلى الغرب بشيء من تقاعد الشرق. احملي إلى الهند بالةً من حكمة الأمريكان العملية، وعودي إلى نيويورك ببضعة أكياس من بذور الفلسفة الهندية. اقفزي على مصر وسوريا بفيض من ثمار العلوم الهندسية، واقفلي إلى هذه البلاد بفيض من المكارم العربية.»

ألا إن السعادة كل السعادة هي في عملٍ تعمله فتتقنه، بل إن العبادة الحقة هي في العمل، «لنخدم الله بالأعمال، ولنسبحه بالأعمال.» لكنه إذ أرادنا لنعمل، فإنما أراد العمل المنتج في غير صحب وضجيج، «قالت أشجار الغابة لأشجار البستان لماذا لا نسمع لأغصانك حقيفاً؟ فأجابت: لأنني أستغني عن ذلك بنمو أثماري التي تشهد لي، ثم سألت أشجار الغابة قائلة: ولماذا نسمع لأغصانك هذا الصوت القوي؟ فأجابت أشجار الغابة: لكي يشعر الناس بوجودي.» هذه قصة من التلمود، لها مغزاها.

فيلسوفٌ إنسانيٌّ هو فيلسوفنا أمين الريحاني يريدنا لنعمل في صمت، شريطة أن يكون حاصل العمل من أجل الإنسان؛ فها هي ذي امرأةٌ فقيرةٌ يراها ترتعش من برد الشتاء القاسي ذات ليل، وإلى جانبها سرير طفلها المريض، فتبعث بابنها ليشتري رطلاً من الفحم بأخر بنس في جيبها، ويعود ابنها نافحاً في يديه المرتجفتين ليُدْفئهما، ويرمي بالإناء الفارغ إلى الأرض قائلاً في سخط: إنهم لا يبيعون الفحم يا أمي؛ فقد أوقف أصحاب رءوس المال عملية البيع إلى أن يرتفع الثمن إلى حيث يشاءون، ويقص علينا الريحاني قصة تلك الليلة بتفصيلاتها، معقّباً بقوله: «مات الطفل من الزمهرير، مات لأن الكانون بارد، مات لأن سطل الفحم فارغ، مات لأن قلوب أصحاب المعادن والتجار خالية من الرحمة والحنان، ومات مثله كثيرٌ من الأطفال في هذا الشتاء. إن من ضواحي المدينة صفوفًا من العجلات المملوءة فحمًا، صفوفًا ممتدة إلى مسافة عشرين وثلاثين ميلاً. إن في خارج المدينة ألوفاً من قناطير الفحم موقفة؛ ألوفاً من القناطير المكدسة المحبوسة عن الشعب، وفي داخل المدينة ألوفاً من العيال تكاد تهلك من الصرّ

والقر، الناس تصرخ: «أعطونا فحماً، أعطونا فحماً.» وأصحاب المعادن وشركات الاحتكار يُصدرون أوامرهم بتوقيف البيع إلى أن يعود المعدّنون إلى المعادن.

فيلسوفٌ إنسانيٌّ هو أدينا أمين الريحاني، يتخذ من رحمة الإنسان بالإنسان معياراً للسلوك ليس وراءه معيار، ويستمد مبادئه من تجارب حياته، لا يقرأ الكتب لينقل عنها، بل يعيش ويحيا حياةً مليئةً خصبةً وعيشاً غنياً بإحساسه غزيراً بمشاعره؛ فلئن كان الكُتّاب — فيما يُقال — نوعين؛ نوعٌ يكتب ليعيش فتكون النتيجة أنه يعيش ولا يكتب، ونوعٌ يعيش ليكتب فتكون النتيجة أنه يكتب ولا يعيش، فإن كاتبنا الريحاني ليُضيف نوعاً ثالثاً يندرج هو فيه، وهو النوع الذي يعيش ويكتب، فتراه يحيا كتابته ويكتب حياته، وذلك هو الريحاني، أو قل مع الريحاني كذلك إن الكاتب أحد رجلين؛ فكاتبٌ يكتب ابتغاء مرضاة القوم، وكاتبٌ يكتب ابتغاء مرضاة الحق، والفرق بينهما هو الفرق بين ثمر البلح ونواته، فكلوا إن شئتم من الثمر هنيئاً مريئاً، لكن اعلموا بأن النواة التي تنبذونها هي التي ستغوص في الأرض لتتوارى تحت ترابها حيناً، ثم يسوق إليها الله سبحانه، فيحييها، فتبزغ وتنمو ويمتد ظلها ويأكل من ثمارها الأبناء والأحفاد — وذلك هو أدب الريحاني وفكره، رحمه الله وجزاه عن النهضة العربية خير الجزاء.

نظرة محايدة إلى قضية الشعر الحديث

المقصود بالشعر الحديث في هذه المقالة هو هذا الذي لا يزيد عمره على ستة عشر عاماً، إذ يجري عرف بين أصحابه أن أول غارس لأول بذرة من بذوره هو بدر شاكر السياب بديوانه «أزهار ذابلة» الذي أخرجه سنة ١٩٤٧م، وقد يذهب بعض هؤلاء إلى أن صاحبة البذرة الأولى هي نازك الملائكة بقصيدتها «الكوليرا» التي نشرتها سنة ١٩٤٧م كذلك، وإن فلا اختلاف بينهم على مولد هذا الشعر الحديث من حيث التاريخ.

ولقد أردتُ أن أسوق هذا التحديد في صدر المقالة حتى لا يختلط علينا الأمر؛ فلو أننا أطلقنا عبارة «الشعر الحديث» أو «الشعر الجديد» إطلاقاً بغير تحديد، لسأل سائلٌ بحق: لماذا قصرت الحديث على هذه الفترة الوجيزة مع أن التجديد في الشعر قد بدأ منذ البارودي؛ فمن ذا يستطيع أن يُورِّخ لشعرنا الحديث ولا يبدأ القصة من هذه البداية التي جاءت بغير شكٍّ حذاً فاصلاً بين عهدين؟ وحتى إذا اعترض معترضٌ بأن البارودي إنما جاء ناسجاً على منوال القدماء؛ بحيث لا يجوز إدراجه في زمرة المُجدِّدين بمعنى التجديد الذي يتناول الأصول والجذور، استطعنا أن نُزحج البداية قليلاً لنقف بها عند مطران الذي دعا إلى التجديد دعوةً صريحةً حين قال إننا إذا كنا نستعمل اللغة نفسها التي استعملها القدماء، فلن يكون معنى ذلك أننا نتصور الأمور على نحو ما تصورها «وإن حُطَّ العرب في الشعر لا يجب أن تكون خطتنا، بل للعرب عصرهم ولنا عصرنا، ولهم أدبهم وأخلاقهم وحاجاتهم وعلومهم، ولنا آدابنا وأخلاقنا وعلومنا؛ ولهذا يجب أن يكون شعرنا ممثلاً لتصورنا وشعورنا لا لتصورهم ولشعورهم، وإن كان مُفرغاً في قوالبهم محتذياً مذاهبهم اللفظية» (من مقالٍ له نُشر في المجلة المصرية شهر يوليو سنة ١٩٠٠م).

وها هنا ربما عاد المعترض إلى اعتراضه، مستندًا إلى العبارة الأخيرة من هذه الفقرة، فيقول إن تجديد مطران منصبٌ على المضمون وحده — على أكثر تقدير — وأمَّا «القوالب» و«المذاهب اللفظية» فهي — باعترافه — القوالب والمذاهب القديمة بعينها، وإذن فهو نصف تجديد، لا بل إن مطرانًا نفسه ليعفينا من تخطب الاستدلال، فيشير فيما بعدُ إلى العقبات التي تُعرقل سيره في الشعر حين يلتزم القوالب القديمة، ويتمنى أن يفرغ للتجديد في هذه القوالب كما جدّد في المضمون، فهو (في مقالة نشرها بالهلال في نوفمبر سنة ١٩٣٣م) يقول:

وأنت تعرف أن قيود القافية في القصيدة العربية مرهقة، وكثيرًا ما وجدتها عقبةً في اطراد الفكرة. إن الفن ينضج في جوٍّ من الحرية، وهذه القيود الثقيلة، قيود القافية الواحدة والوزن الواحد تتعارض مع حرية الفن. على أن للقدماء طريقتهم فما لنا لا نحاول أن تكون لنا طريقتنا. وسأجتهد وسُع الطاقة في أن أدخل على القديم ما يلحّقه بالتجديد؛ وعندئذٍ سأضع التجديد في الوزن والقافية والشكل وفي المعاني أيضًا.

لكن مطرانًا لم يبلُغ بالتجديد فعلًا ما قد تمناه له قولًا؛ فهو لا يبعدُ بشعره كثيرًا عن شوقي وحافظ والرصافي والزهاوي؛ فكل هؤلاء لم يبلغوا في محاولات التجديد الجوهر والصميم، حتى إذا ما جئنا إلى زمرة العقاد والمازني وشكري، ألفينا تجديدًا يضرب إلى الأعماق؛ لأن الشعر على أيديهم قد أصبح — لأول مرة في تاريخه — شعرَ تجربةٍ نفسية، ثم جاءت بعد ذلك جماعة أبولو فسارت شوطها في شعر التجربة النفسية، ولكن هؤلاء وأولئك — مهما بلغت ثورتهم الشعرية من حيث المضمون — فما يزال الإناء هو الإناء وإن تغيرت الخمر فيه.

حتى كانت هذه الحركة الأخيرة فأرادت في تجديدها أن تُلحق الشكل بالمضمون، وأن تغير الإناء والخمر معًا، وهذه هي الحركة التي يقال إنها شهدت النور لأول مرة منذ ستة عشر عامًا (أي في سنة ١٩٤٧م)، والتي نقصر حديثنا هنا عليها وحدها، لا لأننا نعتقد أن الجودة مقصورة عليها، بل لأننا لا نريد للحديث أن يتشعب في غير جدوى؛ ذلك أننا نقصد بهذه المقالة تقويمًا نقديًا لهذه الموجة الأخيرة، سواء أكانت هي وحدها الحديثة أم شاركها في الحدائث سواها، على أننا نلاحظ أول ما نلاحظ، أنها أحدث عهدًا من أن يُستطاع لمعاصريها أن يُقوِّموها تقويمًا مضمون الثبات على مر الزمن؛ فكثيرة جدًا هي الحركات الأدبية التي قال عنها معاصروها رأيًا، وإذا بالزمن بعد ذلك يُثبت رأيًا آخر.

وأول ما يستوقف النظر في الشعراء المُحدِّثين، هو إصرارهم على أن يستدبروا الماضي بصورة قاطعة، حتى ليحرصون على ألا يُطلقوا على مؤلفاتهم الشعرية اسم «الدواوين» خشية أن تفوح من هذه التسمية رائحة القديم؛ فلئن كان فيما مضى يقال: ديوان المتنبي وديوان البارودي وديوان شوقي وهكذا؛ فهم اليوم يقولون — مثلًا — الناس في بلادي، مدينة بلا قلب، أنشودة المطر، البئر المهجورة ... إلخ.

لقد كان — في الحق — محالًا أن يتغير الجو الثقافي في العالم كله كل هذا التغير الذي طرأ عليه في القرن العشرين بصفة عامة، وفي العشرات الأخيرة من السنين بوجه خاص، دون أن يجد ذلك التغير صدها فيما يقوله كل مُتكلِّم مُتقف، لا فرق بين شاعر وناثر؛ ذلك أن عوامل كثيرة — وفي مقدمتها الوثبة العلمية في المائة والخمسين عامًا الأخيرة، وهي وثبة غيّرت من وجه الحياة ما لم تستطع أن تُغيِّره سبعة آلاف من الأعوام قبل ذلك — أقول إن عوامل كثيرة، وفي مقدمتها الوثبة العلمية قد أدت إلى هزّ قوائم الحياة الإنسانية هزًّا عنيفًا، كان من شأنها أن تغيّرت أوضاع الناس وأقدارهم، بعد أن ثبتت على صورة واحدة تقريبًا، ثباتًا أوهم كثيرين أن تلك الأوضاع جزءٌ من الطبيعة التي لا قبل للإنسان بتغييرها؛ فمن ذا كان يظن يومًا أن العجلة ستدور بحيث يرتفع العامل إلى مناصب الحكم التي كان يُظن أنها حقٌّ إلهيٌّ يهبط على أصحابه من السماء؟ من ذا كان يظن أن العاملين بسواعدهم سيكونون أندادًا للعاملين بعقولهم، مع أن السواعد جسد والعقول روح، وبين الجسد والروح ما بينهما من بُعدٍ كبُعد الأرض عن السماء؟ من ذا كان يظن أن نظريةً في تطوُّر الأحياء ستُقرب بين الإنسان وبين أجداده الحيوان، حتى ليصبح الإنسان — كأجداده — مُسيِّرًا في حياته بغريزته بعد أن كان معدودًا كائنًا متميزًا وحده بالعقل؟ من ذا كان يظن أن نظريةً في نسبية الحقائق ستقلب الفكرة العلمية عن الطبيعة قلبًا سرعان ما انتهى إلى تحطيم الذرة، فألى بناء الصواريخ، فألى غزو الفضاء الكوني الفسيح، حتى ليجوز اليوم أن نقول للإنسان ما قاله أبو العلاء:

تَزْعَمُ أَنَّكَ جِزْمٌ صَغِيرٌ وَفَيْكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ

نعم انتهى الإنسان إلى هذا الموقف الذي لم يقف موقفًا شبيهًا به في آلاف الأعوام الماضية، وهو أن يرى الكون الفسيح قد أوشك أن يضع في يده أطراف الزمام، ومع هذه القوة الجبارة التي أوشكت أن تُسلم له قيادتها؛ فما زال هو هو الإنسان اللاعقل الضعيف المُنْقَاتِل على التوافه، المُتتاَجِر على الأشلاء والجيف، ما زال هو هو الإنسان الذي

يفتك قُوِيَّه بضعيفه، والذي يَتَضَوَّرُ منه الملايين جوعًا لينعم الأَقْلُون، والذي يُفاضل بين بَشْرَة وبَشْرَة، وعقيدة وعقيدة، وسُلالة وسُلالة، كأنما هو ما يزال في أول الطريق يحبو. نقول إنه كان محالًا أن يتغير الجو الثقافي كل هذا التغيُّر، وأن يظل الإنسان في محنته الأزلية من ضعف وتشويه وشر وخبث، ثم لا ينطق الشعراء بما في أعماقهم من قلقٍ لهذا الوضع الشاذ العجيب، وبما يشعرون به في أنفسهم من غربة وتوحُّد وحرمان واضطهاد، فلا عجب أن جاء الشعر الحديث كله ورنين اليأس يسري في نيرانه وونغماته. إن من شأن الفكر الفلسفي دائمًا أن يُناصر الأدب في التعبير عما يضطرب في دخائل النفوس، كلُّ بطريقته وأسلوبه، وهذا هو ما حدث في أوروبا؛ إذ نرى قسطًا كبيرًا من الفكر الفلسفي منصرَفًا به أصحابه إلى التعبير عن أسف الإنسان الحديث وحسرتة على هذا التناقض الشاذِّ بين قوة الإنسان وضعفه، بين تفوقه وخِذْلانِه، بين نصره وهزيمته. وأمَّا في البلاد الناطقة بالعربية فلم تُصطَلح الفلسفة بِقِسْطها في ذلك، وكان على الشعراء وحدهم أن يحملوا العبء دون سواهم، ولعل ذلك هو ما قَصَدَت إليه سلمى الخضراء حين قالت نيابةً عن الشعراء المُحدَثين جميعًا: قد حملنا العبء الكبير.

الحزن العميق الصادق لِمَا أصاب الإنسان في حياته الحديثة من خيرة واضطرابٍ وشدٍّ وجذب، تراه سائدًا عند شعراء الموجة الأخيرة فيما يسمونه بالشعر الحديث، فهذا صلاح عبد الصبور يقول: «فالحُزْنُ قد قَهَرَ القِلاعَ جَميعها وَسبى الكُنوز». ويقول: «إنه حُزْنٌ طويل كالطريقِ مِنَ الجحيمِ إلى الجحيم». ألا إن حياتنا الحديثة في عصرنا هذا القائم، بكل ما فيه من علاماتٍ تكشف عن قوة الإنسان وجبروته، لحياءٌ تُوحى كذلك بما يبعث في النفوس عوامل التشكُّك في حسن المصير، ولا عجب بعد هذا أن تلمح في شعر الشعراء المُحدَثين ما يعكس وَهْن الإيمان في القلوب؛ فقوة العقيدة تنبع من التفاؤل بأخرة الإنسان، وأمَّا وهذه الآخرة قد رَعَزَعتها عوامل العلم والسياسة في عصرنا، فقيم الإيمان بعقيدة إن صَلَحَت للنفس المطمئنة الراضية فهي لا تصلح للنفس القلقة اليائسة، يقول يوسف الخال: «أخاف أن تكون هذه الهَيْئَة التي نعيشها هي الحياة كلها». وتتساءل سلمى الخضراء الجيوسي قائلةً إذا حل موعد القَدَر «فَمَا الَّذِي تُجِدِي الْقَرَابِينُ وَبَاقَاتُ الرَّهْرِ؟» ومثل هذا المزيج من الحزن والقلق والتشكُّك في حسن المصير، تراه عند ملك عبد العزيز التي تُوشك أن ترى كل شيء عبثًا في عبث: «لَيْتَ أَنَا ما سَكَّتنا، لَيْتَ أَنَا ما نَطَقْنَا، كلما يومًا قَعَدْنَا، كلما يومًا مَشِينَا، كلما يومًا رَضِينَا، كلما يومًا أَبِينَا،

كلما يَوْمًا طَرَحْنَا، كلما يَوْمًا أَحَدْنَا، كلما يَوْمًا رَفَضْنَا، كلما يَوْمًا أَرَدْنَا، عَاثَتِ الْكَلِمَةُ فِي أرواحنا حَفْرًا وَهَدْمًا.»

الشاعر من هؤلاء الشعراء المُحدِّثين ساخطٌ بإزاء هذا العبث الذي يصيب الإنسان على يد القَدَرِ الغشوم — ولا فرق بين أن يكون القدر صاعدًا من الأرض أو هابطًا من السماء — ولذلك فهو يقف من كل شيءٍ موقف الرفض الحاسم؛ رفض العالم القديم بكل ما فيه من جبروت العلم وطغيان السياسة وإن هذا الرفض اليائس ليبدو حتى في عنوان المجموعة الشعرية عند شاعرٍ مثل أنسي الحاج في مجموعته التي أسماها «لن».

إنه ليبدو لي أن الشعراء المُحدِّثين قد وُفِّقوا في القبض على حقيقة الشعور الإنساني اليوم بإزاء الدنيا المعاصرة وأحداثها وضواغطها وكوارثها، كما وُفِّقوا في تجسيد كثيرٍ من القيم الشعرية التي أجمع عليها البصيريون بأسرار فن الشعر، كالوحدة العضوية بكل معناها، وكالتعبير بالصور تعبيرًا غير مباشر عما يُراد الإيحاء به من المعاني دون التصريح الوعظي المُباشر السخيف، وكتشخيص الحقائق الكونية العامة في خبراتٍ نفسيةٍ جزئيةٍ مُحدَّدة؛ هي الخبرات التي تمر بتجربة الشاعر نفسه دون ملق أو كذب أو رياء، وإنها لصفاتٌ كانت تنقص عددًا كبيرًا ممن كانوا ينظمون الشعر على منوال التقليد، ولكن نقطة هامة لا بد هنا من إبرازها بكل وضوح، وهي أن في هؤلاء الشعراء المُحدِّثين من هم صادقون في التعبير عن تجربتهم الحية، ومنهم المُقلِّدون الكاذبون، كما أن من التقليديين من صدقوا التعبير عن تجربتهم الحية ومنهم المُقلِّدون الكاذبون كذلك. وإن فليس الأمر هنا أمر مُحدِّثٍ وتقليدي، ولكنه أمر شاعرٍ صادقٍ ومقلِّدٍ كاذبٍ في كلتا الطائفتين. أقول هذا لأن من المُحدِّثين من يقول إنهم جاءوا ليثوروا على فراغ الشعر التقليدي من التجربة الإنسانية الملائمة لظروف العصر الجديد، كأنما الفراغ كل الفراغ في الشعر التقليدي وحده، والملاء كل الملاء في الشعر الحديث وحده.

على أنه لا مراءٍ في أن المُحدِّثين قد برع منهم نفرٌ في استخدام الرمز واستخدام الأسطورة بما لم يُنَّحَ لأحدٍ من التقليديين. وإن شئتَ فانظر إلى شعر الشاعر العراقي بدر شاكر السياب في ديوانه أنشودة المطر.

إلى هنا وأحسبني قد وُفِّيت الشعر الحديث بعض حقه في الإشادة بحسناته، لكنه — كأبي شيءٍ في هذه الدنيا الناقصة — قد أعوزته جوانبٌ كثيرةٌ، وبخاصةٍ عند غير المتأزين من الشعراء المُحدِّثين؛ فكثيرًا ما يوغلون في الإيحائية إلى حد الغموض المُغلق الذي لا يُوحى

بشيءٍ على الإطلاق، وكثيراً ما يُسرفون في التشاؤم واليأس إلى حد الإغراق الذي لا يُصدِّقه أحد؛ فلا ترى عندهم إلا الخراب والموت والفساد والوحل والحُطام والعفن والانهياب والمرض والشلل والضياع والبيوت المهجورة؛ فهل هذا السواد القاتم كله هو ما نُجسُّه حقاً بإزاء حياتنا المعاصرة، لا سيما حياتنا نحن العرب، وهي الحياة التي تُشيع الأمل في أنفس الناس جميعاً؛ فهي إن كانت حياةً كسيحةً اليوم فلنا كل الأمل في أن تستقيم وتنشط غداً.

كلا! إنها مغالاةٌ كاذبةٌ من شعرائنا المُحدِّثين، فإذا أُضفت إلى الغموض المعيب والكذب على أنفسهم وعلينا. أقول إذا أُضفت إلى هذين الجانبين جانباً ثالثاً، هو عندي أهم جوانب النقص جميعاً، وأعني به ضعف البناء اللفظي، كانت لك بذلك عيوبٌ ثلاثَةٌ لا أرى كيف يمكن أن تُتيح للمصاب بها طول البقاء؟ فمن ذا الذي يماري في أن الشعر هو قبل كل شيء فنٌ لفظي، يستخدم الألفاظ لذواتها قبل أن يستخدمها لما تعنيه؟ فإذا فات الشاعر أن يصوغ وعاء اللفظ فلن يبقى له الكثير من فنه حتى إذا بقي له أغزر مضمون شعوري وأخصبه. وأين نصب الخمر إذا لم تكن كأس؟ وأين نُشيع الحياة إذا لم يكن بدن؟ وأين يتبدى الخالق إذا لم يكن كونٌ منظورٌ مسموع؟ وقل هذا وأكثر منه في فن الشعر، فإذا لم يكن لفظٌ بارعٌ جيدٌ مختار، فلا شعر مهما يكن من أمر الخصائص الأخرى.

إنه ليس من قبيل المصادفات العمياء ألا تجد حتى من الشعراء المُحدِّثين أنفسهم من يحفظ شعر نفسه؛ لأنه شعرٌ فقد الشكل الذي يُعري بحفظه. إنك تحفظ التحفة المحكمة الدقيقة ولا تحفظ حفنةً من الرمال سائبةً، وفي هذا يقول أحد المدافعين عن الشعر الحديث بغير تحفظ: إن جوهر الشعر الحديث ليس في أن تحفظه الذاكرة ولا في أن تطرب له الأذن. ونحن نُجيبه بأن الدنيا بأسرها لم تشهد شاعراً نظم ما نظم وكل همه أن يجيء شعره مما يسهل حفظه لحسن وقعه على السمع، ولكن هذه خصيصةٌ تجيء نتيجةً حتميةً لتوافر شرطٍ آخر هو الشرط الجوهرى للشعر ولكل فنٍّ آخر، وأعني به شرط الصياغة الشكلية.

يقولون إن القصيدة القديمة قائمةٌ على الوزن الخارجي، وأما القصيدة الحديثة فقائمةٌ على الإيقاع الداخلي. ونقول: إن حياة الكائن الحي — كل كائنٍ حيٍّ — قائمةٌ على الإيقاع الداخلي، ولكن ذلك لم يمنع أن يُصاغ الشكل الخارجي أيضاً «في أحسن تقويم». كما جاء في القرآن الكريم عن خلق الإنسان، «أهناك تعارض؛ فإمّا إيقاعٌ داخليٌّ وإمّا وزنٌ

خارجي؟ أهو مستحيل عند العقل أن يجتمع الجانبان معاً؟ كلا ليس ذلك مستحيلاً، بل إنه هو الذي حدث في كل قصيدة من الشعر الجيد في كل آداب العالم جميعاً. وخُلاصة الرأي عندي هي نفسها الخُلاصة التي خَتَمْتُ بها مقالةً نشرتها ذات يوم عن شعر أحمد عبد المعطي حجازي، قلت فيها: أما بعدُ فوا خَسارتاه! وا خَسارة هذه الطاقة الشعرية أن تنسكب هكذا كما ينسكب السائل على الأرض فينداح، وتسيل أطرافه هنا وهناك، دون أن يجد القالب الذي يضمه بجدرانه فيصونه إلى الأجيال الآتية ليقول الناس عندئذٍ: «هناك كان شاعرٌ تَكَلَّمَ عن ذات نفسه فجاءت عباراته تعبيراً عن قومه وعن عصره.»

وقفه شاعر

أمّا الشاعر فهو «أدونيس» (الأستاذ علي أحمد سعيد)، وأمّا ديوانه فهو «أغاني مهيار الدمشقي» — وله قبل ذلك ديوان «قصائد أولى» وديوان «أوراق في الريح» — ولقد عشتُ مع «أدونيس» في ديوانه ذلك، شهرًا كاملًا؛ لأنه من أصحاب الشعر الحديث في طليعة الطليعة، فإذا أراد دارسٌ لهذه الظاهرة الشعرية الحديثة أن يُنصف نفسه ويُنصف موضوع دراسته، فلا مندوحة له عن العيش مع أصحابها — في دواوينهم — مدةً تكفيه لإقناع نفسه بما ينتهي إليه من رأى، قبل أن يطمع في إقناع غيره. وليست الحداثة في هذا الديوان الذي أتناوله الآن بالتحليل والعرض، هي في خروجه على أوزان الخليل، كلا؛ لأن هذه الأوزان مرعيةٌ فيه، بل هي في توزيع تلك الأوزان، ثم في توزيع القافية، ثم فيما هو أهم من هذا وذاك، وأعني «مضمون» الشعر؛ فها هنا ستكون الوقفة طويلةً فاحصة. في هذا الديوان سبعة أقسام، في الستة الأولى منها يبدأ كل قسم «بمزمورٍ» نثريٍّ يقدم — في لغة شعرية — جوهر الروح السائد في قصائده. وأمّا القسم السابع فكله «مرثياتٌ» من طرازٍ مُبتكر. وأسماء الأقسام السبعة على تواليها في الديوان، هي: فارس الكلمات الغريبة، ساحر الغبار، الإله الميت، إرم ذات العماد، الزمان الصغير، طرف العالم، الموت المعاد.

إننا في هذا الديوان بإزاء شاعر لا يستخدم اللفظ «ليعني» شيئًا آخر غير اللفظ نفسه، بل يستخدمه «ليُوحى»، فمن لم يقبل منذ البدء هذا الأساس الإيحائي في استخدام اللفظ، كان خيرًا له — وللشاعر — ألاّ يطالع هذا الديوان؛ لئلاّ يوجّه إليه نقدًا هو — في رأبي — نقدٌ غير مشروع؛ إذ القاعدة الأولى في النقد الفني المنصف، هي أن نحاسب الأثر الفني المنقود بالمعيار نفسه الذي خلق ذلك الأثر على أساسه، وإلا فربما وجدنا

أنفسنا ننقد القط لأنه ليس نمرًا، وإنه لمن المقطوع به أن اللغة طرائقٌ عدَّةٌ تُستخدم بها؛ منها أن تكون أداة إخبار، وعندئذ يكون مدار قبولها أو رفضها هو «المعنى» — على أن نفهم «المعنى» بأنه إشارة اللفظ إلى ما ليس بلفظ، كأن نشير بكلمة «قلم» إلى الشيء الذي هو قلم في عالم الأشياء — ولكن اللغة قد تُستخدم كذلك، لا لتشير ألفاظها إلى أشياء، بل لتكون أداة إحياء واستثارة، وعندئذ يكون مدارها هو الحالة الشعورية الداخلية المستثارة، وفي هذه الحالة تكون اللغة كالطريق المسدود، نسير فيه لا لننفض منه إلى ما يفتح عليه الطريق عند طرفه الآخر، بل نسير فيه لأننا نسكن هناك، بغير إضافة جانبٍ ثالثٍ ننتقيه من بين الأشياء المُسمَّيات.

والديوان الذي بين أيدينا، يستخدم اللغة على هذا الأساس الثاني؛ فهو يُشيع في نفسك حالةً من الثورة والتمرد والرفض، بالنسبة إلى هذه المرحلة الحضارية التي يجتازها العالم في عصرنا، الذي هو «عصر الخضوع والسراب، عصر الدمية والفزاعة، عصر اللحظة الشرهة، عصر انحدار لا قرار له.» إنه «عصر يتفتت كالرمل، يتلاحم كالتوتياء، عصر السحاب المُسمَّى قطبًا، والصفائح المسماة أدمغة» (من «مزمور» ساحر الغبار). إنه «عالمٌ ضريٌّ» يخبِطُ خبِطَ الأمي، ولا بد له من شاعرٍ يثور على بلاده وبلاهته ليبدله عالمًا آخر. نعم إن السلطة الغبية ستقف له بالمرصاد، وسيجره الشرطي إلى المقصلة، قائلًا له: «... إن حذاء الشرطي، هو من وجهك أجمل، أه يا عصر الحذاء الذهبي!» (قصيدة العصر الذهبي، ص ١٤٧). لكن الشاعر — برغم هذا — ماضٍ في ثورته على قومه؛ لأنه لا يملك التخلي عنهم؛ فهم القطيع الضال، وهو المرشد الهادي، وهو من يُراعي في هدايته لطف المأخذ ونعومة الملمس، بل سينقض على تاريخ بلاده كما تنقض الصخرة والصاعقة، سيطفئ لها مصابيحها، ويشعل لها نوافذها، لتبدأ معه صفحة جديدة من تاريخها، ولكي يفعل ذلك فلا مندوحة له عن العيش وحده في «برعم» ارتقَابًا لما يجيء في مقبل الأيام من تفتُّح وازدهار، «تريدونني أن أكون مثلكم، تطبخونني في قدر صلواتكم، تمزجونني بحساء العساكر ولفلِف الطاغية، ثم تنصبونني خيمةً للوالي، وترفعون جمجمتي بيرًا؟ أه يا موتى! تعيشون كالبلاط. يفصلكم عني بُعد بحجم السراب. لا أستطيع أن أحيأ معكم، لا أستطيع أن أحيأ إلا معكم!» (من «مزمور» إرم ذات العماد).

هذا هو العصر الذي لا يرى الشاعر مندوحة عن رفضه والتمرد عليه، ليخلق عصرًا جديدًا؛ فما الشاعر إلا «آدم» يبدأ خلقًا جديدًا ويصوغ لفظًا جديدًا، ومن هنا كان

شاعرنا «فارس الكلمات الغريبة»؛ فلقد علم الله آدم الأسماء كلها؛ لأن اللغة وكلماتها هي وحدها الحد الفاصل بين مرحلة الحيوان ومرحلة الإنسان، هي وحدها ختامٌ لعهد الغريزة العمياء وبدايةً لعهد البصيرة المضيئة. وإذن فلا بد «لفارس الكلمات الغريبة» أن تجيء كلماته — أي أن تجيء قصائد شعره — كأنها اليريق ملوحًا للناس بفجرٍ جديد، «... هو ذا يتقدم تحت الركام في مُناخ الحروف الجديدة، مانحًا شعره للرياح الكئيبة، خشنًا ساحرًا كالنحاس. إنه لغةٌ تتموج بين الصواري. إنه فارس الكلمات الغريبة» (قصيدة «العهد الجديد»، ص ٢٧). إن الشاعر رجل كسائر الرجال في بادي مظهره، لكنه ليس كسائر الرجال في رسالته؛ فرسالته لها خصائص الإلهام والنبوة؛ لأنها آتيةٌ إليه من السماء، تتغير لها ظواهر الطبيعة وحياة الناس: «النخيل انحنى، والنهار انحنى والمساء، إنه مُقبل، إنه مثلنا، غير أن السماء، رفعت باسمه سقفاها المُمطرًا، ودنت كي تُدلي وجهه، فوقنا، جزسًا أخضرًا» (قصيدة «الجرس»، ص ٢٩)؛ ذلك أن صوت الشاعر إنما يرن في الأسماع وفي الضمائر كأنه جرسٌ يُبدل بجلجلته يباب الحياة اليابسة خصوبةً جديدةً خضراء، أو كأنه — بدعوته — بمثابة من يُعلم الناس بالقلم، يُعلمهم قراءة الطبيعة الصامتة، ويُعلمهم كتابة أحرفٍ من نار، لعل النائم أن يستيقظ من سباته: «... مرّت على بحارنا سحابةً، من ناره، من عطش الأجيال. أعطى لنا الخيال، أحلامه، أعطى لنا كتابه» (قصيدة «الحيرة»، ص ٣٢). ولا يحسب حاسبٌ أن الشاعر في تبليغه للناس دعوته، يعيش في نعومة ونعيم، بل إنه ليعيش «بين النار والطاعون» فهو مع لغته الشاعرة يُحس كأنما هو بإزاء عالمٍ أخرس. إنه لو أراد الراحة الناعمة لعاش كما عاش آدم في الجنة قبل السقوط، لكنه يعيش في قلق العارف بين قومٍ جهلون؛ فهو يعيش «في كتاب» «بين الغيم والشرار» (قصيدة «السقوط» ص ٥٤). يحب ويحيا ويولد في كلماته (قصيدة «ملك الرياح»، ص ٥٧). أغنياته هي خبزه، وكلماته هي مملكته (قصيدة «الصخرة»، ص ٥٩). وإنه ليقول أغنياته تلك وكلماته، لا ليتسلى بها، بل إنه ليقولها لتكون كالرياح تهز الحياة، وكالشرار يُشعل النيران في الهيكل البالي: «عاشقٌ أتدحرج في عتمة الجحيم، حجرًا، غير أني أضيء. إن لي موعداً مع الكاهنات في سرير الإله القديم. كلماتي رياحٌ تهز الحياة، وغنائِي شرار. إنني لغةٌ لإله يجيء. إنني ساحرُ الغبار» (قصيدة «أورفيوس»، ص ٦٧).

الشاعر هو من جاء ليغيّر وجه الأرض، يُقبل أعزل كالغابة، وكالغيم لا يُرَدُّ، وأميس حمل قارةً، ونقل البحر من مكانه. إنه فيزياء الأشياء — يعرفها ويُسمّيها بأسماءٍ لا

يبوح بها، إنه الواقع ونقيضه، والحياة وغيرها (من «مزمور» فارس الكلمات الغريبة، ص ١٣). وليس الشاعر كالخطيب تراه يعتلي المنابر ليعظ الناس في جهرٍ وعلانية، كلا، بل إنه ليعمل في خفاء كأنه سحر الساحر، يستخرج من الخسيس معدناً نفيساً دون أن تلمحه العيون. ولقد كُتِبَ عليه ألا ينعم بثمره عمله؛ لأنه ما إن يخلق الجديد للآخرين حتى يفنى هو فيما قد حَلَقَ، كأنه فريسة خياله الضاري؛ يملأ الحياة ولا يراه أحد، يُصَيِّرُ الحياة زبداً ويغوص فيه، يُحوِّلُ الغُددَ إلى طريدةٍ ويعدو يائساً وراءها، محفورةً كلماته في اتجاه الضياع الضياع الضياع» (نفس «المزمور» السابق، ص ١٤). إنه صنو آدم، يجيء حلقةً أولى من سلسلة أخلافٍ تعقبه، دون أن يسبقه سلف: «إنه الريح لا ترجع القهقري، والماء لا يعود إلى منبعه، يخلق نوعه بدءاً من نفسه، لا أسلاف له، وفي خطواته جذوره» (نفس «المزمور» السابق، ص ١٤). إن عليه أن يحتمل عناء الرسالة، فيشق طريقه في الوعر ويركب الصَّعب، حتى إذا ما فرغ من معركة الجهاد، أصبح هو لا شيء: «ضيع خيط الأشياء وانطفأت، نجمة إحساسه وما عثراً، حتى إذا صار خطوه حجراً، وقورت وجنتاه من ملل، جمع أشلاءه على مهل، جمعها للحياة وانتثرا» (قصيدة «صوت آخر» ص ١٨).

وكما يكون الشاعر شبيهاً بآدم في أصلته وبقارته وابتداعه، كذلك يكون شبيهاً بنوح، على أثر طوفان — لا بل إن الشاعر هو الطوفان نفسه — الذي يكسح أمامه الأوشاب ليمهد الأرض لزرع جديد، ليهيئ الكتاب لتاريخ وليد. إنه يقبس من نور عينيه نوراً، ومن حرارة أنفاسه شرراً. إنه هو الذي يخلُق الصباح بعد غَسَقِ الليل. أعرفه — يحمل في عينيه، نبوة البحار، سماني التاريخ والقصيدة، الغاسلة المكان، أعرفه — سماني الطوفان (قصيدة «يحمل في عينيه» ص ٣٤).

في رسالة الشاعر نبوة، «إنني نبِيٌّ وشكَّاك» «اكتشفتُ نبرةً لعصرنا وغنة» («مزمور» ساحر الغبار، ص ٤١، ٤٢). «وَحَيْرَتِي حَيْرَةٌ مَن يُضِيءُ، حَيْرَةٌ مَن يَعْرِفُ كُلَّ شَيْءٍ» (قصيدة «حوار»، ص ٥٥). نعم إن عبء الرسالة ثقيل، لكنها واجبٌ لا بد من أدائه، مهما أنقض الظهر: «فيا صخرتي أثقلي خُطواتي، حَمَلْتُكَ فَجراً على كتفي، رَسَمْتُكَ رُؤيا على قَسَماتي» (قصيدة «الصخرة» ص ٥٩). ألا إن الشاعر في مغامرته الخلاقة، ليقدم على هاويةٍ لا يعلم لها من قرار، لكنه يُطوِّحُ بنفسه فيها «بفرحة المنبئ والندير، فرحة أن تصير، أغنيتي أغنية سواها، تقود هذا العالم الضرير» (قصيدة «هاوية»، ص ٦٠). وإنه لمن معجزات الشاعر أنه وإن يكن يفنى في أداء رسالته، إلا أن نسله يُولد بعد

أن يموت هو، فلا تضيع دعوته هباءً، وإن خُيل إليك أن أبيات الشعر واهية كبيوت العناكب، إلا أنه من عجب أن الشاعر يمشي على هذه الخيوط الواهية طريقه (راجع قصيدة «لي أسراري»، ص ٦١).

ولما كانت سبيل الحياة الوليدة الجديدة هي فناء الحياة البالية العتيقة، لم يكن بُدُّ من أن يقتل الشاعر ما هو كائنٌ ليخرج له من رماده ما ينبغي أن يكون. إنه مثل زرادشت يُولّد من الظلام نورًا، ومن الشر خيرًا، ومن الإنسان العاجز الضعيف إنسانًا أقوى وأعلى، إنه «يقشر الإنسان كالبصلة» (ص ١٤). «يَضْرِبُنَا مَهْيَارٌ، يَحْرِقُ فِينَا قَشْرَةَ الْحَيَاةِ، وَالصَّبْرَ وَالْمَلَامَحَ الْوَدِيعَةَ، فَاسْتَسْلِمِي لِلرَّعْبِ وَالْفَجِيعَةِ، يَا أَرْضُنَا يَا زَوْجَةَ الْإِلَهِ وَالطَّغَاةِ، وَاسْتَسْلِمِي لِلنَّارِ» (قصيدة «دعوة للموت» ص ٢٢).

وليست تحد الشاعر حدود الأخلاق — من خير ومن شر — كما هي قائمة بين الناس في العرف الجاري؛ لأن له قِيمَه المستقلة الملائمة لعالمه الجديد، «من أنت؟ من تختار يا مهيار؟ أنى اتَّجَهْتَ: الله أو هاوية الشيطان، هاوية تَذَهَبُ أو هاوية تَجِيءُ، والعالم اختيار» — «لا الله أختار ولا الشيطان، كلاهما جدار، كلاهما يُغْلِقُ لي عيني — هل أُبَدِّل الجدارَ بالجدار؟» (قصيدة «حوار»، ص ٥٥).

ومن أين يا ترى يستمد الشاعر جديده المنشود؟ أمن السماء وأشباحها، أم من الأرض وواقعها؟ إنه يلوذ بهذه دون تلك، فالينبوع الدافق هنا لا هناك، تحت أقدامنا لا فوق رؤسنا: «مات إله كان من هناك، يهبط، من جُمُجِمَةِ السماء، لربما في الذعر والهلاك، في اليأس في المتاه، يصعد من أعماقي الإله، لربما، فالأرضُ لي سريزٌ وزوجة، والعالمُ انجناء» (قصيدة «مات إله»، ص ٥١). ولا بأس عند الشاعر في أن يمحو التاريخ كله وآثاره كلها، ليرتد راجعًا إلى البدء، لعله يرسم الطريق من جديد، «سأسافر في موجة في جناح، سأزور العصور التي هَجَرْتَنَا، والسماء الهلُمِيَّة السابعة» (قصيدة «سفر»، ص ٧٠). لعله قد سئم المقام ها هنا، وود لو طار مع الهواء واحتضن الموج، ولتتحطم في أعقابه مرآة الحياة وقارورة السنين (راجع قصيدة «اترك لنا وراءك»، ص ٧١). إنه يود أن يُزِيح عن عاتقه كل قيدٍ موروث، ويُزِيل عن عنقه كل خانق للحياة الحرة الطليقة، لبيدًا حياته في أرضٍ بكرٍ لم يلوثها التاريخ: «أحرق ميراثي، أقول أرضي بكر، ولا قبور في شبابي» (قصيدة «لغة الخطيئة»، ص ٥٦). ولئن كان الشاعر يتمثل نفسه في موقف آدم عند البداية، فإنه لا يريد أن يُعرقل خطاه بفكرة الخطيئة. إنه يريد أن

يمحو لغة الخطيئة (ص ٥٦) وحتى وإن أخطأ، ففي سبيل إنسانية جديدة، فكأنما هو — في هذه الحالة — خاطئٌ يحيا بلا خطيئة (ص ٦٠).

«الرفض» هو النعمة السائدة في هذا الديوان؛ فلو لخصت موقفه لقلت إنه موقفٌ يُعبّر عنه قولنا: «أنا أرفض، إذن أنا موجود». إنها ثورة فيها «لا» بغير «نعم». إنه يُبين لنا على أي شيء يثور، لكنه يكاد لا يفصح في سبيل أي شيء يثور؟ إنه ثائرٌ على «الخطيئة»، هادم للديار، حارق للنجوم، رافع بريق الأفول، يرفض الإمامة، فماذا يريد؟ (راجع قصيدة «وجه مهيار»، ص ٣١). إنه ينظر حوله فلا يجد عند الناس إلا طريقتين؛ فإما طريق الله (الفضيلة) وإما طريق الشيطان (الرديلة) ويقال له: اختر أحد الطريقتين، فيقول: «لا الله أختارُ ولا الشيطان» (ص ٥٥). إنه يقلب عينيه في الموروث كله، ليقول آخر الأمر: «احرق ميراثي» (ص ٥٦). وإذا أحس بالهزيمة في هذا الصراع العنيد وجد العزاء في «كبرياء الرفض والهزيمة» (ص ٨٩). وما يفتأ مُصرّاً على أن أغنيته للموت، أغنيته للرفض (ص ١٠٧). وكأنما هو يتيه سعادة وفخرًا، حين يقول إن «الرفض إنجيلي» (ص ١١٢). «لَيْسَ لِي اخْتِيَار، غير جحيم الرفض» (ص ١٢٢). وفيه هذا الرفض كله وهذا التمرد كله؟ إنه في سبيل سفر تكوينٍ جديدٍ يُبشّر به مبهمًا بغير إفصاحٍ كافٍ عن معالِمه: «أُفتتتِ العالَمَ كي أَمْنَحَهُ الوجود، ضاربًا بِعصايِ الصخرِ حيث ينبجسُ الرفض ويغسلُ جسدَ البسيطة، مُعلِنًا طوفانَ الرفض، مُعلِنًا سفرَ تكوينه» (ص ١٠٣).

يريد شاعرنا أن يكون مجردٌ وجوده حُجَّةٌ على عصره؛ فكل ما حوله وكل ما في جوفه وباءٌ في وباء، ودغلٌ في دغل، وإذن فلا مناص له من أن يمحو كل الأوشاب التي عَلِقَتْ بفطرته ليغسل داخله غسلًا (ص ٤٣). وبعديئذٍ يترك نفسه للريح، للسحاب، للبروق والرعود، للصواعق، للمطر المبحر، والموج، «لدرجي اللابسة الأمواج والجبال، بوجهي المليء بالأصداء أطفأت آلاف الشموع البيض في السماء، قُلْتُ لأَسْنَانِي، للأظافر الزرقاء، ليني معي واستسلمي للموج والهدير، قُلْتُ لها أن تقطع الحبال، بيني وبين الشاطئ الأخير» (قصيدة «لا حد لي»، ص ٧٦).

إنه يتحرق اشتياقًا إلى عالمٍ جديد: «أشحن الساعة البطيئة يا أبعاد الأرض، أهمز العقارب وأنخسها، أقتلع المدينة وأعلقها، أتيح للبحر أن يتنهد وأن يرقص، أعلم السير أن يقهر المسافة يا أبعاد الأرض» (من «مزمور» الإله الميت، ص ١٠٣). إن هذا الشاعر الذي امتلأ ضجرًا وقلقًا وضييقًا، ليخاطب الصاعقة أن تُغيّر له خريطة الأشياء

(قصيدة «الصاعقة»، ص ١١٣). ولكنه يعلم أن الصاعقة وحدها لا تكفي؛ إذ لا بد لها من ريشة الشاعر، فراح يُقسم أن يكتب فوق الماء، وأن يحمل مع سيزيف صخرته الصماء، ويُقسم أن يخضع للحمى وللشرار، باحثاً في المحاجر الضريرة عن ريشةٍ أخيرة...» (قصيدة «إلى سيزيف»، ص ١٢٧).

ويُبشِّرنا الشاعر المغامر بعالمٍ جديدٍ وقع لنا على جذوره؛ فهو إذ يهبط بين المجاذيف وبين الصخور، يتلاقى مع التائهين في جرار العرائس، وفي وشوشات المحار، هناك يجد لنا جذور الحياة الجديدة (ص ٢٣). لكن هذه الجذور النابتة لم يتحقق وجودها إلا على حساب ما قد بذل الشاعر من جهد ومن عناء: «باسم تاريخه في بلاد الوحول، يأكل — حين يجوع — جبينه، ويموت وتجهل كيف يموت الفصول، خلف هذا القناع الطويل، من الأغنيات، وحده البذرة الأمانة، وحده ساكن في قرار الحياة» (قصيدة «قناع الأغنيات»، ص ٢٤)؛ فالشاعر وحده — على طول العصور — هو الذي يُحقق للبشرية — بأغنياته — ولادة حياةٍ متجددةٍ كلما تقادمت حياةٌ وفَسَدَت. إنه وحده هو الذي يُقبل على الناس كالجرس، يُوقظ النيام (قصيدة «العهد الجديد»، ص ٢٧ وقصيدة «الجرس»، ص ٢٩). والشاعر وحده هو الذي يُهيب بالناس — إذا ما خَمَدَت فيهم جَذوة الحياة — أن «ارفعوا ارفعوا الشراع، اعبروا هذه البحار، أفلا تلمحون سواها؟ ما لكم؟ سبقتكم رياح النهار» (قصيدة «رياح النهار»، ص ٣٦). وهو وحده الذي «يمحو صفحة السماء القريبية» ليجيء «حاملاً غُرَّةَ النهار» (قصيدة «الآخرون»، ص ٣٧). وهو وحده الذي يُشعل النار فيما هو قائمٌ على عَفَنٍ وفساد، لعل الليلي الحُبالي أن تلد فوق الرماد جذور حياةٍ جديدة.

تلك هي رسالة الشاعر، فإن أدَّأها، فلا ضير عليه أن يموت ما دامت آثاره باقيةً من ورائه خالدة، وسواءً لديه ألقاه الناس بالشوك أم لاقوه بالحجار؛ لأن حياته في ذاتها لا قيمة لها، وإنما القيمة في أدائها الرسالة أداءً أميناً: «لاقيه يا مدينة الأنصار، بالشوك أو لاقيه بالحجار، وعلقي يديه، قوساً يمر القبر، من تحتها، وتوجي صُدغيه، بالوشم أو بالجمر — وليحترق مهيار» (قصيدة «مدينة الأنصار»، ص ٢٥) — فإذا أنكره الناس في يومه، «فغداً غداً في النار والربيع، تعرف أني قاتل القطيع، تعرف أني حاضن البذور، غداً غداً توقن بي عينك» (قصيدة «لم ترني عينك»، ص ٦٢). وحين يتم النصر للشاعر، يحق له أن يُغني: «هَدَمْتُ مملكتي، هَدَمْتُ عرشي وساحاتي وأروقتي، ورُحْتُ أبحث محمولاً على رثتي، أعلم البحر أمطاري وأمنحه، ناري ومجمرتي، وأكتب الزمن الآتي

على شفّتي. واليوم لي لغتي، ولي تخومي ولي أرضي ولي سمتي، ولي شعوبي تُغذّيني بحيرتها، وتستضيء بأنقاضي وأجنحتي» (قصيدة «اليوم لي لغتي»، ص ٩١).

لكن طريق الشاعر إلى النصر، إنما يمتلئ بعثرات اليأس والمرارة؛ فلطالما كانت أجراس لفظه بلا رنين (ص ١٧). ولطالما مات صوته فراح يشكوه للكلمات لأنه خان رسالتها (ص ١٦). ولطالما التمست أغانيه طريقها خلسةً في مسارِبٍ شاحبةٍ كأنها المنفى، أو جاءت لغته مخنوقة الأجراس (ص ٤٥). فلا عجب أن شحن الديوان بعباراتٍ يائسةٍ سوداء؛ فالمكان جثة تنزف دمًا (ص ١٩). والعالم يلبس وجه الموت (ص ٢٠). والشاعر يحمل هاويته ويمشي. وسادته الهاوية والخرائب شفيعته (ص ٤١). وإنه ليعجن خميرة السقوط، يُفلطح العالم ويصفحه ويناديه: أيها العملاق المسخ (ص ٤٢). وينادي الموت بيا صديقي (ص ٧٨). وهكذا وهكذا من أول الديوان إلى آخره.

ومن أول الديوان إلى آخره تُصادفك الصور الشعرية المُبتكرة الأصيلية؛ فالشاعر «يقبل أعزل كالغابة، وكالغيم لا يرد»، «يصنع من قدميه نهارًا ويستعير حذاء الليل» (ص ١٣)، و«يصير الحياة زبدًا ويغوص فيه»، «يحول الغد إلى طريدة ويعدو يائسًا وراءها» (ص ١٤)، «إنه الريح لا ترجع القهقري، والماء لا يعود إلى منبعه» (ص ١٤)، والشاعر يمضي في قنوطه «تاركًا يأسه علامةً فوق وجه الفصول» (ص ٣١)، «حينما يغلق الصباح على عينيه أبوابه وينطفئ» (ص ٢٨)، «وحينما يلتصق الموت بناظره، يلبس جلد الأرض والأشياء، ينام في يديه» (ص ٣٣)، والشاعر بعد أن يهلك الحضور بالصواعق، يستدير «حاملًا غرّة النهار» (ص ٣٧)، إنه مهما لقي من عذاب في سبيل أداء الرسالة، فهو «عاشق أتدحرج في عتمات الجحيم حجرًا، غير أنني أضيء» (ص ٦٧)، إنه بهدايته بمثابة من «يغسل فروة الأرض» (ص ١٠١)، لكنه في حالات يأسه «يخلق شهوةً كلُّهاث التنين» (ص ٤٢)، أو ينزوي حيناً «أخرس كالمسمار» (ص ٨٤)، وإن حياته مهما ازدهرت فمن وراء غمراتها موتٌ مُحققٌ «إنني كالصدفة، تحت وجهي حَفرتُ مقبرتي» (ص ١٢٣)؛ فهو مخلوق غريب، لا تدري أهو من الأحياء أم من الموتى، «بالنزيف تتغذى عروقي، ولا مكان لي بين الموتى» (ص ٤٣).

وإن القارئ ليصادف في الديوان صورًا غريبة، لكنها مُحوية؛ فقد يصف الصوت باللون: «جرسٌ أخضر» (ص ٢٩)، و«الصاعقة الخضراء» (ص ١١٣)، وقد يضع النقائص جنبًا إلى جنب، لكنها مع ذلك توحى بالصور: «تحت أظفاره دم وإله» (ص ٣٨)، أحتمي

بطفولة الليل تاركًا رأسي فوق ركة الصباح (ص٤٢)، أعرف أنني في شرخ الموت (ص٤٣)، عيناى من عشب ومن حريق، عيناى رايات وراطلون (ص٥٢)، اجرح وجه الماء (ص٦٨)، أيها الآتى إلينا ضائعًا، يقطر نفيًا وحريقًا (ص١٠٥).

أرأيت إذن — كيف يستخدم الشاعر اللغة، لا «لتعني» شيئًا غير اللفظ، بل «لتوحي»؟ إنه خير مثال يُساق لشاعر ينقلك من عالم الصحو إلى عالم الأحلام؛ إذ تراه يُشيع في قصائده جو الأحلام ورموزها؛ فلئن كانت اللغة ذات المعاني المُحدّدة صالحة لمنافع الحياة اليومية، وللتقارير العلمية، فليست هي اللغة الصالحة للشعر، حين يجعل الشعر دنياه في عالم الأحلام والرؤى؛ فالشاعر «مَلِك والحلم له قَصْر» (ص١٦)، «يحيا في ملكوت الريح، ويملك في أرض الأسرار» (ص١٦)؛ فلقد قسم الشاعر العالم بينه وبين حارس الأيام، فلكلّ منهما أرضه وأرض الشاعر هي أرض السحر (ص٦٨) كلُّ رأى تخومه؛ فللعلم القوانين المطردة وللشعر أن يكسر تلك القوانين: «أغالط الهواء، وأجرح وجه الماء»، «أنا سيد الأشباح، أمنحها جنسي، وأمسي مَنحتُها لغتي. أنا سيد الأشباح أضربها، وأسرقها بدمي وحنجرتي» (ص٧٣)، وإن بين الشاعر وطبيعة الطفولة لأصرة قوية؛ فهو ما ينفك طفلاً في أحلامه وأوهامه: «في جلدي الخزفي فارسٌ للطفولة، يربط أفراسه بظل الغصون بحبال الرياح» (ص٧٥)، «أضع وجهي على فُوّهة البرق، وأقول للحلم أن يكون خبزي» (ص١٠١)، «أنا الساكن في أصداف الحلم» (ص١٠٢).

أما بعد، فبأي معيار نقيس الشاعر؟ أنقيسه بمقدار ما يُوحي لنا بروحٍ يُريد لها أن تملأ النفوس؟ إذن فهذا شاعر. أم نقيسه بمدى توفيقه في نحت الصور الجديدة المبتكرة، ومدى قدرته في استخدام اللغة استخدامًا جديدًا؟ إذن فهذا شاعر. أم نقيسه بمقدار ما يرتبط بروح عصره، إما قبولًا أو رفضًا؟ إذن فهذا شاعر.

لكن الحيرة تأخذني وتستبد بي، أخذًا واستبدادًا لا يدعان أمامي سبيل الرأي مُيسرًا واضح المعالم، حين أنظر إلى هذا الشعر المُلغز الرامز المُوجي، بعد أن تكون قد مرّت عليه القرون تلو القرون، فأسأل: أتظل عندئذٍ له قوته وعمق أثره، حين لا يكون حول الناس ما يضيء لهم هذا الإلغاز وذلك الرمز؟

إننا نقرأ الشعر الجاهلي الذي مضت عليه ألف وخمسمائة عام فنتابع أصحابه بالفهم والتقدير؛ لأنه شعر يحتوي على أُسس التواصل بين الناس ما داموا يتكلمون لغةً واحدة، فهل يقف الناس موقف التعاطف هذا من شعر «أدونيس» بعد ألف وخمسمائة عام؟ لست أدري.

الشعراء الشبان في الجيل الماضي

قابس النار من السماء — برومثيوس — تحكي عنه الأسطورة أنه قد عَزَّ عليه أن يرى الآلهة في فيض من الضياء، وأن تظل الأرض في ديجور من حالك الظلام، ويظل الإنسان على سطحها المطمور يخبط خبط الأعمى، ليس أمامه نبراسٌ يهديه، فهبط إليه برومثيوس بقبس النار من السماء، اختلسه من الآلهة اختلاسًا، فانقَضت عليه جوارح الطير، تنهش كبده نهشًا، لكن برومثيوس — في سبيل رسالته — لا يبالي ما أصابه من عذاب، فحَسبه أن قد هدى الإنسان بعد تعثرٌ وضلال.

وما شعراؤنا في الجيل الماضي إلا كهذا القابس للنار من سمائها؛ إذ كانوا — مثله — أصحاب رسالةٍ يريدون بها أن يُخرجوا القوم إلى نورٍ من بعد ظلمة، عَشَّاهم بها القَدَرُ الظلوم، واحتملوا في سبيل رسالتهم تلك كل ما تعانيه النفس الحساسة المُعذَّبة من آلام. نعم كان شعراؤنا في الجيل الماضي أصحاب رسالةٍ فيها من النبوة نفحة، وما كل شاعرٍ صاحب رسالةٍ مستقبليةٍ بهذا المعنى؛ فمن الشعراء — بل من أعظم الشعراء — من يكشفون بشعرهم عن حقيقة النفس البشرية كما هي قائمة، ولا يجعلون من همهم أن يكونوا للناس رسلًا مُنذرين أو مُبشِّرين؛ فتراهم يغوصون في أعماق هذه النفس البشرية ليُخرجوا كوامنها من الأغوار إلى وضوح النهار، وبذلك يفتحون أعيننا — مثلًا — على السر في غيرة الغَيران، وفي لوعة الملهوف، وفي طيبة الطيب، وفي خبث الخبيث، فكأنما أمثال هؤلاء الشعراء يَنشدون الحقيقة — حقيقة النفس — عن طريق الجمال.

لكن هناك من الشعراء — ومن أعظم الشعراء أيضًا — من لا يكفيهم أن يكشفوا عن السر غطاءه، فيضطلعون بعبء النذير أو البشير؛ لذلك تراهم يثرون علانيةً على حاضرهم الكريه، ويستنهضون الهمم إلى المستقبل المأمول. وأمثال هؤلاء الشعراء من أصحاب الرسائل الهادية، هم الذين نُشِبَّهم بقباس النار من السماء ليهدي بها الناس ها هنا على الأرض، وعندئذٍ يكون الشعر كما وصفه العقاد حين قال:

وَالشُّعْرُ مِنْ نَفْسِ الرَّحْمَنِ مُقْتَبَسٌ وَالشَّاعِرُ الْفَدُ بَيْنَ النَّاسِ رَحْمَنٌ

ومن الشعراء الذين هم أصحاب رسالات، شعراؤنا الشبان في الجيل الماضي، الشابي في تونس، والتيجاني في السودان، والهمشري في مصر، وإنما اخترناهم من بين شعراء الجيل الماضي، نماذج للإحساس الحاد الملتهب، الذي يتأثر بما حوله فيتألم بائسًا يائسًا، ثم يرنو ببصره إلى السماء فيرجو الخير مستبشِّرًا متفائلًا، ويظل هكذا بين يأسه ورجائه، عازفًا على قيثارة الشعر أحيانًا، فيها مرارة الحياة التأثرة، وكأنما القيثارة من دم ولحم، وكأنما اللحن من نار؛ فماذا نتوقع إلا أن تحترق الآلهة وشيكا بلحنها، وهذا هو ما كان. أما أبو القاسم الشابي «من تونس» فقد ولد سنة ١٩٠٦م ومات سنة ١٩٣٤م، مات عليلًا عن خمسة وعشرين عامًا. وأما التيجاني يوسف بشير «من السودان» فقد ولد سنة ١٩١٣م ومات سنة ١٩٣٧م، مات كزميله الشابي — عليلًا عن خمسة وعشرين عامًا. وأما محمد عبد المعطي الهمشري «من مصر» فقد ولد سنة ١٩٠٨م ومات سنة ١٩٣٨م، مات إثر مرض — كزميله الشابي والتيجاني — ولم يكن قد جاوز الثلاثين. وهكذا ترى الثلاثة الإخوة جميعًا، يلتقون في عصرٍ واحدٍ، ويحيط بهم من الأمة العربية — المثقلة عندئذٍ بقيودها — حاضرٌ واحدٌ، ويحترقون معًا عزفًا على قيثارهم، وكلهم لم يزل بعد في سن الشباب الباكر.

كان الشعر عند هؤلاء جميعًا رسالةً تتلقى من السماء وحيها، وتنتشر أمام الناس نورها فانظر إلى الشابي في قصيدة «النبى المجهول» — وهو بهذا العنوان يصف نفسه — انظر إليه في هذه القصيدة كيف ينفع بالدعوة الحارة يُوَجِّهها إلى قومه، ثم ييأس ويلوذ بحضن الطبيعة ثم يعود مرةً أخرى فينفع بالدعوة الحارة يُوَجِّهها إلى قومه، وييأس ويلوذ بحضن الطبيعة مرةً ثانيةً، وهكذا، فكأنه هنري ديفز ثورو يضيق

بأحوال أمته، فيعيش في الغابة مستأنساً بالوحش والطير، يقول الشابي في قصيدة النبي المجهول، وفي نفسه ثورةً جامحةً على أوضاع أمته:

أَيُّهَا الشَّعْبُ! لَيْتَنِي كُنْتُ حَطًّا
لَيْتَنِي كُنْتُ كَالسُّيُولِ، إِذَا سَا
لَيْتَنِي كُنْتُ كَالشَّتَاءِ، أُعْشِي
لَيْتَ لِي قُوَّةَ الْعَوَاصِفِ يَا شَعْفُ
لَيْتَ لِي قُوَّةَ الْأَعَاصِيرِ إِنْ ضَجَّ
لَيْتَ لِي قُوَّةَ الْأَعَاصِيرِ! لَكِنْ
بَا فَأَهْوِي عَلَى الْجُدُوعِ بِفَاسِي
لَتْ تَهْدُ الْقُبُورَ رُمْسًا بِرْمَسِ
كُلِّ مَا أَدْبَلَ الْخَرِيفَ بِقَرَسِي
بِي فَأَلْقِي إِلَيْكَ ثُورَةَ نَفْسِي
تْ فَأَدْعُوكِ لِلْحَيَاةِ بِنَبْسِي
أَنْتِ حَيٌّ يَقْضِي الْحَيَاةَ بِرْمَسِ

هكذا عبر الشاعر بالمقطوعة الأولى من قصيدته عن ضيقه بشعبه الذي آل أمره إلى ما آل إليه من بؤس، حتى إذا ما ضمخ له الشاعر أكوابه وأترعها بخمرة نفسه، ثم قدّمها إليه، أهرق الشعب ما في الكأس من رحيق، وداس عليها، فتألم الشاعر، ثم كفكف من شعوره، وعاد فنصد من أزاهير قلبه باقةً مقدّسةً مطهرةً، وقدّمها إليه، لكن الشعب مرةً أخرى مرّق له وروده، وألبس الشاعر ثوب الحزن، وتوّج رأسه بشوك الجبال، فماذا يفعل الشاعر إزاء هؤلاء الناس الذين أصيبوا ببلادة الحس، سوى أن يلوذ بالطبيعة التي تفهمه ويفهمها؟

وهنا ينتقل الشاعر إلى المقطوعة الثانية من قصيدته فيقول مستجيرًا من الناس بصدر الطبيعة:

إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى الْغَابِ يَا شَعْفُ
إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى الْغَابِ، عَلِي
ثُمَّ أَنْسَاكَ مَا اسْتَطَعْتُ، فَمَا أَدُّ
سَوْفَ أَتْلُو عَلَى الطُّيُورِ أَنَا شَيْ
فَهِيَ تَدْرِي مَعْنَى الْحَيَاةِ، وَتَدْرِي
ثُمَّ أَقْضِي هُنَاكَ، فِي ظِلْمَةِ اللَّيْلِ
ثُمَّ تَحْتَ الصَّنُوبَرِ النَّاصِرِ الْحُلِّ
وَتَظَلُّ الطُّيُورُ تَلْغُو عَلَى قَبْ
وَتَظَلُّ الْفُصُولُ تَمْشِي حَوَالِ
بِي لِأَقْضِي الْحَيَاةَ، وَحَدِي، بِيَأْسِ
فِي صَمِيمِ الْغَابَاتِ أَدْفُنُ بِيُوسِي
تْ بِأَهْلِ لِحَمْرَتِي وَلِكَاسِي
بِي وَأَقْضِي لَهَا بِأَشْوَاقِ نَفْسِي
أَنَّ مَجْدَ النُّفُوسِ يَقْطَعُهُ حَسٌّ
لِ وَالْقِي إِلَى الْوُجُودِ بِيَأْسِي
وِ تَخْطُ السُّيُولُ حُفْرَةَ رَمْسِي
بِي وَيَشْدُو النَّسِيمُ فَوْقِي بِهِمْسِ
بِي كَمَا كُنَّ فِي غَضَارَةِ أَمْسِي

لكن سرعان ما يعود إلى الشاعر رجاؤه في أمته؛ فهي إن تَبَلَّدَ حسها وتَحَلَّفَ رُكْبها، فلم يكن لها في ذلك حيلة؛ لأنها — وإن تكن قوَّةً جبارةً — إلا أنها لم تجد من يأخذ بيدها إلى طريق الحياة:

أَيُّهَا الشَّعْبُ! أَنْتَ طِفْلٌ صَغِيرٌ لَاعِبٌ بِالثَّرَابِ وَاللَّيْلِ مَغْسٍ
أَنْتَ فِي الكُّونِ قُوَّةٌ، لَمْ نَسْسُهَا فِكْرَةٌ عَبْقَرِيَّةٌ ذَاتُ بَأْسٍ
أَنْتَ فِي الكُّونِ قُوَّةٌ، كَبَلْتَهَا ظُلُمَاتُ العُصُورِ مِنْ أَمْسِ أَمْسٍ

لكن وا حسرتاه للشاعر، يَرُدُّه الناس ويصمُّون عنه الآذان، بل يقولون إنه قد أُصِيبَ بِمَسٍّ من جنون؛ فلطالما خاطب العواصف في الليل، ورافق الظلام إلى الغاب، وناجى الأموات ونادى الأرواح، ولطالما حدَّث الشياطين في الوادي، وغنَّى مع الرياح. ألا إنه لَسَاحِرٌ، فأبعده عن الهيكل، ولا تُصيخوا إليه، فهو رُوحٌ شريرةٌ، كلها رجسٌ ودنسٌ. وهنا ينتقل الشاعر إلى مقطوعةٍ أخيرةٍ في القصيدة، فيلوذ مرةً أخيرةً بالطبيعة؛ إذ لم يعد يأمل أن يُسَمِعَ له صوتٌ في أمته:

فَهوَ فِي مَذْهَبِ الحَيَاةِ نَبِيٌّ وَهُوَ فِي سَعْبِهِ مُصَابٌ بِمَسٍّ

هكذا وقف الشابي من قومه وقفة النبوة التي تُشَدُّ أَبْصارَ الناس إلى أعلى عليين، حيث القيم السامية الخالدة، لا يجعل من همه أن يستثير في الناس رغبات أبدانهم الشهوانية الجائعة، بل يود لو طاروا معه بأجنحة الروح إلى مسالك النجوم. وترك الشابي لحظةً لِنُنُصتِ إلى أخيه التيجاني، وهو يُحس الضيق لما يكتنف عشيرته من ظلمة الليل الجهول، ويعمل على إيقاظها في قصيدته «اليقظة». وسترى أن الشاعر السوداني لا يعطيك نفحات الطبيعة الطلقة المكشوفة الشفافة ذات العبير والنغم، كما هي الحال مع الشابي حين يفر إلى الطبيعة ليأوي إليها، بل يعطيك لونا قاتمًا فيه كثافة الانطواء الحزين وعزلة المتصوِّفة الزاهدين، فانظر كيف يصف الظلام الذي يرجو الناس منه الخلاص:

فِي اللَّيْلِ عُمُقٌ وَفِي الدُّجَى نَفَقٌ لَوْ صُبَّ فِيهِ الزَّمَانُ لَابْتَلَعَهُ
لَوْ مَزَّقَ الرَّعْدُ مَسْمَعِي أَحَدٍ فِي عُمُقِ ذَاكَ الدُّجَى لَمَا سَمِعَهُ

أَوْ أَفْرَعِ الْفَجْرُ ذُو الْجَوَانِبِ فِي أَدْنَىٰ إِنَاءٍ مِنْ عِنْدِهِ وَسِعَهُ
تَظَلُّ فِي صَدْرِهِ كَوَاكِبُهُ عَرَقَىٰ وَأَمَّ النَّجُومَ مُضْطَجِعَةً
تَضِلُّ فِيهِ الْحَيَاةَ عَالَمَهَا كَمَا يَضِلُّ الْعَرِيبُ مُرْتَبِعَةً

أرأيتَ — إنن — أي هوةٍ سحيقةٍ رهيبيةٍ مخيفةٍ يرى الشاعر من حوله؛ فلا حركة، ولا صوت، ولا نور، ولا يقظة، ولا حياة؟ فمعالم الوجود كلها قد طُمَسَ بعضها في بعض، ولم يعد فرقُ هناك بين جمال وقبح، وحركة وسكون، وحياة وموت، هذا هو العدم البشع المخيف الذي أحسه الشاعر من حوله، لكنه لم يُرد أن يختم القصيدة بغير إشراقه من الأمل يطرد بها هذا الظلام الشامل، فقال إن تلك الحالة قد لَبِثت:

حَتَّىٰ أَفَاضَ الضِّيَاءُ، وَأَنْفَجَرْتُ عَيْنٌ مِنَ النُّورِ شَرَّدَتْ بَدْعَهُ
فَالْيَوْمَ لَا مَرْكَبَ الضُّحَىٰ عَسِرٌ وَلَا مَرَاقِي السَّمَاءِ مُمْتَنِعَةٌ

فمن ذا الذي يا ترى قد أفاض الضياء، وأزال البدع، ومهد طريق السير إلى مراقي السماء؟ إنه الوحي يوحى به إلى الشعراء، الذين هم في رأي الشاعر من زُمرَة الأنبياء، أصحاب الرسائل السامية الهادية، يُدركونها بقلوبهم، وينشرونها في الناس شعراً، فاسمع ما يقوله التيجاني في قصيدة عنوانها «قلب الفيلسوف» — وهو يستخدم كلمة الفيلسوف ليعني بها الشاعر، ثم ليعني بها نفسه، فهو يقول عن رسول الحقيقة:

أَطَّلَ مِنْ جَبَلِ الْأَحْقَابِ مُحْتَمِلًا سَفَرَ الْحَيَاةَ عَلَىٰ مَكْدُودِ سِيمَاهُ
عَارِي الْمَنَاكِبِ فِي أُعْطَافِهِ خَلَقَ مِنَ الْعِطَافِ قَضَىٰ إِلَّا بَقَايَاهُ
مَشَىٰ عَلَىٰ الْجَبَلِ الْمَرْهُوبِ جَانِبُهُ يَكَادُ يَلْمَسُ مَهْوَى الْأَرْضِ مَرْقَاهُ

ثم يختم القصيدة بقوله:

هُنَا الْحَقِيقَةُ، فِي جَنِبِي، هُنَا قَبْسُ مِنَ السَّمَوَاتِ فِي قَلْبِي، هُنَا اللَّهُ

نلكما هما الشاعران: الشابي، والتيجاني، كلاهما يجعل من شعره رسالةً عُلوِيَّةً تقشع ظلمة الجهالة والرق بنور العلم والحرية. وأمَّا الهمشري فهو كذلك يجعل من شعره رسالة، لكنه يكاد يقصر رسالته هذه على الدعوة إلى حياة الريف بعد أن يصلح،

بدل حياة المدينة الصاخبة؛ فالريف — كما يقول — فيه الحياة كما براها الله سبحانه وصوَّرها، فيه الجمال الحق، والحب الطاهر، والإيمان الصادق، والقناعة الراضية. ليس الهمشري كزميله مشبوبَ العاطفة مُتأجِّج الوجدان، يَنظُم شعره وكأنما هو يَنظُمه ومن حوله السعيرُ يَلْفَحُه، كلا، بل هو هادئ العاطفة، ينظم وزمام وعيه في قبضته، فكأنه تعلم من وردزورث أن تجيء القصيدة من الذكرى المتخلِّفة بعد الانفعال، لا من الانفعال نفسه وهو مهتاجٌ مشتعل؛ ولذلك تقرأ قصائد الهمشري في الريف، فتلمس الصدق — من فورك — في بساطة الجو الذي يُشيعه فيها، حتى ليسهل اقتناعك بما يقول؛ فلو كان الشابي والتيجاني يطيران ليقبسا نور الهداية من السماء، فالهمشري يمد ذراعه على الأرض إلى جواره ليجد الهداية؛ فقد كان يكفيه أداءً لرسالته أن يُصوِّر جمال الريف في كل أوضاعه؛ فهذه هي القرية عند «طلوع الفجر»:

ارْفَعِ الْكِلَّةَ تُبْصِرْ عَجَبًا عَالَمًا يَسْبَحُ فِي بَحْرِ الضِّيَاءِ
وَعُيُونًا دَافِقَاتٍ ذَهَبًا فِي مَقَاصِيرِ عُطُورٍ وَغَنَاءِ

وهذه هي القرية ساعة القيلولة في ظلال النخيل:

قَدْ طَابَ لِي مَقِيلِي فِي سَهْلِكَ الْجَمِيلِ
فِي ظِلِّكَ الظَّلِيلِ يَا شَجْرَةَ النَّخِيلِ
قَامَتُكَ الْهَيْفَاءُ ثِمَارُكَ الْحَمْرَاءُ
وَالْخَيْرُ وَالرَّجَاءُ يَا شَجْرَةَ النَّخِيلِ
قَدْ طَابَ لِي مَقَامِي وَرَفْرَفَتْ أَحْلَامِي
فِي رُكْنِكَ الْحَرَامِ يَا شَجْرَةَ النَّخِيلِ
مَطِيئَتِي اسْتَرِيحِي فِي جَنِبِهَا الْمُرِيحِ
فِي ظِلِّهَا الْفَسِيحِ فِي جَنَةِ النَّخِيلِ

وهذه هي القرية في «مسارح الشفق» ساعة الغروب، ثم هذه هي القرية في المساء:

وَلَى النَّهَارِ وَأَقْبَلَ الْغَسَقُ وَالصَّمْتُ يَجْتُمُّ خَلْفَهُ الْأَفُقُ
وَالدَّوْحُ مُرْتَعِشٌ يُحَالِسُهُ بَيْنَ السَّحَابِ كَوْكَبٌ حَفِيقُ

الشعراء الشبان في الجيل الماضي

صَه! فَالْمَسَاءُ هُنَا كَمُخْتَشِعِ فِي الدَّيْرِ جَلَّ قَلْبُهُ الْفَرْقُ
وَالرُّوْضُ رَنَقٌ لِلنُّعَاسِ فَلَا طَيْرٌ يَرِفُ بِهِ وَلَا وَرَقٌ
أَرْخَى الظَّلَامُ عَمِيقَ وَحْشَتِهِ فوق الديار وأخلت الطرق

هذه هي القرية في الربيع، ثم القرية في سائر الفصول، وهذا هو الفراش الأصفر:

يَا طَائِرًا لَا يَكْفُ هَلْ أَنْتَ نَجْمٌ يَرِفُ؟
أَمْ أَنْتَ حَظْفَةٌ نُورٍ أَمْ أَنْتَ قَلْبٌ يَخِفُ؟

وتلك هي اليمامة:

رَدِّدِي فِي السُّكُونِ ذِكْرِي النَّخِيلِ وَتَغَنِّي يَا شَهْرَزَادَ النَّخِيلِ

وهذا هو شاطئ النيل عند الغروب، وتلك هي أشجار الليمون. وهكذا ترى لكل جانبٍ من جوانب الريف عنده نغمة؛ فمصر عند الشاعر هي الريف بفتنته وبساطته وصدقه وبراءته، يرسمه مسحورًا بجماله، لا ليقف الأمر عند ساحر ومسحور، بل ليتخطى ذلك إلى دعوةٍ يرجو لها أن تتحقق، وهي الدعوة إلى إصلاح الريف لتصلح الحياة.

ولم يكن من قبيل المصادفات أن ترجم الهمثري قصيدة القرية المهجورة للشاعر الإنجليزي أولفر جولد سمث؛ لأنه أحس هنا بما أحسه شاعرهم هناك تجاه الحياة الريفية التي أخذ الناس يهجرونها ويهملون بها بسبب الحضارة المادية الجديدة.

أصحاب رسالات، شعراء الشباب في جيلنا الماضي، يخاطبون بها الروح ولا يخاطبون الجسد، ومعنى ذلك عدة أشياء في آنٍ معاً؛ معناه — أولاً — أن يجيء شعرهم ابتداءً لا اتباعاً (رومانسيًا لا كلاسيًا)؛ ذلك لأنه إذا ساد الحياة استقرار ورصّي، جاء الشعر بدوره مستقرًا راضيًا؛ مستقرًا على العرف راضيًا بالمألوف، وعندئذ يغلب أن ينصرف الشاعر إلى المبالغة في العناية باللفظ وبقوله حتى ولو جاء ذلك على حساب المعنى، وكذلك يغلب أن يزيد الشاعر من القيود التي يفرضها على نفسه، يُظهر براعته في التغلب عليها. وأمّا إذا اهتزت قوائم المجتمع بثورةٍ تُزيل عنها استقرارها، وعن أنفس الناس رضاها بما هو قائمٌ من حولهم برغم فساده، فما هنا يكون في الشعر ابتداءً لا يجد من وقته فراغًا

ينفقه في نقش الزخارف؛ فهو عندئذ كالسيل العرم يكتسح السدود حتى يبلغ مداها. ولما كان الفساد الحضري الباعث على الثورة إنما يكون عادةً في المدينة لا في الريف، كان من العلامات المميزة لشعراء الابتداء أن يلجئوا إلى الحقل والسهل والغابة والجبل؛ فراراً من مجتمعات المدن المزخرفة المزركشة المتوهجة بضوء المصابيح. ولا عجب أن تجيء الحركات الابتداعية في الأدب في أعقاب الثورات، حتى إذا ما استقرت الحياة على وضع جديد، ساد الأدب اتباع يتفنن من بعد فن. وبديهي أن الذي يثور هو الإنسان لا الأشياء الجوامد، ومن هنا كان الشعر الابتداعي الثائر ذاتي الطابع دائماً؛ فيتحدث الشاعر فيه عن نفسه أكثر مما يتحدث عن الأشياء، على حين أن الشاعر المستقر الراضي غالباً ما يلتفت إلى الأشياء أكثر مما يلتفت إلى طوية نفسه.

وعلى ضوء هذا فانظر إلى الشعراء الثلاثة؛ الشابي، والتيجاني، والهمشري، تجدك في كل قصيدة من قصائدهم أمام سيول ورياح وعواصف، وغابات وصنوبر وزهر وورد وطير وجداول ووديان. إنك لا تكاد تقع عندهم على قصيدة واحدة تذكر بأنك مقيم في مدينة غاصية بسكانها، يتبادلون المدح والقدح والتهنئة والثناء، كلاً فهذه كلها علامات الاتباعيين الذين قد انخرطوا في مجتمع رضي عنهم ورضوا عنه. ولست أجد في هذا الصدد ما أقوله خيراً مما قاله الشابي نفسه في مقال له بعنوان «الأدب العربي في العصر الحاضر» — أي في عصره هو — إذ يقول: «في أطوار الانقلابات الكبرى، التي يريد فيها التاريخ أن يدور دورته المحتومة الخالدة، تأخذ نفسيات الشعوب — التي سنولد مرة ثانية — في التطور والتحرر والاستحالة، فتستيقظ أحلامها النائمة، وتتوهج أشواقها الخامدة، وتُصبح نفسها شعلة متأججة بنار الحنين، وينقسم قلبها الثائر إلى شطرين؛ شطر ملول متبرم بالحاضر وما فيه، وشرط مشوق طامح إلى المجهول وما فيه.» هذا ما يقول الشابي، وأراه يُصور أبلغ تصوير ما في شعر زميليه من نزعة ابتداعية أصيلة، قوامها هذان الشطران معاً؛ فشطر ملول متبرم بالحاضر وما فيه، وشرط مشوق طامح إلى المجهول وما فيه.

فلو سألنا هل كان هؤلاء الشعراء متشائمين أو متفائلين؟ أجبنا أنهم كانوا متشائمين متفائلين معاً؛ متشائمين تجاه الفساد والتخلف والعبودية التي كانت ضاربة في ربوع البلاد العربية كلها، ومتفائلين بما يرجونه من ثورة تثور لتبديل الحال غير الحال. وقد نجد في القصيدة الواحدة عندهم ظلمة ونوراً وضيقاً وفرجاً، ويأساً ورجاءً. ونسوق هنا مثلاً واحداً قصيدة «الصوفي المعذب» للتيجاني؛ ففيها تمتد آفاق نفسه حتى

تسع الكون كله، حتى يشهد الله في كل ذرة من ذراته، وفجأةً ينقبض وينطوي على نفسٍ مهمومةٍ محزونةٍ بائسةٍ يائسةٍ؛ ففيها يقول:

سَع فِي النَّفْسِ مَدَاهُ	الْوُجُودُ الْحَقُّ مَا أَوْ
فِي حَنَايَاهُ إِلَاهُ	كُلُّ مَا فِي الْكُونِ يَمْشِي
تَهَا رَجْعُ صَدَاهُ	هَذِهِ النَّمْلَةُ فِي رَقْدِ
هَهَا وَتَحْيَا فِي ثَرَاهُ	هُوَ يَحْيَا فِي حَوَاشِي
حَ تَلَقَّتْهَا يَدَاهُ	وَهِيَ إِنْ أَسْلَمَتِ الرُّو

وبعد أن يسبح الشاعر في هذا النور الإلهي الفياض بالرعاية والعناية التي تشمل الكون والكائنات، يقف الشاعر فجأةً ليسأل:

بَعْدَ خُلُوصِي وَصَفَائِي	ثُمَّ مَاذَا جَدَّ مِنْ
تُ أَرَى مَا أَنَا رَاءِ	أَظْلَمْتُ رُوجِي مَا عُدَّ
ثُمَّ فِي صَحْوِ سَمَائِي	أَيُّ هَذَا الْعِثِيرُ الْغَا
لِي وَلِلْمَوْتِ رَجَائِي	لِلْمَنَايَا السُّودِ أَمَا

قلنا إن شعراءنا الثلاثة كانوا من أصحاب الرسائل السامية، وإن ذلك قد استتبع أن يجيء شعرهم ابتداعي الطابع. ونضيف الآن سمةً أخرى كان لا بد أن تستتبعها ثورتهم على الحاضر الرابض من حولهم الجاثم بأوزاره فوق صدورهم، وتلك هي أن ينسج الشاعر أنماً بعد أن عالماً من محض خياله يعيش فيه؛ فلئن قيل — كما قال سانتيانا — إن الفن كله فرار من واقعٍ مردولٍ إلى ممكنٍ مأمول، حتى إذا ما تحوّل هذا الممكن إلى واقع، أصبح حقاً ولم يعد جمالاً، فيعود الفنان إلى فرارٍ جديدٍ من عالم الحقيقة الواقعة إلى عالم الممكن المتصور. أقول إنه إذا كان هذا هو طابع الفن كله على وجه الإجمال، فهو بغير شك طابع الفن في عهود الثورات؛ حيث يصبح التنكّر للواقع البغيض أمراً صريحاً، والتعلّق بما يخلقه الخيال الخلاق نتيجةً محتومةً، وهذا ما نجده في شعر الشبان الثلاثة الثائرين. وحسبنا هنا مثلاً واحداً نسوقه من شعر الهمشري قصيدته: «إلى جتا الفاتنة»^١،
فها هنا يُقيم الشاعر لنفسه عالماً بأسره، لا علاقةً بينه وبين عالم الواقع إلا اللغة التي

يصور بها عالم أحلامه ذاك؛ فهو عالمٌ مسحورٌ بكل ما فيه من شجر وزهر وضياء وظلال ومن سكون وحركة، ويقظةٍ ونعاس؛ فهو يخاطب حبيبته في ذلك العالم فيقول:

أَنْتِ حُلْمٌ مُنَوَّرٌ نَهَبِيٌّ طَافَ فِي أَفْقِ عَالَمِ مَسْحُورِ
وَتَجَلَّى عَلَيَّ غَيَاهِبِ رُوجِي بِجَنَاحِ مِنَ الضِّيَاءِ الْبَشِيرِ
أَنْتِ ظِلٌّ مُقَدَّسٌ، أَنْتِ كَهْفٌ طَائِفِيٌّ فِي رَبْوَةِ الْأَحْلَامِ
عَمَرَ الرُّوحَ — فِي سَكِينَتِهَا السُّحُ رَ فَتَاهَتْ فِي عَالَمِ الْأَلَمِ

ومن هذا القبيل نفسه، الذي يخلق فيه الشاعر لنفسه عالماً من بديع خياله، قصيدةٌ كبرى للهمشري، عنوانها «شاطئ الأعراف» وهي قد تُشبه في موضوعها رسالة الغفران للمعري، أو «الكوميديا الإلهية» لدانتي.

كان شعراؤنا الثلاثة من أصحاب الشعر الجديد، ولكن بأي معنى؟ لا بمعنى التخريب والتحطيم وإشاعة الفوضى، بل بالمعنى الوحيد الذي يجوز قبوله في كل فنٍّ جديدٍ، وهو المعنى الوحيد الذي تجري على سنته الطبيعة في خلقها لكل جديد، وإن شئت فانظر إليها كل ربيعٍ ماذا تصنع وهي تُنبت الزَّهَرَ اليناع من تراب الأرض؛ فهي لا تتنكر لعناصر التربة القائمة وإلا لما أنبتت زهراً، إنما هي تُؤلف من تلك العناصر نفسها تأليفاً جديداً. وإني لأعجب أن تكون الحقيقة ناصعةً في الأعين صارخةً في الأذان ثم لا يراها ولا يسمعها — لا أقول من لا يستطيع رؤيتها وسمعها — بل من لا يريد لها سمعاً ورؤية، وإلا فكيف جاز لناقِدٍ منا معاصرٍ، أن يكتب ذات يومٍ تحت عنوان «حطّموا عمود الشعر» فيقول ما نَصُّه أن الشعر العربي قد مات وأن من يشك في هذه الحقيقة — أي والله هكذا أسماها حقيقة — فليقرأ جبران وناجي وأمثالهما، ثم يقول: أما شعائر الدفن فقد قام بها أبو القاسم الشابي ضمن آخرين. هكذا يقول الناقد الذي لا يُريد أن يرى ويسمع، ولو أراد لقرأ الشابي نفسه في معنى التجديد كما يراه؛ إذ يقول بالحرف الواحد:

ولكنْ هناك نزعَةٌ غريبةٌ يدين بها بعض الناس، ممن يحملون التجديد على غير محمله، ويفهمونه على غير المراد منه؛ فهم يحسبون التجديد أن يأتي الشاعر في أسلوبه ومعناه بما لا عينٌ رأت ولا أذنٌ سمعت ولا خطر على قلب

بشر، وأن يخلق آثاره من عدم، ويأتي بها غير مسبوقه بصورة أو مثال، وهي فكرة غريبة لا نفهم كيف يستطيع اعتقادها فريق من الناس ولكننا نسوق إليهم هاته الكلمة الصغيرة: إن الحياة نفسها ليست إلا حرية ترف في القيود، وسلسلة يتصل فيها الطريف بالتلديد.

وهكذا يمضي الشابي في عبارته مؤكداً أن الجديد في الفن وفي الحياة معاً لا بد أن يقيم أركانه على موروث، ففارقن هذا الذي يقوله الشابي بما يحكيه ناقدنا من أن الشعر العربي قد مات وأن الشابي قد كان من بين من قاموا بشعائر دفنه. ألا إن الشاعر العظيم — كما يقول الشابي أيضاً — لهو الذي يوفق في فنه إلى المعادلة بين نسب العاطفة والفكر والخيال والأسلوب والوزن بحيث يحصل بينهما التجاوب الموسيقي الذي ينسجم في القصيد انسجامَ النور والعطر والماء والهواء في الزهرة الجميلة البانعة.

وهكذا كان شعراؤنا الثلاثة في الجيل الماضي؛ فنفسُ ثائرة بوجدانها الملتهب، ووطنية صادقة تهتدي بمثالية إنسانية رفيعة، وروح مشبوبة بالإيمان بالحياة وبالحرية وبالجمال، وخيالٌ مُجنحٌ يطير إلى عالم الأحلام، وقلوبٌ مُعدّبة لشقوة أقوامها، فتنتقل بألحانٍ حزينة شاكية، لكن إرادة الحياة لأنفسهم ولأقوامهم تسري في دماهم فتشُد من عزائمهم. وقد جعل الشابي إرادة الحياة عنواناً وموضوعاً لقصيدة من أروع قصائده يوازي فيها بين إرادة الحياة في الإنسان وإرادة الحياة في الطبيعة؛ فكما أن الطبيعة لا بد لها بعد كل شتاء من ربيع، فكذلك الإنسان لا بد له بعد كل عسرٍ وضيقٍ من يسرٍ وازدهارٍ، هو يستهل هذه القصيدة العظيمة بقوله:

إِذَا الشَّعْبُ يَوْمًا أَرَادَ الحَيَاةَ فَلَا بُدَّ أَنْ يَسْتَجِيبَ القَدْرُ
وَلَا بُدَّ لِلَّيْلِ أَنْ يَنْجَلِي وَلَا بُدَّ لِلْقَيْدِ أَنْ يَنْكَسِرَ

وإننا لنقول للشعراء الثلاثة في تقديرٍ وفي عرفانٍ بالجميل لدعوتهم إيانا إلى حياة حرة كريمة: لقد أراد الشعب العربي لنفسه الحياة، ولقد استجاب له القدر، ولقد انجلى الليل أو كاد، ولقد انكسر القيد، فلهم من الله عناً جزاء المُجاهدين.

شيكسبير في عصره، وفي كل عصر

لطالما سَنَحَت لي المناسبات — في مجال القول وفي مجال الكتابة — أن أعرض فكرةً أعتقد في صوابها، وهي أن الشرق العربي في مرحلته الوجدانية الراهنة، قد يجد في عصر النهضة الأوروبية — عصر شيكسبير — من قوة الإحياء ما لا يجده في أي عصرٍ آخر، قديمٍ أو حديث، لِمَا بين الموقِّفين من تشابهٍ شديد؛ فكلاهما قد جاء في أعقاب عصورٍ فكريةٍ وسطى، وعلى عتبةٍ عصرٍ علميٍّ جديد، وكلاهما قد جاء والإنسان ينعم بإحساسٍ مَن فُكَّت عنه الأغلال التي كانت تُقيِّدُ خطاه، وكلاهما قد جاء في مرحلةٍ من الإقدام والتطُّع إلى المستقبل في ثقةٍ ورجاء، وكلاهما جاء وأدوات المعرفة ونشرها في سواد الناس قد تهيأت أسبابها؛ فهناك ظَهَرَت المطبعة لأول مرة، وراح رجال الفكر يطبعون ويطبعون وينشرون وينشرون، وهنا مضت عزيمةنا، لأوَّل مرةٍ أن نُزيل عن أنفسنا الأمية الثقافية فطَفِقنا نطبع ونطبع ثم ننشر وننشر، وهناك عصرٌ صادَفَتَه كشوفٌ جغرافيةٌ جَعَلَت تجوب له الأرض والبحر لتكشف عن المجهول، فاهتز الإنسان بهذا الجديد كله اهتزاز الفرحة النشوانة، وهنا عصرٌ دق أبواب الفضاء الفسيح وفتح النوافذ على مصاريعها ليندفع الهواءُ النقيُّ المُنعِشُ من كل جانب، بعد أن غُلِّقَت تلك الأبواب والنوافذ طَوَالَ قرونٍ سادتها وسَوَّدَتها جهالةٌ كثيفةٌ الظلمات.

ولئن كان هذا الرأي الذي يرى الشبه شديدًا بين عصرنا هنا وعصر النهضة الأوروبية هناك، صادقًا على إطلاقه وعمومه، فهو — إذن — أشدَّ صدقًا حين نُخصِّصه لشاعرٍ أرادته الأيام ليكون ترجمان عصره — عصر النهضة ذاك — وكلُّ عصرٍ جاء بعد ذلك أو يجيء لأنه شاعرٌ رسالته «الإنسان» كائنًا من كان.

كان عصر النهضة الأوروبية انطلاقةً جارفةً من قيودٍ كانت تُقيّد الفكر وتُعَلِّم السلوك؛ إذ لم يكن أمام مُفكّر العصور الوسطى إلا أن يَنكَبَّ على نصوصٍ مكتوبةٍ أورتها إِيَّاه من سبقوه، وكل همه أن يُفسّر ويستنبط ويُوَفِّق بين قولٍ هنا وقولٍ هناك؛ ولذلك كان بمستطاعه أن يُؤدِّي مهمته الفكرية هذه، وهو بين جدران ديرٍ أو صومعة؛ إذ ماذا تُجديه الشمس الطالعة على المُرُوج الخُضر في توليده «كلامًا» من «كلام»؟ إن كل عُدَّتَه صفحةٌ ينشرها من كتاب، وقنديلٌ إلى جانبه يضيء، وأمَّا الطبيعة التي تُعجُّ من حوله بظواهرها، فقد أغمض عنها العين وصَمَّ الأذن، حتى تركها تمضي تحت أنفه وهو لا يشعر.

فماذا يُخرِج الناس من ذلك الحبس العقلي إلا ثورةً فكريةً تخرجهم من ذلك المأزق المسدود. ولقد جاءت تلك الثورة على أيدي جماعة تحدّت العلم الأرسطي الذي كانت له السيادة تحدّيًا صريحًا، ونادت نداءً مُدوياً تدعو به إلى علمٍ جديدٍ يُقام على مشاهداتٍ موثوقٍ بها وتجارب، وتقسّمت فيما بينها جوانب العمل؛ فهؤلاء هم زمرة العلماء؛ جاليليو، وكوبرنيك، وكبلر، ونيوتن — على تفرقهم زماناً ومكاناً — يجوبون السماء وأفاقها، وهذان فرانسس بيكون في إنجلترا ورينيه ديكارت في فرنسا، يُمنهجان طريق السير العقلي بمنهجٍ جديدٍ، وهؤلاء هم جماعة «الإنسانيين» تنشط في نشر دعوتها أن يكون الإنسان وحياته في هذه الدنيا وعلى هذه الأرض مدار الاهتمام؛ فلمن — غير الإنسان — خُلِقَت الدنيا ومتعتها، وخُلِقَ الفكر وحرية؟ لماذا نُولع بتحريم الحرام أكثر مما نُولع بالنعمة الحلال؟ أليس من حق الناس أن يعيشوا لدنياهم كما يعيشون لآخرتهم على توازنٍ وسواء؟ «على توازنٍ وسواء». ولكن ما أيسر القول وما أشق العمل! ففي هذه العبارة المُوَجَّزة يكمن المثل الأعلى كما تصورته النهضة الأوروبية، ولكن فيها كذلك يكمن عجز الإنسان عن تحقيق مثله الأعلى؛ فأنى له الحكمة التي توازن وتُسوي؟ لقد انجرف في عصور النسك والزهد نحو آخرته بكل قواه حتى أفلتت دنياه، فلما فُكَّت عنه القيود، لم يعرف لنفسه وسطاً، بل ترك حبل الدابة على غاربها، فاندفعت نحو الحياة الدنيا تُعبُّ من أمواجها المتلاطمة ما يُشبع الغرائز، حتى ذهبت صرخات الضمير في جوفه أدراج الرياح. وها هنا جاءت رسالة الشاعر العظيم — وليم شيكسبير — أن يصبَّ الأضواء على عناصر هذه النفس الجموح، فجاءت هي الرسالة التي يقرأها كل إنسانٍ في كل مكان وزمان.

رسالة شيكسبير — في عصره وفي كل عصر — هي تحليل هذا التعارض العجيب الذي كأنه هو لازمة من لوازم النفس البشرية، بين دواعي النجاح العملي من جهة ومقتضيات الأخلاق من جهة أخرى. إن هذه الأزمة الإنسانية قد بلغت حدها في عصر النهضة — وكنت أود ألا أقول إنها كذلك قد بلغت ذلك الحد في عصرنا — وهي أن يتجادبنا القطبان؛ فمناشط الدنيا من ناحية، وقواعد الأخلاق من ناحية أخرى، فلا نستطيع أن نعالج بينهما على توازنٍ وسواءٍ، بل نندفع إمّا إلى تطرف هنا وإمّا إلى تطرف هناك. وإنه ليجوز لك أن تُسمّي هذا التصارع بين القطبين بأسماء عدة، لكنها في آخر التحليل مترادفة المعاني، فسَمِّه إن شئت؛ صراعاً بين الفرد والمجتمع، أو سَمِّه صراعاً بين الغريزة والحكمة، أو سَمِّه صراعاً بين القومية والعالمية؛ فهذه كلها تسمياتٌ تعني في حقيقة الأمر شيئاً واحداً، هو ما جعله شاعرنا موضوع رسالته الكبرى. ونسوق فيما يلي أمثلةً توضّح ما نريد.

وأول مَثَلٍ نسوقه لهذا الصراع في نفس الإنسان بين ما يرغب فيه بشهوةٍ وغريزة، وبين ما كان ينبغي له أن يكون بحكم الأخلاق المثلى، ثلاثيةٌ مسرحيةٌ يحسُن النظر إليها جملةً واحدةً لما في أحداثها من تعاقبٍ يربط لاحقها بسابقها، وتلك هي مسرحيتا «هنري الرابع» الجزء الأول والجزء الثاني، ثم مسرحية «هنري الخامس»؛ ففي هنري الرابع نرى هذا الملك وقد ترَبَّع على العرش بعد اغتصابه من سلفه رتشارد الثاني ثم اغتياله تجبراً وعسفاً، فهل استراح له ضميرٌ بعد أن حقَّق هذا النجاح العملي الذي حققه؟ كلا، ألم يكن النبلاء هم الذين عاونوه؟ فماذا لو استعانهم عليه سواه فأعانوا؟ إذن فلا بد من سعيٍ جديدٍ يجتث به هذا الشر قبل أن ينقض عليه، وسرعان ما اهتدى إلى خطةٍ ظن فيها الخلاص بكل معانيه؛ الخلاص من هؤلاء النبلاء الذين هم مصدر الخطر، والخلاص من تأنيب ضميره على ما اقترفته يداه ظلماً في ملك بريء كان كل عيبه هو أن له طبيعة الشاعر الحالم لا طبيعة السياسي اليقظان، وتلك الخطة المزدوجة الهدف، هي أن يدعو نبلاءه للمشاركة في حربٍ صليبيةٍ إلى بيت المقدس، ولو تحققت الخطة لكان له منها ربحان؛ عرشٌ مُستقرٌّ في الداخل، وشرفُ الجهاد الديني في الخارج، وبهذا يخلص جسداً وروحاً. لكن أكانت جريمة هنري الرابع لتذهب هكذا بغير قصاص؟ كلا، فلا بد للفاعل أن تنمو شجرته وتُورق وتُثمر ثمرةً من جنسه؛ ولذلك لم يكدهم بتنفيذ خطته حتى أسرعَ إليه أنباءً فوادحُ من ويلز عن حركة عصيانٍ من النبلاء الذين ما عاونوه

إلا ليخدموا مصالحهم، أمّا أن يستغلهم ثم يحاول أن يفرض عليهم سلطانه، فذلك ما لم يَرْضَوْه لأنفسهم. وَأَطَبَقَت الرزايا على الملك الذي حَسِبَ أنه قد أَقَلَّتْ من حكم الضمير بعرشٍ مُغْتَصَبٍ، فراح يتمنى لنفسه الخلاص، نادماً على الذي كان متمنياً أن لم يكن. فاسمع إليه — وهو في ذلة المحسور — يقول: «آه يا رباه لو أُتِيح للإنسان أن يطالع كتاب القدر، ليرى صروف الدهر وهي تَهْدُ الجبال هدأً، وتُلْزِمُ يابس الأرض أن يُذِيب نفسه في ماء البحر كأنما ملَّتْ الأرض صلابة صخرها، وتجعل البحر يطغى على حوافيه كأنما إله البحر لم يَكْفِه البحر العريض ليستقر مُطمئنّاً على ردفه! آه لو طالع الإنسان كتاب القدر ليشهد الحوادث العوابر كيف تدهمه وتسخر، وتصاريف العيش كيف تُترع له الكأس عَلقماً بعد عَلقم! ألا إن أَمَلًا الشباب بوثة المرح، لو أُتِيح له وهو بعدُ في سن الشباب أن يطالع كتاب القدر، ليرى على تعاقب صفحاته إلى أين يكون المصير، أي الرزايا يفاجئه وأي المخاطر يخوض، إذن لأغلق الكتاب، وجلس حيث هو ليموت.» تلك إذن هي عبرة الإنسان في عراكه، حين ينحاز إلى طرفٍ من طرفي الحياة السوية دون طَرَفٍ، فيعميه النجاح في ميدان العمل والسياسة، عن مراعاة الضمير وأحكامه.

أتكون السياسة والأخلاق صِدِّين لا يجتمعان في نفسٍ واحدة؛ فإمّا هذه وإمّا تلك؟ لعل ذلك هو ما أراد شيكسبير أن يُوَضِّحَ بمسرحيته الثالثة وهي «هنري الخامس»؛ فقد صرح هذا الرجل نفسه منذ اعتلائه العرش أنه لا مندوحة له عن التفرقة الحاسمة بين الجانبين، فإذا أراد لنفسه سياسةً ناجحةً، فلا أخلاق ولا ضمير، وإذا أثر الأخلاق والضمير فلا سياسة. إن الأخلاق المرعية تقتضيه ألا يقف ضد أبيه، ولكن هل يمضي في أداء هذا الواجب البنوي إلى آخر شوطه؟ كلا، بل إلى النقطة التي لا تعارضُ عندها بين حق الوالد وحق الولد الطموح، وإنه لطامح، فلماذا يكذب على نفسه وما هو إلا إنسان من الناس، يَشُمُّ البنفسجة كما يشمُّها سائر الناس، وتتحدد حواسُّه بما يحد الحواسُّ عند سائر الناس؟ إنه إذا كان ملكاً فبالوشاح الذي يرتديه، فانزع عنه الوشاح وانضُ عنه الثياب يَظْهَرُ لك في عُريه واحدًا مثل كافة الآحاد، وإذا رَأَيْتَهُ ذا جَنَاحَيْنِ يُحَلِّقُ بهما في الأجواء العالية، فبنفس الجَنَاحَيْنِ يهوي إلى أسفل القاع. وإذن فالناس ملوكٌ ورعايا على السطح وفوق القشرة، وأمّا دون السطح من أغوار وما تحت القشرة من لُبَابٍ، فالناس هم الناس ملوكًا كانوا أم رعايا.

وتلك هي المأساة، وتلك هي أزمة النفس البشرية حين تقع صريعةً طريحةً بين وهدة الواقع كما يقع، وبين ذروة المثل الأعلى كما يراود الأحلام. ولقد تعمّد شاعرنا

العظيم أن يُدخِل في المسرحية الثلاثية شخصيةً مازحةً في جدٍ وجادةً في مزاح، هي شخصية فولستاف، ليقف عند شاطئ هذه المأساة البشرية متفرجاً، كي يتاح له أن ينقذ وأن يطعن، كما تهديه فطرة النفس السليمة، يرى أصحاب الجاه يملؤهم الزهو فيهِزأ، ويسمعهم يتشدقون بكلمة «الشرف» فيسخر من هذا النفاق، يقولونها كلمةً جوفاءً، فتُحفز لهم الأتباع السُدج، على التضحية بأنفسهم، من أجل مطامع هؤلاء المنافقين. ولقد كان فولستاف يقول هذا وهو شابٌ في الجزء الأول من مسرحية هنري الرابع، حتى إذا ما تقدّمت به السن في الجزء الثاني، وعرك الدهر وعركه الدهر، راح يقول القول نفسه ولكن بعد إضافةٍ أضافتها خيرة السنين؛ فقد كان وهو شابٌ يحسب أن في وسع المزيفين ألا يُزيّفوا، فأصبح في كهولته يرى الزيف جزءاً من طبيعة الإنسان. إن الهوة بين السياسة والأخلاق أخذت تتسع أمام عينيه، حتى بلغت مداها في ثلاثة الثالوث، «هنري الخامس» حين تنكّر هذا الملك لِصَفِيّه فولستاف، خشية أن تُفسد النظرة الساخرة من هذا، أحكام التدبير في ذاك، فطرده من ساحته قائلاً له في غير حياءٍ ولا خجل: «لست أعرفك أيها العجوز» «لا تحسبن أنني اليوم ما كنته بالأمس». واختفى فولستاف ليُعيّب وشيكاً في ظلمة السجن، وبخروجه خرج من مسرح الحوادث صوت الضمير الإنساني ليخلو الجو كله للكفاح السياسي الذي يستهدف النجاح العملي في الحكم وفي الحرب، غير مُقيّد بهذا الوسواس؛ وسواس الفضيلة والشرف.

ونسوق مثلاً آخر أرفع وأروع لأزمة الإنسان، كما رآها شيكسبير في عصره، وكما ألقى عليها الضوء لكل العصور، وأعني مسرحية «الملك لير».

إن مظاهر السلوك خادعة، فهل نَمَّة مَفْرُ من هذا الخداع؟ إن باطن الإنسان وظاهره متناقضان، ألا يكون أماننا طريقاً للنجاة من هذا التناقض؟ إننا نعيش في عالم تستبد به صروف الدهر استبداداً يُمسكنا من رقابنا، فهل في مُستطاعنا أن نلتمس في هذا الخضم المجنون مرفاً مأموناً هو قيم الأخلاق؟ ها هو ذا ملكٌ شاخ وهو ملهوف النفس على إنسانٍ يقول له عبارةً تنم عن حب، وفي سبيل استماعه إلى هذه الكلمة تُقال، جمع بناته الثلاث: ريجان وجونريل وكورديليا، يعدهن بملكه لو عرف كم يحببته، مع أنه والدٌ وهن بناته فلذت كبده! لكن هل ينخدع شيكسبير بالتوتّر بين الناس من حنان الولد على الوالد؟ لا، فكأنما هو يقول لنا: تعالوا معي نغص في هذا التيه — الذي هو النفس البشرية — لنرى هل نعود منه بالدرُّ أو نعود بالحصى؟

أخذت ريجان وأخذت جونريل تكيلان لأبيهما عبارات الحب كيلاً بغير حساب، والمسكين مخدوع بظاهر اللفظ، فيُصدّق ويمنح كلاً منهما ثلث ملكه، ويقول وكأن

شيئاً في نفسه يدعوه إلى القلق: «لقد نُبِّتُ أنني أنا كل شيء.» ويطرح السؤال نفسه على صُغرى بناته كورديليا، فلم تزد على قولها إنها تحبه كما تُحب البنت أباه، لا أكثر ولا أقل، فيستقل المخدوع هذه البساطة المُخلِصة، ويقضي بحرمانها من نصيبها، ليقسمه بين الأُخريين، شريطة أن تُتَّفقا عليه وعلى حاشيته ما بقي حياً، لكن سرعان ما ضاقت الأختان بأبيهما وشَرَّتاه بعد أن ظَفَرتا بملكه.

نعم إن الفجوة بين باطن الإنسان وظاهره واسعة عميقة، لكن هذه الفجوة تَبْلُغ أفجع صورها حين تكون في الولد إزاء الوالد! لم يكن لير أول الأمر على وعي بهذا التفاوت الفظيع في طبيعة الإنسان بين ظاهر وباطن، حتى أرغمته الأحداث أن يعي. لم يكن قد أدرك ما أدركه «إدمند» الابن غير الشرعي لجلوستر، حين قال: «إنك أيتها الطبيعة معبودتي.» «إنني أقبل أي شيء يصلني بأهدائي.» والطبيعة التي هي معبودته هي طبيعة الخبث والشر. يهيم «لير» على وجهه في العواصف الهُوج والمطر الهتون، جُنَّ جنونه من شدة ما تمزق المسكين لبُعد ما بين القطبين؛ الظواهر من ناحية والحقائق من ناحية، فيصرخ: «ألا من يدلني من أنا؟» ويلتقي وهو يضرب على غير هدى في الأعراس المهجورة بعابر سبيلٍ تعرَّى جسده بؤساً هو الفقير توم، ليس له من ثوب يكسوه ولا من مأوى يُؤويه، ويقف منه لير في جنونه وجهاً لوجه، ليسأل كأحكم الحكماء: أتكون يا إلهي تلك هي حقيقة الإنسان إذا ما نضُّونا عنه الأردية الفاخرة والمعاطف ذات الفراء؟ أتكون هذه هي حقيقة الإنسان إذا ما تخلَّت عنه الظواهر الكذوب؟ إنك يا رفيقي لم تسلب دودة القز حريرها، ولا الوحش فراءه، إنك لم تحرم الخراف صوف جلودها. إنك أنت هو حقيقة الإنسان وهي مُجرّدة من حليها. ألا بُعداً لك يا ثيابي المستعارة! تعال فانضُ عني هذه الثياب!

فوا عجباه أن تجري حكمة الحياة على لسان مجنون! لماذا لم يدركها حين كانت به مُسكة عقل؟ وكذلك فعل جلوستر — والد إدمند — حين فقد بصره؛ إذ تعلم في عماء أن يكون أصفى رؤيةً لحقائق الأشياء منه عندما كان مُبصراً، فيقول وهو في محنة العمى: لم يعد أمامي طريق، فما حاجتي إلى عين ترى؟ لقد تعثرت خطاي حين كانت لدي عيان.

أرأيت نظرة أهلك سواداً من هذه النظرة السوداء إلى طبيعة البشر؟ إنسانٌ تُفقاً له عيناه فيبصر الحق أنصع مما يبصره وهو ذو عينين؟ وإنسانٌ يمسُّه الجنون فيدرك الحقيقة التي لم يدركها وهو عاقل؟ أهذه هي حقيقة الإنسان عندما تنزاح عنه الأفتنة

المُضَلَّة؟ كلا؛ فهناك وجهٌ آخرٌ مُشرقٌ مضيء، هناك الطبيعة الإنسانية في امرأةٍ صافية السريرة مثل كورديليا، أحببت أباها بغير زيفٍ ولا خداع، حتى انطبق باطنها على ظاهرها، فنفر منها الوالد الذي أضلَّته الحياة الفاسدة سواء السبيل، لكنها كَبَتْ على حبها الخالص المُخلص إلى آخر حياته؛ فهي إنسانَةٌ جاءت لتمثل طبع «الإنسان» بصورةٍ أُخرى، غير الصورة التي تصوَّرها «إدمند» حين خاطب الطبيعة بقوله: أيتها الطبيعة أنت معبودتي. فلئن كانت أختها جونريل وريجان بعقوقهما طبيعةً إنسانيةً، فكذلك كورديليا طبيعةً إنسانيةً في جانبها المشرق المضيء الملائكي الصافي. ألا إن الإنسان ليَعْرُج إلى السماء بجناح ويميل نحو الأرض بجناح، ورَسُم الصورة مقصورةً على أحد الجناحين دون الآخر خيانةً وضلال. نعم ما تزال في جَعْبَةِ الإنسانية كورديليا ومثيلاتها، التي شهدت أباها في محنته فسَفَحَتْ عَبراتها وهي باسمه: أرأيت ضياء الشمس مع المطر في آن؟ تلك هي بسماتها وعبرتها في آن معاً، أليست الطبيعة فيها شتاء وفيها ربيع؟ وكذلك طبيعة الإنسان فيها الخبيث والطيب. وإنه لما يُمَيِّز شيكسبير هذه العين الفاحصة التي لا تسهو ولا تَغْفُل ولا تتغاضى؛ فهو يغوص تحت الموج ليطفو وملء يديه الحصى ممزوجاً بالدر، يُخْرِج من أغوار النفس خبيثها وطيبها على السواء، وكلا الجانبين طبيعيٌّ على حدٍّ سواء؛ فمن طبيعة الإنسان أن يُخفي نكراناً للجميل وقسوةً وأنانيةً وتعطشاً للقوة والجاه والمال لا يُطْفئه شيء، كما كانت الحال مع «جونريل» و«ريجان» من بنات لير. لكن من طبيعة الإنسان كذلك أن يخفي الحب الخالص المُخلص والورع والتقوى وخشية الضمير، كما هي الحال مع الأخت الصغرى «كورديليا»؛ فحبها لأبيها لم يكن تجارةً تُبَادِل به ضيعةً ومالاً وتشتترط له الشروط، بل إنها لَتَمَنَح أباها الحب خالصاً؛ فبرغم حرمانه إياها حقَّها في ملكه جزاءً ما أَمَسَّكَت عن التدفُّق في سبيل من النفاق كما فعلت أختها، لم تنس أنه أبوها. واستمع إلى هذا الحوار بينها وبينه بعد أن انتصرت له من الشياطين الذين سلبوه الملك ثم شَرَّدوه هائماً على وجهه مفقود العقل يُمَرِّقه الندم. استمع إلى هذا الحوار بين كورديليا وأبيها وهو حوار يَمَسُّ من القلب شَغَاف الشَّعَاف؛ فهي البنت البائرة الرحيمة بأبٍ ذاهلٍ اللُّب يطلب الغفران:

كورديليا: ارفع بصرك إليَّ يا أبت، وامسحْ بيديك على رأسي ليباركني الله، لا يا سيدي، لا ينبغي لك أن تجثو لي على ركبتيك.

لير: نَشَدْتُكَ اللهُ لا تسخري مني، إنني رجلٌ بلغ من الحُمق مداه، جاوَزْتُ من عمري ثمانين عاماً، ولكي أُصَارِحك بحقيقة أمري، فإني لأَخْشَى ألا أكون مالِكاً لعقلي في

كامل زمامه، أغلب ظني أنني أعرفك وأعرف هذا الرجل إلى جوارك، لكنني مع ذلك لا أخلو من شكِّ يساورني؛ لأنني في الحق لا أدري أين أنا الآن، وبكل ما قد بقي لي من الذاكرة فلستُ أذكر هذه الثياب التي ارتديها، بل إنني لا أذكر أين قضيتُ ليلتي الماضية، لا، لا تسخري مني؛ فإنني لأكادُ أوقن الآن أنك أنت ابنتي كورديليا.

كورديليا: نعم هي ابنتك كورديليا!

لير: أهذه عبرات «ترقرقت في عينيك؟ نشدتك الله لا تبكي، ولو قدّمت لي زُعاف السُّم لجرّعتّه، إنني لأعلم أنك لا تحبينني؛ لأن أختيك قد أساءتا إليّ فيما أذكر، ولو أسأت إليّ أنت لكان لديك ما تُسوِّغين به الإساءة، أمّا هما فلم يكن لإساءتهما ما يُسوِّغها.

كورديليا: لا مُسوِّغات، لا مُسوِّغات.

لير: أنا الآن في فرنسا؟

كورديليا: بل انت في مملكتك يا مولاي.

هذه هي مسرحيةٌ تضع أمام أبصارنا كم يكون الإنسان بحاجةٍ إلى حبٍ وعطفٍ وحنانٍ لكنه مُحالٌ أن يُشبع حاجته تلك بحبٍ يشتره بالمال، بل لا بد أن يجيئه مُنبثِّقًا عن أصالةٍ وصدقٍ؛ فلما توهم لير بادئ الأمر أنه قد اشترى حب ابنتيه بملكه لم يزد إلا قلقًا وتوتّر نفسٍ؛ إذ ازداد إلى الحب جوعًا على جوع، وأمّا حين جاءه من معينه الصافي، اطمأن نفسًا وزالت محنته.

لقد حلَّ شيكسبير أزمة الإنسان في عصره، فحلل بذلك أزمة الإنسان في كل عصر، اللهم إلا عصورًا قلائل، سادها إما إيمانٌ صرفٌ كالعصور الدينية، وإمّا عقلٌ صرفٌ، كما كانت أثينا في عصر سقراط، وفرنسا في عصر التنوير؛ فعندئذٍ لا يكون صراع. وأمّا في عصورٍ كعصر النهضة الأوروبية، وكعصرنا هذا الذي نعيش اليوم فيه، حيث يدهم الإنسان فيضٌ من العلم يفاجئه، وهو ما يزال نابض القلب بالإيمان المستسلم لقدرٍ مجهول، فهنا يكون التجاذبُ عنيقًا بين ما يريده العقل بعلمه، من سيطرة على الطبيعة أو على رقاب البشر، وبين ما ينزع إليه القلب من حبٍ وعطفٍ وإخلاص. ولقد تصدّى شيكسبير بتصوير هذه النفس المُصطرّعة بين عقلها وقلبها، تصويرًا يستهدف به الحق كما يقع، ولا يستهدف به دعوة الناس إلى شيءٍ بعينه؛ فهو لم يكن بالشاعر الذي يجعل النبوة مدار شعره، بل كان من شعراء الغوص والكشف عن مكنون الضمائر؛ ذلك أن الشاعر العظيم إنما يكون أحد رجلين؛ فإمّا هو شاعرٌ يُبشّر بقيمٍ للحياة جديدةٍ، يستبق

شيكسبير في عصره، وفي كل عصر

بها سير التاريخ، ويهدي بها بُناة الحضارة، فكأنما هو مُشَرِّعٌ يَسْتَنُّ لِلطَّمَّاحِينَ إِلَى الْعِلْمِ
سُنَنَ السَّيْرِ، لِيَسِيرُوا عَلَى هِدَايَاهَا، وَفِي هَذَا يَقُولُ أَبُو تَمَامٍ:

وَلَوْلَا خِلَالُ سَنَهِهَا الشُّعْرُ مَا دَرَى بُنَاةَ الْعُلَا مِنْ أَيْنَ تُوْتَى الْمَكَارِمُ

أو كأنما الشاعر في هذه الحالة يستلهم السماء طريقَ الهداية إلى المستقبل المنشود،
ثم يقوم بِدَوْرِهِ فَيُرْسِمُ أَمَامَ النَّاسِ مَعَالِمَ الطَّرِيقِ، فَيَكُونُ الشَّعْرُ عِنْدئِذٍ كَمَا وَصَفَهُ
العقاد بقوله:

وَالشُّعْرُ مِنْ نَفْسِ الرَّحْمَنِ مُقْتَبَسٌ وَالشَّاعِرُ الْفَدُ بَيْنَ النَّاسِ رَحْمَنُ

وهذا هو ما أسميه بشعر النبوة، الذي يحاول به صاحبه أن يستبدل بالقديم
جديدًا، حتى ليقولها صراحةً شاعرنا المُرْهَفُ الحَسَّاسُ «أدونيس» (الأستاذ علي أحمد
سعيد) حين يقول:

أَقْبَلُ فِي هَاوِيَةِ مَلِيئِهِ،
بِفَرْحَةٍ الْمُنْبِئِ وَالنَّذِيرِ؛
فَرِحَةَ أَنْ تَصِيرَ،
أُغْنِيَتِي أُغْنِيَةً سِوَاهَا،
تَقْوُدُ هَذَا الْعَالَمَ الضَّرِيرَ.

وأعود فأقول إن الشاعر إما أن يكون من هذا الطراز، الذي يريد أن يقود ويهدي،
وإما أن يجيء وفي يده مجهرٌ، يُسَلِّطُهُ عَلَى الطَّبِيعَةِ الْإِنْسَانِيَةِ كَمَا هِيَ كَائِنَةٌ لَا كَمَا
يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تَكُونَ. وقد كان شيكسبير من هذا الفريق الثاني، وبصحبته شعراءٌ من
أمثال زهير بن أبي سلمى، وأبي العلاء المعري، وسوفوكليز، ودانتى، وغيرهم؛ فقد كان
شاعرًا كاشفًا الغطاء عن طبيعة الإنسان كما فُطِرَتْ، مُتَعَقِبًا إِيَّاهَا إِلَى جُذُورِهَا الَّتِي
تَضْرِبُ فِي الْأَعْوَارِ الْعَمِيقَةِ، تِلْكَ الْأَعْوَارِ الَّتِي لَمْ تَخْرُجْ بَعْدُ إِلَى مَسْتَوَى الْإِفْصَاحِ بِاللَّفْظِ،
فَضَلَّتْ خَلْجَاتٍ يُحْسِنُ الْإِنْسَانُ، وَلَا يَجِدُ لَهَا الْعِبَارَةَ الَّتِي تَصَوِّغُهَا فَتُجَلِّبُهَا، إِلَى أَنْ
يُسَعِّفَهُ الشَّاعِرُ. وإنه لمن شأن الشاعر من هؤلاء الكاشفين — على خلاف أصحاب النبوة
الشعرية — أقول إن من شأنه أن يكون في بحثه، وفحصه، وسبره لحالات الإنسان، مُنْزَعًا

عن الهوى؛ فليس هو مع هذا النمط أو ذاك من أنماط الدوافع والسلوك. إنه يقف مع شخوصه على حياء تام، وللمشاهد أو للقارئ أن يختار ويميل؛ ففي مسرحية واحدة — مثل «توريلس وكرسدا» مجموعة من أفراد تنافرت نزعاتها؛ ترويلس عاطفي في سذاجة، وهكتور فارس أريحيّ مقدام، ويولسيز مُحَنِّك مُتَمَرِّسُ بشئون الحياة، وكاسندرا ترى الدنيا مليئةً بالقسوة خاليةً من الرحمة، وهلن وكرسدا في ربيع عمرهما لا يريان حولهما إلا الحب. فهل يقول لنا أي هؤلاء الناس يُفْضَل، كلا؛ لأن ذلك ليس من شأنه، إنما هو يكشف لك الغطاء عن هذا وهذا وهذه، ويقول: هاك حقائق الأنفس البشرية، فارصَ بمن شئتَ واسخَطْ على من شئتَ.

وهو إذ يجسد صراع النفس الذي تأزم به عصره بين عوامل النجاح العملي من جهة ودواعي الأخلاق والضمير من جهة أخرى، لا يفوته أن من الناس من يعلو — حتى في هذا العصر المأزوم — يعلو على الروح الغالبة السائدة، فيتفق فيه ظاهرٌ مع باطن؛ إذ يلتئم فيه عقل مع ضمير، فتراه يفعل الفِعلَةَ مستملياً منطلق العقل ومستوحياً صوت الضمير في آن معاً. وإن تاريخ الفلسفة ليقدم لنا أروع مثل لهذا النمط من الرجال في شخص سقراط، وقد قدمه لنا شيكسبير في بروتس الذي يمثل لنا المُفَكِّرَ العقلاني الذي يختار لنفسه المذهب السياسي مستنداً إلى حُجَّة العقل، ثم هو إذا تصرف بناءً على إملاء ذلك العقل، كان في الوقت نفسه يُرضي ضميره في طويّة نفسه، فلا ظاهر يناقض باطناً، ولا باطن يتستر ويتخفى وراء ظاهر، أو قل إنه قد سد الفجوة بين الفرد والمجتمع؛ لأنه حين يسلك السلوك الذي يُشبع فريته، تراه كذلك يسلك السلوك للذي يصلح أن يكون كفاً في سبيل المجتمع، ولقد كانت هذه الرفعة الخلقية فيه هي التي حدت بالمتأمرين أن يكسبوه إلى جانبهم مؤيداً لهم في قضيتهم، وإنه لمن المفارقات العجيبة أن يرتفع بروتس إلى ذروة الإحساس بالكرامة والشرف في اللحظة التي قرر فيها أن يقتل قيصر؛ فقيصر صديقه الذي يحبه بدوره ويقدره، ولكن هل تسمح معايير الأخلاق عند بروتس أن يضحى بالواجب من أجل الصداقة؟ هل يستبيح لنفسه أن يُغضي عن واجبه إزاء المجتمع وإزاء الضمير ليرضي هواه؟ يسأله كاسيوس هل يقبل أن يُنصب قيصر نفسه ملكاً؟ فيجيبه بروتس:

لا، لست أرضى يا كاسيوس، برغم أنني أحبه جم الحب.

ولكني فيم أمسكتني معك هذه الساعات الطوال؟

ماذا تريد أن تنقل إليّ من نبأ؟

إنه لو كان أمرًا يتعلق بالصالح العام،
فضع شرفي في عينِ الموت في الأخرى.
وستراني أنظر إلى كليهما في حياد،
وليُسدِّد الله خطاي بقدر حبي
للشرف، وهو حبُّ يزيد على خشيتي من الموت.

وإذا سمعنا بروتس يتحدث عن الشرف، فإنما ندرك أنه يتحدث عنه بعقل الفيلسوف لا بنزوة العاطفي المنفعل عن غير بصيرة، وهو في تكوينه هذا شبيه بهاملت، كأنهما معًا أخوان من أسرة واحدة؛ فبروتس هو الجنين الذي نما وتطور وتم تشكيله فأصبح هاملت. إنه لا يفعل الفعل بدفعة غريزته، ولا بضغطة العرف، بل يفعله صادرًا عن عقلٍ محض لا يميل مع الهوى، كأنما الأمر لا يخصه، فإذا كان الصالح العام يقتضي قتل قيصر، فليُقتل قيصر، دون نظر إلى ما بينهما من صداقة وحب.

لكن هذه الوجدانية في تكوين الشخصية نادرٌ في الطبيعة، ونادرٌ — بالتالي — عند شيكسبير. وأما الغالبية التي يصورها في شتى أشكالها، فهي التي تنحل فيها الشخصية شطرين؛ ظاهر يخدع، وباطن خبيث، وهذه هي ليدي ماكبث تُحفِّز زوجها على قتل الملك، مصطنعًا وسائل المداينة والخداع، فتقول له: «كن كالزهور البريئة تُخفي تحت أوراقها أفعى». تلك هي حقيقة الإنسان حين تتنازعه مجموعتان متضادتان من القيم، وهكذا كانت الحال في عصر النهضة — عصر شيكسبير. وإنه لما يرد في هذا السياق أن نذكر كتاب «الأمير» لماكيافلي؛ فهو وإن يكن قد كتبه في أوائل القرن السادس عشر على حين جاء شيكسبير بمسرحياته في أواخر ذلك القرن، إلا أن القرن كله بطرفيه واقع في عصر النهضة، تسوده روحٌ واحدة، هي هذا التعارض بين القيم الجديدة والقيم الموروثة؛ فكما تقول ليدي ماكبث: «كن كالزهور البريئة تُخفي تحت أوراقها أفعى». كذلك يقول ماكيافلي لأميته: إن الأمير الذي يريد حفظ كيان دولته، لا بد له في كثير من الأحيان أن يخالف الذمة والمروءة والإنسانية والدين». إن روح العصر كله علمية الطابع، تستكشف الحق في تجرُّد عن الهوى. ولقد قال شيكسبير الحق في طبيعة الحكم والسياسة، وأحسب أن الذين يوجهون النقد إلى ماكيافلي قائلين إنه أقام السياسة على الخسة والخيانة والغدر، هم أولئك الذين كانوا يودون أن تجري السياسة على ما وصفها ماكيافلي، لكن في نفاقٍ يكتم السر عن عامة الناس.

على أنه مما يطمئن الإنسان على قيمه الخلقية الموروثة، أن نجد شيكسبير في نزاهته المحايدة، التي تُصوّر الطبائع كما هي واقعة بغير تدخلٍ منه يُزوِّق به القبيح ويُتمِّم الناقص، قد كشف لنا فيما كشفه من تلك الطبائع، أن الفعل يبيض ويُفْرِّخ فراخًا من جنسه إن شُرَّ فشر وإن خَيْرٌ فخير؛ فها هو ذا ماكبث تدفعه الرغبة الجامحة العمياء نحو قوة السلطان، وكلما وَهَنْتْ عزيمته شَدَّتْ من أزره زوجةٌ قُدَّتْ من حجرٍ لا قلب له ولا شعور، فماذا وجد في نفسه بعد أن اعتلى عرشًا كان يشتهيهِ ويقترف الفضائح ليعتليه؟ اسمعه يقول بعد أن بلغ شيخوخته وهو حطامٌ كسير:

إنه لم يعد يجوز لي أن أطمع بعد اليوم
فيما كان من شأنه أن يصحب الشيخ في شيخوخته
كالشرف، والحب، والطاعة، وزمرة الأصدقاء.
فبدل هؤلاء جميعًا، تنصب عليَّ اللعنات.

ويقول:

ما الحياة إلا ظلٌّ يمشي على الأرض، هي مُمثلٌ عاجزٌ،
يقضي على المسرح ساعته مُختالًا،
ثم يصمت فلا يسمعه أحد، إنها حكايةٌ،
يحكيها مَأْفُونٌ امتلأتْ نفسه بالصَّخَبِ والغضب،
لكنها بغير مَغزى.

فإذا كان ماكبث قد كابد وعانى مدفوعًا بأوهام القوى والجاه، ثم استخَلَصَ من خبرته الحية أن نصيبه في شيخوخته لعنات، وأنه كان كالظل يمشي على الأرض، وأن حكاية الحياة تنتهي إلى غير مغزى. إذن فقد حصد من جهده المبدول في دنيا الجريمة والدسياسة حَسَاً وشوْكَاً.

جاء شيكسبير في عصرٍ امتدت فيه الآفاق والأبعاد، فَشَدَّتْ أبصار الناس إلى بعيدٍ وإلى عميقٍ؛ إلى بعيدٍ في أرجاء المكان بحرًا وأرضًا وسماءً، وإلى بعيدٍ في ماضي الزمان، بالعودة إلى أبطال اليونان والرومان، وإلى عميقٍ في سبر أغوار العقل على يدي لوك، وفي الغوص إلى أعماق النفس على يدي شيكسبير، ولم يكن عجيبيًا أن نرى رجال الفن عندئذٍ يتأثرون

بهذا الإيغال في شتى الأبعاد، فيضيفون إلى فن التصوير بعداً ثالثاً يعمق بالصورة إلى بعيد، بعد أن كان التصوير تسطيحاً على طول وعرض بغير عمق، وكان هؤلاء وأولئك جميعاً يهتدون في تجاوبهم بروح العلم الوليد، فجاء الطابع السائد رغبةً في الكشف عما هنالك كشفًا موضوعيًا منزهًا عن تعصّب الإنسان لنفسه، مُتجرّدًا عن ضلالات الرغبة والميل والهوى.

فلا فرق بين ما أداه شيكسبير في توضيحه لطابع النفس الإنسانية، وما يؤديه العالم من حيث موضوعية البحث وحياده، ويبقى بينهما فارق الفنان الذي يُجسّد الحقائق في أشخاص ومواقف مُتعيّنة مُنفردة، من العالم الذي يُجرّد الحقائق ويُعمّم الأحكام. ولقد أدى الشاعر العظيم رسالته الإنسانية أداءً أميناً صادقاً، لم يقتصر على نمط من الناس دون سائر الأنماط، بل تناول الإنسان في تنوع طبيعته حيثما كان وكيفما كان؛ تناوله رجالاً ونساءً وأطفالاً، تناوله أفراداً وجماعات، تناوله ملوكاً تسود ورعيةً تُساد، تناوله طيباً وخبيثاً، وصريحاً وغامضاً، وطامعاً وقانعاً؛ فما أحسبك واجداً حالة إنسانية — على تنوع هذه الحالات — إلا وجدتها وقد تجسّدت أمام عينيك في شخص من أشخاص شيكسبير. إنه يعرض لك النفس سويةً والنفس منحرفةً مريضةً، ويقدم لك النفس تقيّةً والنفس فاجرةً، ثم لا يكتفي بذلك كله فيضيف إلى عالم الأناسي عالم الأرواح والأشباح والجن والمردة وسائر ما يُبدعه الخيال؛ صنع كل هذا حتى استكثر بعض الناقدِين أن يصدر من قريحةٍ واعيةٍ بما تصنع، فقالوا إنه من قبيل ما يُهندس النحل خلاياه وينسج العنكبوت خيوطه وتبني العصافير أعشاشها، لكن هذا القول لا يُغيّر من الأمر شيئاً؛ فإن صدر في خلقه الفني عن بصيرةٍ واعيةٍ فهي بصيرةٌ فذةٌ فريدة، وإن صدر عن فطرةٍ غير واعيةٍ بما تصنع، فهي كذلك فطرةٌ فذةٌ فريدة؛ فالرجل مُعجّرٌ على أي الحالتين.

أما بعد، فإن هذه الآية وحدها لكافيةٌ للدلالة على أن الفن إذ يرتفع إلى ذروته، يلتقي عنده الناس جميعاً، لا فرق بين شرق وغرب. نعم إن هنالك رأياً نشازاً عرضه كاتبٌ هنديٌّ هو «رانجي شاهاني» في كتاب أطلق عليه عنوان «شيكسبير في أعين الشرقيّين» يقول فيه إن الشرقيّين — وهو يقصد أهل الهند — لا يُحسون بالفجاعة في مآسي شيكسبير؛ لأنه يجعل الموت فجاعةً كبرى مع أن الموت عند البرهميين والبوذيين خلاص وليس هو بالفجاعة، ويعلق ناقدٌ غربيٌّ على هذا الرأي بقوله إنه لينطبق كذلك على المسيحية؛ لأنها هي الأخرى لا ترى كل هذه الفجاعة في الموت، وإذن فلا فرق بين شرقيّ

وغربيّ في هذا. وفي ظني أن الرجلين كليهما قد خلطا بين طبيعة الإنسان في واقعها، وطبيعة الإنسان كما تُريد لها الديانات أن تكون. ولم يكن شيكسبير معنيًا بما ينبغي، بل عنايته كلها — مسائرًا لروح عصره في شتى جوانبه ومختلف نواحيه — منصبة على الواقع كما يقع.

وأما نحن في البلاد العربية فإنه لمن شواهد نهوضنا الأدبي ذات الدلالة البعيدة، أن قامت الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية تحت إشراف الدكتور طه حسين، بترجمةٍ كاملةٍ، رُوِعِيَتْ فيها أمانة النقل ودقته بقدر المستطاع. ولما كان قد سبق ذلك ترجماتٌ متناثرةٌ لمسرحياتٍ مختلفةٍ، لعل من أعمها وأجدرها بالذكر، ترجمة خليل مطران لماكبث وعطيل وتاجر البندقية، فقد أصبح لبعض المسرحيات أكثر من ترجمةٍ واحدةٍ.

وإن ذلك ليدُلُّ على يقظتنا الأدبية من ناحية، وعلى أننا أحسسنا — من ناحيةٍ أخرى — أننا من شيكسبير إزاء شاعرٍ ألقى الأضواء القوية على حقيقة الإنسان، فكان بحق شاعرًا لعصره ولكل عصرٍ جاء ويجيء. وبهذه الترجمة العربية الوافية لمسرحياته ولكثيرٍ من قصائده، بل ولطائفه من أمهات كتب النقد التي عالجت أدبه، بات في مقدورنا أن نقول للقارئ العربي ما قاله بوشكين حين درس شيكسبير بعد أن ألمَّ بغيره من آداب العالمين، ثم وازن وقوم، وأراد أن يُسدي النصح مستخلصًا إيّاه من ذوقه ومن خبرته، فلخص هذا النصح في عبارةٍ قصيرةٍ مؤلفةٍ من كلمتين، ألا وهي: «اقرأ شيكسبير.»

الناقد قارئ لقارئ

عناصر الموقف ها هنا ثلاثة؛ كاتب، وكتاب، وقارئ؛ فلولا الكاتب وكتابه (وفي هذا يدخل الشاعر وقصيدته) لما كان قارئ، وبالتالي لما كان نَمَّةً ناقد، وكذلك لو كتب كاتب كتابًا لغير قارئ — في حاضر الأيام أو في مستقبلها — كأن يستخدم رموزًا لا يفهمها سواه، لفقد الكتاب أخص خصائصه، وبطل بهذا أن يكون كتابًا بالفعل والأداء. وإذن فعملية «التوصيل» من الكاتب إلى القارئ — عن طريق الكتاب — شرطٌ ضروريٌّ لتكتمل للموقف عناصره.

لكن هذا القول لا يعني أن يتلقى الكتاب قُراءً كثيرون، فتصلهم رسالة الكاتب على درجةٍ سواء؛ إذ ما دام الناس يتفاوتون في خبراتهم وفي معارفهم فهم بالضرورة يتفاوتون فيما يستخرجونه من الكلمات المرقومة أمامهم، وبخاصةٍ إذا ارتبطت تلك الكلمات بالحياة الوجدانية بسبب، ودع عنك ما يتفاوت فيه القُراء — حتى خاصة الخاصة منهم — من إدراك المستويات المتعاقبة التي يمكن أن يتدرج فيها القارئ عندما يقرأ أثرًا أدبيًّا ممتازًا — قصيدة أو قصة أو مسرحية — فالكثرة الغالبة من هؤلاء القراء يقفون عند المستوى الأول، وهو مستوى الأحداث التي تجري كما ترويه الكلمات المقروءة. أما أن يصعد القارئ بعد هذه الأحداث السطحية إلى ما وراءها — إن كان لها ما وراء — من أبعادٍ نفسيةٍ ورمزية، فذلك ما يتعدَّر على تلك الكثرة، حتى يتصدَّى لها قارئٌ ممتاز، فيُدرك «الما وراء»، ثم يكتب لسائر القُراء ما قد أدركه، فعندئذ يكون هذا «القارئ الكاتب» ناقدًا، وتكون كتابته عما قرأه نقدًا، وبعدئذٍ يتغير المنظور كله أمام أعين القُراء الآخرين بالنسبة إلى الأثر الأدبي المنقود، وكلما توالى الكتابات النقدية على الأثر الواحد، ازداد أبعادًا وأعماقًا وغزارةً وغنى. خذ مثلًا لذلك «الأرض اليباب» لإليوت؛

فقد تعددت عليها النظرات النقدية، فتعددت لها المستويات والأبعاد، فازدادت خصوبةً وثرًا، يقرأها ناقدٌ فرويديُّ النظرة فيُخرج منها رمزًا للخِصاء والعِنة، ويقرأها ناقدٌ آخرٌ ليعلو بها إلى مستوى فوق المستوى الفرويدي، فيرى فيها رمزًا للخوف من العُقم الذي قد يصاب به الفن في هذا العصر، ويهبط بها ناقدٌ آخرٌ إلى مستوى أدنى، لينظر فيها باحثًا عن شيءٍ في الحياة الخاصة لكتبتها، فيجد فيها رمزًا للإليوت نفسه حين جفَّت ينابيع نفسه قبل أن يتحول في عقيدته إلى المذهب الكاثوليكي، ثم يقرأها ناقدٌ اشتراكيُّ فيرى فيها صورةً من حيرة الطبقة البرجوازية، ويسأل كاتبها نفسه — بعد ذلك كله — هل أردت منها شيئًا بذاته؟ فيجيب: نعم، أردت الرمز إلى الموجة الإلحادية الطاغية على عصرنا طغيانًا مخيفًا، فهل يكف الناقدون بعد هذا التفسير؟ كلاً، بل يخرج لنا ناقدٌ جديدٌ ينظر إلى القصيدة نظرةً أشمل وأعمق، يستعين فيها بمذهب يونج في علم النفس، فيقول إن «الأرض اليباب» رمزٌ لـ «الولادة الجديدة» أو للبعث الشامل الكامل لحياة الإنسان وحضارته.

وقد تعجب، فتسأل: وهل يدسُّ الناقدون أنوفهم في تأويل العمل الأدبي على أمزجتهم حتى بعد أن يُقرَّر صاحبه ما أَراد به؟ ثم قد تزداد عجبًا حين تعلم أنهم في كثيرٍ من الأحوال يَعُدُّون أنفسهم أقدر على استشفاف المعاني الخبيثة وراء النص الأدبي من صاحب النص نفسه، ولو كان الإنسان قادرًا دائمًا على فهم سلوك نفسه من سطحه إلى أعماقه، لما احتاج الناس إلى أطباءٍ مُتخصِّصين، يُلقون للمرضى النفسانيين الأضواء على تلك الأعماق، فيفهم المرضى أنفسهم بعد أن كانت مُستغلقة. ونعود بالحديث إلى الناقد الأدبي الذي يُجيز لنفسه أن يُؤوِّل النص على نحوٍ قد لا يرضاه كاتبه؛ فمما حدث في هذا الصدد منذ أعوامٍ قلائل، أن كتب الناقد الألعبي القدير ستانلي إيدجار هايمان تقريرًا لكتاب عنوانه «أقنعة الحب» لمؤلفه روبي ماكولي، فقَدَّمه للقراء على أنه قصةٌ تُخفي شذوذًا جنسيًا خلف ستارٍ من العلاقات الجنسية الطبيعية؛ فما على القارئ الحصيف إلا أن يبدل بعض أسماء النساء في هذه القصة بأسماء رجال، لكي يستقيم له المعنى، وخصوصًا أن تَمَّةَ أسماء من الصنف الأول لا تحتاج إلا إلى تحويلٍ طفيفٍ لتُصبح أسماء من الصنف الثاني، كأنما أراد المؤلف بها أن يلفت نظر القارئ إلى ما ينبغي عليه عمله إذا أراد أن يفهم ما وراء السطح من هذه القصة، فما هو إلا أن سارع مؤلِّف القصة إلى الرد العنيف، قائلاً إن الناقد قد أخطأ جادة الصواب في التأويل؛ إذ ليس في القصة ذرة مقصودة من الشذوذ الجنسي، وكل اسمٍ قُصد به ما استُخدم له؛ فاسم الأنثى مقصودٌ

به امرأة واسم الرجل مقصودٌ به رجل. فهل سكت الناقد؟ كلا، بل رد على المؤلف قائلاً: «إنه ليؤسفني أن السيد ماكولي (مؤلف القصة) يُفضّل — لأي سبب من الأسباب — أن يحرم نفسه من أن يكون كاتب القصة الشائقة المتشعبة التي قرأتها له ثم وصفتها للقراء، ويختار لنفسه بدلاً عن ذلك أن يكون كاتب القصة الهزيلة الفقيرة التي يصفها هو للقراء، وليس السيد ماكولي أول قصاص أنتج نتاجاً أدبياً خيراً مما يريد أن يُسلم به، ولعله لن يكون آخر قصاص في ذلك، ولستُ على استعدادٍ للفرار من ميدان القراءة النقدية لقصة من القصص، كلما هاج في وجهي مؤلفها مُصراً على أن قراءتي لقصته لم تكن هي قراءته لها.» وإن هذه الحادثة الطريفة لتُذكّرنا بما قيل شبيهاً بذلك في مناسباتٍ كثيرة، من أشهرها ما ذهب إليه النقاد في فهمهم لقصيدة ملتن «الفردوس المفقود» من أنها تمجيدٌ للشيطان، برغم ما ظنه صاحبها فيها؛ فليست شهادة الأديب بذات قيمة إلى جانب النص نفسه وما يمكن أن يُؤدّي إليه.

هكذا يقرأ عامة القراء شيئاً فيتعذر على معظمهم مجاوزة المستوى الأول في فهمه، حتى يُطالعهم قارئٌ منهم ممتازٌ بقدرته ونفاذ بصيرته وصبره على التحليل، بأبعادٍ أخرى يكشفها لهم، فيزدادون علماً بما قرءوا.

وإني لأسارع هنا إلى التفرقة بين ثلاثة رجالٍ قد يختلط الأمر في شأنهم عند كثيرين، بل لعله قد اختلط بالفعل اختلاطاً شديداً عند قرائنا. أمّا هؤلاء الرجال الثلاثة فهم: كاتب التعليق الأدبي على كتاب، كالتعليقات التي تُنشر في الصحف عادةً، والناقد، والفيلسوف الاستطائقي. فأما أولهم فمهمته أن يقدم كتاباً للقراء، تقديمًا يظهر حسناته وسيئاته وشيئاً من محتواه، وهو غير ملزم في هذا التقديم أن يُبرز مبدأه النظري في النقد؛ لأن ميدانه جزئيةٌ واحدة، هي الكتاب المُعين الذي يعرضه. وأمّا الناقد فصاحب وجهةٍ نظريةٍ ينظر منها، لا إلى كتابٍ واحدٍ بعينه، بل إلى كل كتابٍ آخرٍ يعرض له؛ فبعد أن يتعدد النظر إلى «جزئياتٍ» كثيرة، إلى عدد من قصائد الشعراء، أو قصص الأديباء ومسرحياتهم، تتكون لديه القاعدة النظرية العامة التي يختارها أساساً للنظر، فإذا كانت الأولوية عند المُعلق الأدبي للجزئية المفردة، فالأولوية عند الناقد للنظرية العامة. ثم يأتي بعد ذلك مستوى أعلى في درجات التعميم، هو المستوى الذي يصعد إليه صاحب الفلسفة الجمالية (الاستطائقي)، يُقيّمها على القواعد العامة نفسها، التي كان النقاد قد وصلوا إليها في مختلف الفنون. وهكذا يتجه السير خلال المراحل الثلاث من الجزئية إلى القاعدة إلى المبدأ الفلسفي العام، وصحيح أنها مراحلٌ متداخلة الأطراف، لكن هذا

التداخل لا ينفي أن يكون لكل مرحلةٍ مميّزها الخاص؛ في المرحلة الأولى ينحصر النظر أساساً في عملٍ واحد، وفي المرحلة الثانية يتسع النظر ليضع النظرية العامة لفنِّ بأسره من الفنون، وفي المرحلة الثالثة يُعْمِن النظر في الاتساع ليضع المبدأ الشامل الذي يصدّق على الفنون كلها دفعةً واحدة. وإذا كنا كثيراً ما نسمع شكوى من «أزمة النقد» عندنا، فإن هذه الشكوى لها ما يُبرِّرها إذا أردنا «النقد» بمعناه الصحيح وهو المعنى النظري المتكامل، لكن ليس لها ما يُبرِّرها إذا أردنا التعليق الأدبي على ما يصدر من آثارٍ أدبية؛ لأن صحفنا مليئة — والحمد لله — بالتعليقات التي تعلق بطائفةٍ وتهبط بأخرى، صدوراً عما ليس يعلمه إلا الله من النزوات والدوافع.

لو كان الناقد الواحد ذا قدرةٍ خارقة، لتناوَلَ العمل الأدبي الواحد من كل جهات النظر التي يفتح الله بها عليه، حتى يستوعب شتى الأبعاد التي يمكنه بلوغ أمادها بادئاً من النص الأدبي الذي بين يديه؛ فيبدأ — مثلاً — بتحليل بنائه اللغوي كلمةً كلمةً وعبارةً عبارةً، بل أخشى أن أقول حرفاً حرفاً فيظن القارئ أنني مزاح، غيرَ عالمٍ بأن مثل هذا التحليل هو ما يدعو إليه رجال من أعظم رجال النقد المعاصر، مثل كنيث بيرك، ويقوم بتطبيقه فعلاً على بعض الآثار الأدبية، فمن يدري؟ ألا يجوز أن يكون تكرارُ حرفٍ بعينه عند شاعر أو كاتب، بنسبة ملحوظة، دالاً على شيء؟ وسأعود إلى ذكر هذا الاتجاه النقدي مرةً أخرى في هذا المقال؛ لأنه الاتجاه الذي أوثره على سواه، ما دام الناقد ذا قدرةٍ محدودةٍ تضطره إلى الاكتفاء باتجاهٍ واحدٍ في حياته النقدية. لكننا بدأنا القول بافتراضٍ نظريٍّ، وهو أن يُوجَد الناقد الواحد ذو القدرة الخارقة؛ فعندئذٍ لا يمنعه مانع من أن يُطبَّق على العمل الأدبي الواحد كل اتجاهٍ ممكنٍ؛ إذ ماذا يمنع بعد أن يفرغ من تحليل العمل الأدبي من حيث البناء اللغوي، بل والمفردات اللغوية، ماذا يمنع بعد ذلك أن يعود إلى النظر، ليرى العلاقة بين هذا العمل الأدبي وحياته مؤلِّفه؟ فتراه عندئذٍ يغوص في سيرة حياة ذلك المؤلِّف بكل دقائقها وتفصيلاتها ليجد الروابط بينها وبين دقائق العمل الأدبي وتفصيلاته، وأقل ما يُقال في ذلك هو أن يحاول الناقد ربط العمل الأدبي المُعَيَّن بغيره من الأعمال عند الأديب الواحد، ما سبقه منها وما لحقه؛ لأن الحياة الأدبية عند هذا الأديب سيرةٌ واحدةٌ، وكلُّ واحدٍ، ولا يُفهم الجزء منزوعاً من الكل إلا فهماً ناقصاً، بل إن هذا الأديب في مجموعه جزء من حركةٍ أدبيةٍ شاملة، في بلده، وفي عصره كله، فلماذا لا نلتمس الروابط بين عمله من ناحيةٍ وعصره الأدبي من ناحيةٍ أخرى؟ وهل يستحيل

على الأديب أن يجيء متأثرًا بموروث أدبي قديم؟ إذن لا بد من ربط هذه الصلات كلها، لنفهم العمل الأدبي الذي نتصدى لفهمه، وهذا هو اتجاهُ في النقد الأدبي يتفرد به نقادُ معيّنون.

فرغ ناقدنا ذو القوة الخارقة من نظرتين؛ فرغ من التحليل اللغوي، ثم أعاد النظر حتى فرغ من ربط العمل بسيرة مؤلفه، واضعًا تلك السيرة في عصرها، وفي موضعها من التاريخ الأدبي، فهل نَمَّة مانع يمنعه — إذا بَقِيَتْ له بَقِيَّة من طاقة وامتداد من زمن — من إعادة النظر مرةً أخرى لينظر إلى العمل الأدبي ذاته من زاوية التحليلات النفسية بكافة صنوفها؛ فرويد، وأدلر، ويونج، ومن سِثَّت من هذه الزمرة كلها؟ إن نَمَّة مدرسة نقدية تُخصِّص نفسها للنقد النفسي هذا، على اختلاف أعضائها فيمن يكون عالم النفس الذي يحتذونه في التحليل، لكن ناقدنا صاحب القدرة الخارقة، لا يجد مانعًا يمنعه أن يُطبِّق كل هؤلاء على العمل الأدبي الذي بين يديه ليزداد فهمًا له من زوايا جديدة، ومن مستوياتٍ مختلفة، ويفرغ من هذا، فلا يمنعه مانع من أن يعيد النظر مرةً رابعةً وخامسةً وسادسةً وما أرادت له قدراته من مرات، فينظر مرةً في المضمون السياسي الكامن في العمل الأدبي، وكيف يكشف عن مذهب كاتبه، وفي المضمون الاجتماعي الذي يُزيح الستر عن الطبقة التي نشأ فيها والطبقة التي يثور عليها وما إلى ذلك من حديث، وينظر مرةً في الناحية الخلقية من العمل الأدبي ليرى أي المبادئ الخلقية يدعو إليها الكتاب، وهل من شأن تلك المبادئ أن تُشيع فضيلةً أو رذيلة؟ هل يسمو هذا الكتاب بقارئه إلى مثلٍ أعلى أو هل يهبط به إلى دركٍ خُلقيٍّ أسفل؟

لا، ليس عند العقل مانعٌ منطقيٌّ يأمر بالأمر بآلاً يكون عند الناقد إلا نظرةً واحدةً للعمل الأدبي الذي يعالجه، لكنه الواقع التجريبي هو الذي يفرض علينا قصور الجهد وقصر العمر، فنؤثر أن يكون لكل ناقدٍ وجهةٌ ينحو إليها بحكم ميله ومزاجه، على أن يكون مفهومًا وواضحًا أن هذه الوجهات كلها «تتكامل» وتتعاون على تفسير العمل الأدبي المراد تفسيره؛ فليس يُعقل أن القراء — عامة القراء الذين من أجل تنويرهم كُتِبَ النقد — ليس يُعقل أن هؤلاء القراء يخسرون بتعدد النظرات النقدية إلى الكتاب الواحد، بل الكسب مُحقق لهم بهذا التعدد.

أقول هذا عن عقيدة وإيمان؛ ولذلك فإنني أعجب غاية العجب حين أرى النقاد يصطرون — إني والله إنهم يُسمُّونه صراعًا — يصطرون؛ فهذا يُقسِم للناس أغلظ الأيمان أن النقد إما أن يكون موضوعيًا — مثلًا — أو لا نقد، فيتصدى له الآخر بأيمانٍ

أَغْلَظَ وَأَضَحَمَ بأنه قد افترى على النقد كذبًا، وأن النقد إمَّا أن يكون أيديولوجيًا أو لا يكون إطلاقًا، وهكذا وهكذا مما أراه وأسمعه فأعجب لما أرى وأسمع؛ لأنني — كما أسلفتُ — أجد المذاهب النقدية وجهاتٍ للنظر تتكامل ولا تتصارع؛ فكلها سبيلٌ إلى أن يزداد عامَّةُ القراء فهماً للكتاب المُعَيَّن، من زوايا كثيرة، بدل أن يفهموه من زاويةٍ واحدة.

ولقد وقع «صراع» من هذه الصراعات ذات يومٍ بيني وبين المرحوم الدكتور مندور وكان ذلك سنة ١٩٤٨م، فكان موضوع السؤال بيننا هو: هل يكون النقد الأدبي قائمًا على «الذوق» أو قائمًا على «العلم»، وأستغفرك اللهم ربِّي إن أفلتت من القلم ما يكذب به على التاريخ، ولكن لماذا يفلت من القلم مثل هذا الكذب، والأمر كله قد سجَّلته لنا المطبعة في كتابٍ نشرته سنة ١٩٥٦م (قشور ولباب) وإنما أتحمَّض بهذا القول؛ لأن ما كُنْتُ رَدَدْتُ به على المرحوم الدكتور مندور، وما كان قد أنكره عليَّ أشدَّ إنكار، عاد الدكتور مندور بعد سنين ليأخذ به أخذًا حرفيًا — كما يقولون — وهو الآن من الجوانب التي تُحسب له في تاريخه النقدي دون أن يقع بصري مرةً واحدةً عند أولئك الحاسبين، على ذكر الأصل الذي يرتد إليه ذلك الجانب من موقفه؛ فقد كان الدكتور مندور — في ذلك «الصراع» — ينادي بأن النقد قوامه كُلُّه ومرجعُه كُلُّه إلى التذوق، فقلتُ له فيما قلتُ إن في ذلك خلطًا بين «قراءتَيْن»؛ فالقارئ (الذي سيصبح ناقدًا) إنما يقرأ القراءة الأولى فلا يسعه بحكم الذوق الأدبي الخالص إلا أن يحب ما قرأه أو أن يكرهه، وقد يقف عند هذا الحد، وعندئذٍ لا يكون نَمَّةً نقدًا قد وُلد بعد، لكنه قد لا يقف عند هذا الحد، ويهم بـ «الكتابة» ليوضِّح وجهة نظره، أعني «ليعلل» رأيه بالعلل التي تسنده وتؤيِّده، و«التعليل» عمليةٌ عقليةٌ لأنه رد الظواهر إلى أسبابها، ومعنى ذلك أن الذوق خُطوةٌ أولى «تسبق» النقد، وليس هو النقد؛ إذ النقد يجيء تعليلًا له، والذوق يسبق النقد بمعنى آخر أيضًا، وهو أن القارئ (الذي سيصبح ناقدًا بعد القراءة) يختار مادة قراءته بذوقه، فلماذا يقرأ هذه القصة دون تلك؟ الحكم هنا للميل الذوقي، لكنه إذا ما قرأ وتذوق بالحب أو بالكراهية، فربما عنَّ له أن «يبدأ» بعد ذلك عمليةً تحليلٍ وتعليلٍ تكون هي النقد، وعندئذٍ يكون النقد عمليةً عقليةً؛ لأن كل تحليل وكل تعليل هو من العمليات العقلية الصَّرف.

وقد أخذ الدكتور مندور بعد ذلك بأعوامٍ بفكرة «القراءتَيْن» هذه، دون أن يذكُر الذي أوحى إليه بها، ثم جاء الأنصار فحسبوا له، غفر الله لنا ولهم وشملنا جميعًا برحمته.

ولم أكن لأذكر شيئاً من هذا لولا أنني أردتُ أن أعود إلى هذه المشكلة من جديد في هذا السياق: أيكون النقد للذوق أم للعقل (والعقل معناه المنهجية العلمية)؟ وجوابي مرةً أخرى هو أن الأمر ليس «إمّا ... أو ...» بل هو إضافة بواو العطف؛ فذوقٌ يختار ما يقرُّه ويحب ويكره، وعقلٌ يُعلِّل ويحلل ليُفسِّر فقط دون تدخُّل لعنصر التقويم من كراهية وحب. بالذوق نُعدُّ المادة الخامة التي نُقدِّمها للنقد، وبالعقل الذي يُحلل ويُعلِّل نقوم بعملية النقد نفسها.

وإن الناقد في تحليله ذاك أو تعليبه، ليستخدم كل ما يستطيع استخدامه من علومٍ تتصل بعمله؛ فهو يستخدم علم النفس بكل ما قد وصل إليه من نتائج، وذلك حين يحاول النظر إلى العمل العلمي من هذه الوجهة التي تتسلَّل من خلال النص إلى أعماق اللاشعور عند كاتبه. وهو يستخدم الأنثروبولوجيا بكل ما قد وصلت إليه في بحوثها الحديثة، لتُعيِّنه على استخراج العناصر الأسطورية المتصلة بحياة الإنسان في طفولتها وبقارتها. ولنلاحظ هنا أن الفولكلور يمكن أن يُعد فرعاً من الدراسة الأنثروبولوجية، ولا شك أن الاهتمام الحديث بهذا الفرع قد يكشف للناقد عما ينطوي عليه العمل المنقود من جذور ضاربةٍ في صميم النفس الإنسانية كما تتبدى في مآثراتها الشعبية، إمَّا على نطاقٍ قوميٍّ ضيق، وإمَّا على نطاقٍ إنسانيٍّ واسع. وكذلك يستخدم الناقد الدراسات اللغوية الحديثة — وقد كَثُرَتْ وَتَشَعَّبَتْ — ليُفيد منها ما أسعفته ملكاتها النقدية، عندما ينظر إلى الأثر الأدبي نظرة التحليل اللغوي لكلماته وعباراته وما تدل عليه داخل النفس أو خارجها، بل إن الناقد ليستخدم العلوم الطبيعية الحديثة نفسها في عمله، وأوَّل ما يُذكر في هذا الصدد استخدامه للمنهج التجريبي الذي نما ودق في مجال تلك العلوم، ثم نذكر بعد ذلك نظرياتٍ علميةً بعينها كانت بعيدة المدى في تأثيرها على الفكر المعاصر، الذي يتجسّد في الأعمال الأدبية كما يتجسّد في سواها، من ذلك — مثلاً — نظرية التطوُّر بكل فروعها — ونظرية النسبية، ونظرية المجال، ونظرية اللاتعِين والاحتمال. وقل ما شئتُ فيما يمكن أن يُفیده الناقد من الفلسفة حديثها وقديمها على السواء، من الوجودية والظاهراتية والمادية الجدلية والوضعية المنطقية فراجعاً إلى أرسطو وأفلاطون.

وليس التداعي اللفظي وحده هو الذي ينقلني هنا إلى الحديث عن أرسطو وأفلاطون ونحن في مجال الحديث عن النقد الأدبي وطبيعته، بل إن مادة الحديث نفسها ومنطقها يُحتملنا علينا أن نقف عند هذين الفيلسوفين اللذين منهما يبدأ تياران في النقد الأدبي،

قد يندمجان عند أصحاب النظر في تيارٍ نقديٍّ واحد؛ ففي ظاهر الأمر قد يبدو هذا الاختلاف بين الفيلسوفين في النظر؛ أفلاطون يستخدم المنهج الديالكتيكي الذي مؤداه أن يبدأ من الأمور الواقعة فراجعاً بالتحليل إلى الكشف عن المبدأ أو عن الفكرة التي تكون دفينَةً في أرض الواقع، لكنها تكون صافيةً خالصةً في سماء الفكر المجرد، فإذا رأيت بالعيان المباشِر مثل هذه الفكرة كانت هي الحق الذي تُمسكه وتتمسك به لتفهم على ضوءه كل ما قد يعرض لك من وقائع العالم من حوكك، وقد طَبَّقَ هذا المنهج الديالكتيكي على صورة الدولة كيف تكون في نقائِها، فإذا هي دولةٌ تحتكم إلى العقل لا إلى العاطفة في كل شئونها، وإذن فهي دولةٌ لا تعرف الشعر ولا الأدب، ولا الفن؛ لأن هذه كلها أمورٌ تُحاكي الحق وليست هي الحق، فضلاً عن كونها تستثير العواطف، والعواطف غير مرغوب فيها في الدولة المثلى، وهذا قولٌ هو في حد ذاته ضربٌ من النقد الأدبي، استخدم فيه صاحبه كل ما حوله من علم ومعرفة. وأمّا أرسطو فقد وضع أسساً نقديةً في كتابه «الشعر» ما يزال نقادٌ كثيرون إلى يومنا هذا يعدُّونه المنبع الثَّرُّ الأصيل الذي تنبثق منه الدراسات النقدية على اختلاف ألوانها، حتى لتُطلق مدرسةً من أهم مدارس النقد الحديث على نفسها اسم «المدرسة الأرسطية الجديدة في النقد» ومبدؤها هو ألا يبدأ الناقد بمذهبٍ مُسبقٍ أو بفكرةٍ مُعيَّنة — كما قد يُؤدِّي إليه الموقف الأفلاطوني — بل يبدأ الناقد بدراسة الأعمال الأدبية الجزئية ذاتها، قصيدةً قصيدة، وقصةً قصة، ومسرحيةً مسرحية، قبل أن يُكوِّن لنفسه الرأي الذي يُكوِّنه.

والذي يعيننا في هذين الموقفين، هو أن أحدهما استنباطيٌّ يبدأ بالمذهب ثم يهوي به على رءوس الأعمال، فإمّا خضعت لمذهبه أو فليقذف بها إلى الجحيم. وأمّا الآخر فهو استقرائيٌّ يبدأ بالأعمال الجزئية ذاتها ليُعالجها بما تقتضيه خصائصها الخاصة المتفرِّدة المتميزة، وله بعد ذلك أن يُكوِّن منها اتجاهًا عامًّا في النقد إذا سمح له الموقف بذلك. ولو كان لي أن أختار للنقاد أحد الموقفين، فلستُ أتردد في اختيار الموقف الأرسطي الذي يبدأ بدراسة الأعمال قبل أن يتمذهب بهذا الاتجاه أو ذاك. وأغلب الظن أن لو بدأ النقاد دائماً بالأعمال — غير مُفَيِّدين بمذهبٍ سابق — فلن يجدوا بينهم معتركاً يعتركون فيه؛ إذ العراك — كما هو مُشاهد بين المُشغَلين بالنقد عندنا — سرُّه أن النقاد يختارون المذاهب قبل الأعمال. أقول إن أغلب الظن أنهم لو بدعوا بالأعمال دائماً، لامتنع العراك؛ لأن الأمر لا يعدو — عندئذٍ — كما بيَّنتُ أن يتناول كل منهم تلك الأعمال من زاوية، فتجيء الزوايا كلها — بالنسبة إلى عامَّة القراء — متكاملةً متعاونةً لا متضاربةً متصارعةً.

النقد كتابَةٌ عن كتابة، ولكي تغوص الكتابة الناقدة في أحشاء الكتابة المنقودة، لا بد لصاحبها أن يتذرع بكل ذريعة ممكنة، فلا يترك أداةً صالحةً إلا استخدمها، فإن كان العمل بجميع الأدوات دفعةً واحدةً أمرًا عسيرًا — وإنه لعسير — لم يكن بُدًّا من أن تتقسَّم العمل مجموعة النقاد، لينظر كلُّ من زاوية، وليستخدم كل منهم أداةً، فتكون الحصيلة الحاصلة بأسرها هي النقد الذي يتطلبه مُؤلف الكتاب المنقود كما يتطلبه قارئ هذا الكتاب. وإن عُسِر العملية النقدية هذا لِيُذَكِّرنا بما أجاب به أبو حيان التوحيدي وزيره عندما طلب منه الوزير أن يوازن له بين الشعر والنثر — وهي عمليةٌ نقديةٌ — فقال أبو حيان (راجع الليلة الخامسة والعشرين من الإمتاع والمؤانسة): «إن الكلام على الكلام صعب، قال: ولم؟ قلتُ: لأن الكلام على الأمور، المُعتمَد فيها صور الأمور وشكلها، التي تنقسم بين المعقول وبين ما يكون بالحس، ممكن، فأما الكلام على الكلام، فإنه يدور على نفسه، ويلتبس بعضه ببعضه». ويريد أبو حيان بعبارته هذه أن يقول إن التحدث عن الأشياء المُحسَّنة، أو عن الأفكار الواردة على الذهن، أمرٌ ممكنٌ ميسورٌ؛ بعبارةٍ أخرى إن قول الأدب وصياغة العلم أمرٌ سهلٌ لأن له ما يرتكز عليه من محسوس أو من معقول. أمَّا التحدُّث عن هذَين، التحدُّث عن الأدب أو عن العلم فأكثرُ صعوبةً. وإذا كان هذا هكذا، أفلا نُدْهَش حين نرى نفرًا من كُتابنا الشبان يَسْتَحْفُون الحمل الثقيل، ويضربون بأقلامهم على صفحات النقد من الصحف، غيرَ مُزوِّدين إلا بأقل القليل من الأدوات التي تُعين الناقد على أداء مهمته؟

وكائنة ما كانت الزاوية التي ينظر منها الناقد إلى العمل المنقود، فلا يجوز أن يجيء كلامه خبطًا وخطفًا، كأنه المسافر العجلان يُسرع الخطى ليلحق بالقطار، والقطار هنا هو الصحيفة اليومية أو الدورية أو هو الراديو أو التلفزيون، يَتَعَجَّلُه أن يكتب شيئاً أيَّ شيءٍ عن كتابٍ أيَّ كتاب! بل لا بد للناقد من دراسةٍ متأنيةٍ جادة، مستندةٍ إلى علوم وإلى مُطالعاتٍ في القديم وفي الحديث؛ لأن الناقد لا يكتب لتسلية قارئه، إنما يكتب ليسانس القارئ على فهم عملٍ فنيٍّ مُعينٍ فهمًا صحيحًا، وتذوقه تذوقًا بصيرًا، كما فعل الدكتور طه حسين في كتابه «مع المتنبي» وفي «حديث الأربعاء»، أو هو يكتب ليسانس الفنان نفسه على فهم فنه وحسن تقويمه ليعين ذلك على تقدُّم الفن وتطوره، كما فعل العقاد والمازني في «الديوان»، أو هو يكتب ليخلق جيلًا جديدًا من الأدباء في فرع من فروع الأدب، كالقصة أو المسرحية، بعد أن لم يكن الانتباهُ مُوجَّهًا إلى ذلك الفرع، كما يفعل لويس عوض بالنسبة إلى الفن المسرحي، أو هو يكتب ليغير اتجاه الأدب من طريقٍ إلى

طريق، كما يفعل نقاد الشعر العمودي أو نقاد الشعر الحر، كما فعلت نازك الملائكة في كتابها عن الشعر الحديث.

على أنني بعد أن أقررت لشتى المذاهب النقدية بضرورة قيامها معاً، متعاونَةً على الإحاطة بالعمل الأدبي من جميع نواحيه، ملتزمةً طريقها إلى صميم ذلك العمل في جوهره ولُبابه، واصلهً بينه وبين كل ما يتصل به خارج حدوده، من سيرة الكاتب، ومجرى شعوره ولا شعوره، ومن ظروف اجتماعية أحاطت بالكاتب فأوحت له بما أوحت، ومن تاريخ سابق أوصل إليه موروثاً طويلاً عريضاً. أقول إنني بعد أن أقررت لشتى المذاهب النقدية بضرورة قيامها معاً لتبصير القارئ العادي بما ينبغي له أن يلمَّ به لكي يزداد علماً وتذوقاً بالكتاب الذي يقرؤه، فإنني أودُّ أن أُخصَّص القول في الزاوية التي أتمنى لنفسى النظر منها كلما أردت دراسةً نقديةً لكتابٍ أدبي، أو لقصيدةٍ من قصائد الشعر، ولن أجبن هنا عن الاعتراف بأنني حاولت هذه النظرة بالنسبة لطائفةٍ من الأعمال الأدبية، على سبيل التطبيق، ولكني لم أوفق إلى شيءٍ يرضيني لأنشره في الناس.

وأما هذه الزاوية التي أوثرها على سواها في العمل النقدي، فهي تلك التي تَعتمد إلى تحليل النص نفسه تحليلاً كاملاً شاملاً، لنعرف كل ما يتصل به، ثم يتهياً لنا بعد هذه المعرفة أن نستدل ما نستطيع استدلاله. وليس مثل هذا النقد المعتمد على تحليل النص بالشيء الجديد في تاريخ النقد عامةً، والنقد العربي بصفةٍ خاصة؛ فذلك هو طريق الناقدين القدامى بغير استثناء، وهو طريق ربما شقَّه أمامهم عمل الفقهاء في تحليل النص القرآني تحليلاً يمكِّن صاحبه من استخراج الأحكام، إمَّا من ظاهر الآيات أو من تأويلها، فاصطنع النقاد شيئاً كهذا في تحليل الشعر بيتاً بيتاً، وكلمة كلمة إعراباً، وتركيباً، وبلاغة، وغير ذلك مما يتصل بالنص المنقود من نواحيه جميعاً، لولا أن نقادنا الأقدمين كانوا يُعقبون على مثل هذا التحليل بتقويم يُقومون به المادة المنقودة، فيقولون إن هذا البيت «أفضل» من ذلك، وهذا الشاعر «أشعر» من أخيه. وأما التحليل على أيدي النقاد المُحدثين — والعجب أنهم يُسمَّون في أوروبا وأمريكا بأصحاب المدرسة «الجديدة» في النقد — فلا ينتهي بتقويم؛ لأن التقويم لم يُعد من مهمة الناقد اليوم، باستثناء نفرٍ جدِّ قليلٍ منهم إيفور ونترز.

فالنقد القائم على تحليل النص نفسه، هو الطريقة الوحيدة بين سائر الطرق النقدية، التي تُخلص لعملها ولهدفها إخلاصاً يدعوها إلى البقاء على أرضها وفي ميدانها

دون التطفُّل على ميادينٍ أُخرى؛ ذلك أن الناقد الذي ينظر إلى الكتاب المنقود نظرة التحليل النفسي — مثلاً — يمكن اعتباره من علماء النفس بقدر ما يمكن اعتباره من نقاد الأدب. والناقد الذي ينظر إلى الكتاب المنقود نظرة اجتماعية، يحاول أن يتخذ منه وثيقةً تدل على أوضاعٍ مُعينة في حياة المجتمع، يمكن إدخاله في زمرة علماء الاجتماع بقدر ما يمكن إدخاله في زمرة نقاد الأدب، وهكذا. وأمَّا الناقد الذي ينصرف بكل جهده نحو تحليل النص الأدبي نفسه، فهو لا شيء إلا ناقدًا أدبيًا خالصًا.

ولو كان لي مثل أعلى في النقاد المُحدثين أود لو استطعتُ احتذائه بالنسبة لأعمال أدبية عربية، كان ذلك المثل عندي هو كنيث بيرك. وليتني أستطيع أن أنقل إلى القراء نموذجًا لصناعته، إذن لرأوا بأعينهم كيف يكون النقد عملاً جادًا شاقًا عسيرًا، يُحلل القطعة الأدبية وكأنه كيماوي يُحلل في مخابره قطعةً من الخشب أو الحجر، إنه لا عاطفة هناك، ولا سخاء في المدح والقدح؛ لأنه لا مدح ولا قدح؛ فالأمر أمرٌ تحليلٍ صرفٍ يَنْصَبُ على عبارة العمل الأدبي من أول لفظةٍ تَرَدُّ فيه إلى آخر لفظة، ليرى — مثلاً — كيف تَرَدُّ لفظةٌ بعينها في سياقاتٍ مختلفةٍ من الكتاب؟ وهل بمقارنة هذه السياقات يمكن الوصول إلى استدلالٍ مُعينٍ بالنسبة إلى ما يرمز إليه بالعمل الأدبي — حتى وإن لم يكن المؤلف نفسه على وعي به؟ هل قُلْتُ إنه تحليلٌ يبدأ من أول لفظة ترد في الكتاب؟ إنني إذن قد أنسيتُ أنه يبدأ من العنوان وصياغته، فبعد أن يستوثق من أن هذه الصياغة لم تُراعِ الإعلان التجاري وجذب الأنظار والأسماع نحو الكتاب ليروج في السوق، ينظر ليرى إن كان في لفظ العنوان دلالةٌ أي دلالة. إن النظرة السطحية وحدها هي التي تأخذ لفظ العمل الأدبي بمعناه القاموسي، وكان الله يحب المؤمنين. أمَّا النظرة الفاحصة، فقد تجد لفظًا بعينه في عملٍ أدبيٍّ مُعينٍ، قد ورد ورويًا يربطه بمعانٍ أُخرى؛ فلفظ «المستقبل» تتقاصها عند شيكسبير فتحتها في سياقاتها مقرونةً بالشر والدمار، وتتقاصها عند براوننج فتجدها مُوحيةً بالثقة والتفاؤل. إن «قطع شجرة سامقة» قد يرد في كتابٍ أدبيٍّ عدة مرات في سياقاتٍ مختلفة، فيتقاصها صاحبنا الناقد، ويُقارن بين تلك السياقات، ليجد أن قطع الشجرة السامقة إنما جرى ذكره على قلم الأديب عن وعي منه أو غير وعي — ليرد عنده إلى قتل صاحب السلطان، أو قتل الأب كما يقول علماء النفس الفرويدي، وهكذا وهكذا.

لقد دَرَسْتُ لهذا الناقد كنيث بيرك، دراسته النقدية لكتاب جيمس جويس «صورة فنان في شبابه» — وهو سيرة ذاتية لجويس — فوجَدْتُه خلال تلك الدراسة العجيبة

التي تترك زاهلاً دَهْشاً من العلمية الدقيقة الأمينة الصابرة، وَجَدْتُهُ في غضون الحديث يُلقِي إلى دارس النقد بتعاليمَ ترسم له طريق النقد، فيوصيه بأن تكون الخطوة الأولى عمليةً تصنيفٍ للألفاظ الدالة على «أفعال» و«مواقف» و«أفكار» و«صور» و«علاقات» وبعد هذا التصنيف يستخرج أمثلة التضاد الواردة؛ فقد يجد الكاتب مثلاً — كما هي الحال في كتاب جويس — يُضادُّ بين الفن والدين، ثم يُوصيه أن يلحظ بصفةٍ خاصيةٍ كيف يبدأ الكاتب فقراته وكيف يختمها، ومتى يرد في كلامه وصلُّ ومتى يَعْمِدُ إلى الفصل، ويوصيه أن يفتح عَيْنَيْهِ مُنْتَبِهاً إلى أسماء الأعلام، وهل تدل على معانٍ معينةٍ فوق كونها أسماء، وكذلك يوصيه أن يتتبع العلاقات الداخلية السارية بين أجزاء الكتاب، عن طريق العبارات المشتملة على كلماتٍ مشتركةٍ، وأن يحاول في هذا التتبع أن يبحث عن موضع يراه نقطة تحول، أو يراه آخر ما يصل إليه الكاتب في شوطٍ متدرج المراحل، ويوصيه أن يتنبه كلما وقع في الكتاب على حافزٍ مُعَيَّنٍ أو دافعٍ إلى سلوك، فيرى هل عمد الكاتب إلى وصف جزء من الطبيعة عندئذ، وإذا كان قد فعل، فهل هنالك علاقة شَبَهٍ أو تضادٍّ بين سلوك الشخصية ودافعها من جهة، وعناصر المسرح الطبيعي حولها من جهةٍ أخرى؟ إلى آخر ما أوصى به.

لكنني في إثاري لمثل هذا النقد التحليلي العلمي، لا أغمض عيني لحظةً واحدةً عن سائر مذاهب النقد وطرائقه؛ فكلها وسائلٌ متعاونةٌ، يقرأ بها النقاد الأعمال الأدبية، نيابةً عن عامة القراء، ليرى هؤلاء فيما يقرءونه أماداً وأبعاداً ومستوياتٍ لم تكن لتخطر لهم على بال، لولا أولئك النقاد.

