



موقف الثقافة العربية الحديثة في مواجهة العصر

(1)

صميم الثقافة العربية - لا فرق في ذلك بين قدمها وحديثها - هو انها تفرق تفرقة حاسمة بين الله وخلقه ، بين الفكرة المطلقة وعالم التحول والزوال ، بين الحقيقة السرمدية وحوادث التاريخ ، بين سكونية الكائن الدائم ودينامية الكائن المتغير ، فالاول جوهر لا يتبدل ، والثاني عرضي يظهر ويختفي ، على انها تفرقة لا تجعل الوجودين على مستوى واحد ، بل تتخذ من عالم الحوادث رمزا يشير الى عالم الخلود ، فمهما تكن طبيعة الواقع والاحداث ، مما يقع عليه البصر والسمع ، فليست هي الا علاقات تشير - لصاحب البصيرة النافذة - الى السكائن الروحاني الكامن وراءها ، السى مبدها ومجريها ، وسواء نظرنا الى الانسان باعتباره عالما صغيرا ، او نظرنا الى الكون ككله باعتباره انسانا كبيرا - وهي مقابلة يكثر ورودها في ثقافة العرب الاقدمين - فان مادة الجسم في كلتا الحالتين ، انما هي ستار يستر وراءه روحا يتمتع على الفناء .

تلك التفرقة الفاصلة بين ظاهر الامر وباطنه ، هي المنبت العميق الذي يوضح لنا ما يقسم رجال الثقافة عندنا في فترات التحول قسمين ، اطلق عليهما حيننا (في عشرينات هذا القرن وثلاثيناته) اسما القديم والجديد ، وحيننا آخر (في ايامنا هذه) اسما الرجعية والتقدمية ، وذلك ان رجال الثقافة هؤلاء ، كما عصف بهم رياح الحوادث ، ونظروا حولهم ، فاذا هذا الهيكل السوري راسخ كالجبال العاتية التي لا تنال منها الريح ، ظن منهم فريق ان النجاة هي في اعتصامهم بآركانه ، وظن فريق آخر ان نجاة الا في الخروج منه ليلوذوا بهيكل ثقافي آخر اقامته حضارة اخرى ، اثبت العصر نجاحها ، ومهد لها سبيل السطوة والسيادة . فانصار القديم او الرجعيون هم - في كلتا الفترتين - الذين يلوذون بالمبادئ نفسها ، وبالقواعد نفسها ، وبالصورة نفسها التي ميزت الثقافة العربية الكلاسيكية ، والتي قلنا عنها انها في صميمها تفرقة بين عالم الازل وعالم الزوال . واما انصار الجديد او التقدميون ، فهم الذين يودون لو يتروا الشجرة من جذورها ، فلا يعود الظاهر مردودا الى الباطن ، ولا الحاضر منسوبا الى الماضي ، ولا الاحداث محكومة بمبادئ سوى المبادئ التي تقرها نحن المعاصرين لها ، حتى لا نترك قيادة الاحياء للموتى .

يناط بها توجيه السلوك والمفاضلة بين الافعال ، فليست معايير الانسان التي يحتكم اليها من صنعها - بناء على هذه النظرة الثقافية - بل هي مفروضة عليه ، وهي انما فرضت عليه لانها بمنزلة « الحق » الموضوعي الذي لا قبل للانسان ان يغيره او يحوره ، نهل في وسع الانسان ان يغير من طبيعة المثلث او المربع ، فيجعل المثلث محوطا بخمسة اضلاع اذا شاء ؟ كلا ، فهكذا المثلث بحكم تعريفه ، ان يحيط به ثلاثة اضلاع ، وكذلك قل في العدل وانصديق وغيرهما من معايير السلوك ، ثم تتوسع قليلا في هذه المعايير الثابتة ، فاذا هي المبادئ كلها والتواعد كلها ، التي نهدي الانسان في نشاطه ، كأننا ما كان ذلك النشاط ، من عبادة التعبد الى فروسية الفارس ، ومن نوقيعات الموسيقى والفناء ، الى زخرفات الفن وتصميمات الشاعر ... معايير هي التي في مجموعها نصنع « اذنون » العربي على جميع مستوياته ، من « الذوق » الصوفي الى « ذوق » النافذ الادبي ، وهي معايير - او حلتها - آلفيتها على تنوعها لتلقي في نهاية الامر عند نقطة مشتركة ، وهي ان الوقائع الجزئية الماثلة على مرأى البصر او على مسمع الاذن ، تنتهي بك - او تعقبها السى اصولها الاولى - اى فكرة مطلقة ثابتة ، لا يوصل اليها عن طريق التجريد والتعميم من خبرات الحياة الجارية ، بل هي فكرة « اولية » - باصطلاح الفلاسفة في ذلك - يجدها الانسان مفروزة في فطرته اذا هو استنبطن فطرته ، او يستدلها من ظواهر التكون اذا هو نفذ خلال تلك الظواهر الى جوهرها الباطن .

ومن هنا كان بين الاسس العميقة في بناء الثقافة العربية الصحيحة ان تكون « للارادة » اولوية منطقية على « العقل » ، فالارادة « فعل » ، والفعل باطنه « قيمة » توجهه ، وما دامت مجموعة القيم قائمة امامنا ، لم نصنعها ، بل نشخص اليها لنحنو حذوها ، فلم يبق « للعقل » اذن من مهمة يؤديها الا ان يرسم الطريق المؤدية الى تحقيق ما تقضي به تلك النماذج العليا المنصوبة امامنا ، ومعنى ذلك ان مجال « العقل » منحصر في دنيا التنفيذ ، بحيث نلتمس به السبل المؤدية الى الغاية المطلوبة ، اما الغاية نفسها فلا شأن لسه بها ، لانها تنتمي الى عالم القيم ، فليختلف الناس كيف شاءوا في اي الطرق يسلكون ، لكن الغايات مرسومة لهم ، تسدد الخطى كأنها انجم السماء تهدي السائرين في تيه الفلاة .

وواضح ان أداة الانسان في ادراكه للغايات التي « ينبغي » عليه بلوغها ، غير أدواته في ادراك الخطوات التي تؤدي السى تلك الغايات ، فهذه الخطوات هي تخطيط « عقلي » تتتابع فيه المقدمات

ولم يكن ذاك البناء الهيكل للثقافة العربية في صميمها ، ليكون ذا معنى ، لولا ان جانب الثبات والديموم من بنائه ، بالقياس الى جانب التغير والزوال ، يشتمل على مجموعة « القيم » التي

والنتائج ، وأما تلك الفايات فادراكها يكون « بالحدس » - وهذا مصطلح فلسفي - وإذا شئت فقل عنه أنه ادراك بالبصيرة ، أو بالقلب ، أو بالوجدان ، أو بالإلهام ، أو بما تختاره من لفظ يؤدي معنى الإدراك الذي يتم بصورة مباشرة بين الذات العارفة والشيء الذي يعرفه ، وأذن تكون الثقافة العربية الاصيلية - بناء على هذا التحليل - قائمة على دعامين : الاتهام وانعزل ، بالاول نـسـدرك ما « ينبغي » ، وبالثاني نحقق ما ينبغي .

(٢)

ويحكي لنا التاريخ حكاية مفصلة عن هذا الهيكل العام للثقافة العربية ، ماذا كان من امره حين ألقى نفسه وجها توجع مع ثقافة « غريبة » قديمة ، هي ثقافة اليونان ، فقد نقلت هذه الثقافة الى العربية في القرن التاسع بأثر من الدولة وتبديريها وبأموالها ، على نحو يكاد المرء يلمح فيه رائحة السياسة واهدافها ، لكن ذلك ليس من شأننا في هذا المجال ، وحسبنا أن نعلم ان خاصة المثقفين عندئذ قد وجدوا امامهم هذا الوافد الجديد ، الذي هو « الفلسفة » اليونانية بخاصة ، وإذا قلنا « الفلسفة » فقد قلنا « منطق العقل » فكيف استجابوا له ؟

استجابوا له على طريقتين ، ففريق حاول ان ينتفع به لأغراضه ، وفريق آخر وقف منه موقف الرفض الصريح . فأما اول الفريقين فنراه في المعتزلة من المتكلمين وفي الفلاسفة ، فحاول فريق المعتزلة ان يستخدموا اداة المنطق العقلي في الوصول الى صيغة تدفع عن الدين كل شبهة ، وتصون للفرد الإنساني في الوقت نفسه حرته في الاختيار ومسؤوليته عما يختار ، فركزوا انظارهم على محورين ، هما وحدانية الله من جهة ، وحرية ارادة الانسان في دنيا الفعل من جهة اخرى ، فسلمت لهم بذلك اركان الهيكل الثقافي المتيد ، الذي يحرص على التمييز الواضح بين المطلق في نباته ، والجزئي في تغيره ، مع اصطناعهم للثقافة اليونانية الوافدة وسيلة يتوسلون بها ، لا غاية يفقون عندها ، وأما الفريق الثاني - فريق الفلاسفة - فقد كانت طريقتهم أن يحاولوا التوفيق بين الوافد والمقيم ، بين الطارف والتليد ، بين ما يؤدي اليه منطق العقل وما قد هبط به الوحي ، بين حكمة الفلسفة وشريعة الدين ، ليسيئوا ان لا اختلاف على الحقائق وأن تعددت المناهج ، وهكذا اتفق الفريقان : فريق المعتزلة من المتكلمين وفريق الفلاسفة ، على ان قبولهم للثقافة اليونانية المنقولة اليهما ، لا يؤدي الى تنازلهما عن أي شيء من مقومات الثقافة العربية الاصيلية ، بل قد يزيدهما رسوخا بما يضيفه اليها من براهين التوكيد والتأييد .

لكن تلك الوفرة المعتدلة التسامحة اقتضت على جماعة ممن خاصة المثقفين ، ولا اظنها قد تسربت لتسري في حياة الناس ، وأما الذي بدأ بجماعة من خاصة المثقفين كذلك ، ثم سرى في جمهور الناس جيلا بعد جيل ، فهو وقفة اخرى رفض بها اصحابها فلسفة اليونان المنقولة ، ورأوها دخيلة على ثقافتهم وربما افسدتها ، فعند هؤلاء الرافضين ان « علوم الأوتل » - هكذا أسموا ثقافة اليونان - لا تكاد تصلح لشيء في « علوم العرب » ، وعلوم العرب هذه لا تخرج عندهم عن عقيدة دينية وشريعة ولفة عربية ، فكيف يمكن لهذه الفروع الثلاثة ان تفيد من علوم قوامها « طبيعيات ورياضيات والهيئات » تدور في مجال آخر وبأسلوب آخر ؟ ان هذه العلوم الوافدة - في رأيهم - هي على احسن الفروض « حكمة مشوبة بكفر » أو هي « حق مشوب باطل » .

وحسبنا ان نذكر من هذا الفريق الراض للثقافة اليونانية ، الامام الغزالي ، ليدرك القارئ كم كان لوقفته هذه من اثر لم تقتصر على خاصة المثقفين ، بل اتسع مداه حتى اصبح مقوما هاما من مقومات الثقافة الشعبية - اذا صح التعبير - فقد كتب الغزالي

كتابه المشهور « تهافت الفلاسفة » ليبين - من وجهة نظره - كيف ان الفلسفة الارسطية بصفة خاصة منظوية على كلام ينقض بعضه بعضا . نعم ان الغزالي قد امسك بزمام نفسه فلم تجرئه المبالغات ، بدليل انه اخذ يميز من جملة الثقافة اليونانية التي سلط عليها نقده ، جوانب يراها مفيدة ولا ضير على العقيدة الدينية منها ، كالرياضيات ، والمنطق الخالص ، ومع ذلك فقد كان يخشى على الناس ان يقولوا للفلاسفة الاقدمين اشياء صحيحة كهذه ، فيتوهمون ان كل ما فاته الفلاسفة لا بد ان يكون صحيحا كذلك .

لا ، لم يكن النظر العقلي - عند الغزالي - هو وسيلة ادراك الحق ، والحق هو الله سبحانه ، وإنما الوسيلة لذلك هي الحدس الصوفي ، فكان بقوله هذا بمثابة من واجهته ثقافة « العقل » الدخيلة ، فلا بد مما قد انهه واستراح اليه ووجد فيه الدفاء ، ألا وهو القلب ونبضته ، والوحي وهدايته .

(٣)

ويخطيء من يظن ان فوائم الهيكل الثقافي الاصيل قد غيرها الزمن ، حتى وان تغيرت جميع القضايا المطروحة للنظر ، فاذا تحدثنا عن « الثقافة العربية الحديثة » فلا بد من التفرقة الواضحة بين « المنظار » من جهة ، و « الموضوع » الذي ننظر اليه من جهة اخرى ، فهناك موضوعات للنظر اثارها مشكلات العصر لم يكن لنا بد من التعرض لها ، لأنها تمس حياتنا في الصميم ، ومن تفكيرنا فيها تواتت « الثقافة العربية الحديثة » ، لكننا نسأل هنا : باي منظار نظرننا ، وعن اي موقف فكري صدرنا ؟ وتلك هي « المواجهة » . وانني لازعم ان الموقف الفكري الذي صدرنا عنه في مواجهتنا للعصر ، هو نفس الموقف الفكري الذي صدر عنه اسلاف لنا عندما فوجئوا بثقافة جاءهم من اليونان : فريق اراد ان يجعل من الثقافة الجديدة اداة ينتفع بها في حل مشكلاته ، وفريق آخر رفضها رفضا ، وكان الراضون هم الفئة التي استجابت لها عامة الناس طوال القرون البالية . نعم ان هناك فريقا ثالثا ثار على الهيكل نفسه ، وخرج منه بل خرج عليه ، وحاول العيش مع الغرباء ، بنية ان يتبعه الآخرون ، تكن سرعان ما تبين لهؤلاء وللناس ، انهم انما فرضوا على انفسهم عزلة قد تفيدهم الى حين ولكنها لن تكون جزءا هاما من « الثقافة العربية الحديثة » .

أريد ان اكون في هذا الموضوع واضحا غاية الوضوح ، فلست ادافع ولا اهاجم ولكنني اصف ، فأقول ان الثقافة العربية الحديثة اذا واجهت العصر بمقولاتها ، لم نجد مقولاتها معدة كل الاعداد لتلقي مادة العصر ، فانقسم رجال الثقافة عندنا ثلاثة مذاهب : مذهب وجد الصيد نافرا من القفص ، لكنه لم يزل به حتى طوعه بعض التطويع فاستكان له ولو الى حين ، وفي رحاب هذا المذهب تقع الكثيرة الغالبة من اعلام الادب والفكر في تاريخنا الحديث : محمد عبده والعقاد ، وطه حسين ، وتوفيق الحكيم وغيرهم ، فهؤلاء جميعا - على اختلاف نزعاتهم وادواقهم - لم يرفضوا العصر ، لكنهم حاولوا ان يصوغوه في قوالب الثقافة العربية الاصيلية ، مع تفاوت بينهم في درجة النجاح ، ومع هؤلاء القادة يذهب معظم المثقفين . ومذهب آخر وجد الصيد نافرا من القفص فاستغنى عن الصيد ، واحتفظ بالقفص يضع فيه من كائناته المألوفة ما يجده حاضرا بين يديه ، وفي هذا المذهب تقع جماعة لا حصر لمددها ممن ملأوا اوعيتهم من كتب التراث ، وغضوا انظارهم غضا عن العصر بكل ما يضطرب به من قضايا ومشكلات فكرية ، ومع هذه الجماعة تذهب عامة الناس من غير المثقفين . ومذهب ثالث وجد الصيد نافرا من القفص ، فحطم القفص وجرى مع الصيد حيث جرى ، وهؤلاء قلة قليلة لا تجد بأسا في ان نحو صفحاتنا محوا لنملاها بثقافة العصر وحده كما هي معروفة في مصادرها ، بغير تحريف ولا تعديل . فمن ذلك ترى

جماعتين من الجماعات الثلاث ، هما اللتان تصدتا للعصر ، احدهما بتعديله ليلائم قالبنا الموروث ، والاخرى بغير تعديل فيه ، ملقبة في اليوم ذلك الغالب الموروث . واما الجماعة الثالثة ، فقد لذت بالهراب في حصونها ، فلا مواجهة بينها وبين العصر ، ومن ثم فلنسا ان نسقطها من حسابنا ، برغم كثرة عددها ، ويرغم انها هي التي ظفرت بتأييد الجماهير .

وكذلك نستطيع ان نسقط من حسابنا - في موضوعنا هذا - تلك القلة القليلة التي ، وان تكن قد شاركت العصر في مشكلاته الفكرية وقضاياها ، الا انها قد شاركته كما يشاركه رجال الفكر من اصحاب الحضارة الغربية نفسها ، فكان هذه الجماعة المستقرسة تنظر الى الامور بعين اوروبية او اميركية ، وكل ما لها من انتماء الى الثقافة العربية الحديثة هو انها تكتب ما تكتبه باللغة العربية ، ولعل اهم ما قامت به في صميمها ذلك ، هو انها عرضت على الامة العربية ثقافة الغرب ، لا عن طريق الترجمة المباشرة ، بل عن طريق تمثيلها لتلك الثقافة ثم عرضها بأسلوب حي فيه روحها وشخصيتها ، فلئن كانت الفئة الكبيرة التي لذت بالماضي بغير تعديل ، قد خرجت من ميدان المواجهة بالفرار ، فان هذه الفئة الصغيرة التي دمجت نفسها في حاضر الغرب كما هو ، قد خرجت هي الاخرى من ميدان المواجهة بالذوبان في عالم غير عالمهم ، وتبقى بين ايدينا جماعة واحدة ، هي التي اضطلعت بالمواجهة الثقافية بكل ما في هذه الكلمة من ابعاد واعني تلك الجماعة التي تستقطب جمهور المثقفين ، والتي جعلت همها ان تسوق ثقافة العصر في مفهلات الثقافة العربية كما عرفها التاريخ .

{ }

ولكن ما هي ثقافة العصر التي نواجهها أو لا نواجهها ؟ أحسب اننا في هذا الموضوع مطالبون بشيء من التحديد ، فأغلب الظن اننا نمر كلمة « العصر » على قارئها أو سامعها ، فيعدها اسما كالاسماء التي نسمي بها الاشياء لنميز بعضها من بعض ، وحقيقة الامر غير ذلك ، لان « العصر » ليس شيئا محددًا يشار اليه بقولنا هذا هو ، وانما هو خصم من الاحداث والكائنات تتشابك حينًا وتتفكك حينًا آخر ، وهي ما تنفك في حركة دائمة تحذف منها وتضيف اليها ، فاذا تذكرنا اننا فوق ذلك كله نتحدث عن فترة زمنية بلغت ثلاثمائة ارباع القرن ، أدركنا كم هو جزاف ان نرسل القول الواحد ليشير الى هذا المركب كله دفعة واحدة .

فاقل درجات الحيلة والحذر ، تقتضي ان نطلق التعميم الواحد ليشمل أهل هذا العصر جميعا ، وذلك لان « العصر » ليس واحدا بالنسبة للجميع ، فقد يعيش رجلان في محيط واحد وفي لحظة واحدة ، فاذا كل منهما قد انصرف بانتباهه الى جانب غير الجانب الذي انصرف اليه زميله ، فينتج عن ذلك ان يكون لكل منهما عصره ، برغم اشتراكهما في أرض واحدة تظلهما لحظة بعينها ، والامثلة من حولنا تعد اوفوا لافراد من الناس يعيشون معا في محيط زمني واحد ، ومع ذلك فقد اكتفى احدهم من ذلك المحيط بطعامه وثيابه ، واما فكره فقد اختار ان يقيم في فترة زمنية سلفت ، بينما استدبر غيره ذلك الذي سلف لا يكاد يدري من امره شيئا ، ليعيش بفكره مع ما تصدره مطامع اليوم عن مشكلات اليوم ، أنقول عن هذين انهما يعيشان في عصر فكري واحد ؟ خذ مذاهب الفلسفة - مثلا - تجد لكل مذهب عرفه الناس داعيا وتصورا في عصرنا هذا ، فما يزال بيننا دارسون هم من اعظم الدارسين ، قصروا انفسهم على الفلسفة الافلاطونية ، او الارسطية ، او على مذاهب المتكلمين - او المتصوفة من المسلمين ، أنقول عنهم انهم ليسوا من ابناء العصر دون ان تجاوز الحق ؟

وان الامر في ذلك تشبيه « بالبيئة » الطبيعية التي تحيط بمدد من الناس ، فيظن للوهلة الاولى ان هؤلاء جميعا يعيشون في بيئة واحدة ، فاذا اعمت النظر قليلا افيت كل منهم قد اتجه بنظيره

واهتمامه الى جانب من البيئة غير ما اتجه اليه جاره ، فقد يكون هذا الجار فلاحا يتقن زراعة ارضه ، ثم لا يهمه بعد ذلك شسبي ، على ان صاحبنا الاول دارس للانار ، او باحث عن البترول ، او فنان جاء ليرسم لوحاته من وحي هذا المكان ، فالمكان واحد ، لكنسه بالنسبة للرجلين بيئتان مختلفتان .

ونعود الى سؤالنا الاول : ما هي ثقافة العصر التي نواجهها او لا نواجهها ؟ انها يقينا ليست كل فكرة جرى بها قلم في صحيفة او كتاب بل هي مخارات من تلك الحصيلة الكبرى ، وجدناها ذات صلة مباشرة بحياتنا ومصيرنا ، فوقفنا عندها قولا او رفضا او تحليلا ينتهي بتعديل وتبديل ، ان الحدث الواحد قد يكون اضخم حدث بالنسبة لسوانا ، ولكننا حينئذ متفرجون ، وهل في هذا العصر ما هو اضخم من اطلاق الصواريخ التي تفزو الفضاء ؟ فلعلنا افجأ القارئ اذا ما زعمت له بان هذه الضجة الكبرى تكاد لا تكون جزءا من ثقافة عصرنا نحن ، التي نواجهها او لا نواجهها ، لكن قارن ذلك بحدث آخر ، هو اقام اسرائيل على ارضنا ، وانظر باي معنى والى اي مدى قد دخل هذا الجانب من الاستعمار انذني هو من علامات العصر ، في ديننا الثقافية ، بحيث لم يعد منا واحد يستطيع ان يفض عنه النظر .

فالعصر - اذن - من الوجة الثقافية ، وبالنسبة الى الثقافة العربية الحديثة على وجه التحديد ، هو تلك الافكار والاحداث التي مست حياتنا فانارت اهتمامنا عن اخلاص لا تكلف فيه ، ولا جدال في ان اخطرها جميعا واعمها شمولاً واعمقها أثراً ، هو الغفزة الهائلة التي قفزتها العلوم الطبيعية في عصرنا ، بكل ما تبعها من نتائج ، كان احدها شعار المستعمرين ، وكانت الاخرى خشية منا على الدين ان تهتز مكانته في نفوس المؤمنين ، فلو نقصينا ما كتبه الكاتبون حول هذين المحورين : ما كتبه دفعا للمستعمر ودفاعا عن الحرية ، ثم ما كتبه بياناً لقيمة الدين امام غزوات العلم الجبارة ، تسارة بالتدليل على ان الدين والعلم لا يتناقضان ، وتارة اخرى بالتقليل من شأن العلم بالقياس الى الدين ، اقول اننا لو نقصينا ما كتبه الكاتبون حول هذين المحورين لوجدناه قد ملا رقعة فسيحة من مجال نشاطنا الثقافي الحديث .

والتشابه - كما ترى - شديد بين وقتنا اليوم في مواجهة العصر ومؤثراته ، وبين وقفة اسلافنا في مواجهة مثلها ، ففي كلنا الحالتين كان الواقد « عقلا » لولا ان هذا العقل في الحالة السابقة تمثل في الفلسفة اليونانية ، وهو في الحالة الحاضرة متمثل في العلوم الطبيعية ، لكن جوهر المواجهة واحد في الحالتين : في الماضي حول اسلافنا اما ان يدللوا على ان التوافق تام بين نتاج العقل واملاء الوحي ، واما ان يبينوا ان الثقافة العقلية الدخيلة ليست بذات نفع ، ان لم تكن ضارة بايمان المؤمنين ، وكذلك في حالتنا الراهنة قد وقفنا الوقفة نفسها امام العلوم الفازية ، فاما - وهو الاغلب - جعلنا لها ميدانا وللدين ميدانا آخر بحيث لا يتعارضان ، واما استخففنا بمزاعم العلم ، ايماننا منا بان الروابط السببية التي يعتز بها العلم ، قد تنقصم بقدرة القادرين من اصحاب الخوارق ومن اليهم .

ومهما يكن من امر ، فذاتك عنصران من مقومات « العصر » الذي واجهتها الثقافة العربية الحديثة : الطالبة بالحربة السياسية ، ثم بالحربة على اطلاقها في شتى الميادين ، والدفاع عن الدين ضد اي تشكك محتمل نتيجة لسيادة العلوم الطبيعية ونجاحها الذي خطف الابصار ، يضاف الى هذين العاملين عوامل اخرى تتفرع عنها ، منها ما قد ادى اليه الاقتصاد الحديث القائم على العلم والصناعة من فجوة هائلة بين الغني والفقير ، سواء كان ذلك على مستوى الفكر والادب ، او هو المساواة العادلة بين الناس كيف تتحقق ، الفكر والادب ، او هو المساواة العادلة بين الناس كيف تتحقق ، وما صورة المجتمع التي تعمل على تحقيقها ، ومن تلك العوامل ايضا

تلك المقارنات العجيبة التي كثرت وتنوعت ، في محاولة الكشف عن طبيعة الانسان ما هي ، أهو العقلام الوجدان، أهو الشعور الواعي ام اللا شعور ؟ وكذلك من العوامل التي تحرك ثقافة العصر ، فواجهنا نحن بالقبول او الرفض ، تحديد العلاقة بين الانسان والعالم الذي يعيش فيه ، ترى هل تفصل بينهما الفواصل بحيث يمكن القول بان الذات الانسانية في طرف والعالم في طرف آخر ، ام ان الانسان ظاهرة طبيعية كأي ظاهرة أخرى ؟ ... تلك وامثالها اسئلة ملأت ثقافة العصر ، ورددتنا عليها بمواجهات تنوعت باختلاف المفكرين والادباء .

على ان ذلك كله اجمال وسيميلنا الان ان نفضله .

(٥)

يستهل الشهرستاني كتابه « الملل والنحل » (القرن الثاني عشر الميلادي) بفقرة يوضح فيها منهجه في عرض المذاهب الفكرية التي ينوي عرضها فيقول ان هنالك طريقتين في الترتيب ، الاولى ان نتخذ من المسائل اصولا ، ثم نورد في كل مسألة مختلف الطوائف والرجال الذين تحدثوا فيها فنقارن بينهم ، والثانية ان نتخذ من الرجال وأئولفين اصولا ، ثم نورد مذاهبهم في مختلف المسائل ، ثم يقول انه اختار نفسه الطريقة الثانية .

وأراني اميل الى انجمع بين الطريقتين بحيث تكمل احدهما الاخرى ، فلقد اسلفت القول - بناء على الطريقة الثانية - ان رجال الثقافة العربية الحديثة ينقسمون طوائف ثلاثا في موافقهم من العصر وقضاياه : فطائفة منها رفضت العصر ولاذت بالثرات وحده ، كمن تفرقوا في وجوب الاخذ بمبادئ الشريعة في تنظيم الحياة ، وكمن تناولوا الفكر بمثل ما تناوله مصطفى صادق الرافعي ، وطائفة ثانية قبلت العصر بحذافيره ، فاذا تعارض مع أحوال التراث العربي رفضوا التراث ، مثل فرح انطون ، وسلامة موسى ، وسعيد عقل ، واما الطائفة الثالثة فهي التي صنعت لنا ثقافتنا العصرية ، لانها هي التي زودت نفسها بكلما الزادين : الثقافة العربية الاصلية وثقافة عصرنا ، وأخرجت منها مزيجا هو الذي نطلق عليه بحق « الثقافة العربية الحديثة » وفي مقدمة هؤلاء : طه حسين ، والعباد ، وتوفيق الحكيم ، وامين الريحاني ، وميخائيل نعيمة ، وسائر من سار على هذا النهج القويم .

وعلى اساس هذه الطائفة الثالثة وحدها ، نطبق اول المنهجين اللذين ذكرهما الشهرستاني ، وهو المنهج الذي يتخذ من « المسائل » اصولا له فما علينا الا ان نعرض لامهات القضايا التي جذبت انتباهنا واثارت اهتمامنا من مشكلات العصر ، لثرى كيف عالجها رجال الطائفة الثالثة هؤلاء ، فنعلم انهم في معالجتهم لها ، كانوا عربا وكانوا معاصرين في آن معا ، فقد كانوا عربا بما حافظوا عليه في انفسهم من اساس هي نفسها الاسس التي قام عليها البناء الثقافي العربي منذ قديم ، وكانوا معاصرين بمادة الموضوعات التي تناولوها .

وأولى القضايا هي قضية العلم وما استتبعه من تقنية وصناعة ، فهما تكن لعصرنا هذا من خصائص تميزه ، فهو عصر العلم التقني بلا نزاع ، وما كان احد منا ليتردد في قبول هذا العلم النظري من حيث نتائجه ولا من حيث تطبيقاته ، وكيف له ان يتردد في حقائق من شأنها أن تقلب وجه الحياة المادية نحو الاصح والامتع والايسر ؟ بل اننا على مدار الخمسين عاما الاخيرة ، استغنينا ان نحول التعليم في مدارسنا وجامعاتنا من تعليم كان اقله علما واكثره مواد انسانية ، الى تعليم اصبح اكثره علما واقله تلك السواد الانسانية - كما يسمونها .

الى هنا ولا اشكال ، ولكن ذلك كله - عند النظر الفاحص - لا يعدو السطح الظاهر الى الباطن الخبيء ، ان اخذنا للعلم من حيث نتائجه وطرق تطبيقه في اجهزة نستخدمها في البيوت وفي المصانع ،

لم يجاوز هذه القشرة العلمية الظاهرة بحيث يتغلغل الى الداخل فيغير من وجهة النظر ، وذلك لاننا اخذنا الثمرة ولم نأخذ الشجرة بجذورها ، اخذنا النهاية ولم نأخذ المنهج الذي ادى اليها ، والنظرة التي تضمنتها ، فالعلم العصري ينطوي على اساس ليست هي الاسس التي عرفناها في بنائنا الثقافي العربي ، فكان لا بد لنا من احد امرين : اما ان نرفض البناء الجديد كله اساسا وجدانا ، وبذلك نعوذ انفسنا عن العصر عزلا تماما ، واما ان نقبله اساسا وجدانا كذلك ، وبذلك نخرج على نظرنا ذات الطابع التميز ، وكان هذان الموقفان هما بالفعل موقف الطائفتين الاولى والثانية على التتابع ، من الطوائف الثلاث التي ذكرناها ، لكن فاجاننا الطائفة الثالثة - التي هي العمود الفقري للثقافة العربية الحديثة - بموقف وسط ، فيه مرونة برغم ما فيه من مفارقة منطقية ، وذلك ان اصحابها قبلوا العلم ورفضوا الاسس التي ينطوي عليها ، كانوا هم قبلوا الجدران القائمة ورفضوا الركائز التي اقيمت عليها هذه الجدران ، ولا عليهم ان يقال لهم ان ذلك لا يتسق مع الصورة المنطقية الشكلية ، مما داموا قد وجدوا في هذا الموقف ما يريح الانفس ويحل الاشكال .

وذلك انك لا تستطيع اخذ العلم النظري الحديث ، دون ان تظن الى انه قد انبنى على تغيير في وجهة النظر : نقل الانسان من البحث عن « اسباب » الظواهر ، الى البحث عن « قوانينها » ؟ وقد كان البحث التقليدي عن الاسباب ثم عن اسباب الاسباب ، وهلم جرا ، ينتهي بالفلاسفة دائما الى ما كانوا يسمونه « بالعللة الاولى » او السبب الاول ، وكانت هذه العلة الاولى - في تصورهم - لا تكفي بذاتها الا اذا كان من طبيعتها ان تحرك سواها لكنها هي نفسها ساكنة وثابتة ، والقول بالعللة الاولى يتفق مع الايمان الديني بوجود الله ، وهو ايمان رأينا انه يقع في الصميم من البناء الثقافي العربي على طول العصور ، فاذا جاءت النظرية العلمية اليوم واستغنت عن الاسباب في تسلسلها ، وقنعت بالصيغ الرياضية التي تؤلف مجموعة القوانين العلمية ، فقد انحصرت في « الطبيعة » ذاتها ، كيف تتفاعل عناصرها ، وعلى اي القوانين تسيير ؟ وطرحنا من حسابها سؤايل كان لهما فيما مضى كل الخطر : ما السذي احدث ... ؟ والى أي غاية ... ؟

ها هنا يقع الحرج للمثقف العربي الذي لا يجد بدا من مسابرة العصر في علمه وتقنياته وتطبيقاته ! وها هنا ايضا وجد رجال الطائفة الثالثة التي اشرنا اليها ، الشجاعة والمهارة معا ليملئوا حكمهم بان « العلم وحده لا يكفي » وعند هذه النقطة يمكن اعمق جذر في مواجهة الثقافة العربية الحديثة للعصر . فليس منا واحد لم يحس في نفسه القلق الشديد اذا طولب ببيت الطرفين من مجال النظر : طرف القوة التي احدثت ، وطرف الغاية التي من اجلها احدثت ، وفي بقيني انه حتى اولئك الذين ارادوا ان يكونوا علميين تجريبيين بكل ما تقتضيه وجهة النظر الجديدة ، لم يستطيعوا مصالحة انفسهم ، وبقى القلق في ضمائرهم يؤرقها ، اذن فهذه هي نظرنا التي تريخنا ، وهي ان نضيف الى عالم الشهادة غيبا مستورا ، واذا كان عالم الشهادة بحاجة الى مشاهدة وتجربة لا دراكه ، فالغيب ادراكه يعني على ايمان .

ولك بعد ذلك ان تطالع ما كتبه اعلام الثقافة العربية الحديثة من هذه الزاوية ، لتجد صحائفهم مليئة بهذا التطلع الذي يجاوزون به المادة ، دون ان يتكروا للعلم المؤسس على هذه المادة وطبيعتها ، ايمانا منهم بان التعلق بما وراء المادة اضافة ، تنفع الانسان ولا تنقص من العلم شيئا ، ويكفيها هنا مثالان او ثلاثة نسوقها من هؤلاء الاعلام :

كان طه حسين عقليا خالصا ، على نهج العلم والعلماء حين اصدر كتابه عن « الادب الجاهلي » سنة ١٩٢٦ ، حتى ظن الناس انه قد ذهب مع عقلانية العصر الى المدى الذي ينسبه روح الثقافة العربية ، حتى اذا ما أقبل على الناس عام ١٩٣٣ ، اصدر لهم طه

حسين راعته الأدبية « على هامش السيرة » وفي مقدمة هذا الكتاب ، يقول : « أنا أعلم ان قوما سيفيقون بهذا الكتاب لانهم محدثون ، يكبرون العقل ، ولا يشقون الا به ، ولا يطمثون الا اليه ، وهم لذلك يضيقون بكثير من الاخبار والاحاديث التي لا يسيقها العقل ولا يرضاها ... واجب ان يعلم هؤلاء ان العقل ليس كل شيء ، وان للناس ملكات اخرى ليست اقل حاجة الى الغذاء والرضى من العقل » .

واما توفيق الحكيم ، فتكاد كل مسرحية من مسرحياته تفسح عن هذه العقيدة ، وهي عقيدة طالما ساقها الكاتب صريحة لا تحتاج منك الى استدلال وبحث ، فهو يؤمن اعمق الايمان بوجود قوة غيبية لا قبل للانسان بردها ، فان اوهمه عقله بانه قادر على فرض ارادته ، حدثت الفاجعة ونزلت المأساة ، فلا مندوحة للانسان عن حصر معرفته العقلية في حدودها تاركا لايمانه ما وراء تلك الحدود ، وانا لنرى الكاتب في « عصفور من الشرق » يخاطب الغرب الذي اخذه الغرور بعلمه ، فيقول : « ماذا صنع لنا العلم ، وماذا افدنا منه ؟ الآلات التي اتاحت لنا السرعة ؟ وماذا افدنا من هذه السرعة ؟ البطالة التي تلم بعمالنا ، واضاعة ما يزيد من وقت فراغنا فيما لا ينفع . . » ولكنه برغم هذه النبوة اليائسة من العلم وحضارته ، لا يريدنا ان نستغني عنه ، فهو لا يفننا يذكرنا مسرحية بعد مسرحية ، ان على العقل ان يرتاد الكون الى آخر مستطاعه ، ثم يسلم الزمام بعد ذلك لادراك الوجدان .

وتقرأ العقاد نثرا او شعرا ، فترى العقيدة نفسها ، فالكون عنده روح نلمسها بيد من المادّة ، أي أن الروح هي حقيقة الوجود ، والمادّة وسيلتنا الى معرفتها ، وان هذه الطبيعة بكل ما فيها لهي السنة تنطق بالروح الكامنة وراءها ، ولذلك فليس العقل وليست الحواس (وهذه هي ادوات العلم) بمستطاعة وحدها ان تدلنا على الحق ، وانما وسيلتنا الى ادراك الحق هو الوجدان .

(٦)

ومن الافكار التي ميزت عصرنا ، واستجابت لها الثقافة العربية الحديثة بصروب شتى من المواجهة العنيفة التي بلغت حد الثورات الشعبية الجارفة ، فكرة « القومية » ، وهي فكرة تمتد جذورها الى اول يوم قامت فيه تجمعات بشرية ، لكنها اكتسبت في عصرنا ابعادا جديدة ، جعلتها - مع التجزؤ - تعد من معالم العصر البارزة ، فمن اعجب المفارقات ان هذا العصر قد شهد من وسائل الاتصال ما لم يحلم به اي عصر مضى ، بحيث باتت ابعد مطارح الارض رهنا بدفعة صغيرة من اصبع ، فاذا أنت هناك ، ومع ذلك فقد فرقت بين شعوب هذا العصر فواصل لم يشهدها عصر آخر ، فكانها خشي الناس - من ابناء هذا الوطن او ذلك - ان تفهرهم موجة التقارب فاذا هم قد اضعوا خصائصهم المميزة ، فطفقوا يشددون القبضة على كل علامة التمييز : اللغة والعادات والشباب والفنون الشعبية وغيرها وغيرها ، فزاد ذلك من ظهور الفوارق القومية شدة ، وكما كان اللقاء بين الامم على صعيد دولي اوسع ، كان الحرص على ابراز الخصائص القومية اشد واقوى .

ولقد تلازمت فكرة القومية في بلادنا بفكرة الحرية السياسية ، وكان ذلك امرا طبيعيا ، لانا وقد خرجنا من سلطان الاتراك لننعم في قبضات المستعمر الغربي ، لم نجد حافزا يجمع قوانا في حركة المقاومة وافعل اترا من الدعوة الى ضم صفوفنا تحت راية القومية والآن فستطيع القول بان صدامنا مع المستعمرين ، كان هو الذي الهب شعورنا بقوميتنا ، لكنها لم تكن « قومية » بمعنى واحد علمي ، طول الطريق ، بل بدأت قوميات اقليمية ، وانتهت الى قومية عربية مشتركة ، وتخلل هذه وتلك نداءات الى قوميات طائفية ، كالفرعونية في مصر ، والفيثيقية في لبنان .

والذي يهمنا في موضوعنا هذا ، هو ما أحدثته هذه الحركة القومية بشتى معانيها واهدافها ، من صلات ثقافية بيننا وبين

مصادر الثقافة العصرية ، وحسبنا في هذا المجال ان نذكر ان عشرات المؤلفين الذين كتبوا مئات البحوث والكتب في موضوع القومية يكادون جميعا ان يكونوا ممن استمدوا ثقافتهم من معين الثقافة الغربية ، ويندر جدا ان تجد مؤلفا واحدا ذا خطر في هذا الميدان ممن اقتنصت ثقافتهم على نرائنا العربي وحده . فمادام يعني ذلك الا أن تكون فكرة « القومية » من النقاط الهامة التي حدثت عندها مواجهة ثقافية بيننا وبين عصرنا ؟ لقد كنا في هذا الميدان كالمحارب الذي يستمد سلاحه من عدوه ليحاربه به ، اقرأ مثلا هذه الفقرة المأخوذة من خطاب لمفكر عربي القاه في مؤتمر عربي : « ان الجماعات في نظر علماء السياسة لا تستحق هذا الحق (حق القومية الواحدة) الا اذا جمعت - على رأي علماء الالمان - وحدة اللغة ووحدة العنصر ، وعلى رأي علماء الطليان - وحدة التاريخ ووحدة العادات ، وعلى مذهب سياسة الفرنسيين - وحدة الملمع السياسي ، فاذا نظرنا الى العرب من هذه الوجوه الثلاثة ، علمنا ان العرب توجههم وحدة لغة ، ووحدة عنصر ، ووحدة تاريخ ، ووحدة عادات ، ووحدة مطمع سياسي ، فحق العرب بعد هذا البيان ، أن يكون لهم على رأي علماء السياسة دون استثناء حق جماعة ، حق شعب ، حق امة » . فتلاحظ هنا كيف يبني المفكر العربي حق العرب في ان يكونوا قومية واحدة ، على مذاهب الغرب ، ليكون مفهوما لابناء الغرب حيسن يتحدث اليهم بلقمتهم .

وانه لجدير بالذكر هنا ان نقول انه اذا كانت القومية العربية قد اصبحت جزءا لا ينفصل عن ثقافة العربي مهما تكن درجة ثقافته ، ولم تعد فكرة تقتصر على علية المثقفين ، او حلما يتغنى به الشعراء او ائمة السياسة ، فان الفضل في ذلك هو لرجال الثقافة العربية الحديثة ، الذين كتبوا وكتبوا ، وشرحوا وشرحوا ، حتى بلغت الدعوة كل فرد من ابناء الامة العربية من اقصاها الى اقصاها ، فلبسما وجدت هذه الامة مختلفة على قادة السياسة ، لكنك واجدها على اتفاق يكاد يكون تاما على اعلام المثقفين ، فالشاعر الكبير ، والكاتب المرموق ، يتخطى حدود اقليمه ، ليصبح شاعر الجميع وكاتب الجميع بغير تمييز ولا تفرقة ، فلا نقول عن احمد شوقي انه من مصر ، ولا امين الريحاني انه من لبنان ، ولا معروف الرصافي انه من العراق ، ثم لا نميز بالقومية الاقليمية طه حسين او العقاد او الزهاوي ، الا على سبيل استيفاء الملامح الفردية لكل منهم ، واما من حيث ان الواحد منهم شاعر او كاتب ، فهو عربي وكفى .

ولعل فرعين تفرعا من « القومية » بمعناها السياسي ، ان كوننا اجدر باهتمامنا في موضوعنا ، وهما : اللغة العربية وهل نأخذ بعامياتها المتنوعة او بفصحها المشتركة ؟ ثم اللغة العربية وهل نكتبها باحرف عربية او نكتبها باحرف لاتينية ؟ فهاتان مشكلتان اشتجر حولهما خلاف بين المثقفين ، حتى لئراهما يكونان جانبيا ملحوظا في تاريخنا الثقافي الحديث ، نعم ان مشكلة الكتابة باحرف عربية او لاتينية قد اوشكت على الزوال ، بعد ان اشتد صراخها في ثلاثينات هذا القرن واربعيناته ، لكن مشكلة الفصحى والعامية ما زالت قائمة على اشدها ، وربما كان ذلك بسبب النهضة المسرحية ، التي استمدت منا تفكيرنا جادا في لغة الكتابة المسرحية ماذا تكون ، ثم تتسع المشكلة عند نفر قليل ، لتشمل الكتابة على اطلاقها .

لقد ارتبطت فكرة « القومية » بالاهتمام باللغة ارتباطا عضويا ، لا يجعل احدهما بمعزل عن الاخرى ، مهما يكن موقف الكاتب ، لكننا نستطيع المجازفة بشيء من التعميم القول ، اذا قلنا انه كلما احس الكاتب رغبة مخلص في تدعيم القومية العربية ، احس بالتالي ضرورة ان تحافظ اللغة الفصحى على مقوماتها ، والعكس صحيح ، فكما اراد الكاتب - عن قصد مباشر او غير مباشر - مناهضة القومية العربية لاي سبب من الاسباب - طائفا كان السبب او ثقافيا - اراد بالتالي ان يلتمس وسيلة يتذرع بها الى التخلص من الفصحى وما تنبها من اصول وقواعد ومفردات ، ولقد رأينا جميع

من تناولوا القومية العربية بالبحث العلمي من كتابنا - ساطع الحصري ، وقسطنطين زريق ، وحازم نسيبه ، وغيرهم كثير - يختلفون على العوامل المكونة لتلك القومية ، أيها يتقدم أيها في قوة الاثر ، لكنهم يتفقون على ان اللغة لها المكانة الاولى في بناء القومية العربية .

ومجرد الاهتمام باللغة - على اي وجه كان - هو اهتمام بتجديد العلاقة بين حاضرتنا وماضينا ، تكثنا نزيد الامر تخصيصا فنقول - مع ادوارد سايبير في كتابه « اللغة » - ان اللغة من حيث هي اداة للثقافة ، تقع في مستويين : فهناك المستوى الذي كون فيه العلاقة بين اللغة والواقع الحسي علاقة مباشرة او كالمباشرة ، فاذا تحدث المتحدث ، كان السامع يتابع حديثه وعينه على شؤون الواقع ليطباق بين الرمز اللغوي من جهة واطراف العالم الفعلية من جهة اخرى ، لكن هنالك مستوى آخر للغة ، وذلك حين يصوغ المتكلم او الكاتب عبارته ، فاذا بها تقع على اذن السامع وكأنها هابطة من مصدر مجهول ، وهنا ترانا نصفي ، ونذكر الحق فيما نسمعه ، دون ان يدور في خلدنا ان يكون مصدر هذا الحق ما حولنا من شؤون الحياة الجارية ، فكانما امثال هذه العبارات ليس لها صاحب يحتكرها ، او كان الوجود كله عندئذ هو الذي يتكلم العربية بهذه العبارات ، ليصور بها جوانب من الحقائق الازلية الابدية .

ونعود الى الهيكل التصوري الذي اشرنا اليه في اول هذا المقال ، زاعمين انه بين قوائم الثقافة العربية الاصيلية ، فقد كان اهم ما ذكرناه عندئذ مقابلة بين « المطلق » و « عالم الحوادث » ، وما لم تكن وقفة المثقف العربي - مهما يكن ميدانه - وقفة تجمع بين هذين الطرفين ، لا من حيث يكون « المطلق » استخلاصا من عالم الحوادث الجزئية ، بل من حيث هو موجود واجب الوجود يفرض نفسه على مجرى الاحداث ، فمثل ذلك المثقف يتر الصلة بينه وبين « الاصاله » بالمعنى الذي برد « الى الاصول الاولى » وعلى اساس ذلك الهيكل التصوري للثقافة العربية ، نقول ان اللغة العربية التي كونت تراننا الادبي ، هي لغة صادرة عن المستوى الثاني - المستوى الاعلى - الذي قلنا عنه ان العبارة الصادرة عنه تجيء وكأنها لغير متكلم فرد ، او كأنها قيلت بلسان الكون كله ، ولعله لا يصعب على المثقف ان يلاحظ ان الفرق الجوهرى بين انصار « القديم » وانصار « الجديد » في حياتنا الثقافية الحديثة ، هو في طريقة استخدام اللغة : استخدامها بالطريقة المبهمة الواحية كما كان شأنها ، وبذلك نجعلها وكأنها هي صادرة عن « المطلق » من فوق رؤوس الحوادث ، ام نستخدمها بالطريقة الواضحة المباشرة التي تنتبع بها حوادث الحياة الجارية ووقائع الطبيعة المحسوسة ؟ لو كانت الاولى كنا من انصار « القديم » ولو كانت الثانية كنا من انصار « الجديد » ، ونترك لصاحب الوهبة ان يلتبس لنفسه طريقا يجمع بينهما ، فيكون هو الكاتب الذي جمع التجديد الى الاصاله ، كما هي الحال مع طه حسين وغيره من اعلام الادب العربي الحديث .

(٧)

بدأ العالم العربي الحديث صلاته بحضارة عصره ، حين جاءت هذه الحضارة غازية غالبة متسلطة ، فما هي الا ان زالت عنه الدهشة ، حتى أخذ يحاول الخلاص ، لذلك كانت فكرة « الحرية » نقطة تماس بين المهور والقاهر ، وكما هي الحال في سائر الميادين ، أخذنا المبادئ النظرية من الغرب الظاهر ، لنحاربه بها ، والا فلو اعتمدنا على محصولنا الموروث وحده في المطالبة بالحرية والاحتجاج لها ، لما وجدنا ما يحقق الغاية .

بدانا بفكرة الحرية السياسية ، كما نرى عند مصطفى كامل ، واحمد لطفي السيد ، وعبدالرحمن الكواكبي وغيرهم ، لكن سرعان ما تفرع معنى الحرية وتعددت اوجهه ، من حرية المرأة عند قاسم أمين ، الى حرية الاديب والشاعر في اختيار مادته ، واسلوبه ، وفي

هذا كان لكل فترة روادها ، فالعقاد وزميله عبد الرحمن شكسري وابراهيم المازني في الربع الاول من القرن ، وجماعة الرومانسيين التي اطلقت على نفسها جماعة ابولو في ثلاثينات القرن ، ثم دعوة الى ان يكون الادب هادفا نحو عدالة اجتماعية بين الناس ، وذلك بعد الحرب العالمية الثانية : وما استهل عقد الخمسينات حتى تواتت الثورات الشعبية ، بادئة بثورة مصر سنة ١٩٥٢ ، ثم في العراق وسوريا والجزائر واليمن والسودان وليبيا من اقطار الوطن العربي ، تعمل كلها على توسيع معنى الحرية ليجاوز الحرية السياسية ويشمل الحرية الاجتماعية كذلك .

ولسنا نذكر هذه اللمحة الخاطفة عن موضوع « الحرية » والى اي مدى بعيد شغل وما زال يشغل الثقافة العربية بكل ابعادها ، اقول اننا لا نذكر هذه اللمحة الخاطفة من موضوع « الحرية » لتؤدي ما يؤديه تاريخ سياسي يكتب عن الوطن العربي في عصره الحديث ، بل نذكرها لنسال على ضوئها : كيف كانت مواجهة الثقافة العربية للعصر في هذا الميدان ؟

فضلا عن مواجهة الصراع السياسي الذي انتج لنا مفالات سياسية ممتازة على أيدي كبار كتابنا ، مما لا أظن القارئ بحاجة الى مزيد من معرفة به ، اود ان اسوق ضربا اخر من المواجهة في ميدان « الحرية » قد لا يرد وريدا سريعا على الخواطر ، وهو مواجهة « الشمولية » في السياسة وفي الصناعة ، بموقف يصون للأفراد حرياتهم حق لا تتجرف في التيار ، نعم ان هذه المقاومة ملحوظة ايضا في ثقافة الغرب العصرية نفسها ، بما قد نشأ هناك من فلسفة وجودية تعطي حق الحياة المستقلة المسؤولية بقرارات يتخذها في المواقف التي تصادفه وتتطلب منه القرار على طريق دون طريق ، وهي وجودية تبدأ بالفلسفة لتنتشر الى كل ضروب الثقافة من ادب وفن ، حرصا منها على الا يتجانس الافراد بفعل المحاكاة وحدها ، كأنما هم آلات صبت في قالب واحد ، فلو تركنا عوامل العصر - سياسية كانت ام صناعية - تفعل فيها بغير تدخل منا ، لانتجت الانسان ذا البعد الواحد - على رأي هربرت ماركوز في كتابه المعروف بهذا العنوان - وهذا البعد الواحد هو ما يتجانس به الفرد مع سائر الافراد ، لكن فطرة الانسان تدعوه في الحاح ان يتميز عن سواه واذن فلا بد من اضافة عمق التمايز الى سطح التجانس ، ليجيء الانسان بسطحه وعمقه متكامل التكوين ، يحقق الهدفين : التفرد بما يميزه والتجانس مع غيره بما لا يميزه .

ولقد سارعت الثقافة العربية المعاصرة الى التقاط خيوط المذهب الوجودي حتى قبل ان يصاب الناس في الوطن العربي بكل ما من شأنه ان يصيبهم لو اكتملت لهم حياة العصر من علم تقني وصناعة ، ولا غرابة ان نجد اطرافا متناثرة من المذهب الوجودي على اقلام كتابنا وشعرائنا ، حتى لقد اصبح هذا المذهب جزءا مالوفا من ثقافة العامة فضلا عن الخاصة من المثقفين ، لكننا لو وقفنا عند هذا الحد - وعند هذا الحد يقف اكثرنا - نكون قد محونا اصلنا ، اذ لا يكون ثمة فرق بين عربي وفرنسي وايطالي في وجهة النظر ، وما داموا جميعا يشتركون في صورة واحدة من مقاومة العصر في نزوعه نحو طمس الفردية من الافراد .

والذي حدث هو ان رجالا من الفئة الممتازة التي تصنع لنا الثقافة العربية الحديثة ، لكي تجمع بين الجديد والاصيل ، لجأت الى الاطار الثقافي العتيق ، واستعانته به في توكيد الفردية للأفراد ، فوجدته في ذلك - والحق يقال - خير معين ، لانه اطار قائم اساسا على موضوعية القيم ، واعني ان طريق الانسان في حياته - من حيث معايير الصواب والخطأ - مرسوم له بمجموعة من المقاييس اعطيت له الهاما ووحيا ، وهذه المقاييس الموحى بها لتهدى

دراسة الانسان دراسة علمية دقيقة تفض النظر عن « قيمته » وتخصر البحث في « حقيقته » الواقعة ، كان حتما علينا ان نرده السى اصوله التي نشأ عنها ، وبالطبع قد كانت هذه الاصول في مرحلة من التطور ، اسبق من الفروع التي نشأت عنها ، فقد نرده السى طبائع حيوانية ، بل قد نرده آخر الامر الى مجموعة من تفاعلات كيمائية اذا استظننا .

وتأسيسا على هذه النظرة العصرية ، وجدنا مدراس علم النفس في دراستها للانسان قد تختلف في الاصول التي ترد اليها سلوكه ، لكنها تتفق في أن هذا هو منهج النظر ، فهذه مدرسة فرويد - مثلا - ترد السلوك الانساني الى اصول دفيئة من اللاشعور ، أي أنها تفسر الطبقة العليا من كيان الانسان بالطبقة الدنيا ، وبهذا ينحل « العقل » الى جنور ضارية في غرائز الحيوان ، وهذه هي مدرسة أخرى أقرب الى روح العلم الحديث من فرويد ، وأغنى بها مدرسة «السلوكيين» ، الذين يحللون السلوك تحليلا يرده الى افعال منعكسة ، ومرة أخرى نلاحظ ان الطبقة السلوكية العليا تفسر بالطبقة السلوكية الفطرية الدنيا .

هذا هو العصر ... ولكننا بحكم اطارنا الثقافي الاصيل ، نشعر بالقلق الشديد اذا نحن أنزلنا الانسان هذه المنزلة التي تسلكه مع الطبيعة في عقد واحد ، واذا نحن هبطنا « بالعقل » الى درجة تجعله وظيفة عضوية كسائر الوظائف التي تؤديها اعضاء البدن، لان هذه النظرة من شأنها أن تؤدي بنا الى انكار ما بعد الموت ، ومن ثم استمسكت ثقافتنا العربية بنظرتها التقليدية الاصيلة التي تفرق بين بدن وروح ، لتكون هذه التفرقة مدخلا الى تفرقة اعم واعلمها اهم ، بين دنيا ودين ، بين حياة أولى وحياة آخرة .

هما اتجاهان متضادان تراهما في مختلف الثقافات ومختلف العصور : فاما ان يميل اصحاب النظر الفلسفي أو العلمي السى « تعقيل » الطبيعة ، واما ان يميلوا الى « تطبيع » العقل ، الاولون « روحانيون » والآخرين « ماديون » والفكرة السائدة في عصرنا هذا هي أميل الى تطبيع العقل ، اي الى جعل العقل ممكن التحليل بحيث يترد الى ظواهر طبيعية صرف .. وهو ما ترفضه الثقافة العربية الحديثة من عصرها .

ونسأل بعد الذي قدمناه : ما موقف الثقافة العربية الحديثة في مواجهة العصر ؟ فنجيب : هو موقف الرفض للمبادئ والجنور ، ولا بأس عليه بعد ذلك أن يقبل بعض النتائج مبتورة عن مبادئها ، ويقبل بعض الثمار مستغنيا عن جذورها التي أنتبتها .

فقد وجدنا العصر متميزا بالعلم التقني ، وهو علم يقتضي وراء ذلك ان نحصر النظر فيما يخضع للتجربة من ظواهر الطبيعة ، لا نمد البصر الى ما كان قبل ذلك ولا الى ما سوف يكون بعد ذلك ، فلا الاسباب الاولى تهمننا في مجال العلم ولا الغايات تمنينا ، فقبلنا من العصر نتائج العملية النظرية ، واجهزته وآلانه ، ورفضنا أن نحصر النظر في دنيا الظواهر الطبيعية كما يحصرها .

ووجدنا العصر متميزا بالنظرة النسبية التي ترفض المطلقات حتى في المجال العلمي الدقيق نفسه ، بله أن يرفضها فيما هو نسبي بطبيعته فقبلنا النسبية في الفيزياء وما اليها ، لكننا تشبثنا بالقيم المطلقة الموضوعية التي نزع منها حقائق اذلية لا سبيل الى الاختلاف عليها بين انسان وانسان .

ووجدنا العصر أميل الى أن يجعل الانسان ظاهرة كغيرها من ظواهر الطبيعة ، يخضع للبحث العلمي بالطريقة نفسها التي تخضع بها الفيزياء ، او علوم الحياة ، فرفضنا أن ننظر الى الانسان تلك النظرة التي تسوي بينه وبين سائر الكائنات .

زكي نجيب محمود

عالم الحوادث ، مشحونة بما يذكر الانسان الفرد انه فرد مسؤول عما يأخذ وعما يدع باختيابه الحر ، وانظر الى رجال الأدب والفكر جميعا ، واحدا واحدا ، فلا تكاد تجد منهم احدا لم يلجأ الى تصوير البطولات العربية التقليدية ، تصويرا يراد به تجسيد القيم الاصيلة في ترائنا ، وهي قيم لا تدع مجالاً لريبة مرتاب ، في ان حرية الفرد حق له وواجب عليه في آن معا ، فهو من ناحية حياته الخاصة مسؤول عن اختياره يوم الحساب ، وهو من ناحية حياته الاجتماعية مسؤول عن تقويم الموعج حيثما راه : العقاد « بعبقرياته » الكثيرة ، وطه حسين بمن أرخ لهم من الخلفاء الراشدين ، وكذلك هيكل والحكيم وسائر افراد الزمرة الكريمة من حملة الاقلام ، التي لم يكفها القديم وحده ، ولم تندفع الى الجديد وحده ، بل صبت هذا في اطار من ذلك ، فكان لنا من المركب ثقافة عربية حديثة .

ومرة ثانية نلفت الانظار الى ان الثقافة العربية بموقفها هذا ، هي بمثابة من رفض العصر في ركن ركين من بنائه ، ففي المرة الاولى اشرفنا الى ما تقتضيه عملية العصر من اكتفاء بظواهر الطبيعة وقوانينها ، فرفضت ثقافتنا مثل هذا الاكتفاء ، واضافت باننا الى الظاهر وغيا الى الشهادة ، وما هي ذي مرة أخرى تجد العصر - وهو عصر النسبية بلا جدال - قد اسندبر كل فكرة تأخذ بمطلق من المطلقات الكثيرة التي كانت تأخذ بها العصور الماضية ، ومنها القيم « - اخلاقية كانت او جمالية او كائنة ما كانت - فاذا كان المكان والزمان نسبيين تختلف عنهما الحقائق باختلاف موقع الراي ، فما بالك بتقديرات الانسان عن الجيد والردىء والجميل والقيبح ، انها مسائل مرهونة كلها بما ينفع اصحاب التحليلات الفلسفية في عصرنا ، وهم الذين عنوا بنقد الكلام لتتميز ما يكون منه ذا معنى وما لا يكون ، الى ان العبارات الدالة على قيمة من القيم ، هي عبارات بغير « معنى » وذلك حين يقصد « بالمعنى » مقابل خارجي تشير اليه الجملة المعنية ... هذا هو العصر في وفته ازاء « القيم » ، فتجرب ثقافتنا العربية المعاصرة (وقد غضضنا النظر عن ينحاز منا نحو الثقافة العصرية كما هي قائمة في مصادرها ، بغير تعديل) وترفض هذه الوقفة التي تحيل كل « قيمة » الى وجهة نظر ذاتية ، لا يؤيدها ولا يدحضها ، أن تجيء عند الآخرين وجهات نظر توافقها أو تعارضها ، فالقيم - بناء على اطارنا الثقافي الاصيل - هي كسائر الحقائق الروحية ، امور ليست من صنعنا ، انما هي هناك ، نشخص اليها ببصائرنا كما نشخص بأبصارنا السى الشمس والقمر ، وعلينا ان نهتدي بهدينا ، كما يهتدي الملاح بالنجم القطبي الثابت ، وعلى المنحرف عن هديها تقع التبعة يوم يكون الحساب .

(٨)

كذلك تقف ثقافتنا العربية الحديثة موقف الرفض الصريح من معظم ما يذهب اليه العصر بالنسبة الى حقيقة الانسان ، فأغلب الراي الذي نراه منعكسا في العلوم وفي كثير من التيارات الفلسفية التي تسائر العلوم (اذ هنالك تيارات فلسفية رافضة ، موقفها شبيه بموقفنا) هو أن الانسان ظاهرة من ظواهر الطبيعة ، نبثه بالمهجع نفسه الذي نبث به سائر الظواهر ، لانه اذا اختلف عنها فهو اختلاف في درجة التركيب والتفريد ، لا في النوع ، واذا كانت فكرة « التطور » في عصرنا هي الفكرة ذات السيادة في كسل التفسيرات العلمية والفلسفية على السواء - على اختلافهم في تجديد الخصائص الرئيسية للتطور - فان النتيجة التي تلزم عن مبدأ التطور هذا ، هي ان نفس الاعلى بالادنى ، بمعنى أننا اذا اردنا ادراكا صحيحا لكائن من الكائنات او لموقف من المواقف او مرحلة من المراحل ، فعلى ان نحللها الى المكونات البسيطة التي دخلت في تركيبها ، وليس الانسان بالثأذ في هذا التعميم ، فاذا اردنا