

مجتمع جديد أو الكارثة



زكي نجيب محمود

مجتمع جديد أو الكارثة

تأليف
زكي نجيب محمود



مجتمع جديد أو الكارثة

زكي نجيب محمود

الناشر مؤسسة هنداوي

المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شبيث ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة

تليفون: ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢ (٠) ٤٤ +

البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org

الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إن مؤسسة هنداوي غير مسؤولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ليلي يسري

الترقيم الدولي: ٣ ٢٢٩٤ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر هذا الكتاب عام ١٩٧٨.

صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢١.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.

جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة لأسرة السيد الدكتور زكي نجيب

محمود.

المحتويات

٩	تقديم
١١	سلطان العقل
١٧	نريدها ثورة فكرية
٢٣	الفردية المسئولة
٢٧	عقولنا المهاجرة
٣٣	لو كتبت بقلبي
٣٧	علمية الدراسة الأدبية
٤١	المستقبل المحسوب
٤٥	راشومون والحقيقة الضائعة
٤٩	الفكر والثورة في مصر
٥٥	نحن نصنع الماضي
٦١	مداد مغشوش
٦٧	السياسة بنظرة ساذجة
٧٣	هل ذابت الفوارق؟
٧٧	العدل عندما يبصر
٨٣	في دنيا العمل
٨٩	معادلات صعبة
٩٣	عند جبل الملح
٩٧	بغير انفعال

١٠٣	الناظرون إلى السحاب
١٠٩	الشكل وأهميته
١١٥	جلسة في مزرعة
١٢١	التقاء الثقافتين
١٢٧	الحوادث الجارية
١٣٣	العلم مذهب رابع
١٣٩	السلطة الخامسة
١٤٣	من زاوية منطقية
١٤٩	هذه اللفظة المسحورة
١٥٥	طاقية الإخفاء
١٦١	عصر التحول
١٦٧	حالة نفسية
١٧١	نوع من الغربة
١٧٧	الجيل الحائر
١٨١	حوار مع الحائرين
١٨٧	المواهب الدفينة
١٩٣	مجتمع جديد أو الكارثة
١٩٩	إقطاع فكري في حياتنا
٢٠٥	عبيد المذاهب
٢١١	ذباة تعقبتها
٢١٥	الحوار مع الصغار
٢١٩	جامعاتنا من الداخل
٢٢٣	عيون تنظر ولا ترى
٢٢٩	حارة الأقزام
٢٣٥	أين عمق الشاعر؟
٢٣٩	المثقف الجديد
٢٤٣	رسالة الكاتب

المحتويات

٢٤٩	تراجم الأعلام
٢٥٥	الإنسان العادي
٢٦١	حديث عن الثقافة والإعلام
٢٦٧	جماعة المثقفين
٢٧١	حياة ثقافية ممزقة

تقديم

ليس الفكر ترفاً يلهو به أصحابه كما يلهو بالكلمات المتقاطعة رجلٌ أراد أن يقتل فراغه، بل إن الفكر مرتبط بالمشكلات التي يحياها الناس حياة يكتنفها العناء، فيريدون لها حلاً، حتى تصفو لهم المشارب، وبمقدار ما نجد الفكرة على صلة عضوية وثيقة بإحدى تلك المشكلات، نقول إنها فكرة بمعنى الكلمة الصحيح.

لكن التفكير في حياة الناس ومشكلاتها لا يقع كله على صعيد واحد، بل إنه ليتفاوت درجات يعلو بعضها فوق بعض، دون أن تفقد الصلة الرابطة بينها، والتي تشد المستوى الأعلى إلى المستوى الأدنى؛ وذلك لأن التفكير على صعيد الحوادث اليومية كما تجري جرياناً مباشراً، إنما يحصر نفسه في تفصيلات المواقف الفعلية، كما يفعل القاضي وهو أمام قضية يريد أن يُصدر فيها حكماً، أو كما يفعل المهندس وهو بإزاء نهر، ويريد أن يقيم بين شاطئيه جسراً ليعبره الناس، ذلك — إذن — هو الصعيد المباشر للفكر، لكنه وحده لا يكفي، إذ كثيراً ما تكون للمشكلات المعروضة على ذلك الصعيد جذور ضاربة إلى ما وراءه، فإذا أردنا معالجة تلك المشكلات، حاولنا أن نزيل أسبابها الكامنة وراءها، وعندئذ يكون للفكر صعيد أعلى يتحرك فيه، وهكذا دواليك بحسب الدرجة التي يعلو إليها المفكر تعقباً لأصول الحوادث ومنابعها.

وفي هذا الكتاب الذي بين يديك فكر من النوع الذي يتعقب ما هو مباشر إلى ما هو أصول له، لعله يقع على جذور العلة في مكانها ليقفلها، فإذا المجتمع قد برئ مما هو فيه، وإنها لكارثة تكرث حياتنا بعد حين، إذا نحن تركنا مجتمعنا العربي يعاني كما يعاني. والله ولي التوفيق.

الجيزة في فبراير ١٩٧٨م

زكي نجيب محمود

سلطان العقل

عرف عني صديقي أنني نصير للعقل، حيثما كان للإنسان موقف جاد من علم أو من عمل، ولم أجادل صديقي فيما عرفه عني؛ لأنه صحيح. قال: لكن هنالك ظواهر عجيبة تحدث، مما يتحدى العقل، ويحتاج منّا إلى البحث عن مصدر آخر غير العقل لتفسيرها.

قلت: إن أمثال تلك الظواهر التي تشير إليها، لم تكن أبداً، ولن تكون من الدعائم التي تُبنى عليها الحضارات، لا فرق في ذلك بين حضارة المسلمين إبان قوتها، وسائر الحضارات التي قامت وسوف تقوم، فلقد قامت حضارة المسلمين، كما قام غيرها، على واقع، وعلى علم بذلك الواقع، وأما الظواهر التي تشير إليها، مما يثير العجب ويتحدى العقل، فهي أمور يذكرها الناس بعضهم لبعض، أو لا يذكرونها، دون أن يكون لذكرها أو عدم ذكرها أثر في سير الأحداث التي تصنع التاريخ.

وها هو ذا أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب، وقد همَّ بالخروج لمقاتلة الخوارج، فجاءه منجم يدعي القدرة على حساب الغيب، ونصحه بالألّا يسير إلى القتال في تلك الساعة، وبأن يجعل سيره على ثلاث ساعات مضين من النهار قائلاً له: «إنك إن سرت في هذه الساعة، أصابك وأصحابك أذى وضّر شديد، وإن سرت في الساعة التي أمرتك بها، ظفرت وظهرت، وأصبت ما طلبت.» فما كان من الإمام علي — كرم الله وجهه — إلا أن أعرض عن المنجم، بعد أن عنّفه تعنيفاً شديداً، ومضى فيما كان ماضياً فيه، وانتصر، فقال لأصحابه ساعة النصر: لو سرنا في الساعة التي حددها لنا المنجم، وانتصرنا، لقال الناس إن النصر إنما تحقق بفضل ذلك المنجم ونبوءته، «أما إنه ما كان لحمد ﷺ منجم، ولا لنا من بعده، حتى فتح الله علينا بلاد كسرى وقيصر.»

إنه لمن أعجب ما يلفت النظر في طبيعة الإنسان أن الناس إذا اختلف بعضهم مع بعض على شيءٍ تولاه العقل بالتحليل والحساب، لم يغضب أحد منهم من أحد، بل إنهم ليراجعون تحليلهم وحسابهم مرةً أخرى، حتى يذعن المخطئ للمصيب، أما إذا اختلفوا على شيءٍ في غير ميدان العقل، شيء تولته العواطف والأهواء، فلا أمل عندئذٍ في إقناع أو اقتناع، وقد تحتد بينهم الخصومة إلى حد القتال، فكأنما يسهل عليهم أن يتنازلوا عن الرأي الذي يرونه بعقولهم، ولا يسهل عليهم أن يفرطوا في ميل مالت بهم إليه عواطفهم، مع أن رؤية العقل هي مجال اليقين، وأما ميل العاطفة، فطريق معباً بالضباب.

على أنه لا جدوى من أن نردد كلمة «العقل» بألسنتنا دون أن نعني بها كل ما تعنيه تلك الكلمة، أو ما يجب أن تعنيه، إذ العقل — آخر الأمر — هو التخطيط المدروس، ولا يكون للتخطيط المدروس معنى إلا أن يكون هنالك أهداف واضحة مقصودة، وأن يكون هنالك مسح إحصائي للواقع كما هو قائم، ثم يجيء ذلك التخطيط المدروس (الذي هو «عقل»)، فيطوِّع هذا الواقع الذي رسمته لنا البحوث الإحصائية تطويعاً يحقق تلك الأهداف التي قصدنا بادئ الأمر إلى تحقيقها.

إنه إذا قيل لنا: أين نقطة البدء التي منها بدأت نهضتنا الحديثة كلها؟ لكان الجواب الصحيح هو: كانت البداية لحظات دعا فيها الدعاة إلى صحوه «العقل» في وجه الموجة العاتية التي غمرتنا بطوفانها من خرافات. وما الخرافة؟ هي قبل كل شيء، وبعد كل شيء، ربط المسببات بغير أسبابها، فإذا مرض المريض — مثلاً — نسبنا المرض إلى أرواح شريرة حلت ببدنه، ولم نقل إنها جراثيم هي التي حلت بالبدن؛ في الحالة الأولى نحاول أن نطرد من البدن ما ليس له وجود، فنكون أتعس حالاً من دون كيخوته، وهو يحارب طواحين الهواء، وأما في الحالة الثانية فنحاول أن نقضي على جراثيم المرض بما يفتك بها ويمحوها.

أقول: إن نهضتنا الحديثة كلها قد بدأت، عندما دعا الداعون إلى يقظة العقل، لترتبط النتائج بأسبابها الصحيحة، وكان أبرز هؤلاء الداعين إلى حكم العقل هو إمامنا الشيخ محمد عبده، الذي إذا طرح من حصيلته تلك الدعوة إلى تحكيم العقل، لم يبقَ منه إلا واحد كسائر الآحاد، فلقد أخذ — بكل جهده — يوضح العقائد الأساسية في الإسلام، توضيحاً يبين استنادها إلى منطق العقل، فجعل الأصل الأول لهذا الدين هو «النظر العقلي»، وعنده أن هذا النظر العقلي هو وحده وسيلة الإيمان الصحيح قائلاً في ذلك إن الإسلام يقاضينا إلى العقل، «ومن قاضاك إلى حاكم، فقد أذعن إلى سلطته، فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجور

أو يثور عليه.» ذلك هو الأصل الأول من أصول الإسلام، وأما الأصل الثاني فهو «تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض» أي إنه — وهذه هي عبارته: «إذا تعارض العقل وظاهر الشرع، أخذنا بما دل عليه العقل.» محاولين بعد ذلك تأويل ذلك الظاهر تأويلاً يعطيه من المعنى ما يتفق مع أحكام العقل.

انظر مثلاً إلى تفسير الشيخ محمد عبده لـ «الحسد»، إنه إذا جعل شر الحاسد إذا حسد، مجرد نظرة ينظر بها الحاسد إلى المحسود، لجأ إلى حكم العقل؛ لأن النظرة وحدها لا تحرك ذرة من مكانها، فكيف تصيب أحداً في ماله أو عياله أو صحته؟ إن القائل بمثل هذا هو بمثابة من يرد النتائج لغير أسبابها الصحيحة، وبالتالي فهو يحتكم في هذا إلى غير العقل ومنهجه في التفكير والتعليل، أما إذا فهمنا «الحسد» على أنه فعل إيجابي يبذله الحاسد ليغير به من حالته على النحو الذي يريد أن تتغير به، وهو بالطبع يفعل فعله ذاك في الخفاء، ليهدمك من حيث لا تدري، ومن حيث لا تتخذ الحيطة اللازمة لدرء الخطر عن نفسك، فإن مثل هذا الفهم يحيل الحوادث إلى تعليلها الذي يجيزه المنطق العقلي.

وموقف عقلي كهذا، كان قد سبق إليه الإمام الغزالي، حين قال إننا إذا وجدنا نصاً من نصوص الشرع لا يتفق معناه الظاهر مع حكم العقل، علمنا أنه لا بد أن يكون لذلك النص معنى غير معناه الظاهر، ووجب علينا أن نحاول تأويله تأويلاً يخرج منه المعنى المقبول عقلاً، وهاك قول الغزالي بنصه: «إن لنا معياراً في التأويل، وهو أن ما دل نظر العقل ودليله على بطلان ظاهره، علمنا ضرورة أن المراد غير ذلك.»

هذا هو تراثنا إذا أردتم من التراث هادياً، إن هؤلاء الأئمة لم يقولوا إلا ما تمليه البديهة، لكننا نعيد أقوالهم على أسماعنا، لعلنا نزيل عن أنفسنا شيئاً مما أخذ يكتنفها من ريبة في عقل الإنسان.

إن الارتباب في قدرة العقل حالة تميزت بها الثقافة الأوروبية والأمريكية منذ ما يقرب من قرن كامل، وإنها لمفارقة عجيبة حقاً أن ينظر قادة الحضارة العصرية هذه النظرة المزدوجة، فبينما هي حضارة علمية إلى أقصى حدود العلم (والعلم عقل من أصله إلى فرعه) تراها في الوقت نفسه حضارة لا عقلية في المجالات الأخرى، كالفن والأدب، فكلنا يعلم قليلاً أو كثيراً عن اتجاه الفن نحو الذاتية المفرطة، التي لا يعبأ معها الفنان بما هو واقع أمام أبصار الناس، بقدر ما يعبأ بما هو واقع في ذات نفسه هو، وكلنا كذلك يعلم قليلاً أو كثيراً عن اتجاه جانب من أدب العصر إلى ما يسمونه باللامعقول أو العبث.

لقد قرأت في صحيفة إنجليزية من قريب، موضوعاً طرحته الصحيفة عدة أسابيع متوالية، بإشراف كاتب معروف، ويدور الموضوع حول ما يقع في حياة الناس من مصادفات

عجيبة، مما قد لا يكفي العقل لتفسيرها، ولقد جاء هذا الكاتب المعروف بأمثلة من عنده، وطلب من القراء أن يوافوه بما عساهم يعرفونه في هذا السبيل، وأراد بذلك أن يجمع أكثر ما يمكن جمعه من حوادث تعينه على التدليل بأن وراء الأحداث دافعاً غير منطق العقل، وسأذكر للقارئ هنا بعض الأمثلة التي أوردوها.

وها هي ذي النماذج التي اخترتها:

يروى راوية عن ابنة له رسبت في امتحان، ولم يكن معها في البيت سواه، فيقول إن ابنته قد غرقت في موجة من الحزن الشديد، ولم يكن هو ممن يحسنون أحاديث المواساة، فازداد بينهما الصمت، وزاد معه الحزن، ودخل الوالد مطبخ البيت؛ ليعد لابنته طعاماً أو شراباً، فوردت إلى ذهنه إذ ذاك عبارة تصلح للتسرية عن نفس ابنته في كربها، ولم يعلم من أين جاءت هذه العبارة، لكنها جاءت، وهي عبارة تقول: «كما تغرب الشمس، فإنها كذلك تشرق». فقالها لابنته إذ هو يقدم إليها ما أعد لها من طعام أو شراب ... ومضت أعوام، وخطبت ابنته، وأراد الوالد أن يقيم حفلاً لزواج ابنته، فاختار للحفل مكاناً لم يكن له به سابق عهد، ثم اختار من ذلك المكان شرفة مكشوفة، وبينما هو منهمك في إعداد الحفل، إذا ببصره يقع على كتابة منحوتة في عمود من أعمدة البناء عند أسفله، فاقترب ليقراً، وكم كانت دهشته حين وجد أن الجملة المحفورة هناك، هي بعينها الجملة التي قالها لابنته في مواساتها أيام حزنها، وهي التي تقول: «كما تغرب الشمس، فإنها كذلك تشرق».

يقدم قارئ هذه المقارنة العجيبة بين الرئيس لنكولن والرئيس كيندي، من رؤساء الولايات المتحدة: اختير الأول رئيساً سنة ١٨٦٠م، واختير الثاني رئيساً سنة ١٩٦٠م، كلاهما مات مقتولاً، الذي تولى الرئاسة بعد لنكولن اسمه جونسون، وكذلك كان جونسون اسم من تولى بعد كيندي، أولهما أندرو جونسون ولد سنة ١٨٠٨م، وثانيهما لندون جونسون ولد سنة ١٩٠٨م، قاتل لنكولن وُلد سنة ١٨٣٩م، وقاتل كيندي وُلد سنة ١٩٣٩م، كلا القتاتلين اغتيل قبل محاكمته، حدث للرئيس لنكولن قبيل اغتياله أن نصحه سكرتيه الخاص — وكان اسمه كيندي — بألاً يذهب تلك الليلة إلى المسرح، وكذلك حدث للرئيس كيندي قبيل اغتياله، أن نصحه سكرتيه الخاص — وكان اسمه لنكولن — بألاً يذهب إلى مدينة دالاس (التي اغتيل فيها)، فر قاتل لنكولن من المسرح الذي اقترف فيه جريمته، واختبأ في متجر، وفر قاتل كيندي من المتجر الذي اقترف منه جريمته، واختبأ في مسرح ...

وإزاء هذه الحوادث وغيرها فقد خرج الكاتب بنتيجة تقول إن الناس إزاء حوادث عجيبة من هذا النوع ينقسمون قسمين: أحدهما لا يجد فيها أكثر من مصادفات لا تعني

شيئاً، فلا هي تزيد من يقين العلم شيئاً ولا تنقص شيئاً، وأما القسم الآخر من الناس فيردها إلى قوة خفية، ويبقى أن نعرف ما هي، وأما الكاتب نفسه فيقرر عن نفسه بأنه يحاول أن يجمع هذه المصادفات العجيبة كلها تحت مبدأ واحد يفسرها جميعاً، وهو ما يسميه «مبدأ اللاسببية»! فإذا كان مبدأ السببية يفسر المؤلف، فمبدأ اللاسببية يفسر الغريب.

فهل يسعنا إلا أن نعجب لذلك الكاتب — وله مكانته العالية في عالم الفكر هناك — حين نراه يبحث بـ «العقل» عن مبدأ يفسر به مجموعة المصادفات، في نفس الوقت الذي يظن فيه أن العقل غير كافٍ للتفسير!

ومع ذلك فلنفترض أن ذلك الكاتب قد أصاب، حين زعم أن مبدأ السببية يفسر الظواهر المألوفة، ومبدأ اللاسببية يفسر الظواهر الغريبة عن المؤلف، فماذا يفيدنا هذا الزعم في حياتنا العلمية وفي حياتنا العملية؟ ماذا يريدنا أن نفعل فيما إذا كان زعمه صادقاً؟ لا شيء!

وما كنت لأقف منه هذه الوقفة، لولا أن فينا من يسرع إلى التحلل من قيد العقل، كلما شذت حادثة عن مجرى الحوادث المألوف، إلا أن الإنسان بخير ما جعل للعقل مجاله، وللجوانب الأخرى مجالها، فينعم بالمجالين معاً، دون أن يطغى مجال منهما على مجال.

نريدها ثورة فكرية

لست أرى أن ثورتنا المباركة — بكل أبعادها البعيدة، وأعماقها العميقة — قد شملت حياتنا الفكرية، بالقدر الذي شملت به جوانب الحياة الأخرى: السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، فلقد كانت حتى الآن ثلاث ثورات في حركة واحدة، ونريد لها أن تضيف إلى الثورات الثلاث ثورة رابعة هي التي أسميها ثورة فكرية.

نعم، لقد أحدثنا في حياتنا الفكرية تغيرات وتطورات بعيدة المدى عميقة الأغوار — ليس في ذلك شك — ويكفي أن تكون أفكار جديدة قد حلت محل أفكار قديمة، في تلك الجوانب نفسها التي تقول إن الثورة قد شملتها، وأعني أفكارنا الجديدة في السياسة والاقتصاد وبناء المجتمع، ومع ذلك فلم يكن ذلك وحده هو الذي حدث في مجال الفكر، بل أضيف إلى ذلك إضافات جبارة، لا تخطئها عين، في ميادين التعليم والثقافة: زادت المدارس والجامعات زيادة هائلة، انتقلت أدوات التثقيف إلى الريف بعد أن كانت مقصورة على المدن، وجهنا أنظارنا إلى ثقافة الطفل، ضاعفنا الجهود في بعث تراثنا من جهة، وفي إحياء الفن الشعبي من جهة أخرى، وسعنا مجال النظر ليشمل الجماهير العريضة بكل درجاتها، حتى لا يقتصر الأمر على قلة قليلة، تعهدنا بطبع الكتاب المفيد، بغض النظر عن الربح العائد، بذلنا جهودًا لا أكاد أعرف لها مثيلًا يناظرها في البلاد التي نتساوى معها في درجة التقدم الحضاري، وذلك في ميادين الفنون التعبيرية والتشكيلية على السواء، نشجّع رجال الفن ورجال الأدب ورجال البحث العلمي بكل ما في وسعنا من وسائل: نشجعهم بالجوائز المالية، وبمشروعات كمشروع التفرغ، وغير ذلك من الجهود التي بُذلت وتُبذل، مما يستحق أن يُشاد به، وأن تُلقى عليه الأضواء.

لكنني أزعم أن ذلك النشاط كله شيء — وهو نشاط محمود ومشكور — وأما الثورة الفكرية كما أتصورها فهي شيء آخر، ولأبدأ بتشبيه يوضح الفكرة التي أريد عرضها، فأقول: إنه قد تكون لدينا أنوال قديمة لنسج القماش، فهل تحدث ثورة في صناعة النسيج إذا نحن أبقينا على الأنوال القديمة كما هي، ثم زدنا من كمية القماش المنسوج، وغيرنا من ألوانه وزخارفه، ومن طريقة توزيعه على الناس «كان القماش الناتج على تلك الأنوال القديمة يُوزَّع على المدن وحدها، فنشرناه في القرى، وكان يخص الأغنياء وحدهم، فجعلنا منه للفقراء نصيباً مساوياً، وكان للكبار وحدهم فصنعنا شيئاً منه للأطفال، وهكذا.» أقول: أيجوز لنا في مثل هذه الحالة أن نقول إن ثورة حدثت في صناعة النسيج؟ أم أن الثورة في هذه الصناعة لا تحدث بهذه الأمور وحدها، وإنما تحدث بأن تتغير الأنوال نفسها بما هو أحدث، ليتغير نوع القماش الناتج تبعاً لذلك؟

هكذا الحال — كما أراها — في حياتنا الفكرية، فلقد زادت حصيلة الفكر، وتنوعت طرائق توزيعها على شرائح الشعب، لكن «أنوال» التفكير باقية معنا على عهدها القديم، ولذلك بقيت طبيعة الفكر على حالها، لم يغير منها أن تتسع دائرة الإنتاج ودائرة التوزيع، وأن نغير من اتجاه السير، فنذهب بالأفكار من المدينة إلى الريف، أو نأتي بها من الريف إلى المدينة، ونعلو بها من أدنى إلى أعلى، أو نهبط بها من أعلى إلى أدنى، فما دامت «أنوال» النسيج باقية على حالها، فقد تحدث تغيرات كثيرة على السطح، ولكنها تغيرات لن تبلغ أن تكون «ثورة» فكرية؛ لأن الثورة هي في أن تتغير الأنوال.

كانت ثورتنا بحق ثورة سياسية، وثورة اقتصادية، وثورة اجتماعية في آنٍ معاً؛ لأنها في كل هذه الميادين الثلاثة لم تقصر أمرها على السطح دون الأساس، فهي ثورة سياسية؛ لأن نمط الحكم قد تغير من أساسه، فأصبح حكماً جمهورياً يتولاه الشعب، بعد أن كان ملكياً تتولاه أسرة حاكمة بالوراثة، وهي كذلك ثورة اقتصادية؛ لأن نمط الإنتاج والتوزيع والملكية قد تغير من أساسه، فأصبح الجانب المهم من ذلك كله في يد الدولة توجهه إلى جمهرة الشعب العامل، بعد أن كان في أيدي أفراد يوجهونه إلى القلة القليلة، وهي ثورة اجتماعية؛ لأن هيكل البناء الاجتماعي قد تغير من أساسه، فأصبح الزمام في أيدي قوى الشعب العامل، بعد أن كان الزمام في أيدي من يملكون ولا يعملون.

لو كنا اكتفينا في الجانب السياسي بأن بدلنا حكومة بحكومة، لكان ذلك انقلاباً ولم يكن ثورة، ولو كنا اكتفينا في الجانب الاقتصادي بأن زدنا أجور العاملين، أو عملنا على تنشيط التجارة والصناعة وملكية وسائل الإنتاج والتوزيع كما هي، لكان ذلك انتعاشاً اقتصادياً ولم يكن ثورة.

الثورة هي أن يتغير الأساس، أن يتغير النمط أو المنوال، تغيراً يتبعه بالطبع أن يتغير المحصول الناتج، وأن تتغير الأوضاع والقوانين، بما يتناسب مع الأساس الجديد، أو النمط الجديد، والمنوال الجديد.

والذي أزعمه هنا، هو أن منوالنا الفكري لم يتغير، وأن النمط الذي نسوق نشاطنا الفكري في إطاره ما زال كما كان منذ قرون، فمنوال النسج في هذا المجال باقٍ على حاله، برغم ما غيرناه من ألوان الخيط المنسوج وزخارف القماش ومقدار ما ينتج منه وطريقة توزيعه على الناس.

والمنوال الفكري القديم الذي أعنيه قوامه عناصر كثيرة، لعل أهمها جميعاً هو الركون إلى «سلطة» فكرية نستمد منها الأسانيد، ومثل هذه السلطة الفكرية تتمثل عادةً في نصوص بعينها محفوظة في الكتب، وإن تكن تتمثل أحياناً كذلك في أقوال يتبادلها الناس، وهي التي تسمى بالعرف أو بالتقاليد، وبناءً على هذا الموقف تكون الفكرة التي يقدمها رجل الفكر صواباً إذا هي اتسقت مع ما أقرته السلطة الفكرية في الكتب المحفوظة، أو في الأقوال المأثورة، كما تكون الفكرة خطأ إذا جاءت مخالفة لما أقرته تلك السلطة، ومن هنا اشتد سلطان الماضي على الحاضر، وأصبح البرهان الذي لا يرد هو أن نسوق «الشواهد» من سجل الأقدمين، وانحصرت قوة الإبداع الفكري في القدرة على إيجاد السند من القول الموروث.

إن المعيار الذي نميز به بين درجات العلماء يوشك أن يكون: كم حفظ الرجل؟ وكم في وسعه أن يأخذ من المحفوظ لكل سياقٍ ما يناسبه؟ ولقد تعلو قيمة النصوص المحفوظة وقد تنخفض، لكنها نصوص قائمة على كل حال، نتخذها سقفاً لا نجاوزه برءوسنا، مهما أجزنا لأنفسنا بعد ذلك من حرية الحركة تحت ذلك السقف الحاجز.

أقول: إن المادة المحفوظة، التي نجعلها في حياتنا الفكرية بدايةً ونهايةً، قد تعلو قيمتها وقد تهبط، فقد تعلو بحيث تكون جزءاً من تراثنا الثقافي الذي أکسبه طول الزمن جلالاً على جلاله، وقد تهبط بحيث تكون مذكرات يملئها الأساتذة على طلابهم، ولكن جوهر الموقف الفكري في كلتا الحالتين واحد، وهو أن يكون العالم عالمًا بما حفظ.

النمط الفكري الذي نحيا به، من أعلم علمائنا إلى أصغر تلاميذنا، هو أن يكون بين أيدينا مادة بعينها في الكتب أو في الكراسات، نحفظها حفظاً، أو نجعلها في متناول الأيدي؛ لنستمد منها العلم كلما أردنا علماً، وأما أن نركن إلى خبراتنا الحية فيما نريد أن نعلمه، فذلك أمر ما يزال بعيداً عنا كما كان بعيداً عن أسلافنا مدى القرون العجاف في تاريخنا

الفكري، فإذا قلت إن الثورة لم تشمل حياتنا الفكرية، فإنما أردت أن أقول إن هذا النمط الفكري كان قائماً قبل الثورة، وظل قائماً بعدها، إنه الموال القديم نفسه، نسج عليه الآباء في عصور ضعفهم، وما زلنا ننسج.

إن طريق الثورة في الحياة الفكرية هو نفسه طريق الثورة في أي مجال آخر: في السياسة، أو الاقتصاد، أو بناء المجتمع، وليست الحياة الفكرية شذوذاً وحدها، تحتاج إلى طريق ثوري مختلف في طبيعته عما تحتاج إليه الحياة السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية، فطريق الثورة في كل هذه الميادين على حد سواء، هو أن يضيق النمط القائم عن مواجهة ما استحدثت من مشكلات، فتتأزم صدور الناس، ويشد التأزم بها كلما اتسعت الهوة بين المعايير القائمة من جهة، وما يُراد إخضاعه لتلك المعايير من جهة أخرى، فلا يجد الناس عندئذ سبيلاً إلى الخروج من أزمته تلك إلا بالبحث عن نمط جديد، يمدّهم بمعايير جديدة، تتكافأ مع المشكلات التي استحدثتها حياتهم الجديدة.

ذلك هو طريق الثورة في كل ميادين الحياة: إحلال نمط جديد محل نمط قديم، فإذا كان نمطنا الفكري القديم — كما أسلفنا — هو في جوهره الرجوع إلى المحفوظ لنلتمس الحلول لمشكلاتنا، بحيث تقتصر جهودنا على عملية الشرح وتخريج المعاني، فلن تكون لنا ثورة فكرية، إلا إذا أحللنا نمطاً جديداً محل هذا النمط القديم، فيكون معيارنا هو: ما هي النتائج العملية المستقبلية التي تترتب في حياتنا الفعلية، على هذه الفكرة، أو تلك مما يقدمه لنا رجال الفكر، بعد أن كان المعيار هو: ما هي الشواهد من نصوص الكتب الموروثة التي تؤيد أو تفند الفكرة التي نقدمها.

لقد طالعت مقالاً في مجلة عربية واسعة الانتشار — وكان ذلك منذ ثلاثة أعوام — يبحث فيها كاتبها عن زراعة الأرض، أتجوز للمسلم أم لا تجوز؟! ولقد حاول الكاتب بكل علمه الواسع في النصوص القديمة أن يجد لنا «الشواهد» التي تدل على أن المسلم يجوز له شرعاً أن يزرع الأرض! فإذا كانت زراعة الأرض تتطلب من رجل الفكر فينا أن يقلب في مراجعه ليستخرج منها الأدلة على جوازها أو عدم جوازها، فماذا بقي لدفعة الحياة وضرورتها أن تفعل؟ بل إن منا من يقلب في النصوص، ويقدح ذهنه في شرحها، ليقول لنا آخر الأمر إنه واجب علينا أن نستعد للحرب بالسلاح من دبابات وطائرات، كأن هؤلاء السادة إذا عجزوا عن إيجاد الشواهد المؤيدة، كففنا عن زراعة الأرض، وأمسكنا عن الاستعداد للقتال بأسلحة القتال.

إنه مناخ فكري نعيشه، وإنه لمن حسن حظنا أننا في كثير من ميادين نشاطنا الفعلي، نمضي على الطريق مهتدين بالخبرة العملية في توجيه السير وفي تصحيح المسار، لكننا

كذلك في بعض الميادين الأخرى قد يسوء بنا الحظ، فيكون لهؤلاء السادة تأثير يعرقل السير، ويكفي أن نسوق مثلاً لذلك حياة المرأة الجديدة، وما تزال ترسف فيه من أغلال وقيود — بحكم القوانين إن لم يكن بفعل الواقع وحيويته — وإلا فهل يعقل أن تبلغ المرأة ما بلغته من مقاعد الوزارة وأستاذية الجامعة، ومن مناصب التوجيه والتأثير في ميادين البحث العلمي والطب والهندسة والزراعة والقانون والاقتصاد، حتى إذا ما طالبت بتغيير بعض القوانين لتتناسب مع وضعها الجديد، كانت الإجابة أن تراجع النصوص التي عاشت في ظلها أمهاتها وجداتها منذ قرون؟ ولو كانت النصوص حاسمة في قضائها لقلنا نعم ونعام عين، لكنها في معظم الحالات «حمالة أوجه».

انظر إلى الثورة الفكرية التي ثارت بها أوروبا على قديمها لتحل محله جديداً يناسب حياتها الجديدة، وكان ذلك في العصر الذي يطلق عليه عصر النهضة، فماذا صنعت أوروبا حينئذٍ؟ إنها تناولت البناء العقلي الذي كان سائداً قبل ذلك، تناولته من أساسه، فاستحدثت لنفسها منطقاً جديداً، أهم معالمة أن تكون الخبرة المباشرة (عقلية كانت أو حسية) هي نقطة الابتداء، ولا تكون نقطة الابتداء أقوالاً حملتها إليهم موجات الزمن.

الأفكار المؤثرة الدافعة، هي في حقيقتها حياة عملية تحولت عند أصحابها — من خلال المكابدة والمعاناة — إلى حقائق نظرية صيغت في عبارات، وأما إذا جاءتنا الأفكار عن غير طريق الممارسة والعمل، أعني إذا جاءتنا جاهزة من عند أصحابها، فإنها تجيء ميتة باردة.

إن عبقرية الإنسان هي في مواجهته للحياة بالجديد المبتكر، ولقد أراد الله لهذا الإنسان أن ينظر إلى أمام، ومن ثم كانت أبصارنا في جباهنا، ولم تكن في مؤخرات رءوسنا.

لقد كانت لنا بعض المحاولات في تغيير النمط الفكري القديم، ليكون لنا بالنمط الجديد حياة جديدة، ومن أمثلة هذه المحاولات ما حاوله طه حسين في أن يدرس الأدب القديم نفسه غير متأثر بأحكام القدماء، وما حاوله العقاد وكثيرون آخرون من شعرائنا في أن يصدروا عن خبراتهم الفردية الخاصة والمباشرة، ولعلك تلحظ في هاتين المحاولتين — على اختلافهما — أساساً مشتركاً، وهو ألا يكون النهج القديم ملزماً لنا، لكنها كانت محاولات مبعثرة، لم تفلح آخر الأمر في أن تحقق لنا الثورة الفكرية الشاملة.

شيء ما في مناخنا الفكري يردنا عن إحداث هذه الثورة، فما زالت الكلمة المسموعة هي لغير الراغبين في ثورة فكرية كالتى نصورها، ولا حرج عليهم أن يعلنوا عن رأيهم في صراحةٍ وعلانية، وأما الراغبون في مثل هذه الثورة الفكرية، فعليهم أن يراوغوا في

التعبير عما يريدون، اجتناباً منهم لوجع الدماغ، تاركين لقرائهم أن ينزعوا المعاني من بين السطور.

تراثنا عظيم مجيد، لكن أقصى حدوده هو أن نقرأه ليوحي إلينا بما يوحي، لا لنستمد منه القواعد والقوانين، إننا نريدها ثورة فكرية تلوي أعناقنا، لتشد أبصارنا إلى المستقبل بعد أن كانت مشدودة إلى الماضي، نريد أنوالاً جديدة لننسج عليها القماش الجديد.

الفردية المسئولة

لم يكن بيني وبين زائري معرفة سابقة، فلقد زارني إثر محادثة تليفونية، استأذن فيها أن يتحول الحديث السلكي بيننا إلى مواجهة اللقاء، وما إن بدأ الحديث حين التقينا، حتى أخذ زائري يوجهه وجهة محددة أرادها لنفسه، لعله قد رسمها في ذهنه وهو في طريقه إليّ.

قال: لقد لبثت تكتب للناس منذ أمد بعيد، فهل لي أن أسأل: أكان لك في كل ما كتبت خط فكري واحد، يمكن تعقبه على مراحل الطريق الطويل؟

أجبتة بقولي إن فترة طالت بضع عشرات من السنين، لا نتوقع لها أن تسير على شريط ضيق محصور، اللهم إلا إذا كان السائر جمادًا أو كالجماد، لا تتغير طريقته في الرد على ما حوله من مثيراتٍ وحوافز، إنه ليندر جدًّا أن تجد كاتبًا أو مفكرًا طال به العهد بالكتابة أو التفكير، دون أن تجد سبيله قد دارت به هنا مرة وهناك مرة، لكن هذه التحولات المتعاقبة على طريق السير، كثيرًا ما تخفي سلسلة فكرية واحدة، تحدد للكيان الفكري هيكله ووحدته، ومثل ذلك تمامًا هو ما يحدث للحياة نفسها، إذ قد تتعاور الكائن الحي أطوار وتغيرات، لكنه خلال ذلك كله يظل على هوية واحدة وشخصية واحدة.

نعم، لقد لبثت أكتب للناس منذ أمد بعيد، كتابة كنت أشعر دائمًا أنها إذا انتهت إلى الأسماع مرة، فقد ذهب مع الريح مائة مرة، ولعل الذي كان ينقصها لكي تسمع هو عملية «التسويق» التي لا أحسن منها شيئًا، وكان الخط الرئيسي عندي، هو إيماني بفردية الإنسان المتميزة عن كل ما عداه، ووجوب المحافظة على تلك الفردية فيه، ثم إيماني بضرورة أن يكون للعقل الإنساني أولوية مطلقة فيما يعرض للإنسان من مشكلات تتطلب الحل، وذلك لكي يكون كل إنسان مسئولًا عن فعله، فمثل هذه المسئولية لا يكون لها معنى إذا كانت عواطفنا هي مصدر سلوكنا.

لكن هذه الفردية العاقلة المسؤولة، التي أومن بضرورة قيامها، قد تختلف معانيها بعض الاختلاف، كلما تغيرت المعايير الفكرية من عصرٍ إلى عصرٍ، ولهذا الاستدراك أهميته البالغة؛ لأننا بالفعل نعيش اليوم في عصر يحكمه من تلك المعايير الفكرية ما يختلف عن المعايير الفكرية التي كانت تحكم الحياة العقلية عند السابقين، ويكفيني هنا من أوجه ذلك الاختلاف وجه واحد، هو أنه بينما كانت حقيقة الفرد من الناس — بل حقيقة أي شيءٍ من سائر الكائنات — تنحصر في الفرد ذاته، أصبحت حقيقة الفرد من الناس اليوم إنما تتحدد بمجموعة العلاقات التي تربطه بغيره من الأفراد، وفي هذه النقلة من الانحصار في الذات، إلى النظر في الروابط والعلاقات التي تضع تلك الذات في إطارٍ جمعي، أقول إن في هذه النقلة مميّزًا هامًا يميز وجهة النظر التي تسود عصرنا، عن وجهات النظر التي سادت عصورًا سلفت، وإنه لميز لا نراه في البناء الاجتماعي وحده، بل نراه كذلك في صميم النظرة العلمية في هذا العصر الذي نحياه.

الفردية العاقلة المسؤولة هي ما أومن به، وهي — فيما أعتقد — ما جاء الإسلام ليدعو إليها، فإمام الإنسان الذي يهديه سواء السبيل هو عقله، الذي يفرق به بين الحق والباطل، والذي على أساسه يريد ما يريده، لكي يكون مسئولاً عما أَرادَه وعما فعله مسئولاً أمام ربه أولاً، وأمام الناس ثانياً، وكل دعوة تدعوني إلى أن أترك غيري يفكر لي نيابةً عني، وما عليّ إلا التنفيذ، هي دعوة تدعوني إلى إهدار آدميتي والتفريط في حق نفسي.

وإذا سلمنا بذلك، نتجت لنا عنه نتيجة لا مفر من التسليم بها، وهي أنه لا يجوز لنا أن نطالب، ولا أن نتوقع، بأن يتشابه الأفراد في طريقة النظر، وفي أسلوب العيش، وفي الرأي الذي يبذونه إزاء موقف معين، ولو كان مثل هذا التشابه مفروضاً، لما كان بنا حاجة إلى الشورى.

إن في مصانع الحديد طريقة تُتَّبَع لتسوية الألواح المعدنية — هكذا سمعت — وهي أن يعدوا سطحاً نموذجياً في استوائه، ويطلونه بطلاء ملون، وبعدئذٍ يجيئون بالأسطح الأخرى المراد تسويتها وفق ذلك النموذج، فيضعون الواحد منها فوق السطح النموذجي، ثم يرفعونه، فإذا وجدوا أن بعض أجزائه قد تلونت بلون السطح النموذجي، دون بعضها الآخر، عرفوا أن تلك الأجزاء الملونة هي أجزاء فيها بروز، فيبردونها ليزيلوها لتستقيم مع بقية الأجزاء، وهكذا يكون المجتمع بالنسبة لأفراده، إذا طالبهم بأن يجيئوا جميعاً على صورة نموذجية مفروضة، ومن لم يطاوع ذلك النموذج، بما يكون في طبيعته من تضاريس، أخذ المجتمع في محو تضاريسه تلك لينصب في القالب الذي انصب فيه سائر الأفراد.

وبمثل هذه التسوية بين الأفراد، لا يعود للعقل مكان، إذ فيم يفكر العقل، وفيم يكون الرأي، إذا كان القالب النموذجي قد أُعد للجميع على حد سواء؟ وليس من الضروري أن يكون «القالب النموذجي» هذا قالباً من حديد، بل قد يكون قالباً قوامه مجموعة من الأفكار، ومجموعة من التقاليد، ثم يقال للناس: تلك هي أفكاركم إذا أردتم فكراً، وهذه هي طرائق التقاليد المقدسة إذا أردتم سلوكاً، فإذا جاء التفكير عند فرد من الناس مختلفاً، أو إذا جاء سلوكه مغايراً للوحة المرسومة الجاهزة، أخذوا يزيلون منه مواضع المغايرة والاختلاف على نحو ما يفعل العاملون في مصانع الحديد، حين يريدون لألواح المعدن أن تجيء على غرار نموذج سابق.

لماذا كان الإسلام آخر الديانات؟ عن هذا السؤال يجيب محمد إقبال بقوله: إن ذلك قد كان؛ لأن الإسلام جعل التحكيم للعقل، ولم يجعله لتقاليد الأسلاف، إذ لو كانت التقاليد هي مدار الحكم فيما يجوز وما لا يجوز، لكان الناس بحاجة إلى رسول جديد كلما اقتضت ظروف الحياة الجديدة معايير جديدة غير المعايير التي جسدها الأسلاف في تقاليدهم. أما وقد أصبح الحكم للعقل، فالعقل وحده كفيل بأن يجد الحكم الصحيح لكل ظرف جديد، وإذا قلت إن الأمر موكول للعقل، فكأنما قلت بالتالي إنه ليس من حق أحد أن يقيم لنا النموذج الذي نسوق على غرار أفكارنا وأفعالنا، إلا إذا كان من حق الآخرين كذلك أن يناقشوه، وفي المناقشة قد تتعدد الآراء وتختلف وجهات النظر.

على أن نصرة العقل لا تنفي أن يكون في رحاب الحياة الإنسانية جوانب أخرى متروكة للعواطف، فلا هي تعتدي على ميادين العقل، ولا العقل بحاجة إلى الاعتداء عليها، فلم يقل أحد أن قيساً أحب ليلاه بعقله بناء على تجارب المعامل وأرقام الإحصاء، ففي طبيعة الإنسان غرف كثيرة، ويراد له أن يسكنها جميعاً، ليؤدي في كل غرفة ما تتطلبه ظروفها، وحتى لو تصورنا أن تلك الغرف الكثيرة مفتوح بعضها على بعض ليتكون منها إنسان واحد، فسوف تظل لكل غرفة ملامحها التي تميزها عن سواها، فإذا كنت في غرفة العقل تناقش موضوعاً من موضوعات العلم أو من موضوعات الحياة العملية، فلا بد من التزام العقل بكل حدوده، ولك بعد ذلك أن تدخل غرفة العواطف لتمرّح في رحابها حيث شئت، فيما تكون العاطفة فيه هي الوسيلة أو الهدف.

ويحدث الخلط عندما تكون الدار ذات غرف كثيرة، لكنك لا ترى منها إلا غرفة واحدة، تجعلها للنوم والجلوس والأكل والدراسة! يكون الأمر المعروض للنظر أمراً عقلياً، فتقحم فيه العواطف أو التقاليد، أو يكون الأمر المعروض للنظر أمراً من أمور العاطفة أو العقيدة،

فتتقحم فيه العقل بمنطقه وعلومه وتجاربه! وانظر إلى هذا السيل الدافق حولنا من كتب تخرجها المطابع كل يوم، يناقش فيها أصحابها الدين بالعلم أو العلم بالدين، فيسيئون إليهما معاً.

لقد عرض مثل هذا الخلط بين الجانبين لأبي العلاء المعري، فاستنكره بطريقته الخاصة، إذ قال ما معناه: إن أهل الأرض أحد رجلين، فإما أن يكون الرجل ذا عقل فلا يكون له دين، وإما أن يكون ذا دين فلا يكون له عقل، ولعله أراد بذلك أن يقول شيئاً كالذي نقوله، وهو أن الوقفة العقلية في مجالها، مستقلة عن الوقفة الدينية في مجالها، وكان الأصوب ألا يقول أبو العلاء إن الناس في ذلك صنفان، بل أن يقول إن كل إنسان هو ذو جانبين في فطرته، كلاهما ضروري، ولكل منهما مجاله، وليس من الخير أن يتداخل المجالان بالقدر الذي يعرقل كل منهما سير الآخر.

قلت لزائري: لقد سألتني عن الخط الفكري الذي تنطوي عليه كتاباتي على اختلاف موضوعاتها، وعلى طول الأمد الذي امتدت خلاله، فأقول إنه الإيمان بأن الفرد الإنساني مسئول عما يفعل، وأن هذه المسؤولية لا تعني شيئاً إذا لم يكن العقل وحده هو مدار الحكم في كل المسائل التي نطلب فيها التفرقة بين الصواب والخطأ، أما الموقف الذي تسوده عاطفة، فلا خطأ فيه ولا صواب؛ لأن المرجع فيه إلى القلب، وما ينبض به.

إننا إذ جعلنا شعارنا «العلم والإيمان» قد وقعنا على هذه التفرقة بين الجانبين وقوعاً صحيحاً، فلو كان أحدهما كافياً لاكتفيننا به دون الآخر، ولو كانا مترادفين بمعنى واحد لما فرقنا بين اللفظين، لكنهما جانبان ضروريان معاً لكل إنسان يريد لنفسه حياة تحقق فطرته السليمة، فالعلم عقل، والإيمان عاطفة، وبالعقل والعاطفة معاً يحيا الإنسان السوي السليم، ولا حاجة بنا إلى هذه المحاولات التي لا تنقطع، والتي يريد بها أصحابها أن يبينوا لنا بأن أحدهما هو الآخر، ولو رأينا في هذه المحاولات كسباً لأي من الجانبين، لعذرنا أصحابها، لكن لا العلم يكسب شيئاً منها ولا الإيمان.

الفردية العاقلة المسؤولة، هي التي آمنت بها وسأظل أومن.

عقولنا المهاجرة

من ذا يلوم عقولاً تهاجر إلى حيث تجد ظروف الحياة ملائمة لها، تهیی لها مناحاً أفضل للعمل والنماء؟ إن العقل الإنساني — كأی كائن آخر من كائنات الوجود — لا يعمل منفرداً في فراغ، إنه يعتمد في وجوده على بيئة ملائمة تحيط به، تتحداه بمشكلاتها، ليرد هو على ذلك التحدي بالبحث عن حلول يقدمها لتلك المشكلات، فالعقل هو — كما قيل — كالقلب، يطمئن حيثما وجد الترحيب به، والاستجابة إلى ندائه.

وليس عصرنا هو أول عصر في تاريخ الفكر يشهد هجرة العقول من مكانٍ إلى مكان، سعياً وراء حوافز الفاعلية والنشاط، بل إن مثل هذه الهجرة هي القاعدة التي تواترت في جميع الحضارات، إذ لا تكاد الموجة الحضارية تبلغ مداها، في هذا الإقليم المعين أو في تلك المدينة، حتى تأتيها العقول الطامحة من كل صوبٍ لتنمو بنمائها وتزدهر بازدهارها، هكذا كانت أثينا القديمة مقصد الفلاسفة والشعراء، وكانت الإسكندرية مقصد العلماء، وهكذا كانت بغداد المأمون، وكانت القاهرة الأزهر، وإنك لتعجب وأنت تقرأ عن الحياة الفكرية عند المسلمين وهم في عزم الحضاري، كيف كانت العقول الكبيرة لا تستقر بأصحابها في مكان، بل تطوف أرجاء الوطن العربي من أقصى غربه إلى أقصى شرقه، باحثَةً عن أنداها لتتفاعل معها وتتعاون، حتى ليصعب عليك في كثيرٍ من الحالات — إلا بعد بحث — أن تحدد الموطن الأصلي لرجل الفكر منهم أين يكون، إنه اليوم في قرطبة، وغداً في القاهرة، وبعد غدٍ في دمشق، إنه الآن مستقر في المدينة المنورة، وفي أن آخر مستقر في بغداد، لم تكن تعوقه تأشيرة دخول في هذا البلد، ولا تأشيرة خروج من ذلك البلد، فهو في حركة حرة، ينتقل بين مراكز الفكر كما يشاء له عقله المتطلع؛ لأن دولة الفكر أمامه واحدة، وأمة الدين من حوله واحدة، وأرض الوطن العربي واحدة.

على أن العقول في هجرتها، يغلب عليها أن تتجه من الأدنى إلى الأعلى، وهو عكس اتجاه الأنهار حين تنحدر بمائها من أعلى إلى أدنى، وإنا لنلاحظ في الحاضر — كما نلاحظ في الماضي — أن أقوى البلاد إنتاجاً للعقول القادرة، هي في الوقت نفسه أقواها تقبلاً لتلك العقول إذا جاءت من خارج حدودها، وعكس ذلك صحيح كذلك، أي إن أضعف البلاد إنتاجاً للقدرة العقلية، هي في الوقت نفسه أضعفها تقبلاً لها إذا وفدت إليها من البلاد الأخرى.

العقول المهاجرة كالطيور المهاجرة، تعرف بفطرتها اتجاه سيرها؛ من أين ترحل وإلى أن تذهب.

يحدثنا علماء الإيكولوجيا (وهو علم يبحث في العلاقة التي تربط الكائن الحي ببيئته) يحدثنا هؤلاء العلماء كيف يستطيع الباحث منهم، إذا عرف العناصر التي تؤلف بيئة معينة، أن يتنبأ بما يقرب من اليقين، بأنواع الحيوان التي سوف يجدها في تلك البيئة قبل أن يراها، كما يستطيع الباحث منهم أيضاً إذا عرف أين يسكن حيوان معين أن يتنبأ بما يقرب من اليقين بنوع البيئة التي هو واجدها إذا قصد إلى ذلك المكان، وذلك لأن العلاقة بين البيئة والكائن الحي الذي يعيش فيها علاقة وثيقة، تمكنك من الاستدلال على أحد الطرفين من معرفتك للطرف الآخر، تعرف ظروف البيئة، فتستدل نوع الحيوان الذي يسكنها، أو تعرف نوع الحيوان، فتستدل ظروف البيئة التي تُؤويه.

وإن حدائق الحيوان لتراعي هذه العلاقة الوثيقة بين الكائن الحي وبيئته، فترى القائمين عليها يعدون لكل نوع من الحيوان ظروفًا للعيش، قريبة بقدر المستطاع من الظروف الطبيعية لمعيشته، وإلا فأين تقفز القردة إذا لم تجد أماكن لقفزها؟ وأين يسبح التمساح أو سبع البحر إذا لم يجد مسكنًا من الماء؟ لكن علماء الإيكولوجيا هؤلاء، لا تكفيهم في علمهم تعميمات مبهمة، لا يكفيهم — مثلًا — أن يقولوا إن الأسماك تسكن البحار، وإن الخنافس تحتمي بالصخور لتختفي تحتها، بل إنهم ليمعنون في دقة التحديد، حتى يقولوا أي نوع من الأسماك أنت واجد في المكان الفلاني من البحر أو النهر أو البحيرة، وأي نوع من الحشرات هنا، وأي نوع منها هناك؛ وذلك لأن العلاقة — ونقلها مرة ثانية — هي علاقة وثيقة بين الكائن الحي والبيئة الصالحة لحياته.

والعقول كسائر الكائنات الحية، تبحث لنفسها عن المكان الصالح لفعلها، فإن لم تجده ذبلت وماتت، وضاع الفرق بين ذكاء وغباء، فليس العقل الذكي قطعة من الماس، تضعها في خزانة من صلب الحديد، تحكم إغلاقها، ثم تعاود النظر إليها أنا بعد أن؛ لتعلم

أنها ما زالت هناك بمأمن من اللصوص، فيطمئن قلبك، بل العقل الذكي شعاع من الضوء يريد لنفسه أن يشق العتمة ليضيء، فإذا أبيت عليه انطلاقة الحركة، انطفأ وانحى.

فليس التفكير الحر — بالنسبة للعقول النابهة — ترفاً ولا تسليّة، وإنما هو نشاط جاد يريد أن يركن إليه بالعمل الجاد، إنه كاللاعب الماهر، لا يجيد اللعب إلا أمام ندٍّ له يتكافأ معه، ليكون هنالك معنىً للتحدي ومعنىً لبذل الجهد، والإنسان الموهوب مملوء بالمعجزات، يصنع الأعاجيب إذا وضعناه في المواضع التي تصقل جوهره وتظهر قواه، أما إن يجد نفسه ملقى في الظلام، ثم يقول له الناس، هات ما عندك! فلن يجد الناس عندئذٍ إلا صدى أصواتهم ترتد إلى آذانهم كأنهم يوجهون النداء إلى أنفسهم! انظر ماذا صنع رجل واحد كأبي بكر أو عمر؟! وماذا كان الواحد منهما ليصنع بكل عبقريته لو لم تكن ثورة الإسلام قد وضعته، حيث يجب أن يوضع؟ للعقول الممتازة شروط، وهي بغير هذه الشروط لا تفعل فعلها ولا تنمو، فمن ذا يلومها إذا لم تتوافر لها شروط الفعل والنماء فهاجرت؟ لقد وقعت على عبارة جميلة عند السهروردي (في عوارف المعارف، ولقد وردت هذه الفكرة نفسها في أناجيل العهد الجديد) يمكن أن تساق هنا لتوضيح الفروق الهائلة بين بيئة وبيئة في تنمية العقول وشحذها، وهي عبارة يقول فيها ما معناه أن رجلاً ملأ كفه ببذور القمح، وراح يبذرهما في أماكن مختلفة، فوقع منها شيء على ظهر الطريق، فلم يلبث أن انحط عليه الطير فاخطفه، ووقع منها شيء آخر على حجر أملس تغطيه طبقة رقيقة من التراب، وبيلله قليل من الندى، فنبت الحب، حتى إذا ما وصلت عروقه إلى سطح الحجر الأملس، لم تجد طريقاً لها، فيبس النبات ومات، ثم وقع من البذور شيء ثالث في أرض طيبة، لكنها مليئة بالشوك، فنبتت البذور، حتى إذا ما أراد النبات أن يرتفع، خنقه الشوك فأفسده، وأخيراً وقع من البذور شيء على أرض طيبة، ليست هي على ظهر الطريق، ولا هي على حجر أملس، ولا هي مختنقة بالشوك، فنبتت البذور ونمت وأثمرت. ويمضي السهروردي في هذا التشبيه الجميل، فيقول ما معناه: إن البذر الذي وقع على ظهر الطريق فتخطفته الطير، مثله مثل رجل تقدم له الأفكار الجيدة، فيدير عنها أذنيه، حتى لا يسمعها فما يلبث الشيطان أن يختطفها من قلبه ليتركه خاوياً، ومثل البذر الذي يقع على الحجر الأملس المغطى بقليل من التراب، كالرجل يستمع منك إلى الفكر الجيد، فيستحسنه، لكنه لا يجد في قلبه عزماً صادقاً على العمل به، فيذهب ذلك الفكر الجيد هباءً، ومثل البذر الذي وقع على أرض طيبة يكتنفها شوك، كالرجل يسمع منك كلامك المفيد، ويهم بالعمل على مقتضاه، لكنه يجد من الشهوات العمياء والأهواء القاتلة ما يصرفه عن ذلك العمل، وأخيراً

فإن مثل البذور التي وقعت على أرض طيبة ليس فيها عوائق النمو، مثل الرجل يتلقى الفكرة الجيدة فيفهمها ويعمل بها، ولا يحول بينه وبين ذلك حائل.

وأود ألا تغفل من القارئ تلك الحالة الثالثة من الحالات الأربع التي ذكرناها نقلًا عن السهروردي، وأعني بها الحالة التي تجود فيها طبيعة الأرض، لكن الشوك يكتنفها فيفسد نباتها، وهي حالة ترمز بها إلى الأمة التي يرزق الله أبناءها وقدة الذكاء وطيب العنصر، ومع ذلك يقل إنتاجها الفكري، أو ينعدم بسبب الأشواك البشرية التي لا تثبت الثمار، ولا يطيب لها أن تجيء الثمار من غيرها.

وفي مثل هذه الحالة، من ذا يلوم العقول الذكية إن هاجرت إلى حيث لا يحول الشوك بينها وبين أن تثمر؟ إن الواقع الذي يدعونا إلى الفخر وإلى الأسى معًا، هو أن عددًا كبيرًا من أبنائنا النابهين، الذين لم يكونوا ينتجون في مجال العلم شيئًا وهم في مجتمعنا، اجتذبتهم الظروف المواتية في بلادٍ أخرى، فظهر نبوغهم، وليس هذا القول من عندي، بل قرأت عنهم في مصادر أجنبية، كانت تتمنى لو وجدت في أبنائنا هؤلاء ما يعاب، فما الذي حدث لتلك العقول، حتى أجذبت هنا وأثمرت هناك؟ ابحث عن الجواب في عبارة السهروردي التي أسلفت لك ذكرها، تجد الجواب عن سؤالك: لماذا أجذبت بعض العقول النابهة هنا، وأثمرت هناك؟ والجواب هو أن الأرض الطيبة يكتنفها شوك، فما يكاد النبات يرتفع برأسه، حتى يخنقه الشوك خنقًا فيقتله.

والشوك الخائق للمواهب عندنا أنواع: منها — بل ربما كان أكثرها شيوعًا — الحالة التي يحاول فيها الكبير أن يبتلع الصغير في جوفه، إنه لا يمنعه من العمل، على شرط أن يكون اللسان الناطق هو لسان الكبير، وأن تكون اليد الموقعة هي كذلك يد الكبير، وإذا تملل الصغير من أن يفرض البكم على لسانه، والشلل على يده، حتى لا يكون لسانه صوت مسموع، أو ليده حركة مرئية، فعقابه هو أن يطمس عمله طمسًا فلا يشهد النور، فمن ذا يلومه إذا هاجر؟

لا، لن يصدقني القارئ؛ لأنني أوشك ألا أصدق نفسي من غرابة النبأ لولا أنني أعرف الرجل الذي أروي عنه كما أعرف نفسي، فلقد حدث أن وقع صغير في براثن كبير، وأراد ذلك الكبير أن ينتج له ذلك الصغير محصولًا أدبيًا، ليعلنه الكبير باسمه في الناس، والثن الذي يتقاضاه ذلك الصغير مقابل إنتاجه الضائع، هو أن يفسح له الكبير ثقبًا يتيح له شيئًا من الظهور، وأخذ الكبير إنتاج الصغير، وقرأه على الناس — محاضرة عامة إثر محاضرة — في محفل من أرفع محافلنا مكانة، ولا تلبث المجلات ذات الشأو الرفيع أن تتلقف من الكبير

محاضراته تلك لتنتشرها في صدور صفحاتها، وكان على الصغير أن يصمت، وإلا ... وحتى لو لم يصمت، فمن الذي يصدقه إذا نطق؟

وأعرف أحد العلماء — إبي والله «العلماء» — جاءه شاب ممن يعملون في حقله العلمي بكتاب من تأليفه ليزكيه للنشر، فاشترط عليه العالم الكبير أن يكون (أي الكبير) شريكاً في تأليفه، شركة معناها أن يضع الكبير اسمه على الغلاف، بل قد يحدث أحياناً أن يشترط الكبير أن يكون اسمه بحجم أكبر، وفي سطر وحده، وأن يكون أسبق في ترتيب المكان.

ليست هذه أحداثاً فردية شاذة، في حياتنا العلمية، وإن شئت فراجع عشرات البحوث التي يخرجها الدارسون في جامعاتنا، وخصوصاً في الكليات العلمية، تجد على كل بحث منها اسمين: اسم المرءوس الذي قام بالبحث، واسماً آخر يسبقه هو اسم الرئيس، وليست هي حالات نادرة، تلك التي لا يكون لذلك الرئيس فيها عير ولا نفير، ولكنه بسحر الرئاسة وحدها يصبح صاحب العير والنفير معاً، وعلى صاحب البحث الحقيقي أن يقف جنب الجدار، انتظاراً للصدقات، تأتي إليه مصادفة مع الريح العابرة، أو لا تأتي.

ذلك نوع واحد من الشوك الخانق في حياتنا العلمية، وهو أن ندع العاملين ينجزون العمل، ثم يسلبهم صاحب السلطة نتائج عملهم كلها أو بعضها، مما قد يصبر عليه العاملون الناشئون، حتى يكبروا فيعيدوا الكرة مع الصغار، ولكنهم كذلك قد لا يصبرون عليه، فيهجرون أو يهاجرون.

ونوع آخر من ذلك الشوك الخانق، هو أن يقتلع الحاقدون، النبات الصاعد الواعد، قبل أن يكتمل له صعود أو إنجاز لوعود جرياً على قاعدة «الوقاية قبل العلاج»، إنها أمور يعرفها المشتغلون في حقول العلم والثقافة عندنا، فقد يحال بين الباحث وبين أجهزة المعامل، أو بينه وبين المراجع أو بينه وبين ظهور بحثه إذا استطاع أن تتوافر له الوسائل حتى أتمه، وهناك لهذا الإخفاء طريقة مهر فيها القادرون، وهي أن يلجئوا إلى سلاح الصمت، والصمت يفتك بالعمل العلمي أو الأدبي فتكاً، وهو بالطبع أفعل أثراً من الذم والتجريح؛ لأن الذم والتجريح قد يلفتان الأنظار إلى العمل، فتتكشف للناس جودته، وأما الصمت عنه فيخنقه في هدوء، وعلى التاريخ بعد ذلك أن يعيد إليه الحياة أو ألا يعيدها، بحسب ما تريده له قوانين المصادفات، فماذا تصنع العقول الطامحة إزاء ذلك الشوك الخانق، إلا أن تياس فتموت، أو أن تهاجر أملاً في حياة؟

الحياة العقلية — كما لأي حياة أخرى — شروط تكفل لها البقاء والنماء، منها أن يحس رجل الفكر أنه مطلوب لفكره، ليزداد ثقة في نفسه كلما أحس بقيمته في مجتمعه،

كان الخلفاء والأمراء في تاريخنا الماضي يزهون بمن حولهم من رجال العلم والأدب، فيجزلون لهم العطاء؛ لأن مجرد وجودهم في مجالسهم هو علامة مجد لصاحب الحكم، قبل أن يكون علامة مجد لصاحب الموهبة العقلية، ولا نريد اليوم خلفاء أو أمراء ليغدقوا العطاء للعلماء والأدباء، وإنما نريد اليوم شعباً واعياً ودولة يقظة لقيمة علمائها وأدبائها، فتستبقهم — لا بقوة القانون — ولكن بإيجاد الظروف التي تضمن لهم طيب البقاء، ومن أهم هذه الظروف الاعتراف لهم بقيمتهم، لا باللفظ الذي يجري على الألسنة ثناءً، ولا بالمقالات التي تنشر في الصحف إنشاءً، ولكن بوسائل التقدير العملي التي يعرفها الشعب وتعرفها الدولة.

لماذا يترك رجال العلم جامعاتهم سراعاً لأي منصبٍ آخر مما يظفر عند الشعب وعند الدولة بالتقدير، ولا يحدث العكس؟ وترك رجال العلم للجامعات سعيًا وراء المناصب، هو أيضًا ضرب من ضروب هجرة العقول إلى غير مواطنها! إنها فطرة الإنسان تريد له أن يكون، حيث يُعترف بوجوده وبأهمية ذلك الوجود، كم وسامًا من أوسمة الدولة العليا مُنح العالم لأنه عالم؟ كم حفلًا أقامه الشعب، وكم تمثالًا في الميادين رفعه الناس أو رفعته الدولة لعالمٍ لأنه عالم؟

فإذا لم تجد العقول ظروفها المواتية لحياة منتجة مقدرة مكرمة، فمن ذا يلومها أن تهاجر؟

لو كتبت بقلبي

الحمد لله الذي أغنانني، ولقد أغنانني من وجوه كثيرة، كان أقلها شأنًا أن رزقني أكثر من كفايتي، وهو رزق جاءني من أول قروشه إلى آخر جنيهاته، ثمرة مباشرة للعمل المتصل، وأما أكثرها شأنًا فهو أن الله — سبحانه — قد أغنانني بما فطرني عليه من استغناء، حتى حين لم يكن ثمة من غنى، إذ هو استغناء تولد عندي من قلة الرغبات، على أنني مع هذه الرغبات القليلة المحدودة لست زاهدًا بمعنى الزهد المألوف، فما أمكن تحقيقه منها فأهملًا به، وما لم يمكن تحقيقه بالطريقة الطبيعية الميسرة، فألى الجحيم به غير أسف ولا نادم. الحمد لله الذي أغنانني بهذه القدرة العجيبة على ألا أجعل للرغبة سلطانًا يستعبد نفسي، ويسوقها — وهي راغمة — في طريق النفاق والزلفى، وإنني لأكون شاكراً وذاكراً للفضل، إذا ما ذكّرني أحد بخطوة واحدة خطوتها — على طول السنين — نحو بشر مثلي ألتمس عنده الرضا، لقد عرفت في حياتي الثقافية الطويلة كبارًا عندما كنت صغيرًا، وصغارًا بعد أن تقدمت بي السنون، فشاء لي الله في كلتا الحالتين أن أكون أنا الضحية لنفع غيري، ذلك لو كان في ميدان العمل الثقافي ضحايا ومستغلون، فاخفيت صغيرًا أمام الكبار، وأخفيت نفسي كبيرًا ليظهر الصغار، ولو كنت أسعى إلى منفعة كما يفهمها الناس، لاستخدمت من الكبار أسماءهم في المرحلة الأولى، ولاستثمرت من الصغار جهودهم في المرحلة الثانية.

وكان من نتائج ذلك أنني سلكت من سبل الحياة أشقها وأصعبها؛ لأنني منذ اللحظة الأولى في حياتي العامة، وإلى هذه اللحظة التي أكتب فيها هذه الكلمات، لا أعتمد إلا على عمل أؤديه بالفعل؟ فلست أحمل في حقائبي شيئًا من «صكوك الغفران» لأدخل بها الجنة بغير عناء كتلك (الصكوك) التي يروي لنا التاريخ عنها أن رجال الدين في أوروبا العصور الوسطى، كانوا يعطونها لمن شاءوا، لتضمن لهم الغفران يوم الحساب، حتى ولو لم يكن

لهم أعمال حقيقية تشفع لهم يوم القيامة، فإذا كانت هذه هي الحال معي: إما عمل فعلي أو لا شيء، لم يكن غريباً بعد ذلك أن أرى أنه إذا كانت صفحة واحدة تكفي عند غيري لتلمع أسماءهم، فلا بد لي — لكي أساويهم في أعين الناس — أن أكتب ألف صفحة، فصفاة واحدة مصحوبة بضرب الدفوف، تساوي ألف صفاة مما يتسلل إلى الناس في هدوء الرهبان.

ولماذا أقول هذا، وليس في العرف أن يتحدث الإنسان عن نفسه إلا بما ينفع الآخرين؟ أقوله لأمهد به إلى قولٍ نافع وفضلاً عن نفعه، فإنني أحس أن الضرورة تقتضيه، وهو أنني في حياتي الفكرية والأدبية، قد فرقت — عامداً — بين قلبي وعقلي، فلو كتبت كل ما كتبتة مستمعاً إلى وجيب القلب وحده، لسهل عليّ أن ألتقي في نقاطٍ كثيرة جداً مع الآخرين؛ لأننا أمة واحدة، ووحدانية الأمة ترتكز عادة على وحدانية الوجدان، فأيسر شيء على الكاتب أن يقول ما يريد الناس أن يسمعه، أما العسير فهو أن تكتم أنفاس القلب إذا سمعته وهو ينبض بما ليس يحقق الأهداف.

إنني أفرق في كياني الواحد، بين جانب «الفرد» مني وجانب «المواطن»، وهي تفرقة لا يسهل على الكثيرين اصطناعها في أنفسهم، بل قد لا يسهل على بعضهم أن يدركوها، فجانب الفرد من الإنسان قد يشتهي أشياء لا يرده عنها إلا جانب المواطن منه، إنه لا حدود لما يطمع فيه الفرد — من حيث هو كيان مستقل بذاته — وأما حين تغلب عليه «المواطنة» فعندئذٍ تكتنفه الحدود التي تقيده من كل جهاته، فما الذي يمنع، من جانب فرديتي أن أحصل على أكبر قدر ممكن من المال والجاه والشهرة مقابل أقل قدر ممكن من العمل، بل مقابل لا عمل على الإطلاق؟ المانع هنا هو جانب المواطن، الذي يعي وجود الآخرين وما بينهم وبينه من حياة مشتركة.

وعلى أساس التفرقة بين جانب الفرد وجانب المواطن في كيان الشخص الواحد تنشأ تفرقة أخرى واجبة، بين ما يميل إليه القلب بوجدانه وما يفرضه العقل بمنطقه، وهما جانبان قد لا يتلاقيان في كثير من الأحيان، فلو كتبت ما يستريح إليه قلبي صادقاً، لما انقطعت يوماً واحداً عن الكتابة في الحث على التصوف الزاهد؛ لأن مثل هذه الحياة هي حقاً ما ينبض لها القلب بين ضلوعي كلما قرأت عنها، لكن الذي يحول بيني وبين أن أفعل ذلك هو صوت من العقل يعلو، قائلاً إن تصوف الزاهدين لا يحقق ما نريده لأمتنا العربية من أهداف، إن تصوف الزاهد لا يقيم المصانع ولا يشق الفضاء بقاذفات القنابل ليمحو الأعداء، أم يراد لنا أن نجعل الدعوة الكلامية في ناحية، والحياة الفعلية في ناحية أخرى؟

أهو من الأمانة أن يملأ الكاتب جو السماء بألفاظٍ يردد بها الدعوة إلى تصوف الزاهدين، ثم يسعى من وراء ظهورنا لاهناً ليجمع من الناشرين ثمنًا غالياً؟

مرة أخرى أقول إنني أفرق بين ما أريده لنفسي بدعوة من القلب، وما أتمناه لوطني بإملاء من العقل، ولو كتبت ما يستريح إليه قلبي لما انقطعت عن الكتابة يوماً واحداً، لأطالب الناس بالعودة إلى بساطة العيش، وذلك لأن هذه البساطة هي ما أوثره لنفسي في حياتي الخاصة، وهي ما أحياه بالفعل إلا إذا أرغمتني ظروف على غير ما أريد، لكنني في الوقت نفسه لا أتمنى لوطني أن يعيش تلك البساطة الجميلة في عصرٍ أقيمت هياكله على مركبات ومنظمات ومؤسسات وعلوم وفنون، هي أبعد شيء عن تلك البساطة التي أريدها لنفسي، وإن فلا خيار لي — إذا طمعت في أن أكون ذا نفع لبلدي — أمام البديلين إذ لا مفر من أن أطوي رغباتي الحقيقية في حشاي، وأكتمها وأحصرها في حدود ذاتي إن أردت، أما إذا كتبت للآخرين، فعندئذٍ أنظر إلى الأهداف القومية، وأبحث لها عمّا يحققها من وسائل، وتلك هي مهمة العقل بعلمه ودراساته، رضي بها القلب أم سخط.

إنني لأعلم كم هناك من الشعراء والكتّاب في أوروبا وأمريكا، ممن ضاقت صدورهم بعبء الحياة العلمية والصناعية الحديثة، وراحوا يكتبون عمّا في صدورهم من ضيق، وليس في ذلك عندهم من حرج؛ لأن تيار الحياة الحديثة دَفَّقَ هناك لن يوقفه ديوان من الشعر أو قصة أو مسرحية، فمن الخير أن يسمع الناس هناك صوت النذير صادراً من القلوب الحسّاسة الشاعرة، ولكن هل من الخير لبلادنا نحن أن نوقف تياراً لم يتحرك ماؤه بعد إلا بالقدر الضئيل؟ إن أحب شيءٍ لأهل أوروبا وأمريكا أن يشيع في بلادنا نحن ما يدعو الناس إلى الإنصات إلى قلوبهم لعل ذلك يصرفنا عن طلب القوة الكامنة في العلم والصناعة بكل ما فيهما من تركيبٍ وتعقيد، وإلا فلماذا حرص المستعمر أيام سيطرته على أن تضيق دائرة التعليم العلمي في أقل حيزٍ مستطاع، لتظل السيادة عندنا لثقافة الكلام؟ ولماذا حرص ذلك المستعمر أيام سطوته على أن تنحسر الصناعة عندنا وتنكتم أنفاسها، مع أنه كان يعلم حق العلم بأن الصناعة وعلومها هي الباب الواسع الذي يدخل منه العصر إلى حضارته؟ فإذا أحسست بقلبي يدعوني إلى بساطة العيش، فقد أستمع إليه في حياتي الفردية، لكنني أسكته عن الجهر بما يشتهي، إذا ما كان الأمر خاصاً بوطن وأهدافه.

لو كتبت بقلبي لبحثت في الماضي عن ركن هادئ ألوذ به، ثم أستوحيه فيما أكتب، فأسعد لحظة عندي هي لحظة أعيش فيها مع شاعر عربي قديم في الفلاة، يعلو به كتيب من الرمل، ويهبط به كتيب، وحتى المتنبي أو أبو العلاء ليس هو الطراز الذي أجد فيه

راحة نفسي؛ لأنهم شعراء «حضارة» وشعراء «عقل» إذا صَحَّت أمثال هذه الصفات، وأفضّل عليهم شعراء الجاهلية في بداوتهم، إذا كان الأمر أمر اختياري لركن من الماضي ألود به لأستريح، لقد قرأت مرة للأديب الإنجليزي المعاصر «ستيفن سبندر» — إذا صدقت الذاكرة — «يشترط» على الأديب أن يعيش في موقف من حياة السابقين، إن «سبندر» لا يكفيه أن يتأدى الأديب بدافع من مزاجه الخاص إلى الماضي ليعيش إحدى لحظاته، بل إنه «يشترط» عليه ذلك؛ لأنه لا حياة الحاضر، ولا استباق المستقبل — في نظره — من شأن الأديب، وهذا هو نفسه ما أحسه بقلبي، وما أجد فيه المهرب والملاذ، ولو كتبت ما يرضى عنه القلب، لما رفعت قلبي عن نشر هذا الأريج المنعش الذي يفوح به جو الصحراء، إذ أساير شاعراً من شعرائها وهو في أبسط حالاته، ولكن هل يجد العقل في كلام كهذا رسالة تُؤدّي لتنفع الناس في عصر حاضر يعيشونه لأهداف معينة نريد لها جميعاً أن تتحقق؟

إن أحلام اليقظة تفضح أصحابها، وتكشف عن حقائق نفوسهم، فماذا يظن القارئ بأحلام يقظتي؟ بل ماذا يظن بأحلامي عامة، يقظة أو نعاساً؟ إن نسبة ضخمة من هذه الأحلام تنقلني إلى كهوف في الجبل أو إلى أكواخ صغيرة بسيطة في وديان صامتة، أو في سهول لا تعرف لها حدوداً، وإذن فهذا هو ما أميل إليه بقلبي، ولو كتبت ما يستريح له القلب لأعليت من حياة أتمناها ولا أحققها إلا في الحلم، ولكن هل تتحقق بمثل هذه الحياة أهداف أجمعنا على أنها هي الغاية التي ينبغي أن نسعى إلى تحقيقها؟ إننا نريد لكل مواطن أن يأكل، ولكل مواطن أن يتعلم، ولكل مواطن أن يكتسي وأن يسكن، ولكل مواطن أن يعمل، ثم نريد ألا يكون لبلد آخر يد عليا علينا، وليست الرغبات التي يستريح لها قلبي هي ما يحقق شيئاً من هذه الأهداف، وإنما يحققها أن ندعو إلى علم وعمل لا ينقضيان ولا يفتران، فإذا كان للعلم وللعمل صور كثيرة شهدها التاريخ في مراحل الحضارية، فإنما نريد من تلك الصور الكثيرة صورة واحدة بعينها، هي التي سادت عصرنا، وبها تكون السيادة لمن أرادها.

لو كتبت بقلبي لكتبت شيئاً آخر غير الذي أكتبه وأدعو إليه، وأن الله وحده لأعلم بما أعانيه من صراع، كلما رأيتني أستريح بقلبي لشيء، وأدعو بعقلي إلى شيء آخر، لكن هل أَرْضَى عن نفسي لو فعلت، وهل أنفع الناس؟

علمية الدراسة الأدبية

لو كان هذا الخلط مقصورًا على عامة الناس، لالتمسنا الأعذار، ولكنه خلط رأيناه عند خاصة الخاصة من «العلماء»! فما أكثر ما نسمع أو نقرأ لواحدٍ من هؤلاء العلماء قوله: لقد كنت في صباي مولعًا بكتابة القصة أو قرض الشعر، وأردت الالتحاق في المرحلة الجامعية بكلية الآداب، لولا أن والدي قد أرادني على دراسة الطب أو الهندسة أو غيرهما من فروع العلم، نسمع ذلك من خاصة الخاصة كأنهم نظروا حولهم، فوجدوا كلية الآداب — أو إن شئت فقل الكليات الأدبية عامة — تخرج للناس زمرةً من القصصيين والشعراء، وكأن مثل هذا الإبداع الأدبي ليس موهبة إلهية يوهبها الله من شاء من عباده، بغض النظر عن طريق التعليم كيف سار بصاحبه! نعم يقولون ذلك، كأنهم نظروا حولهم فلم يروا كلية الآداب تخرج لهم دارس الجغرافيا الذي لا تكاد تعرف أين يقع الخط الفاصل بينه وبين دارس الطبيعة أو الجيولوجيا أو الاقتصاد، أو هم لم يروها تخرج لهم دارس التاريخ ودارس الآثار اللذين يعملان مع وثائق وحفائر هي أبعد ما تكون عن كتابة القصة وقرض الشعر، أو تخرج لهم دارس الفلسفة الذي تدربه دراسته على التحليل العقلي، وإقامة البرهان على ما يراد له قبوله من مذاهب وأفكار، تدريبًا كثيرًا ما تضيق له صدور المتخصصين في العلوم الطبيعية، إذ يرون أنفسهم أكثر منه تساهلًا في منطق العقل، لا بل إن أقسام اللغات التي قد توهم الغرباء بأنها قد أقيمت لتخرج لهم الأدباء، إنما هي أقسام تدرس اللغات في نحوها وصرفها واشتقاقها وتاريخها، درسًا قد تبلغ به خشونة الجفاف العلمي حدًا لم يألّفه سائر الدارسين، وهي إن درست الأدب — ولا بد لها أن تفعل — فهي تدرس النتاج الأدبي كما يدرس الكيمائي عناصره، والجيولوجي طبقات أرضه، ولم أقل شيئًا عن علوم «أدبية» كعلم النفس وعلم الاجتماع، التي ألحظ ما يشعر به أصحابها من ضيق؛ لأنهم يجدون أنفسهم في منزلة وسطى بين المنزلتين، فتراهم أحيانًا يتشنجون من غضب

— ولهم كل الحق — إذا نُسبت دراساتهم إلى «الآداب»؛ لأنها ليست من الأدب في قليل أو كثير، ولكنهم إذا أرادوا أن يتركوا أبواب «العلوم» المعترف بعلميتها، وجدوا تلك الأبواب موصدة في وجوههم.

أساس العلة خلط في التقسيم، وهو خلط قد ترى منه صورًا مختلفة في البلاد المختلفة، لكنه — فيما نعرف — لا يتخذ في أي مكان آخر مثل هذه الصورة الجادة التي يتخذها عندنا، وهو يقيئًا لا يخلق عند الناس في سائر البلدان ما يخلقه عندنا من الوهم بأن دارس الآداب «أديب»، وأعجب العجب هنا، هو أن من الأدباء والشعراء عندنا، عددًا يلفت النظر من أصحاب الدراسة العلمية، فهذا طبيب يكتب القصة، وذلك مهندس يقول الشعر، وكانت هذه الظاهرة وحدها كافية لتصحيح الخطأ، ولكنها لم تفعل! حتى لقد حدث لي ذات يوم أن التقيت برجل ذي صوتٍ مسموع في تدبير حياتنا، فما هو إلا أن دار بيني وبينه حديث عن الأدب والأدباء، فسألني هذا السؤال العجيب: من أين يتخرج أديب كتوفيق الحكيم؟ هل يتخرج من جامعة الأزهر، أو من كليات الآداب في الجامعات الأخرى؟ وإذا دهش القارئ — كما دهشت — لسؤال كهذا يلقيه رجل كذا، فليكن على يقين بأنني صدقت له الرواية، وله بعد ذلك أن يدهش ما أراد.

إلى هذا الحد البعيد بلغ الخلط في أذهاننا، فكيف أطمع في أن أقنع الناس بأن «العلم» طريقة في البحث، سواء كان موضوع البحث من الكيمياء أو من التاريخ؟ «العلم» منهاج في النظر، فإما اتبعناه في الدراسة — كائنًا ما كان موضوعها — لتكون دراسة علمية، وإما تنكّرنا له، فلا تكون الدراسة عندئذٍ جديرة باسمها، ولئن تعذر على عامة الناس أن يدركوا الأساس المشترك — من حيث طريقة البحث — بين دارسي الآداب ودارسي العلوم، فلا يجوز أن يتعذر ذلك على خاصة الناس، والتفرقة هنا بين عامة وخاصة، لا تعني أكثر من التفاوت في درجة التعليم.

لكن ماذا أقول وبعض القائمين على فروع من الدراسة «الأدبية» أنفسهم قد تفوتهم الفوارق بين أن يكون الطالب «دارسًا» لمادة علمية معينة، وأن يكون ممارسًا لها بوجدانه في حياته الخاصة، قد تفوتهم الفوارق بين أن تدرس الأدب وأن تكون أديبًا، بين أن تدرس الفلسفة، وأن تكون فيلسوفًا، بين أن تدرس الدين، وأن تكون معتنقًا له، بين أن تدرس التصوف، وأن تكون متصوفًا، وهكذا، فقد رأيت من أمثال هؤلاء نفرًا اختلط عليه الأمر في دراسته، فأدخل الخلط في رءوس طلابه مما زاد الناس ضبابًا في الرؤية على ضباب.

وكانت نتيجة خلط كهذا، أن ساد الظن بأن «العلم» مطلوب عندما يكون الموضوع جانبًا من الطبيعة الحية أو الجامدة، أما إذا كانت المشكلة العارضة ماسة بحياة الإنسان،

من حيث هو إنسان، كأن تكون مشكلة خاصة بالشباب أو بالمرأة، أو بالنسل، فعندئذ يكون الركون إلى شيء آخر غير العلم وطرائقه، لماذا؟ لأنهم يظنون أن الإنسان ومشكلاته من طبيعة خاصة، تداخلها المشاعر والدوافع والقيم، وما إلى ذلك من أمورٍ قد تستعصي على مخابير المعامل وأرقام الإحصاء، فنتج عن هذا الظن الخاطئ أن اتسعت الهوة بين درجة التقدم في العلوم الطبيعية، ودرجة التقدم في معالجة المشكلات البشرية، حتى لقد قيل — وهو قول شائع — إن مدنية هذا العصر مدنية عرجاء، تسير على قدم واحدة، فبينما بلغنا الأوج في المعرفة العلمية بالطبيعة، نزلنا إلى الحضيض في العلاقات الإنسانية بكل ضروبها.

وإزاء هذا الفارق البعيد بين أوج هناك وحضيض هنا، ترى الناس ما ينفكون يسألون: ماذا نصنع للارتفاع بالأخلاق، التي هي مدار العلاقات الإنسانية؟ وهنا تتعدد الإجابات تعددًا يشير لنا في صراخ إلى إحدى النتائج الخطيرة التي تولدت لنا من الخلط في مجال العلوم الإنسانية بين موقفين: موقف الدارس العلمي من جهة، وموقف الممارس للحياة ومشكلاتها من جهة أخرى، فلقد تسمع قائلًا يقول: إنه لا خلاص للإنسان من أزمتة الراهنة إلا بالعودة إلى قوة الإيمان الديني، وقائلًا آخر يقول: بل إن السبيل الأنجح هو سبيل الفن والأدب. وهكذا كأن هنالك تناقضًا بين القولين!

فإذا سألتني: وبماذا تجيب أنت عن هذا السؤال؟ كيف نعالج مشكلات الإنسان في طرائق معاملاته، وقد أصابها ما أصابها من عطب وسقوط؟ أجبتك بأن هذه المشكلات — كغيرها — إنما تُحل بطرائق العلم التي تعرفها العلوم الطبيعية، إذ ليس للعلم سواها، وهي مهمة يجب أن تقع بأكملها على عاتق القائمين بالدراسات التي توصف بأنها «أدبية»، فإذا كانت كليات الطب والهندسة والزراعة والعلوم تضطلع بجوانب العلم الطبيعي، فلكيات الآداب والتجارة والحقوق والاقتصاد والعلوم السياسية، تضطلع بجوانب العلم الخاص بعلاقات الناس بعضهم مع بعض، على أن يكون مفهومًا بأن منهج البحث في كلتا الحالتين واحد، وإن بدا للعين العابرة أنه ليس كذلك.

بهذا نوسّع رقعة الفكر العلمي، بقدر ما نضيّق مساحة «الرأي»، ولسنا بحاجة إلى التوكيد بأن هذا التوسيع لرقعة الفكر العلمي، والتضييق لمساحة «الرأي» لا يمس أقلّ مساس بالجوانب الوجدانية من حياة الإنسان، فله أن يشد في إيمانه وأن يقوى بوجدانه، وإلا ضاع منه الجوهر الأصيل الذي يجعل منه إنسانًا، لكن ذلك أمر يختلف عن معالجة المشكلات الاجتماعية التي تكتنف حياة الناس، والتي يراد لها أن تزول، فنحن ما زلنا

— ولعل ذلك يشيع في العالم كله بدرجات تقل أو تزيد — ما زلنا نفكر في أمثال هذه المشكلات بطرائق السحرة في غابر العصور، فماذا كان يصنع الساحر ليحل للإنسان مشكلاته؟ كان يلفظ له بكلمات، أو يكتب له كلمات، حاسباً أن مجرد النطق بتلك الكلمات أو كتابتها، كافٍ لمجلبة الخير ودرء الخطر، وهكذا نفعل اليوم.

إننا — مثلاً — نقول إن الشباب منحرف (وإن كنت لا أدري في وضوح عن أي شيء قد انحرَف؟) فما العلاج؟ العلاج عندنا مزيد من خطب تقال، ودروس تلقى، ومقالات تكتب، وإذاعات تذاع، وكتب تنشر، وهي كلها «كلام في كلام في كلام» — كما يقول هاملت — وإلا فهل نقاوم جراثيم المرض، أو نقص الموارد الغذائية، أو الفقر في خصوبة الأرض بأمثال هذه الوسائل الكلامية؟ أو ترانا نتناول هذه الظواهر بمنهج آخر؟

نعم، إن الإنسان مختلف بمشكلاته عن هذه الظواهر وأمثالها، وقد يقال إنه لهذا الاختلاف يعالج بطريقة أخرى، لكنني أخشى أن يكون في هذا القول خلط آخر، هو الخلط بين ما هو «هدف» وما هو وسيلة تؤدي إلى هذا الهدف، فتحديد الأهداف هو الذي لا دخل للعلم فيه، وإنما يحدد الإنسان لنفسه أهدافه معتمداً على جوانب أخرى من ثقافته وتقاليد وعقائده وقيمه، فإذا ما فرغ من تحديد تلك الأهداف لم يكن أمامه إلا العلم بطرائقه في البحث، ليهتدي به إلى أنسب الطرق المؤدية إليها، فلقد تجد — مثلاً — جماعة من الناس، هدفها أن تزيد من النسل، وجماعة أخرى هدفها أن تحد من النسل إلى هنا والعلم يقف ينتظر، حتى يتقرر الهدف المطلوب لكل جماعة، فيتقدم باقتراح الوسائل النافعة في سبيل الوصول إلى ذلك الهدف.

إنه على غرار ما يقال من أن أخطار الحرية تعالج بمزيد من الحرية، أقول إن الأخطار التي نشأت عن تقدم العلوم الطبيعية وتقنياتها في عصرنا، تعالج بمزيد من استخدام الطريقة العلمية في مجال الدراسة «الأدبية»!

المستقبل المحسوب

حدث إبان العشرينيات من هذا القرن، أن اضطلع ناشر — في إنجلترا — بمشروع طموح ونافع، وهو أن طلب من مائة عالم وباحث وأديب، أن يتعاونوا على إخراج عدة كتب — كلٌّ في فرع تخصصه — تُصوِّر ما سوف تكون عليه حياة الناس بصفةٍ عامة، وفي إنجلترا بصفةٍ خاصة، بعد خمسين عامًا من ذلك التاريخ، وكان في ظنه أن تقديم هذه الصورة المستقبلية تتيح لكل من يهمله أمر أن يتدبره قبل وقوعه، وكان المفروض — بالطبع — أن يُدخِل هؤلاء المؤلفون في حسابهم ما عساه أن ينشأ خلال تلك الفترة من عوامل تؤثر في تشكيل الصورة المراد تصويرها.

وصدرت بالفعل تلك المجموعة من الكتب في حينها، وها هي الخمسون عامًا قد مضت، فنحن الآن في السبعينيات، فإلى أي حدٍّ يا ترى جاءت حقيقة الواقع مصداقًا لما رسمه رجال العلم والأدب والفكر بصفةٍ عامة؟ لقد كتب كاتب منهم منذ عام تقريبًا، تحليلًا لما احتوت عليه تلك المؤلفات المستقبلية، ليقارن صدق البحوث النظرية على الواقع الفعلي، فوجد أنه برغم ما وقع في تقديرات المؤلفين من أخطاء، فإنهم قد بلغوا من دقة الحساب حدًّا يلفت النظر، كان منهم من توقع وصول الإنسان إلى القمر، وحدد لذلك تاريخًا كاد أن يكون هو التاريخ الذي حدث فيه هذا الوصول، وكان منهم من توقع انهيار الاقتصاد البريطاني وانحلال الإمبراطورية البريطانية، وحدد لهذا كله تواريخ توشك أن تطابق ما حدث بالفعل، وكانت هنالك البحوث الخاصة بتطورات علوم الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا، وإننا لنذكر في سياق الحديث نبوءة أثبتتها عندئذٍ باحث في علم السياسة، إذ تنبأ بقيام دولة إسرائيل، ثم تنبأ هو نفسه بسرعة انحلالها، معلنًا هذا الانحلال السريع بأن عقدة الاضطهاد التي توقع عندئذٍ أن تكون سببًا في الإسراع بنشأة الدولة الإسرائيلية، سوف تزول وبالتالي تزول نتائجها معها.

وإنه ليقال إن أولدس هكسلي، حين رسم صورة المستقبل فيما بعد ١٩٨٠م، في روايته «عالم جريء طريف» (ترجمها إلى العربية محمود محمود) كان قد استوحى تلك المؤلفات، واستقطب منها وجهة النظر التي رأى منها مصير الإنسان، في ظروف الحياة الجديدة المتوقعة، كيف يُنتظر له أن يكون.

كل ذلك ولم تكن «المستقبلية» — أو علم حساب المستقبل — قد أصبحت علماً ذا ضبط ودقة، يشبهان ما نعهده من ذلك في سائر العلوم، فمن المعطيات القائمة في أي جانب من جوانب الحياة، يمكننا بالاستدلال العلمي الصحيح أن نتنبأ بما عساه يحدث في مستقبل قريب أو بعيد، إلا إذا تجاوز بعده الزمني حدود ما يستطيع الاستدلال الوصول إليه بدرجة كافية من الصواب.

لقد بات في وسعنا اليوم — إلى حد كبير — أن نكتب للمستقبل «تاريخاً» كما نكتب تاريخ الماضي، برغم أن الماضي قد تم حدوثه وعُرفت تفصيلاته، وأن المستقبل ما يزال غائباً، فكما نعرف كم كان سكان مصر سنة ١٩٠٠م، يمكننا أن نحدد كم سيكونون سنة ٢٠٠٠م، وكما نعرف كيف كان التعليم وكما كانت نسبته، وكيف كانت الزراعة، وكما، وكانت الصناعة، وكانت جوانب الحياة الأخرى، يمكننا أن نحدد — بدرجة كبيرة من الدقة — كيف يُنتظر لهذه وهذه وتلك أن تكون، ولولا ذلك لما جاز لنا أن نتحدث عن «التخطيط» لسنة قادمة، أو لخمس سنوات، أو لعشر، أو كيفما تكون الخطة ومداها.

وكلما ازدادت القدرة على حساب المستقبل ورؤيته قبل وقوعه، على أسس علمية صحيحة في رصد الوقائع، وفي استدلال النتائج، نقصت الأوهام والمخاوف، فقد سألني سائل في سياق حديث بيننا: أمتشائم أنت أم متفائل بالنسبة إلى المستقبل؟ فسألته بدوري: في أي جانب من جوانب الحياة تريد؟ قال: أردت المستقبل بصفة عامة، فقلت له: إن التعميم هنا يُفقد القول معناه؛ لأن التشاؤم والتفاؤل إنما يكونان في المواقع التي لم نحسب لها حسابها.

والتشاؤم والتفاؤل كلاهما ينتجان عن جهل الإنسان بمجرى الأحداث في حاضرها أو في مستقبلها، ولو علم الإنسان بتلك الأحداث كيف تجري وماذا يتولد عنها، لما تفاؤل ولا تشاءم، إذ كل ما يطلب منه عندئذ هو أن ينظر إلى الأمور الواقعة — أو التي سوف تقع — ليراها كما هي في حقيقتها، فيبني على علمه بهذا الواقع المرئي خطة سيره، وأما إذا كان في الأمر المعروف جانب نجهله كل الجهل أو بعض الجهل، فنحن مضطرون في هذه الحالة إلى أن نركن إلى مجرد الشعور بالخوف أو بالطمأنينة حسبما تكون الحال، لقد حفظت فيما حفظته أيام الصبا، عبارة قال لي معلمي يومئذ إنها حديث نبوي شريف، وقد يكون

كذلك، وهي عبارة تقول إنه «لا طيرة في الإسلام ولا فأل»، والطيرة هي التشاؤم، فإذا كان الإسلام يدعو الناس ألا يركنوا في حياتهم إلى تشاؤم أو تفاؤل، فمعنى ذلك أنه يدعوهم إلى حساب المستقبل حساباً علمياً ليعرفوه قبل وقوعه.

المستقبل المدروس المحسوب، يصبح كالحاضر مرئياً للعين، فيخطو السائرون إليه وهم على علم بمواضع أقدامهم، إذ يتحول الأمر عندئذٍ إلى كتاب مفتوح، وما كذلك الحال بالنسبة إلى السائرين في متاهة المجهول.

ولقد كان المستقبل المجهول دائماً مثيراً للمخاوف، ولم تكن كذلك نظرة الإنسان إلى ماضيه؛ لأن الماضي قد وقعت حوادثه وتكشفت، فلا غرابة أن كان الماضي موضع أمن، فكثير الداعون إلى العودة إليه، بدل المغامرة في عالم مجهول العواقب، ولكم اشتدت رغبة الإنسان في أن يكشف الغطاء عن مستقبله، ولم يكن بين يديه علم يركن إليه، فلجأ إلى حاسب النجوم، وقارئ الكف، وضارب الرمل، وفتح الودع ... إلى آخر أعضاء هذه الأسرة غير الكريمة ممن زعموا العلم بما هو مُغَيَّب مجهول.

في مثل هذه الحالات التي يمتزج فيها علم بجهل، وظاهر بخبيء، تلحظ صنفين من الناس، صنف يفر من المستقبل المخوف، ليلوذ بالماضي وقواعده وأوضاعه؛ لأنه مجرب معروف، وصنف آخر يغامر نحو الجديد؛ لأن هذا الجديد، وإن يكن مجهولاً، إلا أنه — لكونه مجهولاً — باعث على الأمل، وإن هذا الفريق الثاني، الساعي نحو مستقبل جديد، ليرفض حجة أنصار القديم المجرب المأمون، قائلاً ما ملخصه إن الماضي إذ تكشفت حقيقته، فإنما تكشف عن ظلم وذلل وفقر ومرض وجهل، فلماذا لا نعلق رجاءنا بمستقبل جديد، ربما جاء فبدل لنا هذه الشرور بأضدادها؟

هذان الصنفان من الناس — بصفة عامة — هما اللذان نطلق عليهما حيناً أنصار القديم وأنصار الجديد، وحيناً آخر نطلق عليهما الرجعيين والتقدميين، وحيناً ثالثاً حزب اليمين وحزب اليسار، وحيناً رابعاً، وحيناً خامساً ... والفكرة في كل هذه الحالات واحدة، وهي: أن المستقبل لم يكشف لنا عن نفسه بعد، فهل ننجو بجلودنا من شر المجهول لنلوذ بالماضي المعلوم المجرب، أو نغامر نحو جديد مقبل لعله ينقذنا مما نحن فيه من صنوف الشر والأذى؟

إنه مع علمي بأن اليسار يختلف عن اليمين في الأهداف البعيدة، والتي من أهمها أن يكون الجمهور العريض هو محور مشروعاتنا، لا القلة القليلة المحظوظة، وهو أساس لم يعد بيننا مواطن يتنكر له، أقول إنه مع علمي بهذا الفارق، الجوهرى بين الفريقين،

إلا أنني كذلك أعتقد بأننا كلما ازددنا علمًا صحيحًا بالعالم من حولنا، وعلمًا صحيحًا بمشكلتنا، ورؤية واضحة لمستقبلنا ولأهدافنا ازداد الفريقان اقترابًا أحدهما من الآخر؛ لأن التفرقة بينهما أساسها — إلى حدٍّ كبير — الجهل بما سوف يكون، أما إذا سلطنا نور العلم على الصورة التي سوف يجيء عليها المستقبل في ظل مشروعات بعينها، زالت من تلقاء نفسها أهم مبررات الاختلاف.

خذها مشكلة مشكلة أخذًا علميًا، أخذًا يحصي الواقع إحصاءً سليمًا، ويحلل المشكلات تحليلًا علميًا وأفيًا، وينظر إلى الحلول كما ينظر العلماء حين يعالجون ما يعالجونه في بحوثهم، أفقتستطيع عندئذ أن تدري بحق إذا كنت من أهل اليمين أو من أهل اليسار «خذ مشكلة التعليم — مثلًا — من الأمية وضرورة محوها، إلى الجامعة وضرورة إصلاحها، فماذا أنت قائل في محو الأمية حين تكون من أهل اليمين، مما لا تقوله فيها وأنت من أهل اليسار؟ أو خذ مشكلة التعليم الجامعي، متمثلًا في كلية بعينها، كلية الطب على سبيل المثال، وما تعانيه من كثرة العدد وقلة الوسائل، فماذا أنت قائل في ذلك إن كنت من أهل اليمين، مما لا تقول مثله وأنت من أهل اليسار؟ أليس يتفق الموقفان طالما أنت منشغل بالمشكلة وطرائق حلها؟»

هكذا ترى — فيما يبدو لي — أن المهم في جميع الحالات هو أن يكون بين أيدينا الأهداف الواضحة والعلم الصحيح في طريقة الوصول إليها، وأكرر كلمة «العلم» لأؤكد هنا معنى العلم كما يمارسه العلماء في معاملهم وإحصاءاتهم واستدلالاتهم، ولو عاش الناس في مجتمع تكنوقراطي توضع فيه تصارييف الأمور في أيدي علميين فنيين، لزال جانب كبير من تلك التقسيمات التي أشرنا إليها، ما دام الهدف البعيد متفقًا عليه، وهو أن تكون الأولوية لما يخدم الكثرة الغالبة من جمهور المواطنين.

إنه المستقبل المحسوب بدقة العلم، هو الذي يجمع في ساحة واحدة من زعمنا أنهم أضداد.

راشومون والحقيقة الضائعة

كنت دائماً أحرص مع طلابي أشد الحرص، على أن أبين لهم الفارق الذي يستطيعون به أن يميزوا الأحكام الذاتية من الأحكام الموضوعية، كلما اقتضى الأمر من الإنسان أن يقول رأياً في شيء مطروح للآراء، وقد كان مصدر ذلك الحرص مني على التفرقة بين النوعين، علمي بأن الخلط بينهما كثيراً ما انتهى بنا إلى خطأ في الفكر، وإلى ظلم بالناس.

إن كلا النوعين من الأحكام: الأحكام الذاتية والأحكام الموضوعية مطلوب في حياة الإنسان، لكن لكل منهما مجاله الخاص، والخلط إنما ينشأ حين يتشاكل علينا الأمر، فنصدر الحكم الذاتي فيما كان ينبغي أن يوزن بميزان موضوعي صرف، لا دخل لذواتنا فيه، أو أن نصدر الحكم الموضوعي فيما هو من حق النظرة الذاتية التي نعبر بها عن الرغبة والهوى.

إنني — وهذا مثل أسوقه للتوضيح — أحب ساعة الغروب، وخصوصاً إذا كان المشهد منبسطاً فسيحاً من أرض خضراء أو من الصحراء أو من البحر، ولقد عجبت ذات يوم حين قرأت لكاتبة مصرية أنها تكره ساعة الغروب، بل تخشاه وتفر منها، وهي ترجع هذا الخوف إلى مواقف في طفولتها، فما هنا لا صواب ولا خطأ في نظرتي أو في نظرتها؛ لأن النظرة في هذه الحالة ذاتية خاصة، نشأت عن ظروف فردية، ولحسن الحظ أن أمثال هذه النظرات الذاتية إلى الأشياء لا دخل لها في شئون الناس العامة، كما أنه لا دخل لها كذلك في تكوين الأحكام العلمية على الأشياء والأشخاص والمواقف.

لكن افرض أن المسألة المعروضة ليست غروباً تحبه أو تكرهه، إنما هي مسألة تمس حياة الناس، فعندئذ لا يكون الحكم قائماً على ميل هنا ونفور هناك، بل لا بد أن تلتمس له الأسس الموضوعية التي لا شأن لها بالنظرات الفردية الخاصة، حتى لو كان كل فرد يعبر بنظرته عن جزء من الحق، هو الجزء الذي يراه.

ولقد تصعب التفرقة الدقيقة التي تميز ما هو ذاتي عما هو موضوعي، على اعتبار أن الإنسان إنسان على كل حال، وهو إذا نظر إلى أمرٍ فهو إنما ينظر من خلال نفسه، لكن ذلك لا يمنعنا من اتخاذ الحيطة خوفاً من أن تستبد بنا الأهواء ونحن لا ندري، وأذكر أنني كنت أسوق عادةً هذا المثل الآتي لبيان التفرقة بين الموقفين: إذا حدثت حادثة في الطريق، ورأها عدة شهود، ثم طُلب من هؤلاء الشهود أن يدلّوا أمام القاضي بما رأوا، فقد يروي كل شاهد جزءاً من الحق، وهو الجزء الذي شاهده وعلق بذاكرته «وسأفرض فيهم الصدق»، وسيجد القاضي نفسه أمام عدة صور جزئية، كل صورةٍ منها تشترك مع الباقية في أشياء وتختلف في أشياء، ماذا هو صانع؟ إنه يحاول أن يستخلص من مختلف الصور صورة مركبة، هي التي تصور الواقع كما وقع، وعلى هذه الصورة يُصدّر حكمه آخر الأمر، فالصور الفردية المتعددة ذاتية، لا تصلح أي منها لإقامة حكم عادل، وأما الصورة الشاملة للموقف بكل جوانبه فهي الموضوعية، وهي التي تقام عليها الأحكام الصحيحة، ولقد تعمّدت في هذا المثل ألا أجعل الأفراد يحكمون بالأهواء، بل إن كل فرد فيهم يحكي عما قد رآه بالفعل، لكنه مع ذلك لم يكن موضوعياً بالقدر الذي يصلح للحكم العادل؛ لأنه شهد من الموقف جانباً دون سائر الجوانب.

وهنا تأتي المناسبة التي أذكر فيها مسرحية «راشومون» للكاتب الياباني «ريونوسوكي أكوتاجاوا»، «نقلها إلى العربية عن الإنجليزية عبد الحليم البشلاوي»، ولقد مات هذا الكاتب الياباني منتحراً سنة ١٩٢٧م، وهو في مسرحيته «راشومون» يبني على أساس حادثة وقعت في اليابان منذ ألف عام فيما زعم.

والقصة هي أن رجلاً من طبقة المحاربين «الساموراي» كان مع زوجته، يسيران في غابة، فقطع عليهما الطريق لص، وانتهى أمره معهما بأن اغتصب الزوجة وقتل الزوج (بضم القاف)، وشاءت المصادفة أن يمر حطّاب، فيرى ما قد حدث، فيسرع إلى مركز الشرطة عند بوابة راشومون، فيكون التحقيق، ويؤتى بالشهود: قاطع الطريق، والزوجة، والحطاب.

فكان العجب؛ لأنّ كلّاً من هؤلاء روى ما حدث كما رآه أو شارك فيه، فإذا نحن أمام شهاداتٍ مختلفة كل الاختلاف، فقاطع الطريق يؤكد أنه القاتل، والزوجة تؤكد أنها هي القاتلة، والحطاب يشهد بأن الرجل قد قتل نفسه بسيفه.

يبدأ التحقيق باتهام يوجهه النائب العام إلى قاطع الطريق، فمن سواه وهو من هو بحياته المليئة بالجرائم، حتى لقد شاع أمره بين الناس؟

ويسأل قاطع الطريق، فيعترف بأنه القاتل ويقص القصة، لقد كان مسترخياً للراحة حين رأى الزوج وزوجته، الزوج يرتدي عباءة الساموراي «المحاربين»، ويحمل سيفاً ذا مقبض نفيس، وعلى ظهره حمل جعبة السهام، وكان الزوج يقود حصاناً أبيض تمتطيه الزوجة بثيابها ذات الألوان الناصعة، وعلى رأسها قبعة كبيرة من الخوص، يتدلى معها نقاب على وجهها فيخفيه، ولولا أن هبة من الريح جاءت خلال الغصون، فأزاحت النقاب، لما شهد منها ذلك الجمال الفاتن.

لكن الهواء رفع عن وجهها النقاب فبهره جمالها، وصمم على أن يظفر بها، حتى لو أدى به ذلك إلى قتل زوجها، «فليس القتل عندي أمراً ذا بال، إنما هو مقيت عندكم أنتم أيها المهذبون، فأنتم تكرهون سفك الدماء، لأنكم تؤثرن القتل بطرق أخرى، فتقتلون لا بالسيف، ولكن بسلطانكم وبأموالكم، والعجب أنكم تزعمون أنكم إنما تقتلون من تقتلونهم لصالح هؤلاء القتلى، فهم بوسائلكم لا يتألمون ولا يصرخون ولا ينزفون دمًا.»

اعترف قاطع الطريق بأنه قتل الرجل ليغتصب منه امرأته، فقد كانت هذه طريقته دائماً، لكن الأمر العجيب في هذه الحالة، أنه لم يكن راغباً في قتل الزوج، بل أراد بادي الأمر أن يزيحه عن الطريق، حتى يقضي مع الزوجة وطراً، فأغراه بأن يعرض عليه مقابض سيوف ثمينة مرصعة بالأحجار الكريمة، ووقع الرجل في الفخ، فربطه على جذع شجرة، حتى فرغ من إثمه، لكن الزوجة هي التي أرادت أن تنتقم لنفسها، فحاولت قتله، غير أنه أمسك بذراعها وشل حركتها، فتحدثه أن يفك وثاق زوجها لينازله انتقاماً من الزوج لشرفه الضائع، ففعل، وكانت المبارزة، وانتهى الصراع بقتل الزوج، ولا يفوت قاطع الطريق هنا أن يتهكم على طريقة القتال التقليدية التي تعلمها الزوج بطريقة رسمية، أما قاطع الطريق فقتاله قتال الخبرة المحنكة بضرورة الدفاع الفطري الذي تدافع به النفس عن حياتها في غابة محفوفة بالمخاطر، على أنه بعد أن قتل الزوج، بحث عن المرأة فلم يجدها.

وجاء دور الزوجة تؤدي الشهادة، فكانت لها رواية أخرى، إن هذا الوغد بعد أن ظفر ببغيته اغتصاباً، راح يتودد إلى المرأة مزهواً بنفسه، فرفسته وأرادت معه صراعاً، لكنه اختفى في الغابة، فاتجهت إلى زوجها تستعطفه عن إثم لم تقتربه مختارة، لكن الزوج قذفها بنظرات ازدراء، فأخذها الهم الحزين، وناولته سيفه، قائلةً له: «خذ سيفك، اقتلني إذا كان هذا هو ما أصبحت تشعر به إزائي، اقتلني ولكن لا تنظر إليّ بهذا الاحتقار.» وتمضي الزوجة في شهادتها فتقول: ولا أدري ماذا حدث، فلعلني قد أغمي عليّ من هول

الموقف، فلما صحوت من إغماءتي، وجدت زوجي مقتولاً بسيفه، والسيف لم يزل مغروراً في صدره، فأيقنت أنني لا بد أن أكون قد قتلته في سورة الغضب من حيث لا أعي. وتأتي شهادة الحطاب، فيروي كيف سمع وماذا شاهد أن قاطع الطريق يجثو أمام الزوجة متوسلاً أن تصاحبه في فرار يهرب به من حياة الجريمة إلى حياة عمل شريف، فلما أن ألح، وأصرّت هي على رفضها، ظن أن وجود زوجها حياً هو الحائل الذي لا بد من إزالته، ولحت الزوجة في قاطع الطريق رغبتة، فقالت له إنها لن تتزوج من قاتل، لكنه لو فك وثاق زوجها ونازله، وانتصر عليه فعندئذٍ تصحبه زوجة له؛ لأنها ستكون زوجة لمنصر في القتال، لكن العجب هو أن قاطع الطريق وقد فك قيد الزوج، رفض الزوج أن يقاتل رجلاً من السفلة المجرمين؛ لأن شرف سيفه يأبى عليه، كما رفض قاطع الطريق من ناحيته أن يقاتل من أجل امرأة سمع لتوه من زوجها، وهو يعير زوجته بماضيها، قائلاً لها إنها لو كانت من الطبقة النبيلة لما فعلت فعلتها، لكنها — كما تعلم هي — كانت ابنة خادمة في منزل أسرته، رفعها إلى منزلة النبلاء فلم ترتفع، سمع ذلك قاطع الطريق، فأبت عليه نفسه أن يقاتل من أجل امرأة هذا أصلها، فجن جنون المرأة من الرجلين معاً، وراحت تلقي إليهما الاتهام بالجبن ونقص الرجولة، ولقد شق على الزوج أن يعيش بعد هذا كله، فانتحر بأن أغمد سيفه في صدره.

وهكذا ضاعت الحقيقة بين الشهود الثلاثة، إن أحداً منهم لم يتعمد الكذب، وكل ما في الأمر أنه رأى الموقف من خلال عينيه وأذنيه تارة، ومن خلال ظنونه وأوهامه تارة أخرى، فالجانب الموضوعي في هذا كله هو أن المحارب النبيل قد وُجد مقتولاً بسيفه، وأما حواشي الروايات الثلاث، فنظرات ذاتية امتزج فيها حق بباطل.

تلك هي خلاصة مسرحية «راشومون» التي قرأت ترجمتها العربية عند أول صدورها منذ أكثر من عشر سنوات، فلماذا تذكرتها الآن، وكيف تذكرتها، اجتمع عندي ثلاثة من الأصدقاء، وأخذ يتنقل بنا الحديث، حتى وقع على موضوع طال معنا الحوار فيه، وهو خاص بكاتب مشهور مذكور في حياتنا الأدبية، فلفت انتباهي أن كلاً من الثلاثة الأصدقاء، ذكر الكاتب من إحدى نواحيه، فوجده غير جديرٍ بشهرته، ولما طلبوا مني الرأي، قلت: ربما كانت كل ناحية مما ذكرتم لا تجعل الرجل حقيقاً بما قد ظفر به، ولكن ماذا لو جمعتم فيه النواحي الثلاث؛ لأنها بالفعل مجتمعة فيه؟

إن الحق لا يوصل إليه بنظرات جزئية خاطفة، فأنصفوا الحق وأنصفوا الناس بأن تمسكوا عن الحكم، حتى تكتمل الرؤية ليكتمل النظر.

الفكر والثورة في مصر

إننا نعيش « النهضة » التي تخرجنا من قروننا الوسطى، نعيشها منذ أوائل القرن الماضي وإلى يومنا هذا، وما زلنا على طريق النهضة في صعود، ونوجه الأنتظار هنا إلى هذا المعنى: وهو أن « النهضة » لم تكن حركة عامة شملت كل أجزاء العالم دفعة واحدة، كأنها ستار رفعناه في لحظة معينة، فظهر لنا المسرح كله في لمح، بل إن لكل بلد نهضته التي سبقت سواها من النهضات أو لحقت بها، كانت النهضة في إيطاليا أسبق منها في فرنسا، وفي فرنسا أسبق منها في إنجلترا، وفي غرب أوروبا بصفة عامة أسبق منها في روسيا، وفي أوروبا كلها بصفة أعم أسبق منها في بلادنا، وبنفس المعيار تختلف مواقع « القرون الوسطى » باختلاف البلاد، فإذا كانت القرون الوسطى بالنسبة إلى أوروبا قد انحسرت في القرن الـ ١٦، فإنها لم تنحسر عن روسيا إلا في القرن الـ ١٩، أما في مصر فإننا ما نزال نعيش نهضتنا ممزوجة بمخلفات من عصورنا الوسطى، لكننا ماضون على طريق الصعود.

وماذا نعني بالعصور الوسطى؟ ما هما الطرفان اللذان تأتي بينهما تلك العصور أو القرون المظلمة، فنقول عنها إنها « وسطى »؟ الطرفان هما وعي حضاري في البداية، أعقبه خمود، ثم عاد الوعي الحضاري من جديد، فمرحلة الخمود هي العصور الوسطى بين العهدين، وبالطبع لا تكون هذه القرون الوسطى الخاملة موحدة في أرجاء العالم كله، بل إن أوروبا عندما كانت تجتاز عصورها الوسطى، كنا نحن في عهدنا الحضاري الأول، وأما عصورنا نحن الوسطى، فهي القرون الثلاثة التي امتدت من السادس عشر إلى التاسع عشر، وهي قرون كانت أوروبا خلالها قد جاوزت نهضتها إلى عصرها الحديث.

أقول: إننا نعيش النهضة منذ أوائل القرن الماضي وإلى يومنا هذا، لم نجاوزها بعد إلى ما يصح أن يسمى في تاريخنا بعصر حديث، لكن هذه الفترة الطويلة — التي طالت أكثر مما كان ينبغي لها — لم تكن كلها مسطحًا واحدًا متصلًا، بل كانت متدرجة في مسطحات

ثلاثة، كل منها يرتفع على سابقه بدرجة، كالعمارة الإسلامية حين كانت تجعل الطابق الثاني من البناء أوسع رقعة من الطابق الأول، ثم تجعل الطابق الثالث أوسع رقعة بدوره من الطابق الثاني، فبرغم ما بين الطوابق الثلاثة المتعاقبة من استمرارية جعلها عمارة واحدة، كانت بينها فروق في السعة، كل منها أوسع من سابقه.

وكان كل مسطح من تلك المسطحات الثلاثة في مسار نهوضنا، ينتهي بثورة تنقلنا إلى المستوى الأعلى، لكن تلك الثورة كانت تجيء نتيجة لازمة للمخاض الفكري السابق عليها، فثورة عرابي هي نهاية المرحلة الأولى، وثورة ١٩١٩م هي نهاية المرحلة الثانية، وثورة ١٩٥٢م هي نهاية المرحلة الثالثة، وما ثورة التصحيح إلا جزء في قلب هذه الثورة الثالثة، تصحح مسارها على المسطح الحضاري نفسه، بغير ارتفاع إلى مسطح أعلى.

كان رفاة الطهطاوي هو باذر البذور في المرحلة الأولى، وهي البذور التي أخذت تنبت نباتها، حتى استنفدت طاقاتها، فجاء ختامها ثورة عرابية، والبذور التي بذرها إنما هي فكرة الحرية في صورتها الجنينية الأولى، وإن فكرة الحرية لهي المعيار أدق معيار لقياس درجات الصعود، فكلما ازدادت الحرية عمقاً ازداد ارتفاعنا على طريق النهضة درجة بعد درجة.

فمن الكتب المدرسية التي كتبها الطهطاوي كتاب عنوانه «المرشد الأمين للبنات والبنين»، وفيه فصل بعنوان: «في الحرية العمومية والتسوية بين أهالي الجمعية» (أهالي الجمعية معناها أبناء المجتمع في استعمالنا اليوم)، وهو في هذا الفصل عن الحرية، يقسمها خمسة أقسام، هي كما يأتي:

- (١) حرية طبيعية يتمتع بها الإنسان في الأكل والشرب وما إليها.
- (٢) حرية سلوكية يتمتع بها الإنسان في إطار مبادئ الأخلاق.
- (٣) حرية دينية تكفل حرية العقيدة والرأي والمذهب بما لا يتعارض مع الدين.
- (٤) حرية مدنية تنظم التعامل بين الناس.
- (٥) حرية سياسية ومعناها أن تكفل الدولة لكل مواطن أن يتمتع بالحریات.

تلك كانت البذرة الأولى التي بُذرت في طريق النهوض، وواضح من الحريات المذكورة أنها لم تجعل الحرية السياسية شاملة لمشاركة الشعب في الحكم، كأنما هذه المشاركة من الشعب في الحكم، كانت عند رفاة الطهطاوي أملاً بعيد المنال، على أننا لا بد أن نلاحظ — من جهة أخرى — أن الطهطاوي في تحليله السابق للحرية، جعلها تتضمن «المساواة»، فكل أنواعها الخمسة التي ذكرها تنصرف إلى جميع المواطنين على حدٍّ سواء، إنه لم يفرق

في تلك الحريات بين رجل وامرأة، ومن ثم فيمكن اعتباره أول من دعا إلى حرية المرأة دعوة انتهت إلى ذروتها عند قاسم أمين، وهو في تسويته بين جميع المواطنين أمام الدولة يعد بشيراً أول بشير بالديمقراطية السياسية التي صاغها — فيما بعد — لطفي السيد.

بل كان رفاعة الطهطاوي بمثابة الصيحة الأولى نحو «الإصلاح الزراعي» بالمعنى الاشتراكي الذي نفهمه اليوم، وكان ذلك في فصل آخر من الكتاب المذكور فيما سبق، عنوانه «مطلب في تقسيم الأرض بين مالكيها وزارعها»، وفيه يبين أن ملاك الأرض هم الذين يظفرون بأكبر نصيب من غلة الأرض، فهم «لا يعطون للأهالي إلا بقدر الخدمة والعمل، وعلى مقدار ما تسمح به نفوسهم في مقابل المشقة».

وجاء الأفغاني بعد ذلك — وكما لم نزل في المسطح الأول من المسار — ليجد التربة المصرية قد أصبحت صالحة للثورة، بفضل التنوير الذي أحدثه الطهطاوي بتعاليمه، يقول أحمد أمين في كتابه «زعماء الإصلاح»: «جرب الأفغاني أن يبذر بذوراً في فارس والأستانة فلم تنبت، ثم جربها في مصر فأنبثت». ونحن نسأل: لماذا أنبتت في مصر ولم تنبت في غيرها؟ والجواب هو أن مصر كانت قد سارت بضع خطوات في طريق النور، بفضل الطهطاوي.

لكن الأفغاني، وإن يكن قد اضطلع بدوره على الضوء الذي ألقاه رفاعة الطهطاوي من قبله، فقد ارتفع بفكرة الحرية درجة على المسطح الأول نفسه، وهي حركة تشبه حركة التصحيح في مرحلتنا الحاضرة؛ وذلك لأنه نقل الولاء للحاكم الذي افترضه الطهطاوي ولم يجعله موضع جدال، نقله الأفغاني لجعله ولاءً للشعب لا للحاكم.

وهكذا اشتدت الإرهاصات الفكرية في المرحلة الأولى، حتى تمخضت آخر الأمر عن ثورة عرابي، التي كانت أول من رفع الشعار المناادي بأن تكون مصر للمصريين، لكن ذلك الشعار كان مقصوداً به معناه الضيق الذي لا ينفي أن يكون إلى جانب المصريين في مصر أتراك وجراكسة، وأن يكون لكل من هؤلاء حقوقه وامتيازاته، فكأن ثورة عرابي قد اكتفت بإزالة الحرمان عن المصري، دون أن تشك في حقوق الفئات الدخيلة.

وعلى كل حال، جاء المستعمر البريطاني ليخنق الثورة العرابية، لكنه بهذا بدأ لنا مرحلتنا الثانية في طريق النهضة.

نحن الآن على المسطح الثاني، حيث نرى على مسرح الفكر عمالقة تشد الأبصار والأسماع: محمد عبده يناضل ليحرر حياتنا الدينية مما علق بها من خرافة، ولينجو بعقول الناس من ظلمة الجهل، وكان ذلك على عقيدة منه بأن محاربة الاستعمار البريطاني بطريق مباشر هي أطول الطرق نحو الهدف، وأما أقصر الطرق فهو تنقية الحياة الدينية من شوائبها، وتنوير العقول من جهالتها، وعندئذ يجيء الهدف السياسي من تلقاء نفسه.

وعلى المسرح من العمالقلة قاسم أمين ودعوته إلى تحرير النصف المستعبد من الأمة، أعني المستعبد مرتين، فهو مستعبد للرجل أولاً، ثم هو والرجل مستعبدان معاً للمستعمر، ومصطفى كامل وزعامته السياسية نحو طرد المستعمر، ولطفي السيد وإصراره على أن تقيد الحكومة من سلطانها، بحيث لا تسيطر إلا على ما تدعو الضرورة إلى سيطرتها عليه، وهو ثلاثة: الجيش والبوليس والقضاء، «وفيما عدا ذلك من المرافق والمنافع، فالولاية للأفراد والمجاميع الحرة»، وكان من أبرز مبادئ الحركة الليبرالية التي قادها لطفي السيد مبدأ أن تكون السيادة للقانون لا للأشخاص، وأن يحكم الحاكم بإرادة الشعب لصالح الجمهور كله، لا لصالح طبقة معينة أو فرد بذاته، ثم مبدأ أن تكون مصر للمصريين، ولكنه هذه المرة أوسع معنى مما كان عليه في شعار الثورة العربية؛ لأن معناه هذه المرة هو أن تستقل مصر عن الأتراك مع استقلالها عن الإنجليز، وكان من مبادئه أيضاً أن حرية الوطن لا تتحقق إلا إذا تحققت حرية المواطن، على أن حرية المواطن لا تتحقق إلا في ظل حرية سياسية يكون معناها «أن يشترك كل فرد في حكومة بلاده اشتراكاً تاماً كاملاً»، وهذا هو معنى ما نسميه سلطة الأمة، وهنا نلاحظ الوثبة الهائلة التي انتقلنا بها من المعنى الضيق للحرية السياسية كما فهمها الطهطاوي إلى معناها كما حددها لطفي السيد، هذا كله فضلاً عما سعى إليه لطفي السيد من تطوير التعليم الذي أراد له أن يكون تنمية للحرية الفكرية بعد أن كان منحصرًا في إعداد الموظفين للحكومة، وكذلك أيدّ لطفي السيد دعوة قاسم أمين في حرية المرأة، لكنه هنا أيضاً قفز بالمعنى المقصود قفزة عالية، فبعد أن كانت حرية المرأة عند قاسم أمين تعني أن تكشف المرأة عن وجهها برفع الحجاب، أصبحت عند لطفي السيد تعني حق المرأة في التعليم حقاً مساوياً لحق الرجل فيه.

بهؤلاء الرواد — في المسطح الثاني من مسيرة النهضة — تنوعت أبعاد الحرية التي طالبوا بها، وازدادت عمقاً، وكان الذي تمخضت عنه هذه الإرهاصات الفكرية هذه المرة، هو ثورة ١٩١٩م، والتي انتقلنا بها إلى درجة أعلى.

لقد شهدت سنوات العشرينيات والثلاثينيات من الزخم الفكري والفني ما تنقطع عنه الأنفاس، إذ شهد أبعاداً جديدة للحرية لم تطرأ للسابقين على خاطر، فها هنا العقاد يدعو إلى تحرر الشعر والفن بصفة عامة، إلى الحد الذي يمكّن الفرد من توسيع فرديته إلى آخر مدى مستطاع، وهنا سيد درويش يحرر الموسيقى من صيغتها القديمة التي كانت تستهدف الطرب، لتصبح تصويراً وتعبيراً لما يتردد في صدور الناس بكل فئاتهم، وهنا طلعت حرب وقيادته للتحرر الاقتصادي بإنشائه لبنك مصر وشركاته، وهنا علي عبد الرازق

يحرر مفهوم الحكومة الإسلامية من تقليد الخلافة، وهنا طه حسين بمنهجه في البحث الأدبي الذي أراد به أن يحل منطق العقل محل الميل مع عاطفية التقاليد، وهنا أحمد أمين ولجنة التأليف والترجمة والنشر بما رفعته من مصابيح يرى الناس على أضوائها ثقافة الأقدمين والمحدثين، وهنا توفيق الحكيم — أطال الله عمره — والتبشير بعودة الروح الخلقة إلى المصري الجديد، وكأن هؤلاء جميعاً لم يكفهم الشرح النظري للمبادئ الجديدة، فجسدوها في بطولاتٍ ليراها الناس.

وعن هذه الحركة الفكرية العارمة ولدت ثورة ١٩٥٢م، فانتقلنا بها إلى المسطح الأعلى في طريق النهضة، فإذا كانت الثورتان السابقتان قد دعتا إلى «التحرر» من قيودٍ مختلفة، فقد جاءت هذه الثورة لتدعو إلى «الحرية» والفرق بعيد بين التحرر والحرية، فالتحرر هو تحطيم القيود والحرية هي العمل الإيجابي الحر الذي يضطلع به من تحطمت قيوده، ثم إذا كانت الثورتان السابقتان قد أوشكتا على أن يكون المطلب هو الحقوق السياسية للأفراد — وخصوصاً المثقفون منهم — فإن هذه الثورة الثالثة قد كسرت هذا الطوق لتطالب أيضاً بالحقوق الاجتماعية للجمهور العريض، مثقفين وغير مثقفين على حدٍّ سواء، بل لعلها قد ركزت على غير المثقفين على سبيل التعويض ... والحديث في الثورة الثالثة يطول.

نحن نصنع الماضي

كان حوارًا طريفاً ومفيداً، ذلك الذي دار بين اثنين من شبابنا المتفتح الطموح، عرفتهما منذ كنا طالبين يدرسان الفلسفة، لكنهما كانا يجاوزان حدود الدراسة الرسمية بهامش عريض من الثقافة، فكنت أراهما يشاركان مشاركة جادة واعية، في مناقشة القضايا الفكرية التي تشغل الجماعة المثقفة في الأمة العربية، وكنت ألحظ منذ البداية شيئاً من اختلاف النظر بينهما، لا أدري إن كان مرده إلى كونهما فردين مختلفي المزاج، أو كان مرده إلى كونهما ينتميان إلى قطرين مختلفين من أقطار الوطن العربي، ولكم أسعدني أن كان هذان الشابان يحتكمان إليّ في بعض ما كان ينشأ بينهما من خلاف.

ومضت أعوام لم أسمع عنهما ولم أسمع منهما، حتى شاعت المصادفة أن نجتمع نحن الثلاثة، أما هما فقد أخذت تتشعب بهما سبل الحياة يسراً وعسراً، وأما أنا فقد هدأت معي «حمى الحياة» — إذا استعرت من سقراط معنى رمز إليه قبيل نهايته — ولم نكد نجتمع حتى عادت إلينا طبائعنا التي كنا نألفها في أنفسنا منذ أعوام، فما هو إلا أن أثرت قضية فكرية من بين هموم الأمة العربية، اختلف حولها الزميلان، وطال بهما الاختلاف، وجلست أصغي، وأعد نفسي لموقف محتوم، وهو أن ينتهي أمرهما بالاحتكام إليّ كما كانا دائماً يفعلان.

ثارت بينهما قضية «الماضي» أو قضية «التراث»، وكما توقعت من أحدهما، راح يستخدم كل ألفاظ التعجب وعباراته، ويسأل: ما شأننا بـماضٍ ذهب وذهبت علاقته؟ لماذا لا ننصرف بكل جهودنا نحو الحاضر ومشكلاته والمستقبل وما يؤدي إليه؟ ماذا ترانا صانعين بتراثٍ مركوم في صفحات الكتب الجاثمة هناك على رفوف المكتبات، وكأنها جزء من الجبل أو جانب من البحر، قد أخذ منه مكاناً للتنزه، لكني لا أجعل منه طعامي وشرابي؟

ولم يبطئ زميله في رده، وذهب بدوره يتعجب بما أسعفته اللغة من أساليب العجب: إن هذا الماضي يا أخي هو في دماثنا، هو في اللغة التي نتكلمها ونكتبها، هو في الشريعة التي نسلك على هداها، هو في العرف الذي ينظم الروابط بين الناس، هو في الذوق الفني الذي أستمح فيه نوعاً من الشعر والموسيقى ولا أستطيع نوعاً آخر، هو في المواسم الدينية وغيرها وما يلحق بها من تقاليد من شأنها أن تضفي على الحياة الاجتماعية لوناً خاصاً مميزاً.

هكذا تنازع الطرفان تنازُعاً أوقفهما على طرفي نقيض، فكأنما كانا بموقفهما هذا بمثابة «الموضوع» و«نقيض الموضوع» في الحركة الجدلية، وكان لا بد للنقيضين أن يتولد عنهما ما يؤلف بينهما، وذلك هو ما كان دوري المرتقب.

قلت: إنكما تتكلمان عن الماضي، وكأنه قطعة من الحجر الصوان، إما قبلتها كما هي وإما رفضتها كما هي، أو كأن ذلك الماضي كتاب اكتملت صفحاته، لم تعد تزيد صفحة ولا تنقص صفحة، وعلى القارئ أن يتلوه من فاتحته إلى ختامه، أو أن يكف عنه من غلافه إلى غلافه.

ولكن أمر الماضي ليس كذلك، فأولاً: إنه ليس باختيارنا أن نأخذ ماضينا أو نتركه؛ لأن هذا الماضي إنما هو ماضٍ لحاضر، ولو بترنا العلاقة بينهما لما جاز لنا بعد ذلك أن نسمي الماضي ماضياً، بل يصبح مجموعة من أحداث عائمة على تيار الزمن، دون أن تربطها الروابط بهذه الأمة أو بتلك، لكن ماضينا هو ماضينا نحن، موصول الحلقات بالحاضر الذي نعيشه نحن، ولكل شعب آخر ماضيه وحاضره، وذلك يشبه أن تكون طفولتي هي طفولتي أنا دون أي إنسان آخر، موصولة الروابط بشبابي وكهولتي، وليست هي مجرد طفولة سابحة في الهواء، إنه إذا كانت حياتنا كتاباً من عدة أجزاء، فالحاضر هو الجزء الأخير من تلك السلسلة، يتلوه بعد ذلك أجزاء جديدة تظهر على التوالي، على أن آخر الأجزاء لا يُفهم إلا على ضوء سوابقه.

وثانياً: إن ماضينا كالسجادة المزخرفة بالصور المتشابهة، ويدخل في نسجها عدد ضخم من خيوط اللحمة وخيوط السدى، تقاطع بعضها مع بعض، وإذن فلا بد للرأي أن يختار لنفسه من هذا الكل المركب، خطأً واحداً لتعقبه، كأن يختار خط النباتات المصورة على الرقعة، أو خط الحيوان، أو خط الأشكال الهندسية، وما شابه ذلك.

إنه قد يتبادر إلى أذهاننا أن الماضي شيء مفروض علينا، لا قبل لنا بعملية اختيارية نتحكم بها فيما نأخذه منه وما نتركه، وأن هذه الحرية في التركيب والبناء مقصورة على

تصورنا للمستقبل لا على تصورنا للماضي، لكن أمعن النظر قليلاً تجد ألا فرق في حرية الصنع والبناء بين ماضٍ ومستقبل، كلاهما هو ما نصنعه نحن باختيارنا، كل ما في الأمر من اختلاف بين الحالتين، هو أننا بإزاء الماضي أمام أكوام مركومة من مواد البناء، فنتقدم منها ونأخذ منها ما يحلو لنا أن نأخذه، ثم نقيمه في البناء الذي يحلو لنا أن نقيمه لأنفسنا، على حين أننا بإزاء المستقبل نحفر القنوات التي يتسرب فيها الحاضر على نحو ما نريد له أن يتسرب، لتتكون الصورة التي نحب لها أن تكون.

والماضي والمستقبل كلاهما من صنعنا، وإن هذا الصنع ليحيي نتيجة لاهتماماتنا نحن في الآونة الحاضرة، فنحن اليوم — مثلاً — نهتم بالاشتراكية فهمًا وتطبيقًا، ولذلك قد يعن لأحدنا أن يقرأ الماضي على أنه تعبير عن روح اشتراكية أصيلة فيه، وهو إذ يختار هذه القراءة الخاصة لماضيها، تراه ينتقي من الحوادث ومن المواقف ما يمكن أن يُقرأ على هذا النحو.

لقد مررت بخبرة شخصية من هذا القبيل، وهو أنني حين أردت أن أتعقب طريق «العقل» في تراثنا الفكري، أخذت أختار هذا وأترك ذاك من بين ما خلفه لنا الآباء، إلى أن اكتمل أمامي طريق متصل يدل على مسار العقل في حياة أسلافنا، ولما فرغت من رسم هذا الطريق العقلي، عدت من جديد أتعقب طريق الوجدان، فأخذت هذه المرة أختار ما يناسب الطريق الجديد، وأترك ما لا يناسبه، إلى أن اكتمل أمامي أيضًا طريق متصل يدل على مسار الوجدان، وهكذا تكون الحال مهما تنوع موضوع البحث في ماضيها، فقد تريد أن تصور النشاط اللغوي، أو أن تصور تطور الشعر، أو نظام الحكم، أو معارك القتال، أو ما أردت أن تراه، وفي كل حالةٍ من هذه الحالات، أنت تختار مادة البناء، وتختار صورته كما تتبدى لخطارك، ولولا ذلك لما اضطررنا أن نعيد كتابة التاريخ حيناً بعد حين، لنكتبه في كل مرةٍ من زاوية الرؤية الجديدة.

الثقافة العصرية بما تحتوي عليه من مبادئ وتصورات، لا بد أن تنعكس في الصورة التي نرسمها لماضيها، والأمر في ذلك شبيه بمن أراد أن يبحث في التاريخ الذي تسلسلت حلقاته على طبقات الأرض، فهل يمكن لعلماء الجيولوجيا في هذه الحالة ألا يتأثروا فيما يقولونه عن ذلك بما قد استحدث في عصرهم من علوم الفيزياء والكيمياء؟ ولو جد جديد في هذه العلوم، فسوف يقرأ الجيولوجيون تاريخ طبقات الأرض قراءة جديدة.

ما يقوله أبناء اليوم عن ماضيهم، كالذي يقولونه عن مستقبلهم، كلاهما يدل إلى حدٍ كبير على اهتماماتهم ووجهات نظرهم، ولو تغيرت الاهتمامات ووجهات النظر، لتغير

به حتمًا صورة الماضي التي نقدمها، وصورة المستقبل التي نعمل على إيجادها، لقد قال هيرودوت تبريرًا لكتابته عن الماضي — ماضيه في عهده — قال: «إننا نكتب عن الماضي حتى لا ينسى الناس على مر الزمن ما قد صنعه أسلافهم مما لا يجوز نسيانه.» ونحن نسأل: من الذي حدد لهيرودوت ما يجوز نسيانه من حوادث الماضي وما لا يجوز؟ حدد ذلك بالطبع ميوله الخاصة من جهة، والقيم التي كانت تسود شعب أثينا عندئذٍ من جهة أخرى، فلكل عصر موازينه التي يفرق بها بين المهم وغير المهم، وبالتالي فهي موازين لما لا يحق للناس أن ينسوه وما يجوز لهم أن يهملوه.

ليس الماضي جثة ميتة موضوعة في تابوت، وعلينا نحن أبناء الحاضر أن نحافظ على هذا التابوت في المتحف، بل هو أقرب إلى الرافعة التي نرحل بها الأثقال الراسخة لتتحرك، ولهذا فنحن إذ نصنع ماضيًا من بين المادة الخام القريرة التي خلّفها لنا الآباء، فإننا لا نحسن هذا الصنع إلا إذا اخترنا الروافع التي تثبت الحياة في الحاضر، وفي الإعداد للمستقبل على حدٍّ سواء، وإلا انقلب تاريخ الماضي بين أيدينا صخورًا جوامد تعرقل التيار دون الانسياب الدافق إلى الهدف.

إن من أهم ما تميز به الشيخ محمد عبده وأتباعه فيما يسمى بمدرسة المنار هو أنهم فرقوا في تاريخ الإسلام بين ما هو ثابت وما هو متغير، والثابت هو العقيدة وما يتبعها من شعائر العبادة، وكذلك القيم الأخلاقية التي يطالب المسلمون بمراعاتها في سلوكهم، وأما جوانب الحياة الأخرى من معاملات وعلاقات اجتماعية، فمتغيرات مع تغير الظروف، وهذا الجانب المتغير هو الذي يتيح لنا أن نقرأ تاريخنا قراءة تعبر عما يراه عصرنا في أموره.

كان أمام أوروبا أيام نهضتها ماضٍ ذو مراحل مختلفة الأجواء، فأخذت من ذلك الماضي مرحلته الكلاسيكية، لما وجدت أن تلك الشريحة من الماضي تعينها على قيام النزعة التي تعلي من شأن الإنسان، وهي نزعة استهدفتها أوروبا في ذلك الحين، ثم انظر إلى الفن الأوروبي المعاصر حين أراد أن يستلهم الماضي، فأَي ماضٍ وقع عليه؟ لقد اختار أصول الفن الإفريقي لتكون من الأصول التي يرتد إليها، وانقل نظرك إلى فن النحت عند الفنان المصري العظيم مختار، انظر إلى تمثاله «نهضة مصر» لترى كيف غاص إلى ماضٍ بعيد، هو الفن الفرعوني ليستلهم أصوله.

هكذا يفتح الماضي الواسع العريض العميق صفحاته أمامنا، لنصنع نحن من السطور التي نختارها، قصة نراها مضيئة وهادية في معالجتنا لمشكلاتنا الحاضرة، إنه الحاضر والحاضر وحده هو الذي يسيطر، وينبغي له أن يسيطر فهو الذي يوحى بالطريقة التي

نحن نصنع الماضي

أصنع بها الماضي ليصبح ماضيًا حافزًا على مزيدٍ من حيويةٍ ونشاط، وهو الذي يشير كذلك إلى الطريقة التي أخط بها الطريق إلى مستقبل أتصوره على أساس مشكلاتنا الحاضرة أيضًا، مما يحتاج حله إلى فترة قد تطول.

لقد اختلفتما — هكذا وجهت خطابي إلى الشابين المتحاورين — اختلفتما حول الماضي، أي حول التراث: أنتمسك به أم نهمله؟ ولعلكما تريان الآن أن الوقفة الصحيحة هي أن نعيد قراءته لنصنعه من جديد صنعًا يتطلبه العصر، فلا نحن تمسكنا به في جمود، ولا نحن أهملناه، وإن شئت فقل إننا قد تمسكنا به وأهملناه بضربةٍ واحدة.

مداد مغشوش

التقدم الحضاري الهائل الذي حققناه في عشرات السنين الأخيرة، قد لا يكون واضحاً أمام العين وضوحاً يتيح لها أن تراه بلمحة خاطفة، وليس في ذلك من بأس، بل إنه الخير كل الخير؛ لأن علامة من أقوى العلامات التي تدلت على أن الإضافة الحضارية قد رسخت جذورها، هي أن تنتقل تلك الإضافة عند الإنسان من حالة الوعي بها إلى حالة اللاوعي، أي يعيشها الإنسان وكأنها جزء من فطرته، ليتمكن من أن يمد أمله إلى إضافة أخرى.

لكن الذي يلفت النظر — نظري أنا على الأقل — هو أن تلك النقلة الحضارية الواسعة، لم يصحبها ما يتناسب معها من التغير في وجهات النظر إلى الدرجة التي تجعل الإنسان — فرداً أو أمة — متسقاً مع عصره، ولست أعني بهذا التغير تغيراً فيما نعدّه من الأركان الأساسية في شخصيتنا القومية، فهذه الأركان الأساسية ثابتة لا تمس، وإنما أعني به تغيراً فيما من شأنه أن يتطور مع الظروف المتغيرة في الحضارات المتعاقبة.

وسألت نفسي بالأمس قائلاً: ترى لو جئت بما كان يكتبه قادة الفكر منا منذ مائة عام، في سبيل الدعوة إلى مثل هذا التحول الحضاري، فهل أجده يختلف اختلافاً بعيداً عما يكتبه الكاتبون اليوم في هذه الموضوعات نفسها؟ بعبارة أخرى: هل أفلحت الكتابة خلال قرن كامل في تغيير ما أردنا تغييره من طباع تعودناها ولا نريد لها أن تدوم؟

لم أكد أطرح السؤال على نفسي، حتى نهضت وأنزلت من المكتبة مجموعة المقالات الإصلاحية التي كتبها الإمام محمد عبده، لأرى — أولاً — ماذا كانت أوجه النقص الحضاري التي أثارت اهتمامه؟ ثم لأرى — ثانياً — كم بقي منها إلى يومنا هذا وكم زال؟

وشاءت لي المصادفة أن أجد مقالاته الأولى منشورة في جريدة «الأهرام»، حين كانت «الأهرام» في عامها الأول — وهو عام ١٨٧٦م — ثم شاءت لي المصادفة مرة أخرى أن يكون بين ذلك التاريخ ويومي هذا مائة عام كاملة.

وجدت الإمام يخصص مقالته الثانية لموضوع «الكتابة والقلم»، وفيها يقول إن مثل الكاتب في صحيفة الأهرام «مثل خطيب قام على منبر العالم، وأمسك بيده صورًا (بوقًا) ... فنفخة تحيي ونفخة تميت»، ثم أخذ يبين الأوجه الكثيرة التي يمكن لصاحب القلم أن يعالجها، فالإصلاح المطلوب إنما يتحقق بـ «مداد القلم».

أجريت بصري في لهفة خلال صفحات الكتاب، باحثًا عن الموضوعات المشتركة بين كاتب الأمس وكاتب اليوم، فكان ما أدهشني هو التشابه الشديد بين موقف الأمس وموقف اليوم، فالأمراض الاجتماعية واحدة، وأوجه القصور الحضاري واحدة، مما دعاني إلى التساؤل في عجب: ماذا؟ ألم يكن لأقلام الكاتبيين في مائة عام كاملة من أثر يلحظه الراي وهو يقارن بين العهدين؟ فإذا كان «مداد القلم» — كما قال الشيخ الإمام — هو وسيلة الإصلاح، أليكون المداد في أقلامنا مغشوشًا، على غرار ما نقول أحيانًا أن اللبن مغشوش وأن الدواء مغشوش؟

اقرأ للإمام مقالته التي جاءت تحت عنوان «ما أكثر القول وما أقل العمل»، وفيها يأسف أن يجد هذه الصفة سمة لأهالي بلادنا، وقد أضاف إلى أسفه هذا عبارة وضعها بين قوسين يقول فيها: إننا نخجل من تسجيل مثل ذلك في الجرائد، ولكن أي فائدة في إخفاء عيب فينا عرفه الغير عنا؟ وأحسب أن الأستاذ الإمام لم يكن يتجه بهذا الوصف إلى العاملين بسواعدهم في فلاحه الأرض أو في دكاكين الصناعة، الذين هم في الأغلب لا يجدون من وقتهم فراغًا لهذا الترف، بل كان يتجه بالوصف إلى الفئة الثائرة من المثقفين المترفين، ممن كانوا — وما يزالون — يوهمون الناس بأنهم أصحاب رشادة وريادة.

ومن أنفع ما ذكره الإمام في إحدى مقالاته، أن الأحاديث الشائعة في المجالس العامة والخاصة، دليل قوي على حقائق النفوس، ولذلك راح يتعقب تلك الأحاديث ليرى من أي نوع كانت، فإذا هي دالة على أن حضارة العصر في طريق، وهؤلاء المتحدثين في طريق آخر، وأوضح لنا ذلك بأن عقد شيئًا من المقارنة بين ما يشغلنا هنا، وما يشغل أبناء الأمم التي تقدمت، وفي يقيني أن ما قد وجده الإمام في يومه، يجد مثله المتعقب لأحاديث اليوم.

كتب الشيخ محمد عبده وكتب ثم كتب، في سلطان المظهرية في حياتنا، في فقر الرأي الذي هو أفظع من فقر المال، في صنوف العبث وسوء التناول، في البذخ المجنون، في الخرافة البشعة المسيطرة على عقول الناس ... وفي هذا نفسه ما يزال يكتبه الكاتبون، فماذا نحن صانعون ليتغير منا ما نريد أن نغيره؟

نعم ماذا نحن صانعون؟ لعل سؤالًا كهذا قد نشأ للأستاذ الإمام وهو يحاول الإصلاح بـ «مداد قلمه»، فلم يأخذه اليأس أول الأمر، بل اتجه باللائمة نحو أولئك الذين يريدون

تغيير الشعب بين يوم وليلة، قائلاً لهم ما معناه أنهم ربما ظنوا أن إصلاح أمة بأسرها هو أمر سهل سهولة العبارات التي يلقونها على الناس ليفهموها أو سهولة الكتب التي بين أيديهم، جاءوا بها من البلاد المتقدمة، وظنوا أن قراءتها وعرض مادتها على الناس كافٍ وحده لاستحداث الإصلاح المنشود، إنهم — وهذه هي عبارة الإمام في ذلك — «يظنون أن أفكارهم العالية إذا برزت من عقولهم إلى حيز الكتب والدفاتر، ووضعت أصولاً وقواعد لسير الأمة بتمامها، ينقلب بها حال الأمة من أسفل درك في الشقاء إلى أعلى درج في السعادة».

إنهم — في رأيه — لا بد أن يراعوا قابلية الأذهان لما يعرض عليها من أفكار، واستعدادات الطباع للانقياد إلى نصائحهم، وضرب الأستاذ الإمام مثلاً لهؤلاء الذين يحاولون الإصلاح بادئين بدرجة الكمال الحضاري، فقال: «هل يسهل على صاحب الفكر الرفيع أن يودع في عقل الطفل الرضيع، أو الصبي قبل رشده، وقبل أن يتعلم شيئاً من مبادئ العلوم، تلك الأفكار العالية؟» ثم مضى الأستاذ في الحديث ليؤكد لدعاة الإصلاح في زمنه، ممن يريدون القفز بالشعب إلى حضارة العصر في خطوة واحدة، ليؤكد لهم ضرورة التدرج بالناس نحو الهدف شيئاً فشيئاً، فيبدأون بتعليم الناس القراءة والكتابة، ثم مبادئ الفنون السهلة التحصيل، ثم يتدرجون بهم ... إلخ، فالذي تمكن في عقول الناس أزماناً — كما يقول — لا يفارقها إلا في أزمان، على أنه محال على الناس أن يغيروا ما بهم من تخلف، ليلحقوا بحضارة العصر ما لم يبدأ الأمر باقتناع حقيقي عندهم، إذ لا يكفي أن ننقل إليهم المظهر الخارجي للحضارة، دون أن يستند — في باطن نفوسهم — إلى المبادئ التي يرتكز عليها ذلك المظهر.

هكذا كان موقف الإمام محمد عبده قبل أن يأخذ منه اليأس (وهذا رأي خاص لكاتب هذه السطور)، ثم مضت أعوام، لعله أدرك بعدها أن «مداد القلم» الذي ظن أول الأمر أنه أداة كافية للتغيير، لن يجدي في حركة الإصلاح شيئاً، فكتب مقاله المشهور بعنوان «إنما ينهض بالشرق مستبذ عادل» الله أكبر، مداد الأقلام في الكتب والصحف ليس هو وسيلة الارتقاء بالشعب إلى حيث نريد له أن يعلو، والحل الناجع عند الأستاذ الإمام هو أن يتولى الحكم «مستبذ عادل»، إنه مقال قصير، يقع في صفحة وبضعة سطور، لكنه أحدث دويّاً في أجوائنا الثقافية وما يزال يحدث، ما الذي يستطيع المستبذ أن يصنعه في رأي الإمام؟ يقول عنه إنه يستطيع إكراه المتناكرين على التعارف، وإرغام الأهل على التراحم، ويستطيع المستبذ كذلك — في رأيه — أن يحمل الناس على الأخذ برأيه هو فيما يخص منافعهم لاجئاً في ذلك إلى الرهبة إن لم تكن لديهم الرغبة في إسعاد أنفسهم.

وبعد هذه المقدمة المخيفة، خفف الأستاذ وقعها بأن اشترط على هذا المستبد الذي يدعو إليه أن يكون «عادلاً» بمعنى أن تكون نظرتة الأولى إلى شعبه الذي يحكمه، وبعد ذلك تجيء النظرة الثانية لمصلحة نفسه إذا كانت له مصلحة خاصة.

ومثل هذا المستبد العادل في نظره يكفيه خمس عشرة سنة فقط، ليحقق للشعب غاياته التي لا يكون له بعدها سقوط ولا تخلف، وماذا عساه أن يصنع في خمس عشرة سنة هذا المستبد المأمول؟ يجيب الأستاذ الإمام إجابة ذات شقين: أما «الكبار» من الناس فيلوي أعناقهم قسراً إلى ما فيه خيرهم وخير أعقابهم، وأما «الصغار» فيأخذهم بالثقيف، «يتعهدهم كما يتعهد الفارس شجرة بضم أعواد مستقيمة إلى سوقها لتنمو على الاستقامة» معالجة المستبد العادل لـ «الكبار» تكون شبيهة بمعالجة الجراح للجسم العليل، فمنها «البت» و«الكي» إذا اقتضت الحال (وهذا كلام الأستاذ الإمام في ذلك) وعلاج «الصغار» يكون بالتعليم والثقيف.

وبعد هذا البطش بالكبار والملاينة للصغار، يكمل الإمام مقاله بأسطر قلائل يقول فيها إنه بعد أن يستقيم الأمر للحاكم المستبد على هذا النحو وبهذه الوسائل، يبيح للناس «من غذاء الحرية ما يستطيع ضعيف السن قضمه، والناقة من المرض هضمه» أي إن الحرية في نظره يجب أن ترجأ إلى آخر المطاف، وأية حرية بعد هذا المطاف الطويل الذي يتطلب في حسابه خمسة عشر عاماً، تشهد ما تشهده من ثني الأعناق بالعنف، ومن «بت» و«كي»؟ أية حرية بعد هذا كله؟ إنها الحرية التي يُسقاها (بضم الياء) الناس بملقعة الشاي الصغيرة، يسقونها قطرة قطرة، حتى لا تؤذي ضعيف السن ولا الناقة من المرض، والأستاذ الإمام يحدد لهذه الحرية الممنوحة للناس بالقطارة، يحدد لها ثلاث مراحل: ففي المرحلة الأولى يكتفي بتشكيل المجالس البلدية، وفي المرحلة الثانية «بعد سنين» — كما يقول — تجيء مجالس الإدارة، لتكون مصادر للآراء والأفكار، وفي المرحلة الثالثة تنشأ المجالس النيابية، ويلفت الإمام نظر قارئه بعد ذلك إلى أن الخمس عشرة سنة التي قال إنها كافية للمستبد العادل أن يصلح فيها حال الشعب، ليست لهذه المراحل الثلاث جميعاً، بل هي للخطوة الأولى وحدها، والله وحده بعد ذلك أعلم بعدد السنين التي لا بد أن تنقضي لتتم المرحلتان المؤديتان إلى المجالس النيابية، وحق للأستاذ أن يتحوط فيقول: «ربما لا يتيسر لرجل واحد أن يشهد هذا الأمر من بدايته إلى نهايته».

وحتى هذا المستبد العادل قد لا يوجد به الشرق كما يقول في ختام مقاله، إذ يختم المقال بهذين السطرين: «هل يعدم الشرق كله مستبدًا من أهله، عادلاً في قومه، يتمكن به العدل أن يصنع في خمس عشرة سنة ما لا يصنع العقل وحده في خمسة عشر قرناً!»

ولم يلبث الشيخ محمد عبده أن اشتد به اليأس، فكتب في مقال آخر بعنوان «الرجل الكبير في الشرق» ما معناه أن الرجل الكبير لا يستطيع شيئاً إلا إذا كان ما بالأمة هو نعاس فقط، ويحتاج إلى من يوقظه، وأما ما فوق ذلك فهو لا يحيي الموتى ولا يسمع من في القبور، ثم يأخذ في المقارنة بين كبار الرجال في الغرب وكبار الرجال عندنا، ليقول إنهم هناك يفلحون؛ لأن لهم شعوباً تسمع وتعي، وأما هنا فالطريق بين الطرفين مسدود. كلا وألف مرة كلا يا فضيلة الإمام، سنواصل ما بدأته لنا من حملة الإصلاح بـ «مداد القلم» محاولين أن يكون المداد جيداً وشافياً، ولكننا لن نخطو معك خطوة واحدة في الدعوة إلى حاكم مستبد، حتى ولو كان ذلك المستبد عادلاً.

السياسة بنظرة ساذجة

أما النظرة الساذجة التي أعنيها، فهي نظرتي؛ لأنني لم أستطع قط يوماً — برغم التفكير ومعاودة التفكير — أن أجد لهذه اللفظة معنى أكثر من المعنى الذي نريده حين نتحدث عن الصالح المشترك بين الناس في مجتمع معين، وأن هذا الصالح المشترك لهو حاصل جمع المنافع التي تنتفع بها مجموعة الأفراد كلٌّ في مجاله، لكن إذا كان هذا هو أيضاً ما يعنيه «رجال السياسة» بهذه الكلمة، فلماذا يكون للسياسة رجال دون رجال؟ إن السياسة عندئذٍ لا تزيد عن أن يعني كل فرد، أو كل هيئة، بما يحقق له أو لها أكبر قدر ممكن من المحصول، كائناً ما كان هذا المحصول: أهو قطن وقمح وبصل يجنيها الزارع، أم هو حقائق علمية يحصلها وينمّيها الدارسون والعلماء؟

لقد اختارني الزملاء سنة ١٩٦٣م أميناً للاتحاد الاشتراكي في لجنة العشرين الممثلة لهيئة التدريس في كلية الآداب بجامعة القاهرة، وأذكر أنني أعددت مذكرة لأعرضها على اللجنة في أول اجتماع لها، أقترح فيها ما ظننته أفضل طريق للعمل، وكان هذا الطريق الأفضل — كما تصورته — هو أن تكون كلية الآداب نفسها هدفاً لنا، فما هي الوسائل التي نستطيع بها أن نجعل هذه الكلية المعينة كلية أفضل من جميع الوجوه؟ كيف نوجه البحوث العلمية لتكون علمية من جهة ونافعة للناس في حل مشكلاتهم من جهة أخرى؟ كيف نخدم طلابنا — لا في الجانب الأكاديمي فحسب؛ لأن هذا الجانب مفروض من الأساس — ولكن كيف نخدمهم في مشكلاتهم الخاصة التي قد تعترضهم؟ ماذا نصنع من تلقاء أنفسنا، دون انتظار التشريع يأتينا من خارج حدودنا، في تيسير حصول الطالب على الكتاب؟ إلخ إلخ.

ودارت المناقشة حول تلك المذكرة في اجتماعنا الأول، وأذكر أننا انتهينا إلى مطالبة الأعضاء بأن يفكروا فيما يحقق لنا أهدافنا في النقطة الأولى — نقطة البحوث العلمية

وكيف نوجهها بالتعاون بين الأقسام — وجاءت الجلسة الثانية، فإذا بأحد الأعضاء قد أعد اقتراحاً مفصلاً في هذا الشأن، كان غاية في الدقة والخصوبة ووضوح طريقة التنفيذ، ولعله كان صديقنا الأستاذ الدكتور محمد عثمان نجاتي.

فلما خرجنا من اجتماعنا، طلب إليّ زميل فاضل أن يحدثني على انفراد بما يراه هو في طريق السير الذي بدأناه، وكان له ذلك، فبدأ بقوله إنه لا يوافق على مثل هذا الطريق؛ لأننا لجنة أريد بها «السياسة»، وليس ما هممنا بفعله من «السياسة» في شيء.

قلت له: وماذا تقترح أنت علينا لنجعل نشاطنا «سياسة»؟ (ولم أكن أدري ساعتها لماذا يكون هذا الحديث خاصاً بينه وبينني، ولماذا لم يطرح الاعتراض علناً أمام اللجنة منذ اللحظة الأولى؟)

قال: اقترحي هو أن يكون نشاطنا منصباً على «التوعية».

قلت: ومن منا هو الوعي، ومن الغافل الذي يحتاج إلى توعية؟ إن كلية الآداب فيها ثلاثة لجان، لجنتنا هي إحداها، فلطلاب لجنّتهم وللإداريين لجنّتهم، واللجان الثلاث على مستوى واحد من الوجهة النظرية، فإذا نحن اتجهنا بالتوعية إلى غيرنا، أفلا يحق لسوانا بدوره أن يتجه بالتوعية إلينا؟ ثم إذا كانت هذه التوعية مقصورة على الأساتذة، فماذا يا ترى يكون عمل اللجنتين الأخريين؟

قال: أردت التوعية للجماهير.

قلت: لكن لكل شريحة من شرائح الجماهير لجنّتها كذلك، فنعود من جديد إلى المنطق الدائري، الذي أسلفته لك ... إلى آخر ما دار بيني وبينه.

لكن الذي أذكره فيما دار بيني وبينه أنني وقفت معه لحظة عند معنى «السياسة» التي كان من رأيه أن تكون مدار نشاطنا، أفلا تكون السياسة — هكذا سألته عندئذٍ — هي محصلة ما تنشط به اللجان المختلفة، إذا ما تفرغت كل لجنة للعمل على أن تجعل من مجالها الخاص مجالاً أفضل، إذا كان الزارع والعامل والمحامي والطبيب والتاجر والجندي وربة البيت ... إذا كان كل واحد من هؤلاء يفكر مع أقرانه فيما ينبغي عمله ليكون زارعاً أفضل وعاملاً أفضل ومحامياً أفضل ... إلخ، فماذا نريد للمجتمع — من الوجهة السياسية — أكثر من هذا؟ قلت ذلك، وكنت على شيء من الظن بأن زميلي ذاك قد نظر إليّ النظرة التي تعني عنده: يا لها من نظرة ساذجة!

ولعلي كنت فيما قلته متأثراً إلى حدٍّ ما بما أعرفه عن رأي أرسطو في السياسة، وكيف يمزجها بمفهومه عن الأخلاق، فلئن كانت الأخلاق في نهاية أمرها تريد أن تحقق السعادة

للفرد داخل المجتمع الذي هو عضو فيه، فإن السياسة هي في صميمها فرعٌ من الأخلاق؛ لأنها لا تريد شيئاً أكثر من أن يتحقق الخير للدولة في مجموعها، وأن هذا الخير العام لا يمكن فهمه فهماً واضحاً، إلا أن يكون حاصل جمع الخير الذي يصيبه الأفراد، وإنه لمن الضلال والتضليل أن يقول قائل إن الأفراد قد تشقى في سبيل المجموع، كأنما هذا المجموع عفرية من الجن نسمع به ولا نراه.

ودارت بي السنون من ذلك العام الذي أشرت إليه، إلى يومي الراهن، فإذا بي أقرأ لزعيم سياسي مرموق، في بلد له في دنيا السياسة عراقة ورسوخ، أقرأ له قوله الذي معناه أنه لا يعرف كيف يفهم السياسة إلا أن تجعل من الإنسان إنساناً أفضل، ويستطرد ذلك السياسي المرموق في بلده، فيدحض هذه الموجة التي شاعت في عصرنا بأن أهم أركان السياسة هو الاقتصاد، قائلاً: إن هذا الاقتصاد جزء من نشاط الإنسان، فإذا أنت جعلت من كل إنسان في مجاله الخاص إنساناً أكمل بالنسبة لذلك المجال، فقد ضمنت أن يجيء كل ضروب نشاطه — ومنها النشاط الاقتصادي — مسابراً لما يحقق للأمة أهدافها، إذ كيف يكون «الاقتصاد» ذا أولوية على احترام القانون ومراعاة حقوق الآخرين؟ كيف تكون له أولوية على حياة الأسرة وعلى القيم الثقافية والروح القومية؟ إن هذه الخصائص كلها هي في حياة الناس بمثابة ما يسمى في مجال البحوث العلمية بـ «المتغير المستقل»، وأما الاقتصاد فهو «المتغير التابع»، بمعنى أنه كيفما يكون للإنسان من تلك الصفات، فإن الاقتصاد يتغير تبعاً لها، وليست الحياة الاقتصادية هي التي تلد للإنسان خصائصه المثلى. قرأت ذلك فلم يسعني إلا أن أنطق بالشهادتين، إذن لم تكن نظرتي إلى السياسة يومها — وإلى يومي هذا — بكل الساذجة التي ظننتها، وكذلك ظننها زميلي، اللهم إلا إذا أردنا أن تلتف المعاني البسيطة بأطباق من الضباب كي لا يراها إلا المختصون الراسخون في العلم!

لكي تكون للجنة من لجان الاتحاد الاشتراكي في قرية من القرى — مثلاً — مهمة سياسية، فهي مطالبة — بحسب فكرتي الساذجة — بأن تنتظر في شئون الزراعة، وأن تنتظر أيضاً في مقاومة الذباب والحشرات والفئران، كما تنتظر في محو أميتها، وفي غير ذلك مما يجعلها في نهاية الأمر قرية أفضل، لكن لعل زميلي ذاك قد أراد ما يريده كثيرون، بأن يتبلور النشاط السياسي في خطيب يخطب وجمهور يسمع، وكلما كانت ألفاظ الخطبة أشد رنيناً، وكان الجمهور أعلى تصفيقاً، كانت «السياسة» أخلص وأصدق لأهدافها.

كيف تدعي لجنة من لجان الاتحاد الاشتراكي حيثما كانت، أنها تؤدي واجبها السياسي وحولها الأطفال غير المرغوب في ولادتهم يولدون بالألوف كل يوم، ويولدون لمن؟ يولدون

لآباء وأمهات لم يكن من حظهم نصيب من التعليم الذي يضمن لهم حدًا أدنى من رعاية هؤلاء الأطفال، فلا اللجنة جعلت سياستها أن تهئّ لهؤلاء وسائل التعليم، ولا هي بالتالي أفلحت في مقاومة التفجر السكاني الرهيب.

وكيف تدعي لجنة من تلك اللجان حيثما كانت، أنها تؤدي واجبها السياسي وحولها الشباب في حالة من التهلكة والضياع، تزداد بينهم الجريمة والعنف والانحراف؟ إن هذه أمور لا تسقط على رءوس الشباب مع المطر النازل من السحاب، بل هي منبثقة من ظروف أرضية يعيشونها، وإذن فـ «السياسة» هي أن نرى كيف تتغير هذه الظروف.

خلاصة الرأي عند هذه النظرة الساذجة التي لا أملك سواها، هي أن علم السياسة هو نفسه علم تغيير الواقع الاجتماعي، وأن هذا الواقع الاجتماعي ليس من الأشباح الهائمة في ضوء القمر، بل هو أنت وهم وهن الواقع الاجتماعي هو إسماعيل وإبراهيم وزينب وفاطمة، وإذن فلكي يتغير الواقع الاجتماعي، فلا بد أن يتغير هؤلاء، أن يتغيروا من جهل إلى معرفة، ومن مسغبة إلى يسر، ومن خمول إلى نشاط، ومن غيبوبة إلى وعي، والسياسة هي أن نصنع لهم هذا التغيير، وأن نجعلهم يصنعونه لأنفسهم.

العبرة كلها هي بالفرد الواحد، وبالمجموعة الواحدة، وبالقرية الواحدة، وبالمصنع الواحد والمدرسة الواحدة ... كل وحدة من هذه الوحدات تصلح من نفسها، وكأنها الأمة كلها، بل وكأنها الإنسانية كلها، فيصلح الكل، وتلك هي السياسة، ولا سياسة هناك لو ملأت مائة ألف مجلد بالخطب والمنشورات والمحاضر والتعليمات، ثم ننظر إلى تلك الوحدات، فإذا هي على حالها أو أشد سوءًا.

لقد كان للفيلسوف «ليبنتز» (١٦٤٦-١٧١٦م) — وهو فيلسوف لم يشع ذكره لسوء الحظ بين المثقفين العرب شيوعًا كافيًا — أقول إنه كان لهذا الفيلسوف براعة عجيبة في صياغة التشبيهات التي يوضح بها ما يريد توضيحه، ومنها التشبيه الذي أقامه ليبين به كيف أنه لو سار كل فرد على النهج القويم لكان ذلك كفيلاً بأن تجيء المجموعة كلها على صورة الكمال، فقال في ذلك إننا لو فرقنا بين عازفي السيمفونية، بحيث وضعنا كلاً منهم في غرفة وحده، ومعه النوتة التي يعزف على منهاجها، فالضارب على البيانو في غرفة، والعازف على الكمان في غرفة وهكذا، لتكون من عزفهم السيمفونية كاملة، ولكن ضعهم معاً، ولكلّ منهم نوتة تختلف عما عند زميله، فلن يصدر منهم إلا الخليط والفوضى، وليست مهمة «المايسترو» إلا في التوقيت.

فالمعول كله هو على الوحدة الصغيرة الواحدة كيف تسلك، حتى في الحالات التي نستهدف فيها المجموع كله، فماذا يبقى من المجموع ليتغير إذا تغيرت وحداته وهي

فرادى؟ ماذا يبقى لك من الكتاب لتستوعبه إذا استوعبت فصوله؟ ماذا يبقى من البستان ليزدهر إذا ازدهرت كل نبتة فيه؟ ماذا يبقى للأمة كي تتحضر بحضارة عصرها إذا تحضر بهذه الحضارة كل فرد من أبنائها؟ إنه لمن أخطر مزالق الخطأ في التفكير، أن تضع أمامك أسماء المجموعات إلى جانب أسماء أفرادها، ثم تتوهم أن لكل مجموعة منها كياناً غير كيانات أفرادها، فالأمة هي أبنائها، والكتاب هو فصوله، والبستان هو ما ينبت فيه. كل ذلك أقوله الآن كرجع الصدى لما كان دار بيني وبين زميلي منذ ثلاثة عشر عاماً، حين ظننت أن المهمة «السياسية» للجنة هيئة التدريس في كلية الآداب بجامعة القاهرة، هي أن يجعلوها كلية آداب أفضل مما كانت عليه، فظن زميلي أنه لو كانت تلك هي نظرتي إلى السياسة، فهي نظرة ساذجة.

هل ذابت الفوارق؟

هل ذابت الفوارق بين الطبقات كما أردنا لها أن تفعل؟

أبداً! أو قل إنها لم تذوب بالدرجة التي نبتغيها.

وقبل أن أعرض ما عندي في ذلك، أود أن أزيح عن صدري خاطراً يشغلني أنا بعد أن، فهو يظهر ويختفي كأنما هو طائر حبيس يضرب بجناحيه في قفصه طلباً للفرار، وذلك هو ظني بأن المترجم المجهول الذي نقل إلينا عبارة «الفوارق بين الطبقات» لا بد أن يكون قد أخطأ الترجمة الصحيحة، فأوقعنا في تصور باطل دون أن يدري، إذ إنني أرجح بأنه استخدم كلمة «طبقات» ليقابل بها كلمة classes، على حين أن هذه الكلمة تعني «فئات» أو «مجموعات» وليست فئات الناس بالضرورة «طبقات» يعلو بعضها بعضاً كطوابق البناء، فمجموعة المزارعين مثلاً تختلف عن مجموعة الحدادين أو النجارين، لكنها مجموعات لا يتركب بعضها مع بعض على صورة الطبقات التي تقام طبقة منها فوق أخرى.

أخطأ المترجم المجهول في نقل العبارة — ولست أدري متى كان ذلك ولا أين — ولكنه أخطأ، ولعل السر في خطئه هو أنه أسقط ثقافتنا على العبارة التي يترجمها، إذ إن فكرة الطبقات في ثقافتنا الاجتماعية واردة، فأسرعت هذه الفكرة إلى ذهنه عندما وجد المعنى الذي بين يديه هو «الفوارق بين الفئات»، ومن يدري؟ ربما لو لم يكن ذلك المترجم المجهول قد وقع في هذا الخطأ، لكان الذي بيننا الآن تصور آخر ليس فيه كل هذا النفور الذي يكنه من يظن أنه كان الطبقة الأدنى تجاه من يظن أنه كان الطبقة الأعلى.

ما علينا، فهذا — على كل حال — خاطر أردت أن أزيحه عن صدري، ثم أدخل في الموضوع، فماذا كانت يا ترى تلك «الفوارق» التي جعلت الناس طبقات بعضها فوق بعض، ثم أردنا لها أن «تذوب» لينساب عباد الله جميعاً في تيار واحد متجانس؟

أكانت تلك الفوارق ناشئة عن «المهنة» التي يحترفها المواطن، فإذا كانت المهنة هي كذا وضعناه في طبقة عليا، أو كانت المهنة هي كيت وضعناه في طبقة دنيا؟ ربما كان ذلك قائماً، لكن إلى حدٍّ محدود، لا يجعل اختلاف المهنة وحده كافياً للتفرقة، فقد كان من المزارعين طبقة وسطى وطبقة دنيا برغم المشاركة في مهنة واحدة، وقد يقال إن الفصيل في الأمر هو: هل كان العمل يدوياً أو ذهنيّاً؟ لأن أصحاب العمل اليدوي طبقة، وأصحاب العمل الذهني طبقة أخرى، فقد يقال ذلك، ثم ننظر فإذا الطبقة العليا كادت كلها أن تكون بلا عمل على الإطلاق، وإذا ببعض التابعين للطبقتين الوسطى والدنيا لا يتبين فيهم إن كان العمل يؤدونه يدوياً أم ذهنيّاً، وفوق هذا وهذا، فهل كان يسهل علينا أن نقارن الأعمال بعضها ببعض لنعرف أين نضع أصحابها؟ هل كان يسهل أن نقارن مثلاً موظف الدواوين الصغير بفلاح الأرض الصغير، حتى يتاح لنا أن نضع الموظف في الطبقة الوسطى — كما كان يوضع — وأن نضع الفلاح الصغير في الطبقة الدنيا؟

لا، لم تكن المهن المختلفة هي «الفوارق» التي أردنا لها أن تذوب بين الطبقات، إذن فهل كان مقدار الدخل المالي هو الفاصل؟ كلا، ولا هذا أيضاً؛ لأن تاجر الخردة أو الجزار أو غيرهما قد يكسب مئات الألوف، ومع ذلك لم يكن أبداً يسمح له بالدخول في الطبقة العليا، في الوقت الذي كان فيه بعض أفراد الطبقة العليا أو الوسطى لا يملكون شيئاً، بل ولا يقوون على حسن الظهور، ومع ذلك كانوا يوضعون في طبقاتهم تلك لاعتبارات أخرى، هي التي نبحث الآن عنها.

لقد كانت فكرة الفواصل الطبقيّة شاغلاً يلح على عقلي منذ زمن بعيد، فأذكر سنوات كنت أبحث خلالها عما يقنعني بأنه هو حقاً الصفة الفاصلة بين طبقة وطبقة، وكانت أسرتي مما كان يسمى بالطبقة الوسطى، دون أن أعلم على وجه التحديد وسطى بين مَنْ ومَنْ، نعم إنها لم تكن أسرة تملك الضياع من جهة، ولا كانت أسرة يبيع أفرادها الفجل والكراث على جانب الطريق من جهة أخرى، ولكن الطريق بين الطرفين طويل عريض، فيه ألوف الأشكال والألوان من أعمال مختلفة ودخول متفاوتة، بحيث كان يصعب عليّ النظرة غير الفاحصة أن تدرك الطابع المشترك العام الذي يحدد لتلك الطبقة أن تكون «وسطى». وأذكر أنني وقعت ذات يوم من عام ١٩٤٥ م على علامة تعرف بها حدود الطبقات، وكان ذلك في كتاب صغير يشتمل على موضوعات من علم الاجتماع، واسم مؤلفه «جنز برج»، إذ يجعل هذا المؤلف قبول التزاوج أقوى علامة تدل على أن الزوجين من طبقة واحدة، مهما يكن بينهما بعد ذلك من فارق المهنة أو المال، وإذا شاءت المصادفة لزوجين ألا يجيئا من طبقة واحدة كان زواجاً قلقاً يغلب أن ينتهي إلى الفشل.

هذه علامة سهلة ومريحة، ولكنها ليست حلًا للمشكلة المطروحة؛ لأننا إنما نبحث عن «الفوارق» التي تفصل طبقة عن طبقة، ما طبيعتها؟ وقد استبعدنا أن تكون المهنة أو أن يكون مقدار الدخل هو ما يفصل.

وانتهيت آخر الأمر إلى الفاصل الذي أطمئن إلى صوابه، وهو: «أسلوب الحياة»، أو إن شئت فقل أنها «الأيدولوجية» الخاصة، المسيرة للإنسان في حياته، والواضحة له معايير السلوك ومقاييس الذوق، هي التي تجعل — أو كانت تجعل — من الناس طبقات، فأصحاب الطبقة التي كانت عليا لهم أسلوبهم، بغض النظر عن العمل ونوعه، وبغض النظر أيضًا عن الدخل أكثر هو أم قليل، وكذلك قل في كلٍّ من الطبقتين الوسطى والدنيا. وكان من أهم ما يميز الطبقة الوسطى — التي كانت أسرتي تنتسب إليها — شيء من المحافظة في معايير الأخلاق التقليدية، ولذلك لم يكن فيها ما كنا نسمع عنه من انحلال في الطبقة العليا، كما لم يكن فيها ما كنا نلاحظه من اللامبالاة في الطبقة الدنيا، ولا غرابة أن أوشك حجاب المرأة أن يكون مقصورًا على تلك الطبقة الوسطى، وكذلك كان مما يميز هذه الطبقة عنايتها بأبنائها وبناتها إلى حد الإسراف، فلم تكن ونحن أطفال يسمح لنا باللعب في الشوارع كما يسمح لأطفال الطبقة الدنيا، ولقد تفرَّع عن العناية بالأبناء حرص شديد على أن تنتهي الأسرة آخر الشوط إلى شيء من الادخار يغلب أن يوضع في شراء بيت خاص، فضلًا عن نفقات تزويج البنات، إلى آخر ما يمكن ذكره من خصائص الطبقة الوسطى، التي أرفض أن توصف بالبورجوازية؛ لأن هذه كلمة قد تحولت إلى وعاء تتجمع فيه الصفات الكريهة كلها، كأنها صندوق للقمامة نقذف فيه بكل منبوذ.

خلاصة ما أردت أن أقوله هي أن «الفوارق» بين الطبقات كانت فوارق في طريقة السلوك وفي معايير الذوق، فهل ذابت هذه الفوارق، بحيث أصبحنا جميعًا نسلك بطريقة واحدة، ونعيش بأسلوب واحد، ونقيس الأشياء في دنيا الأخلاق وفي دنيا الفنون بمعايير واحدة؟ الجواب عندي هو بالنفي.

لقد زاد كسب العامل اليدوي زيادة ملحوظة، بمقدار ما هبط كسب العامل الذهني، فكسب العامل الذي يصلح السيارة المعطوبة أو الكهرباء المعطلة، أكثر جدًّا من كسب الباحث الذي يحاضر في كليات الهندسة عن السيارة والكهرباء، ومع ذلك فلم ينتج هذا التغيير في الدخل تغييرًا شبيهًا به في أسلوب العيش، فما تزال للعامل طريقتة ولأستاذ الجامعة طريقتة دون أن «تذوب» الفوارق بين الطريقتين، فأسهل جدًّا على العامل منه على الأستاذ أن يتمتع بحقوقه الشرعية في الزواج مثني وثلاث ورباع، وأسهل جدًّا على

العامل أن ينفق على الطعام بكل السخاء المفرط، وألا تنفتح كفه بمليم ينفقه على القراءة أو على شيء من الفنون.

كانت لكل طبقة فيما مضى «أيديولوجية» خاصة بها، كما كان لها متوسط من الدخل يتناسب مع تلك الأيديولوجية، ثم تغيرت موازين الداخل، ولم تتغير الأيديولوجيات، فنشأ ما هو حادث بيننا اليوم من مفارقات، فمن لم يعد في يده مال لا يزال راغباً في العيش كما كان أبوه يعيش من حيث العناية بأبنائه والادخار للمستقبل ومستويات الصحة والنظافة، وتمضية أوقات الفراغ، ومن أصبح في يده المال هو بدوره أيضاً ما زال راغباً في العيش على غرار ما كان أبوه يفعل من حيث نظرتة المستهينة بتبعيات الأسرة حاضراً ومستقبلاً، ومن حيث اهتماماته التي يشغل بها أوقات فراغه.

وها هنا الموضع المناسب لإثبات الملاحظة الآتية على وسائل الإعلام، فما من مرة شهدت فيها تمثيلية أو مسرحية، وما من مرة استمعت فيها إلى تعليق، كلما ظهر خلاف بين أسلوبين من أساليب العيش، إلا رأيت التعاطف والتأييد لأسلوب ما كان يسمى فيما مضى بالطبقة الدنيا، والسخرية من أساليب الآخرين، فافرض — مثلاً — أن التمثيلية قائمة على أن عاملاً تزوج من أسرة كانت توصف فيما مضى بالطبقة الوسطى، ثم أراد هذا العامل أن يأكل بيديه، وأن يتجشأ بصوت مسموع، وأن يعبث بأصابعه في قدميه، ثم أرادت له الزوجة أن يتغير، فيكاد القائمون بالإعلام، ممن كتبوا نص التمثيلية أو من صوروها وأخرجوها، أن يجعلوه واجباً قومياً عليهم أن يُعلوا من شأن سلوك الزوج بقدر ما يضعون الزوجة في موضع المتخلف المهزوم، وهم بذلك يظنون أنهم إنما يعملون على «تذويب الفوارق بين الطبقات».

ولو فعل القائمون بالإعلام ذلك عن عقيدة منهم بأن سلوك الطبقة التي كانت توصف بأنها الدنيا هو السلوك الذي يجب تأييده ونشره لتجتمع عليه سائر الطبقات، لأكبرنا فيهم التدعيم لما يعتقدون في صوابه، لكنهم إذ يفعلون ذلك لأكل العيش يحاولون من وراء ظهورنا البحث لأبنائهم عن المدارس الممتازة التي يتعلمون فيها لغات أوروبية، ومعها يتعلمون كذلك السلوك الأوروبي والذوق الأوروبي؛ لأنهما الذوق والسلوك اللذان يرضيان الحياة المتحضرة.

نعم نريد للفوارق الطباقية أن تذوب، على أن يكون ذوبانها خطوة إلى الأمام لا رجعة إلى الوراء.

العدل عندما يبصر

يا رعانا الله من هذه الأسماء الضخمة المنتفخة بطونها بما تحويه، حتى إذا ما بقرت لها تلك البطون، ألفت ما تخفيه عالمًا غريبًا من غوامض ومتناقضات، ولكننا قلما نبقر تلك البطون، ولماذا نفعل إذا كان من أيسر اليسر علينا أن نتداولها في حياتنا الجارية فلا تلقى منا ولا نلقى منها إلا كل الهيبة والوقار؟ ومن تلك الأسماء السمينية بدسمها والممتلئة بمحتواها، اسم العدل أو العدالة.

ولكنه اسم يكتنفه غموض كثيف الضباب، وهو غموض كثيرًا ما نضل فيه مما جعل عميد «مدرسة القانون» في جامعة هارفارد ذات المستوى الرفيع، وبهذه المناسبة لي ملاحظتان؛ الأولى: هي أنني لا أعرف لماذا نسميها «كلية الحقوق»، والأولى أن تكون «كلية القانون»، والثانية: هي أنهم في أمريكا يسمونها «مدرسة» لا «كلية»، ويجعلونها في ترتيب الدراسة بعد فراغ الطالب من دراسته الجامعية التي تنتهي بالليسانس أو البكالوريوس، أي إن دراسة القانون هناك معدودة كلها من «الدراسات العليا»، أقول بعد هذا الاستطراء في الحديث إن كلمة العدل أو العدالة يحيط بها من غموض المعنى ما جعل ذلك العميد في تلك الجامعة يوصي طلاب مدرسته منذ البداية، بأن يكونوا على بينه تامة من طبيعة دراستهم، فيعلمون في وضوح أنهم إنما جاءوا إلى الجامعة ليدرسوا «القانون» لا ليدرسوا «العدالة»، إدراكًا منا بأن معرفة القوانين وسلامة تطبيقها على المتقاضين في المحاكم، هي مسألة علمية حرفية (بكسر الحاء) لا تدخل في دنيا العدالة الواسعة الغامضة، إلا من باب ضيق محدود، يقتصر فيه الأمر على العدل القضائي، لكن الفرق بين هذا العدل القضائي الذي تعرفه المحاكم وبين العدل الذي نعنيه عندما نقول مثلًا: «عدل اجتماعي»، هو فرق بعيد بعد ما بين القطبين، ولذلك يحسن بدارس القانون — في رأي ذلك العميد — ألا يورط نفسه في تيه العدالة وغموضها.

وإذا شئت أن تعرف أي غموض يكتنف فكرة العدالة بمعناها الاجتماعي الواسع — لا بمعناها القضائي المحدود — فاقرأ الأجزاء الخمسة الأولى من محاوراة أفلاطون «الجمهورية»، وهي المحاوراة التي أراد بها أن يرسم صورة للدولة عندما تبلغ درجة الكمال، لكنه لكي يرسم هذه الصورة، كان لا بد له أولاً أن يحدد المعنى المراد بـ «العدالة»؛ لأنها هي محور البناء كله.

فما إن طرح السؤال على المتحاورين، حتى رأينا عجباً من كثرة وجهات النظر في فهم هذه الكلمة السحرية العجيبة، فما هو هذا الذي نسميه عدالة اجتماعية، ونريد له أن يكون الركيزة الأولى في البناء؟ إننا في أيامنا هذه نخلط خلطاً غريباً بين فكرتي «العدل» و«المساواة» كأنهما مترادفتان، لكن مثل هذا الخلط بالطبع لم يكن ليتورط فيه هؤلاء المتحاورون عند أفلاطون، فمن العدالة مثلاً — ولكنه ليس من المساواة — ألا نختار عن طريق القرعة العمياء فريق الكرة الذي نوكل إليه المباراة باسم مصر، بل إننا لنتعتمد اختيار الأمهر، وهكذا قل في مناصب الدولة وفي مقاعد الدراسة بالجامعة وغير ذلك، فالعدل هو أن نختار لكل موضع أنسب الناس له، وواضح أن ليس في هذا الموقف العادل مساواة.

ولست أريد أن أترك الحديث عن العدالة كما أجراه أفلاطون بين المتحاورين، دون أن أشير إلى رأي بارز أدلى به «تراسيماكوس» عندما قال إن العدالة ليست إلا ما يخدم الأقوى! ولو أخذنا بظاهر هذا القول متسرعين، لرفضناه بلا تردد، كما رفضه المتحاورون في «الجمهورية»، ولكن بعد نقاش طويل أقول إنه رأي جدير بالعناية؛ لأن ما يعد عدلاً في بلد قد لا يعد كذلك في بلد آخر، فمن العدل في البلاد الرأسمالية — مثلاً — أن يكون لصاحب الثروة أن يتصرف في ماله كما يشاء، ولكن ذلك نفسه ليس عدلاً في البلاد الاشتراكية، فمن الذي يقرر هناك أنه عدل، ومن الذي يقرر هنا أنه ليس كذلك، الذي يقرر ذلك هو «الأقوى» في كلتا الحالتين، وقد يكون هذا الأقوى حاكماً فرداً، وقد يكون مجلساً نيابياً، لكن ليكن ما يكون، فهذا الأقوى هو صاحب القرار، الذي يحدد ما يكون عدلاً وما لا يكون.

وعلى أية حال، فالمحاوراة الأفلاطونية تنتهي إلى نتيجة، هي أن العدالة الاجتماعية معناها أن يوضع الناس في البناء الاجتماعي بحسب قدراتهم، وما دامت هذه القدرات — بالطبع — ليست متساوية، فلا يجوز أن تتدخل فكرة المساواة لتفسد معنى العدالة، ونحن إذ نقول في أيامنا هذه «الرجل المناسب في المكان المناسب» لا نقول إلا شيئاً مما أراده ذلك الفيلسوف القديم بفكرة العدالة.

وماذا يقول الإسلام عن فكرة العدل؟ رجعت إلى الإمام الغزالي لأرى ما يقوله في «العدل» عندما يكون هذا الاسم اسماً من أسماء الله الحسنى، فوجدت فيما يقوله أولاً أن

العدل فعل، فإذا أردنا معرفة العدل حين يوصف به الخالق، كان علينا أن نعرف فعله، وثانيًا إذا نحن أحطنا بأفعال الله «من أعلى ملكوت السموات إلى منتهى الثرى» — باللفاظ الغزالي — كان لا بد أن نلاحظ ما بين أجزاء الكون من ترتيب خاص، ومن هنا يخلص الغزالي إلى أن العدل مرتبط بهذا الترتيب، وإذن فهو في صميم معناه وضع الشيء في موضعه الملائم.

فهل كان يمكن أن أقرأ ذلك للغزالي في «العدل» المطلق، الذي هو الله سبحانه، دون أن أرى الأساس المشترك بينه وبين العدل الذي تصوره أفلاطون في المجتمع الأمثل، وهو أن يوضع أفراد الناس في مواضعهم التي تلائمهم؟

وإذا قلنا أن العدالة الاجتماعية كما تصورها أفلاطون، قائمة على أساس «الجدارة»، بمعنى أن يأخذ الشيء من هو أجدر به، فليس هذا هو الأساس الوحيد الذي شهدته تاريخ الثقافات في العصور المختلفة وبين الشعوب المختلفة، بما في ذلك عصرنا هذا وأهله، وأريد لك قبل المضي في حديثي أن تتذكر بأنني قد عرضت أمامك حتى الآن معنيين للعدالة: كان أولهما هو المعنى الضيق الذي نفهمه في ساحات المحاكم، وهو معنى يكاد يقتصر على رد الحقوق المغتصبة إلى أصحابها (أما لماذا تكون هذه الحقوق حقوقًا لأصحابها؟ فذلك أمر آخر)، وأما المعنى الثاني فهو أوسع شمولًا؛ لأنه يتسع ليشمل البناء الاجتماعي كله، وكيف يجب أن يقام على أساس الجدارة.

وأريد الآن أن أذكر لك أساسًا ثالثًا، هو ما يشيع في الفكر السياسي والاجتماعي اليوم، في كثير من بقاع الأرض، ونحن منهم، وهو أن تكون العدالة الاجتماعية قائمة على أساس حاجات الناس، لا على أساس «الحقوق» المزعومة لأصحابها، ولا على أساس «الجدارة» المطلقة، فنحن حين نكفل للعامل حدًا أدنى من الأجر، نريد أن نقول بهذا، أنه مهما يكن من أمر الحقوق، وكائنًا ما كانت جدارة العامل في عمله، فمن العدالة أن يعيش بحد أدنى من الأجر هو كذا، ثم له بعد ذلك أن يزيد، وحين نكفل للساكن في ملك غيره ألا يكون من حق المالك أن يطرد الساكن من مسكنه، نريد بهذا أن نقول: إن الأمر ليس أمر حق وامتلاك، بل هو قبل ذلك ضرورة حياة، فمن العدالة أن نترك لهذا الساكن ما يُؤويه، وهكذا وهكذا.

وهنا تكون التفرقة بين العدل حين يجعلونه معسوب العينين، حتى لا يبصر، والعدل حين يفتح عينيه ليرى ماذا هو صانع بالناس، الحالة الأولى في حالة العدل القضائي الذي نعهده في المحاكم، والذي مداره هو «الحقوق»، فهذا حقي وهذا حقك، ولا يجوز لأينا أن

يعتدي على حق أخيه، فإذا اعتدى منا معتدٍ بغير حق، نصب له العدل القضائي ميزانه، عاصبًا عينيه، حتى لا يرى أين يقع عقابه؛ وذلك لأنه إذا نظر ورأى فيجوز أن يجد من يقف أمامه صاحب سلطان ممن يخشى بأسهم، فيخاف العواقب، فيجفل، فلا ينزل عقابه حيث ينبغي أن ينزله.

وأما إذا جاء دور العدل الاجتماعي بمعناه الأوسع، ليجعل محوره ضرورات العيش وحاجاته، وأخذ على نفسه أن يحقق للناس ما لا بد من أن يتحقق لهم من أسباب الحياة ليعيشوا، فهذا هنا يتحتم أن يفتح عينيه ليفرق بين من يملك ومن لا يملك، وليعلم على وجه التحديد ممّن يأخذ وإلى من يعطي.

تلك إذن هي أسس ثلاثة، ومعانٍ ثلاثة للعدل كيف يكون، قد لا تتحقق كلها معًا في عصر واحد، ولا في شعب واحد، بل إن بينها في حقيقة الأمر تناقضًا يتعذر معه أن تتحقق كلها معًا في المجال الواحد، فمثلًا إذا جعلنا الأولوية في إقامة العدل لحاجات الناس وضرورات العيش، لا للجدارة والقدرة، فلمن من العلماء والأدباء نعطي جوائز الدولة؟ إننا في هذه الحالة نعطيها لأفقر العلماء والأدباء، وأشدّهم حاجة للمال، لكننا لا نفعل هذا، ولا يجوز لنا أن نفعله؛ لأن العدل في مجال كهذا يقتضي أن يكون المدار هو الجدارة لا الحاجة، ومعنى ذلك أن هذين الأساسين من أسس العدالة ينقض أحدهما الآخر في هذا المجال المعين.

وخذ مثلًا آخر، إننا حين أردنا أن نحقق الإصلاح الزراعي، كانت الأرض يملكها فريق من الناس، ويحرّم منها فريق آخر، فلو كان العدل عندئذٍ معناه المحافظة على «الحقوق»، لتركنا لمن يملك ملكه، ومن لا يملك صفر اليدين، لكننا أقمنا للعدل عندئذٍ محورًا آخر، هو محور «الحاجة»، وبناءً على هذا الأساس الجديد، اقتضى العدل بمعناه الجديد أن نأخذ ممن يملك لنعطي من لا يملك، ومعنى هذا أيضًا أن هذين الأساسين من أسس العدل: أساس «الحقوق»، وأساس «الحاجة» ينقض أحدهما الآخر، فإما هذا وإما ذاك، لكنهما لا يجتمعان.

ليس هذا الذي نقوله تفكيرًا نظريًا مجردًا، وإنما هو ما قد حدث في التاريخ بالفعل، إذ كانت الأنماط المختلفة من صور المجتمع، تتطلب أسسًا مختلفة كذلك للعدالة، فالأساس الذي كان صالحًا لمجتمع في بيئة معينة وعصر معين لم يعد صالحًا في بيئة أخرى وعصر آخر، فمثلًا كان الناس في العصور الوسطى كلها — شرقًا وغربًا على السواء — وهي نفسها عصور الإقطاع، أقول إن الناس في تلك العصور كانوا يقيمون فكرة العدل على

أساس «الحقوق»، فإذا كانت الحقوق عندئذٍ هي أن يملك الإقطاعي رقعة الأرض كلها، وألا يملك سائر الناس من الأرض شيئاً، فلا حيلة لأحد، فلما تطور المجتمع الأوروبي — بصفة خاصة — من زراعة إقطاعية إلى تجارة في المقام الأول، ونشأ ما يسمونه بالطبقة البورجوازية، فها هنا تحولت فكرة العدالة بعض الشيء، من الحقوق الطبيعية للأفراد، إلى الجدارة والمهارة، وبذلك انفسح ميدان التنافس على أوسع مداه، ولم يكن في ميدان التنافس رحمة بالعاجز، فها هو ذا مجال التجارة مفتوح أمام الجميع، والكسب للسابقين القادرين، ولم يكن يومئذٍ من العدل أن تقول للمتنافس الناجح: قف هنا ليعيش سواك، ثم تطور المجتمع مرةً أخرى إلى العصر الذي نعيشه اليوم، وتحتم أن يتغير محور العدل ليلائم الظروف، فكان أن جعل العدل محوره هذه المرة حاجات الناس لكي يعيشوا، فأصبح هذا العدل الجديد يقتضي أن نسوي الأرض بعض التسوية، فننزل بعاليها، ونرتفع بواطئها حتى يقترب المستويان، ولو إلى حدٍّ معين.

لكننا برغم ذلك ننظر اليوم لواقع حياتنا، فنرى أن هذا الواقع ليس كله سواء، إذ ليست مجالات الحياة كلها من جنس واحد، مما ينتج عنه وجوب أن يكون لكل مجال أساسه الصالح له من أسس العدالة، فهناك مجال «الحقوق» التي يحددها القانون لأصحابها، وإذن فلهذا المجال أساس خاص لإقامة العدل، هو الذي تضطلع به المحاكم، وهنالك مجال الجدارة الذي يقتضي أساساً للعدالة آخر، كما يحدث مثلاً حين نعطي مقاعد الدراسة في الجامعات للأجدر فالأجدر، ثم هنالك ثالثاً مجال ثالث يحتم علينا أن يكون أساس العدل فيه حياة الناس ومتطلباتها الضرورية.

وأصلح الحكم هو ما يكون حساساً للفوارق التي تميز هذه المجالات الثلاثة بعضها من بعض، ليقوم لكل ميدان ميزانه الملائم، على أنه إذا كان العدل في المجالين الأول والثاني أعمى كما ينبغي له أن يكون، حتى لا يفرق بين الأشخاص إلا على أساس «الحقوق» في المجال الأول، وإلا على أساس «الجدارة» في المجال الثاني، فإنه لا بد للعدل في المجال الثالث أن يكون مبصراً ليرى في وضوح من الذي يؤخذ منه، ومن الذي يُعطى ويُعان.

في دنيا العمل

بين العاملين بأيديهم، والمفكرين برءوسهم تعارض وهمي تصوره الأقدمون، ولبت الوهم قائماً إلى أن جاء عصرنا هذا بنظرة جديدة، جعلت من الضدين المزعومين كياناً واحداً موصول الجانبين، فالأيدي تفكر وهي تعمل، والرءوس تستعين بالأيدي وهي تفكر، فلقد مضى زمن كان الفكر فيه — أعني الفكر بلا عمل — سمة لطائفة محدودة مترفعة، وكان العمل فيه متروكاً لطائفة أخرى مكدودة متواضعة، نعم لقد مضى زمن كانت «الرءوس» فيه حكراً لطائفة، وكانت «الأيدي العاملة» مقصورة على طائفة أخرى، وكان بين الطائفتين — في أوهام الناس — تفاوت في المنزلة، يشبه التفاوت الذي يجعلونه بين العقل والبدن، فللعقل — عندهم — طبيعة روحانية رفيعة، وللبدن طبيعة مادية خسيصة، وإذا رأيت الصعوبة التي نعانيتها اليوم في تحويل التيار التعليمي من الطريق «النظري» إلى الطريق «الفني»، فاعلم أن أصول هذه الصعوبة ممتدة إلى جذور تقليد قديم.

وجاء عصرنا ليُزيل الفواصل بين أضداد كثيرة منها هذا التضاد المزعوم بين المفكر والعامل، وإنني لأسمع المتحدثين عن المنهج الجدلي في حركة التاريخ، يسوقون أمثلة كثيرة توضح للناس كيف أن سير التاريخ يفسره الصراع بين الأضداد، صراعاً ينتهي بصهر الضدين في مركب واحد يؤلف بينها، لكني لا أذكر أنني وقعت بين تلك الأمثلة على هذا المثل الذي أسوقه الآن، وهو المثل الذي يصور كيف انتهى التضاد بين الفكر والعمل إلى هذا المركب الجديد، الذي يدمج الفكر في العمل، أو قل إنه يدمج الفكر في التطبيق دمجاً يجعل المفكر عاملاً، والعامل مفكراً، وهو مركب يعد من أبرز خصائص العصر؛ لأنه ذو صلة وثيقة بما نطلق عليه اسم «التكنولوجيا».

بل إن هذا الدمج الكامل بين الأفكار والأيدي لم ينتظر حتى جاءه عصر التكنولوجيا هذا ليظهره، كل ما في الأمر أن هذا العصر قد أبرز هذا الدمج الحتمي بوجه جديد، وإن

شئت فانظر إلى العاملين بأيديهم في خان الخليلي، لترى كيف تتحد حركات الرأس مع حركات اليدين، لترى كيف يميل الرأس مع سير الأصابع، فتعلم عندئذ ألا أسبقية لفكر على عمل، كلا ولا أولوية لعمل على فكر، وإنما هما كطرفي العصا المغموسة في الماء، فطرف على قاع الإناء وطرف في الهواء، لكن ذلك لا يجعل أيًا من الطرفين ممتازًا على الآخر.

ولماذا نقصر القول على صناع الزخرفة ولا نمده ليشمل الفنون الإبداعية نفسها؟ فانظر إلى المصور وفرشاة التصوير بين أصابعه، وإلى النحات ويده تحركان الأزميل، بل وعازف الموسيقى وأطراف أنامله تجري خفيفة على الأوتار، انظر إلى هؤلاء جميعًا وقل لي أين يقع الخط الفاصل بين الرأس واليدين؟ البدان في الإنسان كالعينين والشففتين تكشفان عن روح الإنسان وسره؛ لأنهما يكادان ينطقان.

الشائع بين الناس هو أن «الفكرة» هي التي سبقت، ثم جاءت الخليفة تنفيذًا لها وجلاءً لسرها، وهذا صحيح بالنسبة للكون في عمومه، لكن هل يا ترى هو صحيح كذلك بالنسبة للإنسان؟ أو أن البدء في حياة النوع الإنساني كله، وفي حياة كل فرد من ذلك النوع، إنما كان لليدين تعملان؟ هل كان إنسان العصر الحجري وهو يقد سكينًا من الحجر ليستعين بها على تقطيع الصيد، أقول هل كان ذلك الإنسان الأول قد جلس بادئ ذي بدء «يفكر» ويرسم الخطط، ثم أخذ بعد ذلك يقد السكين بناءً على ما فكر وخطط؟ أو كان العمل والفكر يجريان معًا في مسيرة واحدة، كل منهما يصح الآخر ويقوم له طريق السير؟ انظر إلى نفسك وأنت تحاول إصلاح جهاز تلفت أجزأوه، أو تحاول فك عقدة في خيط تداخل بعضه في بعض، تجد فكرك ويديك في تعاون عجيب، كل منهما يستجيب للآخر كأنهما الشعبتان في مقص.

ومن الأضداد التي يكررها الناس لأنفسهم بغير معنى واضح، قولهم الإنسان والبيئة، أو الإنسان والطبيعة، أو الإنسان والعالم، كأنما البيئة أو الطبيعة أو العالم يكون لها من الدلالة شيء أكثر مما يصنعه الإنسان بها أو مما يدرکه منها، إن تاريخ الإنسان كله، بل إن حياته نفسها هي تفاعل بينه وبين ما يحيط به، مما نسميه بيئة أو طبيعة أو عالمًا، والذي يهمني هنا من هذا التفاعل هو أن الجانب العقلي من الإنسان لم ينشأ في فراغ وعزلة، بل نشأ مع الجانب الآخر الذي تنصب عليه فاعليته، فلو لم يكن هناك عمل للإنسان يعمل في مادة الطبيعة الخامة لما نشأ له دماغ يفكر، وكلما تطورت فاعلية العمل بين الإنسان وبيئته الطبيعية، تطور معها هذا الدماغ وقدرته على التفكير إلى الدرجة التي نستطيع معها أن نقول: إنه بمقدار ما يطوع الإنسان مواد الطبيعة بعمله، يكون مقدار ما عنده من ذكاء العقل.

لم تكن اليدين في المراحل الأولى من التطور مستقلتين في الحركة عن الساقين، ولذلك لم تكن لهما عندئذٍ مهارات خاصة بهما، فلما نشأت في البيئة ظروف تستدعي أن تتحرك اليدين وحدهما دون الساقين، استقلتا، وبذلك نشأت لهما قدرة خاصة على العمل، ومعنى ذلك أن اليدين اللتين هما الآن أداة العمل، قد كانتا فيما مضى نتيجة خلقها العمل خلقاً، ومع نشأة اليد العاملة نشأت سيطرة الإنسان على الطبيعة، أي إنه مع نشأة اليد العاملة نشأ الإنسان بالمعنى الذي نعرفه.

إنني لا أظن أن تاريخ الحياة الإنسانية منذ أول ظهورها، قد شهد يوماً واحداً كان الإنسان فيه مفكراً وناطقاً باللغة التي تحمل فكره، قبل أن يكون صانعاً بيديه، فهو مفكر صانع، أو صانع مفكر في اللحظة عينها، ولو كان لأحد الشقين أولوية نظرية على الآخر، فالأولوية للإنسان الصانع على الإنسان المفكر؛ لأنه بصناعته يوفر لنفسه ضرورات الحياة الحيوانية الأولية التي سبقت كونه إنساناً.

ونعود إلى ما بدأنا به من حديث عن الوحدة الاندماجية التي اشتدت ظهوراً في عصرنا هذا بين جانبي الفكر والعمل، فنقول إن هذه الوحدة تصاحبها عوامل لا هي من طبيعة العقل النظري، ولا هي من طبيعة الأيدي العاملة، فهي عوامل تنبثق من ينبوع آخر، هو نفسه ينبوع العقائد على اختلاف ضروبها.

ومن أهم تلك العوامل المصاحبة لمجموعة القيم التي نسير على هداها والأهداف التي نوجه السير نحوها، فإذا كان الفكر والأيدي كافيين وحدهما لإنجاز عمل معين، فإنه يبقى أن نعلم، لماذا هذا العمل المعين دون سواه؟ وإلى أي هدف هو؟ ومثل هذه الأسئلة لا تجد الجواب إلا في تلك العوامل المصاحبة التي أشرنا إليها، فهي وحدها التي تجعل للحياة العاملة معنى، وبغيرها يصبح العقل المفكر من صفات الشياطين كما يصبح العمل لعنة من الله على البشر، لكن لا العقل المفكر من صفات الشياطين كما هو مصور في فاوست، ولا العمل لعنة من الله على البشر كما هو مصور في قصة آدم؛ وذلك لأن العقل والعمل كليهما توجهه قيم إنسانية من أجل أهداف حضارية.

إن هذا ينبوع الآخر الذي تنبثق منه العوامل المصاحبة لدنيا العمل، هو شرط أساسي لكي يكون العمل دعامة ثقافية حضارية معاً، إنه هو «الإيمان» الذي بغيره يسود السأم ويسود القلق في نفوس العاملين؛ لأن الحياة العاملة عندئذٍ تفقد معناها لفقدانها ما يبررها، وقد تسأل: إيمان بماذا؟ فيكون الجواب: إيماناً بالقيم والأهداف التي تفرزها الفترة المعينة في الحضارة المعينة فيكفي — مثلاً — أن يؤمن العاملون بأنهم إنما يعملون لا لكسب

العيش وحده، بل يعملون ليقيموا للوطن مجده، أو لينشروا رسالة دينية، أو ليهيئوا لأبنائهم حياة أفضل، أو ما شاء لهم موقعهم الحضاري أن يعملوا من أجله، أقول إنه يكفي أن يبيت في النفوس إيمان كهذا، ليجد العاملون ما يبرر عناء العمل.

وإنها لمفارقة عجيبة حقاً أن نرى بعض الشعوب التي هي اليوم في المقدمة من دنيا العلم والصناعة، قد فقدت ذلك ينبوع الذي أشرت إليه، فلم يعد أمام العاملين أهداف يؤمنون بها، فشاع في نفوسهم الملل من الحياة، وازدادت بينهم الأمراض النفسية، كما زاد التمرد والعنف والجريمة، ورغم التقدم العلمي الصناعي الهائل وما صحبه من ثراء، أقول هذا بمناسبة كتاب حديث، عنوانه «دنيا العمل» — والمقصود بالكتاب هو دنيا العمل في أمريكا — والكتاب غريب وطريف معاً؛ لأنه لا كالكتب في طريقة التأليف، بل انفرد صاحبه بطريقة فريدة، وهي أن يطوف بين ألوف العمال ومعه جهاز للتسجيل الصوتي، وراح يتحدث إلى هؤلاء الألوف من العاملين في مواقع العمل، ليلتقط من أفواههم تعبيرهم المباشر عما يشعرون به إزاء ما يؤدونه من أعمال، ثم أثبت ذلك كله في كتابه، وبهذا فقد وضع قارئ الكتاب في معترك العمل ليسمع بنفسه ما يقال هناك، وإذا بالخلاصة التي انتهت إليها من تسجيلات بلغت مئات الصفحات، هي أن ميادين العمل أقرب إلى ساحات القتال بما يولده القتال في النفوس من ضيق، وفي الأبدان من مرض.

وكان من أهم ما أدى بهم إلى هذا كله، شعورهم بفقدان المبرر الذي يبرر هذا العناء المضني، أنهم لا يرون أهداف ما يعملونه سوى أنه كسب للعيش، ولذلك فالعامل لا يعمل إلا بمقدار ما يحفظ له مكانه في دنيا العمل، وأما أن يوحد بين ذاته وبين عمله الذي يؤديه، بحيث يشعر إزاءه شعور الفنان، وهو يصور أو يعزف، فذلك أبعد ما يكون عن واقعه، حتى ليثير فيه الضحك ولو ذكرته له، ومن هنا فقدت أخلاقيات العمل سلطانها على العاملين هناك، واشتد بهم الضجر، وكثر الغياب، وساد التراخي، وكما يقول صاحب الكتاب المذكور: إن ثمانية وتسعين من كل مائة عامل ممن استمع إليهم، يقضون ثلثي أعمارهم في عمل لا يرغبون في أدائه إلا مرغمين، ولهذا فقد جعل شعار الكتاب الذي وضعه على غلافه الخارجي، عبارة قالتها له عاملة تليفون رداً على سؤاله إياها كيف تشعر إزاء عملها؟ فقالت: وكيف تريدني أن أشعر إذا رأيت نفسي أعمل هذا العمل الذي يستطيع أدائه قرد لو أجلسوه مكاني؟

دنيا العمل في الأمة هي ترجمانها، فقل لي ماذا يسودها من مشاعر في صدور العاملين أقل لك ما حقيقة تلك الأمة في مرحلتها الراهنة، إنك إذا فحصت دنيا العمل وما يدور في

أرجائها كنت كمن يتطلع إلى صميم آلامه من ثقب المفتاح، أو كمن يسترق السمع من وراء الجدران، وأسوأ الحالات هي أن يفقد العامل اهتمامه بالعمل لشعوره بأن قيمته لم تعد تزيد عن ترس في آلة، وأما أفضل الحالات فهي أن يشعر العامل وكأنه يعمل لنفسه.

كان من أصدق الملاحظات التي أثبتتها ابن تيمية قوله إن أهم ما يشد أفراد الأمة بعضهم إلى بعض في أمة واحدة متماسكة هو المشاركة في الفعل، فقد يشترك الأفراد في لغة واحدة، بل قد يشتركون في عقيدة واحدة، ويجمعهم تاريخ واحد، ولكنهم يتبعثرون في «الفعل»، بحيث لا يستهدفون جميعاً هدفاً واحداً، وبهذا يفقدون أهم مقومات الأمة، ولقد أصاب ابن تيمية كل الصواب في ذلك، فوحدانية الهدف وما يتبعها من وحدانية القيم بين أبناء الشعب الواحد هي أقوى ما يجعلهم شعباً واحداً.

ولقد سألت نفسي بعد أن قرأت عن كتاب «دنيا العمل»، وبعد أن علمت منه ما علمته عن ساحة العمل في بلد هو رائد الحضارة العصرية، وما يسود تلك الساحة اليوم — على حد تعبير صاحب الكتاب — من قرح في المعدات، وحوادث ومشاجرات وانهييارات عصبية وظواهر عنف وقلق وضيق، أقول إنني سألت نفسي: هل كانت هذه حالة العمل وهم يبنون الأهرامات في مصر القديمة؟ أو وهم يبنون سور الصين العظيم؟ هل كانت هذه هي حالتهم وهم يقيمون أروع المساجد وأعظم الكاتدرائيات؟ هل هذه هي حالتهم في معظم البلاد التي يسمونها بالبلاد النامية، حيث يشتد الوعي الوطني بأهداف العمل القومية؟ إنه إذا كان الجواب عن هذه الأسئلة هو بالنفي، بقي أن نسأل: ما الذي حضر هنا فامتنع الشقاء بالعمل، وغاب هناك فشاع الشقاء به؟ إنه الإيمان بقيم وأهداف.

معادلات صعبة

التعبير بـ «المعادلة الصعبة» تعبير حديث، استخدموه أول ما استخدموه فيما أعتقد ليصوروا به إحدى مشكلات الموقف الاقتصادي الجديد، وبصفة خاصة في البلاد النامية، أو التي ظفرت بحريتها السياسية منذ قريب، أو البلاد التي دخلتها الصناعة الحديثة أخيراً، وخلاصة هذه المشكلة — في أساسها — هي: لأي الجانبين تكون الأولوية على الجانب الآخر، أ تكون لتنمية الإنتاج، أم تكون لسد الحاجات الملحة الكثيرة، التي يشعر المحرومون من أبناء الشعب أنها من حقهم الناجز السريع، كالتعليم، والصحة، والإسكان، ووقت الفراغ ... إلخ، إلخ؟

وهذا السؤال يتضمن القول بأن أحد هذين الجانبين لا يمكن تحقيقه إلا على حساب الآخر؛ ذلك لأن تنمية الإنتاج تقتضي بالضرورة أن يستخدم الفائض المدخر في دفعها إلى الأمام، على حين أن الخدمات الاجتماعية — لو جعلنا لها الأولوية — تتطلب أن ينصب في بحرهما كل مدخر فائض، فإذا نحن واجهنا حاجات الجمهور المحروم لارتفاع بمستواه، كان على الإنتاج أن يخصص جهده لتلك الخدمات الضرورية، وبالتالي ينسد أمامه طريق النمو.

ومن هنا ارتفعت الصيحة بـ «المعادلة الصعبة»، التي تعترف بالتضاد الكائن بين شطري الإنتاج والخدمات، أو قل إنه تضاد كائن بين إنتاج يزدهر في ناحية، وعدالة اجتماعية في ناحية أخرى، لكن صيحة «المعادلة الصعبة» برغم التضاد الكائن بين شطريها، تسأل: ألا يمكن البحث عن نقطة وسطى، نرتكز عليها، فيتم شيء من التوازن بين الشطرين المتضادين؟ فكم نأخذ من حصيلة الإنتاج لصالح الخدمات، وكم نبقي من تلك الحصيلة لصالح عملية الإنتاج نفسها؟

لم تكن مشكلة إيجاد التوازن هذه، قائمة في البلاد التي نشأت فيها الصناعة الحديثة منذ أول ظهورها — مثل إنجلترا — وذلك لأن رجال الصناعة في ذلك العهد لم يعرفوا للعاملين في مصانعهم حقوقاً، ودفعهم التنافس، على زيادة الربح، وعلى تنمية صناعتهم، إلى طحن عمالهم طحنًا بين شقي الرحى، دون أن يكون لهؤلاء العمال عندئذٍ صوت مرفوع ومسموع، ومن شاء فليقرأ قصص الأديب الإنجليزي، في القرن الماضي، تشارلز دكنز، ليرى البؤس بين جمهور العمال في مصانع إنجلترا، كيف كان وإلى أي حد بلغت بشاعته، فلما أن كرت الأيام طاوية في جوف التاريخ ذلك العهد المشؤم، وجاءت مرحلة جديدة في عصرنا هذا، عرف فيها الإنسان العمل حقوقه، وطالب بسد حاجاته، كانت الصناعة قد استقام عودها، وقويت جذورها، ولم يعد هنالك هذا التناقض الشاذ بين الإنتاج النامي والعدالة الاجتماعية.

لا، بل إنه حتى في بريطانيا، لم يزل شيء من التناقض بين الطرفين قائمًا، بدليل المشكلة الحادة التي أثارها نقابات العمال في سبيل رفع أجورهم، بغض النظر عن حصيلة الإنتاج الفعلية، وهل تكفي لتلك الزيادة أو لا تكفي، وكان من بين ما قرأناه في هذا الموضوع، مقال بارع بقلم «آرنولد توينبي» المؤرخ المعروف وفيلسوف التاريخ — وكان ذلك قبيل وفاته — رد فيه الأمر إلى أصوله التاريخية عندهم، قائلاً إن بذور المأساة كانت تكمن في أن رواد الإنتاج الصناعي الأولين، حين أبدوا قدراتهم الفائقة في استثمار المال، واستغلال الطبيعة ومواردها، لم يقفوا عند هذا الحد، بل تجاوزوه إلى العامل البشري نفسه فاستغلوه واستثمروه، لا في المستعمرات وحدها، بل في قلب الوطن البريطاني نفسه. فكانت نتيجة هذا الاستغلال الظالم للإنسان العامل، أن كون العمال نقابات تحميهم، وما زالت في نفوسهم إلى اليوم (يقول توينبي) بقية باقية من موقف التحدي القديم، حتى وإن تكن قد اختفت دواعيه، فتراهم يطالبون بزيادة أجورهم، وليذهب الإنتاج إلى الجحيم، فكأنهم بمثابة من يطالبون بلادهم بأن تنفق أكثر مما تنتج، وهو موقف — يقول توينبي — يستحيل بحكم طبائع الأمور نفسها ألا ينتهي إلى إفلاس.

والموقف في البلاد النامية مختلف من وجوه كثيرة، لكن صعوبة إيجاد التوازن بين جانبي الإنتاج والإنفاق على خدمات الجمهور، قائمة تتطلب بذل الجهود لحلها، وهو الموقف الذي تشير إليه العبارة الحديثة الاستعمال: «المعادلة الصعبة».

غير أن صعوبة التعادل أو التوازن أو الاتفاق بين طرفين متضادين، كانت له صور كثيرة أخرى، ليس بينها وبين المشكلة الاقتصادية الجديدة شبه إلا في رغبة الناس في أن يجدوا نقطة التلاقي بين الضدين، عندما يكون الضدان كلاهما مطلوبًا.

خذ مشكلة من أعوص مشكلاتنا الفكرية، تناولها المسلمون الأولون، وهي ما تزال إلى يومنا هذا قائمة تتحدانا؛ لأنها لم تجد بعد الحل المقنع المريح، الذي يذيب التضاد بين الطرفين المتقابلين، وأعني بها مشكلة إرادة الإنسان الحرة أو المقيدة، وما يترتب على حريتها أو قيدها من حجم المسؤولية الأخلاقية، وأما الطرفان اللذان يبدوان متضادين، واللذان يطلبهما الإنسان معاً وفي وقتٍ واحد، ومن ثم جاءت رغبته الحارة العميقة في أن يجد المفكرون لهما حلاً يزيل التضاد، فهما: هنالك من جهة مسؤولية الإنسان عما يفعل، ومسئوليته أمام نفسه وأمام الناس وأمام الله، وهي مسؤولية لا تستقيم إلا إذا كان الإنسان حراً فيما يختار فعله، ولكن من جهة أخرى هنالك مشيئة الله تعالى لما يفعله الإنسان وما لا يفعله، فكيف يكون التوفيق بين الطرفين؟

إنني لا أنوي أن أدخل فيما بذله المفكرون المسلمون السابقون واللاحقون في سبيل إزالة التضاد، لكنني أريد أن أقول إنه مثل قديم لمعادلة صعبة أراد الإنسان وما يزال يريد أن يجد لها الحل المقبول الذي لا يضحي بأيٍّ من الشطرين.

وهناك أمثلة أخرى من حياتنا الثقافية المعاصرة: مشكلة الكم والكيف في التعليم، فمن جهة هنالك ملايين الأبناء الذين يريد لهم ذوقهم، ويريد لهم الوطن كله أن يظفروا بحقهم في التعليم كاملاً، لكن من جهة أخرى هنالك القدرات المالية والفنية المحدودة، التي لا تستطيع الوفاء بهذا الحق للجميع، فأين نجد نقطة التلاقي بين ما هو مطلوب وما هو مستطاع؟ وإن المشكلة لتزداد حدة عندما نطلب من أنفسنا أن نؤدي الخدمة التعليمية على أكمل وجوها، فهل نتحقق لنا خدمة هذا الكم الضخم من الراغبين في التعليم، بذلك الكيف الجيد الذي نطمح في بلوغه؟

هي معادلة صعبة، بل من أصعب المعادلات المطروحة علينا؛ لأن التوافق بين شطريها متعذر إن لم يكن ضرباً من المحال، ولذلك رأينا من قادة التربية في بلادنا من أثر مقابلة أحد الشطرين على حساب الآخر، فمنهم من قال إن الأفضلية تكون للكيف الجيد، حتى ولو كان ذلك على حساب خدمة الجميع، ومنهم من قال عكس ذلك، إذ قال إن الأفضلية إنما هي لخدمة الجميع بمثل ما تقدم لهم الطبيعة ما يحتاجون إليه من ماء وهواء، حتى لو كان ذلك على حساب الكيف الجيد الذي كنا نتمناه، ما زلنا أمام هذه المعادلة الصعبة في شدٍّ وجذب، تتتابع محاولتنا، من هنا مرة، ومن هناك مرة، لكن المعادلة الصعبة ما زالت بغير حل أخير.

ومعادلة صعبة أخرى في حياتنا الحضارية الراهنة، لعلها من أعصرها جميعاً، إن لم تكن أعصرها على الإطلاق، وهي التوفيق بين أصالة حضارية نحافظ بها على جذورنا،

ومعاصرة نقبل بها حضارة العصر بكل ما يميزه، وليس أسهل عند بعضنا من القول: نأخذ من حضارة العصر ما يصلح لنا، ومن حضارتنا الأصيلة ما يمكن أن يحيا في ظروف العالم الراهنة، نعم هو قول سهل، حتى إذا ما بدأت تدخل في تفاصيل ما تأخذه وما تتركه، وجدت الأمر عسيرًا كل العسر.

ف«العصر» ليس كلمة تقال، وإنما هو خيوط متشابكة لا حصر لها من نظم وأوضاع وعلوم وفنون وفلسفات ومذاهب، هو — مثلًا — نظم اقتصادية، فهل تظن أن الأمر هين علينا في أي نظام اقتصادي نختار؟ إنه ما يزال بيننا من يبدأ من ألف باء النظام الاقتصادي، فيتساءل عن البنوك وشركات التأمين وغيرها هل يجوز أخذها أو لا يجوز، والعصر كذلك أوضاع اجتماعية تناولت نظام الأسرة فيما تناولته، فهل تظن أن الأمر هين علينا في تحويل نظامنا الأسري ليلتقي بالتيارات الحديثة في علاقة الزوج والزوجة، وعلاقة الآباء والأبناء؟ والعصر أيضًا علوم، ومنا من لا يزال يتشكك في قدرة العقل البشري على أن يعلم، والعصر فنون تتميز بخصائص معينة، ومنا من يغمض عينيه ويغلق قلبه دون الفنون المعاصرة، وهكذا ... وهكذا.

فإذا استدردت إلى حضارتنا الماضية لترى ماذا تبقى منها، وجدت منا من يريد بقاءها بحذافيرها، ومنا من يريد التنكر لها بكل ما فيها، ومنا من يحاول أن ينتقي ويختار، وإنهما شطران يتعارضان في كثير جدًا من الأحوال والفروع، ومع ذلك فنحن نريدهما معًا، وعلينا أن نبحث عن صيغة الحل.

معادلات صعبة كثيرة تكتنف حياتنا، ومحاولات حلها هي التي ينبغي أن تكون المدار الرئيسي فيما يصح تسميته بالفكر العربي المعاصر.

عند جبل الملح

وقفنا يومًا في مدينة هالشتات بالنمسا، وهي قريبة من سالزبورج، والاسمان كلاهما معنا «مدينة الملح»، وكانت وقفنا عند جبل يقال إنه أقدم منجم للملح عرفه الإنسان والجبل الضخم رابضٌ في سكونه العميق عند بحيرة هادئة، وهناك بين الجبل الساكن والبحيرة الهادئة جلسنا، وبضعة المنازل التي تكون مدينة هالشتات نائمة في حضان الجبل وعلى حافة البحيرة، كأنها جماعة من الحملان الوادعة أكلت فشبعت وشربت حتى ارتوت، ولم يعد لها إلا أن ترقد مسترخية في حراسة الجبل وحمى البحيرة.

السكون شامل يلف كل شيء، حتى لتسمع الهمسة الخافتة على مبعدة، ولو جلس جلستنا الشاعر العربي القديم الذي قال إنه قد بلغ الثمانين، وضعف عنده السمع ضعفاً احتاج منه أن يصاحبه ترجمان لينقل إليه ما يقال من حوله، أقول إن ذلك الشاعر لو جلس جلستنا، لأسمعته أذناه الواهنتان كل همسة تنبس بها شفتان.

لكن الله لم يرد لهذا السكون العميق الشامل من حولي، أن يتحول داخل النفس إلى سكون، فكان التضاد حاداً بين الباطن والظاهر، بل لعل هذا التضاد الحاد نفسه قد جاء بسبب عمق السكون وشموله؛ لأنني — كأني مصري خارج وطنه — لا يكاد يقع منه البصر أو السمع على شيء، حتى يسرع إلى ذكر مصر، مقارناً ومفاضلاً، فهو حيناً يحلو في عينه ما يرى، وفي أذنه ما يسمع، فيتمنى لمصر أن تنهض لتبلغ مثل هذا الذي حلا في العين أو الأذن، وهو حيناً آخر يستقبح ما يراه وما يسمعه، فيتمنى لمصر ألا يسوء بها الأمر، حتى تنحدر هذا المنحدر، إنها دائماً مصر مشغلة المصري أينما حل أو ارتحل.

وكانت النقلة عندي هذه المرة من الحسن إلى القبيح، من الحسن الذي يشتملني في جلستي تلك بمدينة هالشتات على الحافة بين جبل الملح من ورائي والبحيرة الهادئة من أمامي، إلى القبيح الذي استحضرتة إلى ذهني المقارنة والمفاضلة، فكما يذكر البياض

بالسواد، ذكرني هذا السكون العجيب ما تركته ورائي من جلبه وصراع، وهو صراع رأيته عندئذٍ ماثلاً أمامي على مستويات ثلاثة: رأيته ماثلاً فيما يمزق الوطن العربي الكبير من عراك، ورأيته كذلك ماثلاً فيما يدب بين الناس في الوطن المصري من خصومة وخلاف، ثم رأيته ماثلاً أمامي فيما بيني وبين نفسي من تباين بعيد بين المحقق والمأمول.

كانت ضراوة القتال في لبنان هي أول ما ورد من خواطر، أهذه يا ربي هي نفسها أرض لبنان التي رأيته منذ نحو عشر سنوات، فرأيت في بعض أرجائها مثل هذا السكون الجميل الذي أحسه الآن من حولي في مدينة هالشتات؟ هل أمكن لتلك الجبال المخضرة اليانعة أن تحرك في نفوس أهلها كل تلك البغضاء الدامية؟ لكني — وأقول الحق — كنت يوم رأيت لبنان قد أحسست في نفوس أبنائه شيئاً شاذاً لم أستطع تحديده يومئذٍ، وكأني أراه الآن واضحاً وهو أن بناء الحياة هناك كان قائماً على أرض هشة، فهو بناء كانت تراه العين فيبهرها ارتفاعه، لكنه في حقيقة الأمر مقام على شفا جرف، لو دفعه دافع بإصبع واحدة، اهتز وانهار.

كان قد أخذ جماعة المثقفين في لبنان كثير من غرور، واشتد عندهم ذلك الغرور بعد أن قال طه حسين قولته المشهورة بأن الثقافة انتقلت من القاهرة إلى بيروت — أو كما قال — ولقد حدث لي عندما ذهبت إلى بيروت سنة ١٩٦٤م معاراً لجامعة بيروت العربية لبضعة أشهر، أن زارني في منزلي هناك فريق من الشباب المثقف، كانوا أربعة أو خمسة، كلهم مشغول بالأدب أو بالصحافة، والحق أنني لم أكن أتخيل أنني معروف لأحد، برغم كثرة ما كتبت لأن شيئاً في نفسي يوهمني دائماً بأنني إنما أكتب لغير قارئ، لكن ذلك الفريق من الشباب المثقف، الذي فاجأني بالزيارة ذات مساء، كشف لي عن حقيقة، وهي أن الكاتب لا يدرى أين تنبت كلمات زرعه.

بدأ هؤلاء الشبان حديثهم معي بأن أرادوا مني تعليلاً لانتقال الثقافة من القاهرة إلى بيروت، كأن الأمر حقيقة مقطوع بصوابها، وكل ما ينقصها هو التعليل، فأخذتهم مأخذ سقراط من محاوريه، إذ ادعيت الجهل وطلبت منهم المعرفة، غير أنني حلت لهم الثقافة إلى جوانبها الكثيرة: فمن الثقافة ما يضطلع به العلماء الأكاديميون من تجارب وأبحاث، ومن الثقافة ما ينتجه رجال الفنون تعبيرية وتشكيلية، ومن الثقافة ما يكتبه الأدباء وما ينظمه الشعراء، إلى آخر هذه الجوانب الكثيرة، ورجوتهم أن نتحدث في كل جانب على حدة، وألاً نأخذ «الثقافة» جملة واحدة، وكأنها كيان بسيط يمكن النظر إلى جميعه بنظرة سريعة، ثم طلبت منهم أن يذكروا لي في كل جانب واحد ما نتج منه في لبنان بالمقارنة إلى ما نتج

منه في مصر، فإذا المسألة أمامهم محلولة وواضحة، ففي معظم هذه الجوانب توشك ألا تجد مما نتج في لبنان ما يمكن أن يقارن بما نتج في مصر، وإذن فلم يكن قد انتقل من قيادة الثقافة شيء من القاهرة إلى بيروت على خلاف ما قرر طه حسين.

ووقع الشبان في حيرة، ظنوا أن المخرج منها هو باب «الحرية»، فقالوا: إن الناتج الثقافي في مصر أغزر، ولكننا ننعم بحرية لا ينعم بها المثقف المصري، ومرة أخرى أخذتهم مأخذ سقراط من محاوريه، وإذا هو قليل جداً من التحليل يبين أن قيودهم هناك أفدح من قيودنا وأثقل، وإن اختلفت في معادنها، فقيودهم طائفية يصعب جداً أن تزول إلا بعد جهد جهيد، وأما قيودنا فمن الطراز العابر، الذي يأتي به حاكم فيرفعه الحاكم الذي يليه ... فليس غريباً أن تشتد الفتنة في لبنان اليوم، وتلك هي قيودهم، وذلك هو غرورهم، بل الغريب أن يقام البناء الاجتماعي والثقافي على شفا جرف هار، ثم لا ينهار.

وانتقلت بي الخواطر من الصراع في لبنان، إلى صراعات مكتومة حيناً معلنة حيناً آخر بين الناس في مصر، فلقد يخدعك الظاهر الهادئ هنا أو هناك، حتى إذا ما أزلت القشرة الخارجية الرقيقة، وجدت ناراً تستعر من الغيرة والحسد والضرب في الخفاء، ويكفيني هنا وقفة قصيرة عند جماعة كان المنتظر أن تكون مضرب المثل بين سائر الجماعات بسبب ما ظفرت به من تربية طويلة وتحصيل علمي وفير، ألا وهي جماعة العلماء في جامعاتنا، ولن أبيع لنفسي هنا، أو في أي مكان آخر، أن أذكر للقارئ تفصيلات لو ذكرتها لاقشعر منه البدن، لا، لن أبيع لنفسي هذا؛ لأنني واحد من تلك الجماعة، فأفرادها أقرب إليّ من أهلي، فيعيبنني ما يعيبهم، لكنني أقول هنا ما يقتضيه سياق الحديث، وأكتفي به، وهو أن بعضهم يحارب بعضهم، حتى لا يرتفع لأحد رأس فوق الآخرين، ليست القاعدة بين أساتذتنا الأجلاء هي أن يتعاونوا على علم، بل القاعدة هي أن يتنافروا على حساب العلم، وأخف الأسلحة التي يتقاتلون بها وأرحمها هو سلاح التجاهل، وغض النظر، وإقامة السدود على الطريق أمام السائرين.

وإنما ضربت لك المثل بمجموعة يظن أنها من سكان القمم، وإنه ليطول بي الحديث لو سرت مع خواطري التي تقاطرت إلى ذهني وأنا جالس في قلب الهدوء الذي يكتنفني في مدينة هالشتات؛ لأنها خواطر قد أخذت تنقلني من أسرة هنا إلى أسرة هناك، الخصومة بين أفرادها تأكل قلوبهم أكلاً، وتنهش عظامهم نهشاً، كما أخذت خواطري تلك تقدم لي مشاهد الخديعة والغش والإيقاع بالأبرياء، ما قامت بين اثنين علاقة: مالك ومستأجر، رئيس وممرؤوس، تاجر وزبون، دائن ومدين، عامل وصاحب مصلحة ...

إن شعبنا الطيب لم يكن أبدًا بهذه الضراوة، فما الذي أصابنا؟ أنقول إنه الفقر أصابنا؟ ولكن من الأثرياء من هم أشد افتراسًا وغيلة! وإذن فلا بد أن تكون هناك عوامل أخرى تحتاج منّا إلى الدرس والتحليل.

وانتهى المطاف بخواطري إلى دخيلة نفسي! إنها نفس لم تعرف في حياتها الطمأنينة، وحتى لو حاولت أن تصطنع الطمأنينة، فإنما تفعل ذلك يأسًا من بلوغ الأمل، إنها نفس طالما أرادت وطالما حطمت الظروف إرادتها، وكأن شاعر النيل حافظ إبراهيم كان يعينها حين قال لسامعه ألا يوجه إليه اللوم إذا رأى كفه قد اهتز فيها السيف وقت الضراب؛ لأنه قد صح منه العزم، لكن الدهر أبى على عزمه ذاك أن ينفذ إلى أهدافه.

ومن هذا البعد البعيد بين ما صح به العزم وبين ما سمح به الدهر، كان هذا القلق المضطرب الذي يهد في تلك النفس كيانها، إنها تخاف الهزيمة أمام الملاء، فتنطوي داخل جدرانها.

هكذا تتابع في رأسي الخواطر، وتلاحقت المشاعر في وجداني، وأنا هنا جالس عند جبل الملح الصامت، وأمام البحيرة التي تحيط بها سلاسل الجبال الخضراء من كل أقطارها، وكان المنتظر هو أن يمتد السكون الخارجي إلى سكونية داخلية، لكن الذي حدث هو أن استدعى السكون الخارجي نقمة داخلية تغلي في جنبات صدري، سخطًا على ما ابتلينا به من ضروب الصراع أشكالًا وألوانًا.

لم يكن من عادتي أن أكتب وأنا في طريق السفر؛ لأن للكتابة عندي شروطًا لا تتوافر في التنقل من مكان إلى مكان، وكان ظني دائمًا هو أن الكتابة في طريق السفر هي كأكل الساندوتش، يأكله الطاعم وهو واقف أو سائر، وقد يعطيه الزاد ساعة أو بعض ساعة، وأما إذا أراد الأكل في ظروف تصون للطعام كرامته، فلا بد له من جلسة خاصة في مكان خاص، وهكذا الكتابة لمن كان ينشد جلال الفكرة وجمال الكلمة، إذ لا بد له من جلسة يحيط بها شيء من قداسة العبادة؛ لأنه لا يكتب لينثر مدادًا على الورق، ولا ينطق ليتحول اللفظ إلى هواء، أقول إنه لم يكن من عادتي أن أكتب وأنا في طريق السفر، لكنني عند جبل الملح في مدينة هالشتات، بكل ما في الجبل من رزانة ورصانة وسكون، وأمام البحيرة المسترخية الراضية، وجدت في نفسي حسرة، فأخرجت الورق والقلم لأثبت حسرتي التي لم يطفئها كل هذا الجمال الوديع الهادئ في مدينة الملح، فكأن هالشتات قد أعطتني مرارة ملحها، وسلبتني هدوء البحيرة وسكون الجبل.

بغير انفعال

كانت هذه أول مرة في عمري الطويل، يتاح لي فيها أن أقيم بضعة أيام أوشكت على أسبوع كامل، فوق قمة جبل بهذا الارتفاع، إنني أسكن بالقاهرة في ركن من عمارة تعد من أعلى عماراتها، ولكن هذا الجبل الذي أقمت على قمته بضعة أيام، يعلو على سطح الأرض المألوف بمقدار ما تعلو تلك العمارة أربعين مرة على الأقل، فبينما كان الناس على المستوى المألوف يخلعون عن أجسادهم بعض ثيابهم من شدة الحر، ويمسكون مناديلهم بأيديهم بلا انقطاع ليمسحوا عن وجوههم العرق المنسال، كنت في برودة يسجل المقياس المعلق على حائط المدخل — مدخل الفندق الذي أقمت فيه — صفراً أو فوق الصفر بدرجة أو درجتين.

وفي ساعة من عزلة تامة، في ذلك المأوى البعيد البعيد، أحسست ما أحس به النوتي الذي روى عنه «إدجار ألن بو» في قصته «سقطرة في دوامة»، إذ روى أن النوتي وقد هوى رغم أنفه ذات يوم في دوامة الماء، وجد نفسه يدور حتى الدوار مع الماء الدائر، لا يستطيع أن يثبت بجسده لحظة، فليس إلى جواره شيء يمسك به ليثبت، ثم لا يستطيع أن يقاوم حركة الماء الدافعة ليووقفها عن الحركة، أو ليحدّ من سرعتها، فذلك كله فوق طاقته، إن لم يكن فوق طاقة البشر، وهنا هبطت إليه فجأة حكمة السماء، وهي أن يهدئ من نفسه الفازعة اليائسة بأن يرسل بصره ليجاوز به حدود الدوامة نفسها، وليلحظ في انتباه مركز ينسيه أو يلهيه عما هو فيه يلحظ الأشياء الصغيرة الطافية فوق سطح الماء بعيداً عن الدوامة والماء هناك فيما يشبه السكون التام، فهناك على الماء الساكن قطعة صغيرة من خشب، ومجموعة ضئيلة من القش أو ما يشبهه، فليركز بصره في تلك الأشياء؛ لأنه بعد حين قصير ستدفع به الدوامة إلى هناك، فلما أفلح النوتي في صرف نظره عما هو فيه، هدأت نفسه، بل وأمكنه أن يفكر وكأنه لم يكن في خطر يدهمه ويحيط به.

أحسست بما أحسه النوتي في قصة «إدجار ألن بو» وهو إحساس الذي أخرج نفسه من دوامة كثيرة المخاطر والمزالق، وهو نفسه الإحساس — فيما أتصور — الذي يشعر به الصوفي عندما ينتشل نفسه انتشاراً من زحمة الحياة وصخبها؛ ليأوي إلى صومعة معزولة في عرض الفلاة، فلا يكون بينه وبين ربه عندئذٍ حجاب.

في مثل تلك العزلة التي تبعدك عن الدوامة، يمكنك التأمل في هدوء وبغير انفعال، وهي حالة شبيهة بما أوصى به «وردزورث» — الشاعر الإنساني العظيم — جميع الشعراء من كل بلد وفي كل عصر، إذ أوصاهم ألا يقولوا الشعر إلا بعد أن يتخلصوا من انفعالهم بعد أن تكون اللحظة التي سيقولون عنها شعرهم قد زالت، ولم يبقَ منها عندهم إلا ذكراها الهادئة، على خلاف ما يظنه كثيرون عندنا من الشعراء والأدباء والمفكرين، حين يظنون أن أنسب الظروف للكتابة هي تلك التي تتم لحظة الانفعال ... لا، إنك في دوامة الانفعال وحرارته، يستحيل عليك استحالة قاطعة أن تنتج أدباً أو فكراً له جودته، هل تستطيع الأم الثكلى وهي في اضطراب ثكلها وارتعاشته — إذا كانت أدبية — أن تكتب أدباً في رثاء فقيدها، إلا أن تزول عنها الغمة، وتبقى الذكرى الهادئة في حزنها؟

وهكذا كنت على تلك القمة العالية البعيدة، أستعيد شيئاً مما يشغلنا على أرض الوطن، فأعيد فيه النظر، لا يحدوني إلا الإخلاص للفكرة وحدها، وبعد ذلك فليكن ما يكون من نقد الناقلين، فليس على المخلص إلا إعلان الرأي، لكنه بالطبع لا يضمن صوابه؛ لأنه بشر، والبشر غير معصوم.

وبغير إرادة مني ولا تدبير كانت الفكرة التي عرضت في ذلك المكان البعيد المنعزل، وفي تلك الهدأة الساكنة، إلا من رنين الأجراس المعلقة في أعناق البقر الذي يرعى على سفوح الجبل القريبة مني، كانت الفكرة التي عرضت لي أول ما عرض، هي المبادئ الثلاثة التي أردنا لها أن تكون الأسس الثابتة للعمل السياسي في مصر، وهي: وحدة الأمة، وحتمية الحل الاشتراكي، والسلام الاجتماعي، فكان السؤال الذي ألقيته على نفسي بادئ ذي بدء هو هذا: هل هذه الأسس الثلاثة على مستوى نظري واحد؟ أو أن بعضها يمكن أن يشق من بعضها الآخر؟

وإني لأطلب المغفرة من القارئ إذا رأى أنني بمثل هذا السؤال النظري أشقت النظر بغير طائل، فما أردت إلا أن أقيم الفكر السليم على أساس سليم، وإلا اهتز البنيان ذات يوم، ومن الأسس العلمية المعروفة في كل تفكير منهجي، أن تكون «المبادئ» الموضوعية لتكون هي القاعدة التي يقام عليها البناء (ولاحظ هنا أن كلمة «مبادئ» نفسها تعني الأفكار التي

نضعها لنبدأ التفكير منها) أقول إنه من الأسس العلمية المعروفة في كل تفكير منهجي، أن تكون «المبادئ» مستقلة بعضها عن بعض، بمعنى ألا يكون أحدها مما يمكن اشتقاقه من الآخر؛ لأنه لو كان بين المبادئ مبدأ هو في حقيقته نتيجة تلزم عن مبدأ آخر، وجب حذفه من قائمة المبادئ، لماذا؟ لأننا إذا جعلنا النتيجة مبدأً مسلماً به منذ البداية ووطنا أنفسنا في التسليم بفكرة ربما يتبين لنا بعد فحصها أنها ليست مستقلة من أصلها استدلالاً سليماً. وأعود فأطلب من القارئ مغفرته لمثل هذا الكلام النظري المجرد؛ لأنني مضطر لذكره الآن، ما دمت قد سألت نفسي: هل هذه «المبادئ» الثلاثة مبادئ بالمعنى العلمي المنهجي السليم؟ أو أن أحدها نتيجة يمكن اشتقاقها من الآخر، فلو ثبت أنه نتيجة، أرجأناه حتى نستوثق من أنه مشتق اشتقاقاً صحيحاً، وبعد أن أطلت النظر، وجدت — وقد أكون مخطئاً — أن تلك الأفكار الثلاثة التي وضعناها لتكون نقطة انطلاق (أي لتكون «مبادئ») ليست على مستوى واحد، ولا هي مستقلة بعضها عن بعض، بل هي سلسلة تلي على ثلاث خطوات، كل خطوة تعتمد على سابقتها، فالمبدأ الحقيقي الواحد، الذي لا مناص من البدء به والتسليم بقوله، هو فكرة «الوحدة» بين أبناء الأمة، فإذا تمت الوحدة بالصورة الصحيحة، تولدت عنها نتيجة، هي أن يسالم هؤلاء الأبناء بعضهم بعضاً، فإذا ما تحققت المسألة الاجتماعية بين الأفراد، أدى ذلك إلى شبكة من العلاقات الاجتماعية والاقتصادية هي التي نسميها في مجموعها بكلمة «اشتراكية».

وحدة الأمة هي المبدأ، وذلك بديهي؛ لأنه بغير وحدة فلا أمة، ولقد يحدث — بل إنه حدث بالفعل في بلاد أخرى — أن تتفكك الوحدة بمعنى أن تطلب جماعة من الأمة أن تستقل بذاتها دون سائر الأفراد، فلو تحقق لها ما تطلبه وأنشأت «أمة» جديدة مستقلة بنفسها، عادت الوحدة مرة أخرى لتكون شرطاً لبقاء هذا الفرع المنشق في صورة أمة مستقلة بذاتها، وإن فن فكرة الوحدة بين المواطنين في الوطن الواحد، شرط أساسي لا غناء عنه، وبالتالي فهي «مبدأ» ضروري لا يكون التفكير سليماً إلا إذا انطلق منه.

وكجسم الكائن الحي حين نقول عنه إنه وحدة موحدة الأجزاء، فإنما نعني نتيجة تلزم حتماً عن ذلك، وهي ألا تعاند الأعضاء بعضها بعضاً، فيستهدف الكبد — مثلاً — هدفاً غير الذي يستهدفه القلب أو الرئتان، فما نسميه بالسلام الاجتماعي ليس في الحقيقة «مبدأ»، وإنما هو الحالة التي تتبع قيام الوحدة، كما نقول إن أكل الطعام يستتبع حالة الشبع، فنحن هنا لا نزع أن هنالك مبدأين: مبدأ الأكل ومبدأ الشبع، بل البداية واحدة هي الأكل، وأما الشبع فحالة تتبعه بالضرورة.

وأخيرًا تأتي النقطة المهمة، وهي «حتمية الحل الاشتراكي»، فما الذي حثَّ هذا الحل أولاً، وثانيًا هل دلت خبرتنا نحن الخاصة على أن الحل الاشتراكي محدد المعنى، بحيث لا يتغير معناه بتغير الظروف؟ إن هذا الحل يكون محتومًا علينا إذا وجدنا أنه مترتب على الفكرتين الأساسيتين اللتين هما: وحدة الأمة، والسلام بين أبنائها، بصورة قاطعة، لكن الأمر ليس كذلك في حقيقته، بدليل أن فكرة وحدة الأمة، ومعها فكرة السلام الاجتماعي قد تسايروهما في بلاد أخرى حلول أخرى ليس هي الحل الاشتراكي، أقول ذلك وليس عندي ذرة من رغبة في التردد إزاء «الاشتراكية» بصفة عامة؛ لأنني مؤمن بها منذ كنت فتى يهتز القلم بين أصابعه، ومن شاء فليراجع مقالات تعد بالعشرات كتبتها في صورة الأدب الرمزي منذ أواخر الثلاثينيات، وعلى طول الأربعينيات، وإنما أقوله ابتغاء الفكر الواضح أولاً، ورغبة في أن يقوم البناء السياسي على أساس فكري سليم ثانيًا.

إن الذي يهمنا بالدرجة الأولى هو وحدة الأمة وقيام السلام بين أبنائها، وعلينا بعد ذلك أن نسأل هذا السؤال الآتي في هدوء وبغير انفعال: ما هي مجموعة العلاقات التي نريدها بين الناس في مجال الاجتماع ومجال السياسة بصفة خاصة، بحيث تتسق تلك العلاقات اتساقًا تامًا مع وحدة الأمة والسلام بين المواطنين؟ حتى إذا ما حددنا العلاقات المطلوبة، كان لنا بعد ذلك أن نطلق عليها أي اسم نشاء، وليكن الاسم الذي نختاره لها هو كلمة «الاشتراكية»، لكننا في هذه الحالة سنكون على وعي بأن الأمر هو من اختيارنا وليس محتومًا علينا، هذا من جهة، ومن جهة أخرى سيكون المضمون الفعلي لكلمة الاشتراكية خاصًا بنا؛ لأننا نحن الذين فكرنا لأنفسنا وحددنا ما نريده، بعبارة أخرى أريد للاشتراكية ألا تكون نقطة بدء، بل أن تجيء نقطة انتهاء، خشية أن نتورط في مضمون للكلمة ليس هو الذي نريده، إذا ما جعلنا لهذه الكلمة مكان الصدارة، إنها مجرد اسم نطلقه على ما نحدده لأنفسنا بأنفسنا من علاقات اجتماعية واقتصادية، والاسم يجيء عادةً بعد أن يكون المسمى به قد تشكل واستقام كيانه.

فالترتيب الجديد لتسلسل الأفكار هو هكذا: أمامنا مبدأ واحد هو وحدة الأمة، ويستتبع هذا المبدأ حالة هي حالة المسالمة بين أبناء هذه الأمة، ثم تقتضي الوحدة والمسالمة بين الأفراد شبكة معينة من علاقات تربط الأفراد في إطار المجتمع، قد لا تشبه أي شيء من جنسها في البلاد الأخرى، هي التي سأطلق عليها آخر الأمر اسم الاشتراكية، ليكون لهذا الاسم عندنا معنىً محدد خاص.

وماذا نكسب من هذا الترتيب الجديد؟ نكسب حرية التغيير في مجموعة العلاقات التي نريد إقامتها بين الناس، فكلما اقتضت وحدة الأمة والسلام الاجتماعي تغييرًا في النظم،

أجربنا هذا التغيير بلا تردد ولا حساسية؛ لأنني لم أجعل الأمر «مبدأً» ألتزمه مهما كانت الظروف، والحق أن هذا هو ما صنعناه بالفعل منذ قامت الثورة وحتى الآن، فقد ظللنا نغيّر ونغيّر، وما زلنا نغيّر، حتى تعريف الفلاح والعامل نغيّر فيه، والحدود القصوى للملكية نغيّر فيها، وحدود القطاعين الخاص والعام تتغير سعةً وانكماشاً. وهذا كله صواب، لكنه لا بد أن يلفت أنظارنا إلى أنه ليس للاشتراكية عندنا مضمون مفروض علينا، وبالتالي فليست هي بالأمر المحتوم، وإنما هي مبادئ عامة نبذل المضمون في إطارها كلما اقتضت الظروف ذلك. أكتب هذا فوق تلك القمة الباردة، وفي ساعة من العزلة الشاملة، أكتبه في هدوء لا تهتز مني فيه خلية واحدة بانفعال.

الناظرون إلى السحاب

إي والله قالوها! ثم لم يقفوا عند حد القول الذي كان ربما ذهب به الريح فلم يترك بعده أثرًا، بل هم والله جاوزوا حد القول إلى الكتابة فالطباعة فالنشر في الناس! لقد أخذت الموجة اللاعلمية اللاعقلية تتصاعد، حتى بلغت ذروتها، أو قل إنها بلغت إحدى ذراها — إذ هي متعددة الذرى كسلاسل الجبال العالية — بلغت إحدى ذراها في كتيب صغير وقعت عليه عيني منذ يومين عنوانه «الأرض لا تدور» أرسله إليّ صاحبه هو كتاب في اتساع الكف، ولم تبلغ صفحاته المائة، ومع ذلك فصورة المؤلف على الغلاف، وعلى الغلاف إلى جانب صورته كتب أنه يتقدم إلى العالم بنظرية هي نظرية القرن العشرين، استمدها — كما كتب — من العلم المصري القديم وآيات القرآن الكونية، ثم ندير الغلاف فيقع منك البصر على إهداء من المؤلف «إلى الرئيس المؤمن محمد أنور السادات، راعي العلماء، ورافع شعار دولة العلم والإيمان، أهدي نظريتي العلمية هذه».

ولم أكن لأسمح لعيني أن تقرأ ما كتب على الغلاف، ولا لأصابعي أن تدير هذا الغلاف، لولا أن العنوان «الأرض لا تدور»، أقول لولا أن العنوان البشع المخيف قد بدا لي على نحو ما تبدو البثور على وجه المريض، يراها الطبيب فلا يقول إنها بثور لا تستحق النظر، بل يراها فيقول إنها علامة تدل على بشاعة كمننت وراءها، ومن أجل هذا الكامن وراء العلامة الظاهرة يهتم الطبيب.

لو كانت هذه الكارثة العقلية خاصة بفرد، أو حتى بعدد قليل من الأفراد، لما عنيينا بأمره أو أمرهم، لكنها — كما قلت — علامة على مرض يستفحل في أجزاء كثيرة من الوطن العربي الكبير، فلقد حدثني أستاذ صديق، كان معارًا في قطر شقيق لتدريس الجغرافيا في جامعة هناك، فوجد من المنوعات الرسمية أن يذكر دوران الأرض للطلاب؛ لأن هذا الدوران — في رأيهم — منافٍ للدين، فسألت صديقي ذاك: وماذا صنعت في المواقف التي كانت

تستدعي منك أن تشير إلى هذه الحقيقة العلمية؟ فقال بفكاهته المعروفة عنه: كنت أجعل عبارتي هكذا: «يقول الكفار إن الأرض كروية، وإنها تدور حول نفسها وحول الشمس.» وليست الأرض ودورانها هي وحدها محور المشكلة؛ لأن مسارحنا الهزلية — بحمد الله — قد تولت هذه المسألة بما يكفيها، لكنها الموجة اللاعلمية اللاعقلية بصفة عامة، هي التي تستحق العناية، ولو كان القائمون بها يعلمون بينهم وبين أنفسهم، أو يعترفون بينهم وبين الناس، إنهم إنما يقاومون العلم، ويقاومون العقل عن مبدأ عندهم صريح، لهان الأمر بعض الشيء؛ لأن قوة العلم وسلطان العقل آخر الأمر لا بد لهما أن يسودا، لكن القائمين بدفع الموجة اللاعلمية واللاعقلية ليسوا — فيما يظهر — على وعي بما هم صانعون، وها هو ذا مؤلف هذا الكتيب الصغير الذي عنوانه «الأرض لا تدور» يهدي عمله هذا إلى السيد الرئيس «رافع شعار دولة العلم والإيمان»! فمن ذا ينبئه أن عمله أبعد ما يكون العمل عن العلم وعن الإيمان معًا؟ وليس مثل هذا العلم وهذا الإيمان هما اللذان رفع شعارهما السيد الرئيس؛ لأنه بغير شك حين رفع لنا هذا الشعار الهادي، أراد للعلم أن يكون علمًا كما يعرفه العلماء، وللإيمان أن يكون إيمانًا كما هو عند المؤمنين.

إن حقائق العلم لا يجوز أن تترك لعبة في أيدي العابثين، وإذا كنا نطالب أحيانًا بأن تراقب الكتب قبل نشرها خشية أن يكون على صفحاتها ما يتنافى مع العقيدة الدينية، أفلا يكون من الواجب كذلك أن تراقب الكتب خشية أن تتناول حقائق العلم بهذا اللهو السخيف؟ أليس المسئول عن العقيدة الصحيحة مسئولًا في الوقت نفسه عن العلم الصحيح؟ إن رجلًا كهذا الذي أصدر كتابًا كهذا لا يخاطب به نفسه، بل هو يخاطب الذين سيقروا كتابه، فمن الذي يضمن لنا أن يكون قراؤه ممن يستطيعون أن يفرقوا بين ما هو علم وما ليس إلا خرافة كثيفة ثقيلة؟ من الذي يضمن ألا يكون القارئ شبيهًا بـ «بولونيوس» (مع أن بولونيوس كان مستشارًا للملك) في مسرحية هاملت، حين أخذ يعابته هاملت، إذ هما ينظران إلى سحابة تتشكل مع الريح، فدار بينهما حديث كهذا:

هاملت: أترى تلك السحابة التي أخذت شكل الجمل؟

بولونيوس: نعم أراها، وأقسم بأنها حقًا في صورة الجمل.

هاملت: لكنني أحسبها أقرب إلى ابن عرس (بكسر العين، وهو «العرس»).

بولونيوس: الحق أن لها ظهرًا يجعلها كابن عرس.

هاملت: أو هي تشبه الحوت.

بولونيوس: إنها أقرب جدًّا إلى صورة الحوت.

وهذا الذي دار بين هاملت وبولونيوس يدور أمثاله بين الناس كل يوم، فيتوهم أحدهم وهماً، وينقله إلى آخر، فيتأثر به، وإن أوهام الناس لسريعة الحركة سريعة التشكل كتلك السحابة التي شخص إليها المتحدثان السابقان، وإن أوهام الناس كذلك لسريعة العدوى، فمن الذي يضمن لنا أن تخريف صاحب الكتيب الذي ذكرناه لا يجد القبول في وهم قارئه، فتخسر دولة العلم والإيمان علمها وإيمانها معاً؟

وما هكذا كان المؤمنون الصالحون من أسلافنا من حيث العبث بالحقائق العلمية، وهذا هو الإمام الغزالي يؤكد لنا أن الحقيقة المعينة إذا بنيت على اليقين العلمي، استحال علينا بعد ذلك أن نصدق أحداً يزعم لنا خلافها مهما كانت منزلته ومهما كان مصدره، فيقول — القائل هنا هو الإمام أبو حامد الغزالي وليس كاتب هذا المقال — يقول عن الحقيقة التي أثبتها العلم: «... لو نقل عن نبي نقيضه، فينبغي أن يقطع بكذب الناقل، أو بتأويل اللفظ المسموع عنه»، أي إننا — بعبارة أخرى من عندنا — لو جاءنا قائل يقول إنه روى عن نبي أنه قال كذا وكذا مما نراه مناقضاً لما أثبته العلم، لوجب علينا إما أن نحكم بكذب هذا القائل، وإما أن نحاول تأويل روايته تأويلاً يجعلها مسيطرة لما قد ثبت صوابه بالعلم الصحيح، ويكمل الإمام الغزالي عبارته السالفة بقوله أن أي قول مناقض للبرهان العلمي يزعم لك قائله أنه يرويه عن نبي، إذا لم يمكنك تأويل قوله بما يتفق مع نتائج العلم «فشك في نبوة من حكى عنه بخلاف ما عقلت، إن كان ما عقلته يقيناً» ومعنى ذلك — بعبارة من عندنا أيضاً — أن واجبك إزاء ما يروى لك مزعوماً عنه بأنه قول نبي، إذا ما وجدته يناقض العلم، أقول إن واجبك هو أن تشك في نبوة النبي الذي قال عنه القائل إنه صاحب الفكرة المناقضة لحقائق العلم، ما دامت فكرته لا هي متفقة مع العقل، ولا هي مما يمكن تأويله، بحيث يتفق مع العقل، أي مع العلم.

إلى هذا الحد كان الإيمان بالعلم وحقائقه عند المؤمنين الصادقين، وحتى إذا كانت عقيدة المؤمن تلزمه بأن يضع حقيقة كبرى فوق العلم وغير العلم، يكون الإيمان بها عن غير طريق العلم وحقائقه (كما كانت الحال عند الغزالي نفسه حين جعل الحدس الصوفي فوق الحقائق العلمية ومناهج تحصيلها) أقول إنه حتى في هذه الحالة، فلن يمس العلم بسوء؛ لأننا إنما نضيف طابقاً أعلى إلى البناء الإدراكي عند الإنسان، دون أن يلغي هذا الطابق الأعلى وإيماناته حقائق الطوابق التي هي دونه، ما دامت «حقائق» ثبت يقينها على أسس منهجية سليمة.

ولماذا نقول هذا كله وهو من البداءة التي لا تحتاج إلى تكرار؟ نقوله لأن من الناس من يكاد يطالبك بأن تقسم له بحق السماء والأرض أن اثنتين إذا أضيفت إلى اثنتين كان

الناتج أربعة، ولو لم يكن بين الناس أمثال هؤلاء لما دارت المطبعة في مصر اليوم بكتاب يقول إن «الأرض لا تدور»، وينثر على صفحاته أسماء لأعلام من أمثال كوبرنيك وجاليليو وبطليموس وأرسطو ... إلخ، حتى ليوهمك بأن صاحب الكتاب ممن أوتوا العلم من أعلى مصادره، ومن لطيف ما يرويه الرجل على صفحات كتابه كلام معناه أنهم ضحكوا على ذقوننا ونحن صبية في المدارس، وقالوا لنا أن من أدلة كروية الأرض أن أعالي السفن الذاهبة عن الشاطئ تختفي بعد أسافلها، وأنها — أي أعالي السفن — تظهر قبل أسافلها في السفن الآتية نحو الشاطئ، مع أنه — صاحب الكتاب — قد وقف على شاطئ النيل وراقب السفن الذاهبة والآتية، فكان يرى السفينة دفعةً واحدة، أعلاها وأسفلها معاً، وكذلك غرروا بنا في المدارس ونحن شباب حين قالوا إن الأرض مغناطيس كبير، مع أننا نمشي عليها فلا نجد لهذه المغنطة أثراً علينا.

هذا هو الرجل الذي يأتَمَن نفسه في فهم آيات القرآن ليثبت بها أن الأرض لا هي كروية ولا هي تدور.

ولكن ما حيلتنا إذا كان بين «علمائنا» من يزل زلات إن لم تكن بهذه الفداحة، فشيء منها؟ لقد شهدت ذات مساء ندوة تليفزيونية اشترك فيها نفر من أعلى مستوياتنا العلمية، وحضرها جمهور ضخم من طلاب الجامعة، وكان موضوع الندوة هو أن يبين كل عضو من أعضائها، في حدود تخصصه العلمي الصرف، كيف أن آيات الله الكريمة قد جاءت بما جاء به ميدان تخصصه من حقائق، ولست أريد هنا الدخول في تفاصيل الأخطاء التي وردت على ألسنتهم مما لم يكن يليق وروده من أمثالهم، لكن السؤال الأهم في هذه الحالة هو هذا: أي الجانبين أراد المتحدثون بأحاديث كهذه أن يزيده رسوخاً و يقيناً: أهو كتاب الله أم هو علومهم؟ هبنا قد بينا في جلاء ناصع بأن آيات الكتاب قد اشتملت على المبادئ الأساسية للعلوم كما نعرفها اليوم، فماذا يعني ذلك عندهم أهو يعني أن كتاب الله يزداد يقيناً؟ أم هو يعني أن العلوم تزداد صدقاً؟ ونضع السؤال في صورة أخرى فنقول: ما هو الجانب الذي يريدون تأييده بالآخر؟ إنني في الحق لا أدري فيم هذه الجهود المبذولة في غير طائل، ولو كانت تلك الجهود يبذلها رجال ليس على أعناقهم هموم، لقلنا دعهم، فالمشغلة على كل حال خير من الفراغ، إما أن نرى الصف الأول من رجال الجامعة ينشغلون بمثل هذا وأمام جمهور من طلابهم، فهنا يحق لنا أن نقول إن الكارثة اللاعلمية اللاعقلية التي برزت في كتاب «الأرض لا تدور» ليست بعيدة كل البعد عن كارثة مثلها أصابت نفراً من رجال العلم على أرفع مستوى تعرفه بلادنا.

ولعلي لا أقول شيئاً يجهله علماءنا هؤلاء، إذا قلت إنه حدث في العصور الوسطى أن كانت السيادة في دنيا الثقافة للفلسفة لا للعلم، فحاول رجال الدين يومئذ أن يبرهنوا بجهود مضنية على أن ما جاءت به الفلسفة هو نفسه ما جاءت به الكتب المنزلة، وكان ذلك بالطبع شعوراً بالنقص فيهم، إذ لو كانوا من رجال الإيمان حين كانت العقيدة الدينية في عزها وقوتها، لما شعروا بضرورة أن يساير دينهم كلام الفلاسفة أو لا يسايره، فلما أن ذهبت السيادة عن الفلسفة وأصبحت للعلم، منذ عصر النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر وما حوله، انتقل الشعور بالنقص عند رجال الدين في مراحل ضعفهم، ليتخذ لنفسه محوراً آخر، وهو أن تحول جهدهم المبذول من ميدان إلى ميدان آخر، فبعد أن كان أملهم بيان التطابق بين الدين والفلسفة حتى لا يتعالى عليهم الفلاسفة، أصبح الأمل هذه المرة هو بيان التطابق بين الدين والعلم، حتى لا يتعالى عليهم العلماء، وهو ما نحن غارقون فيه اليوم إلى الأذقان، بل إلى ما فوق الأذقان مما تحتويه الجماجم، مع أن الدين في حالة قوته وعزته كيان قائم بذاته، لا يزيد وينقص بأن يجيء مساييراً للفلسفة، أو مساييراً للعلم في عصر معين من عصور الفكر البشري، لكن العجب هو أن مثل هذا الجهد الذي لا ينفع أحداً ولا يشفع لأحد، إن كان مفهوماً من رجال في حالة الضعف، فيتمحكون في أصحاب القوة، سواءً أكانت هذه القوة في أيدي الفلاسفة كما كانت في العصور الوسطى، أم في أيدي العلماء كما هي اليوم، فما الذي يبرر لأصحاب القوة أن يشاركوا في جهد كهذا ليس من ورائه طائل؟

ولنتذكر في مثل هذه الحالات، أن أقوالنا موجهة إلى شباب يريد أن يعرف طريق الهدى، والخوف هو من أن نلعب بأوهامهم، كما فعل هاملت بأوهام بولونيوس وهما ناظران إلى السحاب.

الشكل وأهميته

كنت قد آليت على نفسي أن أزيل الأمية عن كل فتاة تلتحق بأسرتي لمساعدة الأسرة في أعمال البيت، وغالبًا ما تكون الفتاة التي نستعين بها أمية، فيأخذني العجب في كل حالة من تلك الحالات، كيف اتسعت عيون الغربال في المرحلة العامة الأولى من مراحل التعليم، بحيث أفلت منها كل هؤلاء الصغيرات؟ وعلى أية حال فقد كانت خطتي دائمًا ألا أترك واحدة على أميتها التي ألتقاها بها؛ لأنني عدته عارًا يلحق بأسرتي أن يجهل فرد من أفرادها القراءة والكتابة، اللهم إلا أن أحاول، فتستعصي وينال مني اليأس، فتذهب المحاولة هباءً.

وحدث مرة أن لمحت بريقًا عجيبًا في عيني الفتاة، عندما أدركت الصغيرة فجأة وجه الشبه بين حرف الباء كما خططته لها على الورق، وبينه وهو مكتوب جزءًا من عبارة ظهرت أمامها مصادفةً على شاشة التليفزيون، كان حرف الباء كما خططته لها مكتوبًا بـ «النسخ» التقليدي المستقيم، لكنه كان كما ظهر على شاشة التليفزيون مكتوبًا بخط مزخرف حديث، فضلًا عن أنه في هذه الحالة الثانية لم يكن شكلًا مستقلًا وحده قائمًا بذاته كما جاء على الورق، بل كان جزءًا من كلمة في عبارة، ومع ذلك فقد تبينت الفتاة الذكية اللماعة وجه الشبه بين الصورتين، فكان أن لمعت عيناها بذلك البريق العجيب الذي رأيته، وأشارت بأصبعها في فرحة الانفعال، قائلةً: هذه باء.

إن إدراك الشبه بين شيئين بينهما اختلاف في الصورة الخارجية، هو جوهر السر الذي وضعه الله في الإنسان، فكان إنسانًا بعقله وذكائه، مما جعل أفلاطون في إحدى محاوراته يقول: دلني على من يدرك الشبه بين الأشياء وأنا أتبعه كما اتبع الإله! فليس وصول العلماء إلى قانون من قوانين العلم إلا نتيجة إدراكهم للشبه الكامن في حالات قد تظنها العين السطحية العابرة من الاختلاف الظاهر، بحيث يبعد أن تنطوي كلها تحت قانون واحد، وإلا فهل تستطيع بعينك العابرة أن تدرك الشبه القائم بين سقوط التفاحة

التي سقطت أمام نيوتن من فرعها إلى الأرض، وبين ارتفاع ماء البحر وانخفاضه في حركة المد والجزر، أو بينها وبين دوران القمر حول الأرض ودوران الأرض حول الشمس؟ إنها — كما ترى — حالات بعيدة الاختلاف فيما بينها، لكن عين العلم الثاقبة التي تدرك أوجه الشبه رغم خفائها، هي التي تخلص منها إلى قانون واحد ينتظمها جميعاً، هو قانون الجاذبية.

ثم ماذا يجعل المعادلة الرياضية معادلة متساوية الجانبين، على ما بين الرموز في كلٍّ من الجانبين من تباين؟ فالرموز في الجانب الأيمن من المعادلة ليست هي نفسها الرموز الواردة في الجانب الأيسر، لكن العين الرياضية النافذة هي التي ترى وحدانية «الصورة» في الجانبين، وكل ما في الأمر أن تلك الصورة الواحدة قد جاء التعبير عنها بلغتين مختلفتين، أو بمجموعتين مختلفتين من الرموز.

إدراك حقائق الأشياء وهي في صميمها وجوهرها، هو إدراك لأشكالها أو هياكلها، قبل أن يكون إدراك للمضمون الذي يملأ تلك الأشكال أو الهياكل، وتستطيع أنتقول هذا المعنى نفسه بعبارة أخرى فتقول: إن إدراك حقائق الأشياء هو إدراك للأسس الرياضية التي بنيت عليها؛ لأن «الرياضة» ليست أكثر ولا أقل من «أشكال» أو «هياكل» منزوعة من محتواها المادي، وهذه النقطة نفسها هي التي كثيراً ما أثارت المجادلة بين أنصار «العقل» وأنصار «الوجدان»، أو إن شئت فقل إنها أثارت المجادلة بين العلماء من جهة والشعراء أو الصوفية من جهة أخرى، فالأولون يلتمسون من الحقائق أشكالها الرياضية الخالية من مضموناتها، والآخرين يريدون من الأشياء لبابها كما يقع لهم في وجدانهم، وما داموا قد أحسوا بغزارة تأثيرها في شعورهم، فلا يعنهم في كثير ولا في قليل أن يعلموا شيئاً عن الصيغ الرياضية التي تصورها في طريقة بنيانها، ويحلو لي في هذا الموضوع من الحديث، أن أقول عن نفسي أن مثلي الأعلى هو أن أكون من أنصار العقل في لحظة البحث العلمي، وأن أكون من أنصار الوجدان في لحظة «الشعور» بالأشياء، فليست حياة المرء — كما أراها — لحظة واحدة، بل هي هاتان اللحظتان معاً تتبادلان الوقوع.

للشكل أهمية كبرى في الدلالة على حقائق الأشياء، فافرض — مثلاً — أنني أردت تلخيص المسار الذي سارت عليه الحضارة الإسلامية العربية فقلت: إنها لبثت تبعد الجديد مدى أربعة قرون أو خمسة، ثم ظلت بعد ذلك ثلاثة قرون في عملية تجميع وتسجيل لما سبق لها أن أبدعته، ثم ركدت ثلاثة قرون أو أربعة لا تعرف إلا محاكاة الماضي وتكراره، وأخيراً هي تحاول في القرنين الأخيرين أن تلائم بين نفسها وبين حضارة العلم كما عرفها

ويعرفها العصر القائم ... فماذا تقول في مثل هذا التصوير الموجز؟ ألا تراه مبرزاً للمراحل الرئيسية مع بيان الملامح المميزة لكل مرحلة؟ لكنه — كما ترى — تصوير قدم «الشكل»، ولم يذكر حرفاً عن «مضمون» الحضارة الإسلامية العربية ماذا كان على تتابع تلك المراحل. وهكذا تكون الحال عند المقارنات التحليلية المفيدة، فهبني زعمت لك أن التفكير الأوروبي في عصوره القديمة والوسطى، كان قائماً على استخراج النتائج استخراجاً نظرياً من مقدمات مفروضة جدلاً، ولذلك فقد جاء تفكيراً قليل القدرة على تغيير العالم، وأما التفكير الأوروبي في عصره الحديث، فهو تجريبي في المقام الأول، ولذلك فهو ذو صلة قريبة وشديدة بدنيا الواقع، ومن ثم فهو قادر على تغييرها، أقول: هبني زعمت لك ذلك، ثم أردت لك — أو أردت أنت لنفسك — أن تعيش مع أهل هذا العصر في حضارتهم، أفلمست تجد فيما قدمته لك مفتاحاً لما ينبغي فعله؟ لكنني لم أقدم لك إلا «شكلاً»، ولم أتناول فيما قلته مضمون حضارة العصر بكلمة واحدة.

إن التطور الحضاري — بل التطور البيولوجي نفسه — هو في الأساس تطور في «الشكل»، وعلى الشكل الجديد يتغير المضمون، فيكون لنا بذلك طور جديد، فالزواحف والطيور والحيوان وسائر الكائنات الحية متحدة في كثير جداً من مضمون الحياة، فهي تتغذى، وهي تنفّس، وهي تتناسل، وهكذا، لكن الشكل أو الهيكل مختلف بينها، فتبع هذا الاختلاف اختلاف في طرائق الحياة، والطور الجديد هو دائماً شكل جديد، أنظر إلى الفن وتاريخه الطويل الذي امتد مع الإنسان منذ عصر الكهوف، تجده فناً في كل مراحلها، لكنه يغير من الشكل آنأ بعد أن، فيكون له في تاريخه طور جديد كلما بدل شكلاً بشكل آخر. ولماذا أقول هذا كله عن الشكل وأهميته، وهو حديث قد لا يشوق عدداً كبيراً من القراء؟ أقوله لأخلص بهم إلى نتيجة أريد لها أن تتضح في الأذهان، ولو قللتها بغير هذا التمهيد الشارح، لما كان لها من الوضوح ما أردته لها، وهي أن ثقافة الناس لا بد لها أن تتغير بتغير شكل الوسيلة التي يستخدمونها في التبادل والتعامل، وتستطيع أن تقول في إيجاز مفيد، أن تلك الوسيلة قد غيرت من شكلها مرتين على مدى التاريخ الحضاري الطويل.

كانت في بداية أمرها «لفظاً» يصوغه المتحدثون في عبارات تنقل الأفكار والمشاعر بين الأفراد، ثم غيرت من نفسها بأن أضافت إلى اللفظ «كتابة» (بما في ذلك مرحلة الطباعة)، ثم غيّرت من نفسها مرة ثانية في عصرنا الراهن بأن أضافت إلى المشافهة باللفظ، والكتابة بالقلم أو بالمطبعة، أجهزة من أهمها جهاز التليفزيون الذي زواج بين السينما والراديو، ولكنها أجهزة من بنات العصر القائم.

وقد لا يخطر لك عمق الرابطة بين الوسيلة المستخدمة من جهة، ونوع المجتمع المستخدم لها من جهة أخرى، ففي المرحلة الكلامية الأولى، كان لا بد لنوع المجتمع أن يساير «الصوت» وطبيعته، فمن طبيعته ألا يبلغ صوت المتكلم إلى أبعد من مسافة معينة قصيرة، فعلى الرغم من أن للأفراد كامل الحرية في أن يتحركوا حيث شاءوا، إلا أنهم — بطبيعة الحال — مشدودون إلى المركز الذي ينبعث منه كلام المتكلم ليسمعوه، ولما كان الكلام الذي يهتمهم أكثر من سواه، هو كلام رئيسهم، انتهى بهم الأمر إلى ضرورة الالتفاف حوله (والالتفاف هنا مقصود بمعناه الحرفي)، ومن ثم كان المجتمع بحكم الضرورة نفسها مجتمعاً صغيراً مركزاً حول محور.

لكن تاريخ هذا المجتمع الصغير المركز، ليس مرهوناً بمكانه المحدود في لحظة بعينها، بل هو ممتد على الأيام في أجياله القادمة، ولذلك كان حتماً على من يسمعون صوت المتكلم (وأعني حين يكون المتكلم ذا أهمية خاصة في حياتهم) أن يعوه جيداً ليحفظوه، ثم ينقلون المحفوظ إلى أبنائهم، وهكذا غير أن ذاكرة الناقلين في كل مرحلة، لو فرضنا فيها الخلل عشر معشار شعرة رقيقة، لتضخم الخلل على مر الأيام بصورة غريبة (لا مكان هنا للدخول في تفصيلات الدرجة التي يقاس بها مقدار الخلل على أساس نظرية الاحتمالات المعروفة في أيامنا هذه)، ومعنى ذلك أن مثل ذلك المجتمع الذي يعيش على الكلام كما يتذكره الحاضرون عن السابقين، إنما يخلق لنفسه صورة وهمية يعيش في ظلالها، مدعياً أنها صورة الحياة عند السالفين.

وجاءت مرحلة الكتابة فغيرت من صورة المجتمع تغييراً يلائم الشكل الجديد، إن الفرد هنا ليس مضطراً إلى التمرکز حول شيخ الجماعة لسمع، بل يستطيع الانتقال إلى أبعد الآفاق، مطمئناً إلى أنه سوف «يقرأ» ما قيل كلما أراد، وهذا بدوره أزال عن اللحظة الحاضرة كثيراً جداً من تقديسها للحظة الماضية، ذلك التقديس الذي عرفه الناس في مرحلتهم الشفوية الأولى، إذ لم يعد حتماً أن أنصت وأحفظ؛ لأن الكتابة قد أغنت عن هذا الإنصات والحفظ.

ونترك مرحلة الكتابة مسرعين إلى عصر، إحدى الوسائل المهمة فيه هي الجهاز الآلي الذي يتولى نقل الصوت أو الصورة أو الصوت والصورة مجتمعين، فكان لا بد للثقافة أن تشكل من نفسها لتلائم الجهاز الذي هو وسيلة نقلها، إن المستمع إلى من يحدثه محتاج إلى حاسة السمع وحدها، ولذلك كانت المرحلة الأولى حريصة على أن يكون للفظ جرس موسيقي في الأذن، والقارئ لمادة مكتوبة محتاج إلى حاسة البصر وحدها، ولذلك كانت

المرحلة الثانية حريصة على «نسخ» المخطوطات (أو طبعتها في زمن الطباعة) بأوضح حرف ممكن وأجمله، حتى لقد أصبح الخط فناً من أهم الفنون في الحضارة الإسلامية العربية، وأما الجالس أمام جهاز التليفزيون في المرحلة الأخيرة، فلأول مرة يستخدم السمع والبصر معاً وفي آن واحد.

فإذا أرادت الثقافة أن تستغل وسيلتها الحديثة استغلالاً كاملاً، وجب أن تستخدم هذا «الشكل» الجديد بما يقتضيه، فتجعل مادتها الأساسية مما تستقبله الأذن والعين معاً استقبلاً مفيداً، وعلى هذا الأساس يجوز لنا أن نسأل: هل «الأحاديث» بكل أنواعها وعلى اختلاف مادة الحديث فيها، مما يحسن نقله بالتليفزيون؟ إن المعول هنا على السمع وحده؛ لأن البصر لن ينقل إلا صورة المتحدث، ولا أظن صور الوجوه مما يزيد المتلقي ثقافة! وحتى إذا تعذر علينا أن نجعل الثقافة المنقولة بهذا الجهاز كلها مما يساير خصائصه الفريدة، فلا أقل من أن تكون تلك الخصائص هي الأساس.

ومع التليفزيون والراديو معاً تتسع الرقعة، حتى تصبح الكلمة نفسها وكأنها وسيلة جديدة، في كليهما تتعدد القنوات، فتتعدد المصادر، فلا يكون الرأي لواحد وفيهما معاً تختلف المستويات وتتفاوت الأذواق، فلا يكون الاحتكار الثقافي لفئة، ولكن الأدوات معاً قد تقعان في قبضة واحدة، وتوجيه واحد، فيكون الحكم المستبد، وهكذا تغير شكل الوسائل الثقافية، فتغيرت الحضارة.

جلسة في مزرعة

كان ذلك منذ زمن بعيد، حين جلست وحدي في مزرعة قريبة لأحد الأصدقاء، وحدث أن وقع البصر على نبتة صغيرة أمامي، في شكلها ولونها شيء من غرابة هو الذي استوقف نظري لحظة، ثم ما لبثت تلك النظرة الأولى أن تحولت إلى سلسلة طويلة من خواطر أخذ بعضها يتلو بعضاً في غير تدخل مني ولا تدبير، إذ لم يكن لي هدف أنشده، إلا أن أسترخي لأستريح، ويا ليت عالماً من علماء النفس كان بصحبتني حينئذٍ، لعله ينكت بوسائله العلمية ذلك «التداعي الحر للخواطر» — كما يسمونه — فيطلعني على سريرة نفسي.

وعلى قدر ما تسعفني الذاكرة الآن، أقول: إن نظرتي المتعجبة إلى تلك النبتة الصغيرة، أثار في نفسي أول ما أثار سؤالاً: ترى كم ألفاً من ملايين السنين قد انقضت على عالم الأحياء من نبات وحيوان، دون أن يصاب ذلك العالم العجيب بضعف الإنتاج؟ صور لنفسك عالم الطبيعة هذا، من نبات وحيوان وكأنه مصنع ضخّم أديرته مكناته لتنتج كل عام ألوف الملايين من أطنان الكربون، والأوكسجين، ومن المعادن كالحديد والبوتاسيوم والمغنسيوم، ومن البترول والماس واللؤلؤ وغيرها من صنوف المادة الخام، ومن الأحجار — كريمة وغير كريمة — فضلاً عما تنتجه من ألوف الملايين من أطنان الطعام، أليس هو أعجب العجب أن يظل هذا المصنع الضخم قوياً منتجاً لآلاف الملايين من السنين، بلا عجز ولا نقص ولا تشويه؟ بلا احتياج ولا صراخ ولا إضراب؟ لقد كان جابر بن حيان — رائد الكيمياء في تاريخ العلوم — يحاول أن يحقق بعلمه أحلام عصره، وهو أن يستخرج الذهب من المعادن الخسيسة بفعل التجارب الكيماوية، قائلاً في ذلك أنه إنما يحاول أن يصنع ما تصنعه الطبيعة ذاتها، وكل ما في الأمر أنه أراد أن يختصر الوقت المطلوب، فإذا كانت الطبيعة تستغرق في صنع المعدن المعين آلاف الملايين من السنين، فلماذا لا نستعين بتجارب العلم لنحقق النتيجة عينها في أسابيع أو في أيام؟

وعاد البصر فتعلق بتلك النبتة الصغيرة أمامي، لتتحول نظرتي بسرعة إلى تصور فيه الدهشة كلها والعجب كله، وهو تصوري للتعاون الهائل الدقيق المترامي بأطرافه، حتى يشمل العالم العضوي كله بجميع حيوانه ونباته، في اللحظة الواحدة، وفي الزمن الطويل تتعاقب عصوره عصرًا بعد عصر، حتى يبلغ المدى آلاف الملايين من السنين! فهذا النبات يعطي ذلك الحيوان ليحيا، وهذا الحيوان يرد إلى ذلك النبات لينمو ويثمر! وماذا لو قالت نبتة لنفسها «وأنا مالي» أو قال حيوان لنفسه لن أعطي لأحد مما عندي شيئاً؟! أليس من أوجب الواجبات علينا أن نقف لحظة نسأل: ترى ما هي المبادئ الأساسية التي تنظم العمل في هذا المصنع الرهيب، الذي لا ينال منه الزمن بشيخوخة، ولا تصيبه اللامبالاة دقيقة واحدة، بل هو جاد أبداً، منتج أبداً؟ لعلنا بتلك المبادئ الأساسية نهتدي في حياتنا البشرية التي تتخبط بين جدّ وهزل، فإذا أعطت إنتاجها يوماً تعطلت أياً ما لتسخط وتغضب وتحتج، نعم ما هي المبادئ الأساسية التي تتحكم في دنيا الأحياء من نبات وحيوان، فتكسبها هذا الرشاد كله، وهذا التعاون وهذا التوازن، وهذه اليقظة الواعية؟ يقول العارفون بعلوم النبات والحيوان إن أهم تلك المبادئ في نشاط الكائن الحي، هو التنظيم الذاتي الذي يصحح بنفسه أخطاء نفسه، فإذا انحرف هنا جاءته العوامل التي ترده إلى صوابه، وإذا أسرف هناك عاجلته الضوابط التي تعيد إليه الرشاد، فهذه العملية الدائرية التي تنشط بإنتاجها، ثم ترتد إلى نفسها مصححة مسارها إذا حاد أو انحرف، هو أهم المبادئ جميعاً في مصنع الأحياء، وإنه لمبدأ كان وحده كفيلاً أن تظل مكينات المصنع دائرة في انتظام، تنتج ما تنتجه من أعاجيب، آلاف الملايين من السنين، ويا لعجائب الأيام! من ذا يصدق أن علم السبرناتيقا، الذي هو أحدث العلم، والذي مؤداه إيجاد مثل هذا التحكم، ومثل هذا التصحيح الذاتي الذي فطر في النبات والحيوان، إيجاده في الأجهزة العلمية التي يصنعها الإنسان، فكان ما كان من عقول إلكترونية حاسبة وغير حاسبة.

وارتد البصر إلى النبتة الصغيرة التي أمامي، وكأنما هممت بالتحدث إليها ما دامت منطوية على تلك الحكمة كلها، والدقة كلها، والجدية كلها، وعلى ذلك التعاون مع سواها، تفنى لتطعم سواها، أو تتمثل الضوء لتصنع لنا الأوكسجين الذي يتيح لنا نحن البشر أن نتنفس، نعم كأنما هممت بالتحدث إليها بما تسلسل في رأسي من خواطر مبطنة بالأسى، فلقد ورد إلى ذهني ما لم أكن أتوقع وروده: كنا ذات يوم نحو سبعة رجال أو ثمانية، نعمل معاً في قسم دراسي واحد، لكل منا جهوده، لكن هل انطوت صدورنا على مثل ما انطوت عليه هذه النبتة الصغيرة من رشاد؟ كنا كمجموعة جزر في أرخبيل، ليس بين

الجزيرة منها والجزيرة صلات من يابس، أو كنا كتكك الوحدات التي قال عنها ليبنتز إن كل وحدة منها مغلقة على نفسها، وليس فيها النوافذ التي تطل منها على الأخريات، وكل ما كان يجمعنا في شبه أسرة هو التجاور أثناء العمل في مكان واحد.

لكن لا، فلقد ترفقت في التشبيه، فأخفيت ركنًا مهمًا من حقيقة واقعنا، فجزر الأرخبيل أو الوحدات التي تحدث عنها ليبنتز، لا تتراشق بالسهام المسمومة، ولا يسخر بعضها من بعض، كما كنا نفعل نحن الآدميين العقلاء في تلك المجموعة الصغيرة من العلماء! كنت ترى الواحد منا يضمّر لزميله الغيظ والحقد، حتى إذا ما حانت له اللحظة المناسبة أخرج من صدره ما يشبه الصديد، لم يكن الواحد منّا يقرأ للآخر لينتقده النقد النزيه، كلا، ولماذا يقرأ وفي القراءة شيء من اعتراف له بوجوده، وأما أن ينتقده ليهدمه دون أن يقرأ له، فذلك من أيسر اليسر في حياتنا العلمية! ولا عجب أن مضت على مجموعتنا عشرات الأعوام، كان لكلّ منا فيها جهوده، لكنها جهود جاءت متضاربة متعارضة، فلم تحدث لنا حياة فكرية مشتركة تدوم ولو بعض حين، كهذا الذي تفعلينه يا أيتها النبتة الصغيرة النشيطة الجادة المنزهة عن الهوى.

وبهذه العبارة الأخيرة عاد انتباهي إلى النبتة الصغيرة فوجهت إليها الحديث؛ لأنه قد استقرّ عندي ساعتها أنها أجدر بالتحدث إليها من الآدميين حتى، وأن يكونوا من العلماء! سألتها: كم تبددين من نشاطك ومن جهودك يا عزيزتي في نقد تلك الشجرة العملاقة التي ارتفعت بجوارك ارتفاعًا كاد يحجب عنك ضوء الشمس، وكأنني سمعتها تقول إنها لا تطاول العمالقة، ولا ينبغي لها، فهي مشغولة بأداء دورها الذي خلقت من أجله على أكمل وجه مستطاع، وكل ميسر لما خلق له، إن الكائن الذي يتمرد على فطرته مصيره محتوم، وهو مصير — كما ينبئنا علماء الأحياء — منحصر بين اثنين: فأما فناء عاجل، وأما جمود يحول دون النماء والازدهار، فمن فطرة الكائن الحي — نباتًا كان أو حيوانًا — أن يستخدم الطاقات المتاحة استخدامًا يستقطرها كل ما فيها؟ فهو لا يقف لحظة ليقول — كما نقول نحن الآدميين أحيانًا — ليس أمامي ولا ورائي العنصر الفلاني اللازم، وليس لدي العملة الصعبة التي أستورده بها، ولذلك سأكف عن العمل، حتى تمطره لي السماء، أو تنشق عنه الأرض.

وأمعن نظري من جديد إلى النبتة الصغيرة، وأرهف سمعي: سبحانك ربي خالق الكون بكل من فيه وما فيه! من الذي علم هذه النبتة الصغيرة ألا تجحف بسواها «فتنهب» منه ما ليست هي بحاجة إليه؟ إنه لا تبذير في حياتها، تأخذ من عناصر الأرض ما يكفيها

لا تضيف إليه ذرة واحدة، قائلةً لنفسها: لأخزن هذه الذخيرة في جيوبي قبل أن «يلهفها» الآخرون! إلا أن من بلغ مثل هذه الحياة الرشيدة المتزنة المقتصدة العفيفة من الأكدميين، ليتوقع منا أن نسجل ذكره في صحائف التاريخ، وأنت أيتها النبتة الحكيمة لا تأبهين! هل تعلمين أننا — نحن البشر — ننهض مواردنا نهشاً بغير حساب، نستهلك منه القليل، ثم نقذف بالفضلات في صفائح القمامة؟! ماذا تقولين؟ أتقولين أن الطبيعة لا تعرف شيئاً اسمه «فضلات»، فكله عندها مادة خامة تصنع في خلايا النبات وفي أبدان الحيوان، لتخرج إلى الطبيعة من جديد كائنًا جديدًا.

إن تلك النبتة الصغيرة الحكيمة لم تغلق الكون على نفسها لتقول في زهو فارغ: الكون هو أنا! بل جعلت دستور نمائها وأدائها أن تتفتح على العالم البيولوجي كله لتأخذ وتعطي، حتى لقد صيغت في علم الأحياء لفظة لاتينية معناها «تكافل الأجسام العضوية»، وذلك حين وجد علماء ذلك المجال بين جميع الكائنات الحية ضرباً من التعايش والتعاون تثير دقته الدهول، على أنهم لم يغفلوا عن مجموعة من الأحياء تأخذ ولا تعطي، فأطلقوا عليها اسم الحيوان الطفيلي الذي لا ينفع.

لو كان لتلك النبتة الصغيرة حياة ثقافية، لما طرأ ببالها لحظة أن توصل دون ثقافتها النوافذ والأبواب، ثم تتحذلق في جوف نفسها متعالية بما عندها؛ لأنها كانت ستعلم بفطرتها أن ذلك ينتهي بما حتمًا إلى ذبول وزوال.

إن هذه النبتة الصغيرة وحدها كفيلة بأن تقدم لنا نموذجًا، إذا أردنا أن نلتمس طريق البقاء، إنها أبدًا لا تأتيها من تكوينها الداخلي مفاجآت لم تحسب لها حسابها، كما تأتيها نحن من كياننا الداخلي المفاجآت، نعم إننا وإنها لمتشابهان في أن العوامل الخارجية قد تدهمنا فتنال منّا، فذلك أمر قد لا يكون لنا أو لها حيلة فيه، أما أن تدهمنا من داخلنا عوامل الهدم، فذلك أمر نعرفه نحن ولا تعرف منه النبتة الصغيرة شيئًا، نقول نحن بغتة: لقد تكاثر السكان وليس لهم لدينا طعام ولا مأوى، أما النبتة الصغيرة فمحال عليها أن تفاجأ بتكاثر في خلاياها وأجزائها، ثم تشكو لما حولها قلة الحيلة، فهي تغتدي بحساب وتنمو بحساب وتثمر بحساب، حتى إذا ما قضت أوكلت بقاءها إلى أخوات لها.

لقد كانت سألتني إحدى ذوات قرباي يومًا: متى تقول عن البناء — أي بناء — أنه قد اكتمل في فنه وفي أدائه؟ وأذكر أنني أجبتها على الفور كأنما هي إجابة جاهزة معدة للتصدير السريع: أقول عن أي بناء إنه اكتمل في فنه وفي أدائه، إذا ما توافرت له العناصر التي توافرت في هذه الشجرة التي أماننا، فهي موحدة برغم تعدد أجزائها، وهي جادة

لا تعبت من حياتها لحظة، وهي تعتمل بعناصرها الداخلية اعتماداً لتثمر ما أريد لها أن تثمره، وهي لا تقذف جيرانها بالحجارة لتوقفهم عن النمو إذا رأتهم في طريق النمو، ورأت نفسها مقصرة، وهي تنفتح بخلاياها جميعاً نحو الهواء والشمس، لا تقول عن هواء إنه فاسد؛ لأنه آتٍ من الشمال والجنوب، ولا عن شعاع الضوء إنه مميت؛ لأنه بغير مذهب يلونه.

ومن يدري، لعلّي أسرع بهذا الجواب؛ لأنني كنت أخزن في حافظتي الواعية ذلك الدرس العجيب الذي تلقيته من النبتة الصغيرة في ذلك الزمن البعيد.

التقاء الثقافتين

عندما شرفني السيد الوزير الأستاذ الدكتور مصطفى كمال حلمي وزير التعليم، بالمشاركة في إعادة التفكير في مقررات الفلسفة بالمرحلة الثانوية أنبأني يومئذٍ بأن النية متجهة إلى أن يشترك طلاب العلوم وطلاب الآداب جميعاً في إحدى المواد الفلسفية، وهي المادة المتصلة بمنطق التفكير العلمي، كائنَةً ما كانت المادة الدراسية التي ينصب عليها ذلك التفكير، وأن الله وحده ليعلم كم فرحت للنبا الذي هو عندي نبأ عظيم، لو تحقق لظفرنا بركن واحد من بين أركان كثرة مطلوبة لتوحيد الثقافة القومية على الوجه المطلوب.

وعلى ضوء ذلك الأمل الذي لم يتحقق إلى اليوم، والذي ما زلنا نعلق الأمل على وزير قلما شهد التعليم وزيراً مثله في بعد همته ووضوح رؤيته، أقول إنه على ضوء ذلك الأمل، كان الزملاء الذين شاركهم في إعداد مقررات جديدة، قد اتفقوا على أن يجيء مقرر المنطق نخبة ممتازة من موضوعات تتكامل معاً في وضع أساس للتفكير العلمي، لا يصدم طالب العلوم بغرابته وإيغاله في المصطلح الفلسفي لهذه المادة، ولا يصعب على طالب الآداب السير فيه.

لكن ذلك الأمل في أن نقيم جسراً — حتى ولو كان جسراً هزيلًا ناقصًا — بين الثقافتين: العلمية والأدبية (كما يسمونها) لم يتحقق، ويظهر أننا سنظل حيناً — لا أعرف كم يطول — على هذه الازدواجية الثقافية العجيبة التي تخيل للناس ألا علاقة بين المجالين، وتصور لبعضهم أن من يدرسون الآداب — ومنها الجغرافيا والتاريخ واللغات والآثار والفلسفة وعلوم الاقتصاد والنفس والاجتماع والقانون والسياسة — تصور لبعضهم أن من يدرسون هذه الفروع «الأدبية» إنما «يغوصون» فيما هو شبيه بالأساطير، فلا يعلم هؤلاء الواهمون أن الدراسة العلمية ما دامت قائمة على منهج التفكير العلمي السليم، هي دراسة علمية

في فروضها وترتيب أفكارها، وطريقة استدلالها، بغض النظر عن نوع المادة العلمية المدروسة.

والحقيقة هي أن ظاهرة الازدواج الثقافي مسألة يعاني منها العالم كله بدرجات تتفاوت ضيقاً واتساعاً، لكنها ظاهرة في حياتنا نحن الثقافية تبدو لي أفدح منها في أي مكان آخر من أقطار العالم المتحضر، فممن أن أصدر «سي. بي سنو» في إنجلترا سنة ١٩٥٩م كتابه المشهور الذي جعل عنوانه «الثقافتان»، والمشكلة مطروحة بين مفكري أوروبا وأمريكا بصورة جادة، أكثر جدًّا مما كانت عندهم قبل ذلك، ولقد قصد «سنو» بالثقافتين العلوم والآداب، لكنه حدد «العلوم» بالعلوم التجريبية الطبيعية، كما حدد «الآداب» تحديداً واسعاً لتشمل كل العلوم الإنسانية والاجتماعية التي نضعها نحن فيما نسميه بالكلديات النظرية.

وقبل أن تفوتني هذه اللحظة المناسبة، أريد أن أقول إن هذه في رأيي أعجب تسمية يمكن أن يتصورها إنسان في دنيا الفكر والثقافة، وأقوى دليل على مدى ما تختلط به الأمور في أذهاننا؛ لأن العلوم «النظرية» بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة هي المواد العلمية في تسميتنا، وأما المواد «الأدبية»، فأقرب جدًّا إلى حياة الناس كما يعيشونها كل يوم، من لغات إلى قانون واقتصاد ونفس واجتماع، ودور «النظرية» فيها أضعف جدًّا من دورها فيما نسميه نحن بـ «المواد العلمية».

وأعود بعد هذا الاستطراد إلى ما كنت بصدد الحديث فيه، وهو مشكلة «الثقافتين» كما عرضها السير تشارلز سنو في كتابه، ولما كان هو نفسه رجلاً من رجال العلم، ورجلاً من رجال الأدب في وقت واحد — يشبه عالمنا الأديب الدكتور محمد كامل حسين — أو الدكتور حسين فوزي، فقد كان في كتابه ذاك بصيراً بحقيقة ما يكتب عنه، لكنه انتهى إلى نتيجة أفزعت كثيرين من المشتغلين بالاتجاه «الأدبي»، وهي أن المعول الأساسي في تقدم الإنسان هو للعلوم وحدها، وأما الآداب وما يدور في فلكها، فهي على أحسن الفروض أمور تملأ بها ساعات الفراغ.

وهنا تصدى له كثيرون، وكان من أهمهم أولدس هكسلي في دراسة مسهبة عنوانها «الأدب والعلم»، وأخذ هكسلي بعمقه المعهود واتساع أفقه الرهيب، يضع أصابعه على الفوارق الدقيقة التي تفصل بين هذين النوعين من فاعلية الإنسان ونشاطه الذهني: العلم من ناحية، والأدب من ناحية أخرى، وبعد أن فرغ من تفصيل القول في الفارق الأساسي بينهما، وهو فارق يدور حول موضوعية العلم وذاتية الأدب أخذ يبين كيف أن العلم قوامه تجريدات لا يحياها الناس، إذ الناس لا يأكلون معادلات رياضية، ولا يمرحون أو يحزنون

لدقائق الذرة في كهاربها الموجهة أو السالبة؛ لأنهم يسمعون عنها ولا يرونها، وأما دنيا الأدب فهي التي يولد فيها الناس ويعيشون، ثم يموتون، وهي التي يحبون فيها ويكرهون. إن دنيا الأدب هي عالم الدوافع والحوافز والغرائز والعقائد والمشاعر، ثم هي العالم الذي يتبادل فيه الناس لغاتهم كما لقنها لهم آبائهم، بكل ما في تلك اللغات من إحياء وتلميحات وغموض، وأما رموز الكيمياء والفيزياء والرياضة، فهي أشياء يدرسونها في قاعات المعاهد والجامعات، لكنها لا تنفع في بيع أو شراء أو غزل أو هجاء، واختصارًا، فإن دنيا الأدب هي التي تقع في خبراتنا وقوعًا مباشرًا، على عكس العلوم التي تقيم لنفسها عالمًا تستدله من الخبرة المباشرة استدلالًا، وتصوغه صياغات رياضية تحدد الكم بعد أن يفوتها تلوينات الكيف.

على أن هذه التفرقة بين علم وأدب لم تكن هي الهدف الأساسي الذي قصد إليه هكسلي من مقاله، إذ كان هدفه هو أن يعترف لكل من الثقافتين بوجوده وأهميته، ليسأل بعد ذلك: كيف نعمل على أن تلتقي الثقافتان معًا في الإنسان عقلاً ووجدانًا؟ ثم يجيب بأن هذا الالتقاء لا يتحقق إلا إذا ظهر فينا الفنان العملاق الذي يدمج في عمله الفني لغة الناس كما يتكلمونها ويفهمونها، بما فيها من غموض ومن إحياء، ولغة العلم بكل ما عرفت به من دقة صارمة، وعندئذ فقط يجد الإنسان حقيقة نفسه ماثلة أمامه بشطريها متحدتين: الشطر الذاتي الخاص، والشطر الموضوعي العام.

وإذا سمحت لنفسني بأن أشير إلى مواضع الخطأ في موقف أولدس هكسلي في هذا الموضوع، قلت إنه — في رأيي المتواضع أمام هذا الأديب المفكر النابغ — قد أخطأ خطأين: أحدهما حين جعل المقابلة — في رده على «سي. بي سنو» — بين العلم من جهة والأدب الخالص من جهة أخرى، على حين أن «سنو» لم يقصد في كتابه إلى الأدب الخالص، بل أراد المقابلة بين العلم والأدب بمعنى الدراسات الإنسانية كما تعرفها الجامعات، هذا واحد. وأما الخطأ الآخر الأخطر والأهم، فهو أنه إذا تساءل عن طريقة التقاء الثقافتين ظن أن ذلك يتحقق إذا عرف الأديب كيف يجري في أدبه شيئاً من لغة العلم، بحيث لا يكون ذلك سبباً في تفكك القطعة الأدبية، أي إنه تصور اللقاء بين الثقافتين لقاءً مباشرًا، مع أن مثل هذا اللقاء المباشر لا يجدي إلا قليلاً.

وأما الطريقة المجدية حقًا، فهي أن يجيء هذا اللقاء بين الثقافتين بطريق غير مباشر، بمعنى أن تدخل التطبيقات العلمية والأسلوب العلمي في شرايين الحياة الاجتماعية دخولاً يجعل تلك الحياة علمًا مجسدًا — إذا صح هذا التعبير — وبعدئذٍ يجيء الأديب لينفعل

بالحياة المحيطة به كما يصنع الآن، فإذا بانفعاله هذا متأثر إلى أبعد مدى بحياة علمية الأصلاب، علمية اللحم والعظم والدم، الحكومة فيها جهاز علمي تقوم عليه جماعة العلماء، والتربية فيها عملية بكل ما تعنيه العلوم من دقة منهج وتحديد موضوع وأهداف، وقل هذا في الجانب الاقتصادي من الحياة، وفي جانب التشريع، بل وفي جوانب الترفيه.

وأعود فأتجه بحديثي إلى السيد الأستاذ الدكتور مصطفى كمال حلمي وزير التعليم، قائلاً إنه إذا كانت الفجوة بين الثقافتين قد أحدثت قلقاً عند رجال الفكر في أوروبا وأمريكا، فهي خليقة أن تحدث فينا مثل هذا القلق مضاعفاً، لماذا؟ لأننا بعد أن نشطر الدارسين شطرين، أحدهما للعلوم بأنواعها، والآخر للآداب بأنواعها، نفاجأ بعد ذلك بأن نجد مناخنا الثقافي الذي نعيشه، يعمل من تلقاء نفسه على خلق فجوة أخرى داخل كل فريق من هذين الفريقين، ليصبح الفريق الأول جامعاً بين دراسة العلوم ومعها اعتقاد في الخرافة، وليصبح الفريق الثاني كذلك دارساً للآداب ومعها اعتقاد في الخرافة! نعم، يا سيادة الوزير، إننا في حياتنا الثقافية العامة نغوص إلى آذاننا في بحر من الخرافة متلاطم الموج، يحتاج منا إلى شكل عاجل فعال بمنهج التفكير العلمي نلقنه للفريقين من الدارسين معاً وعلى السواء، لعلنا نخرج جيلاً خيراً من جيلنا في حساسيته نحو ما يجوز قبوله عند العقل وما لا يجوز.

لقد شهدت بعيني كيف تبادل الكبار من مثقفينا — علميين وأدبيين على السواء — الأحاديث فيما بينهم عن أشباح تصعد إلى السماء، وأشباح تهبط إلى الأرض، وعن خوارق ينجزها من أصابه عته أو بلاهة، فمثل هذه الخوارق في ثقافتنا العامة لا تتحقق على أيدي أصحاب علم أو ذكاء، فهؤلاء الكبار من مثقفينا — ودع عنك صغارهم، ثم لا تسأل عن من لا ثقافة له — هؤلاء الكبار من مثقفينا يقصرون تفكيرهم العلمي على حجرات المعامل وقاعات الدرس، حتى إذا ما انطلقوا أحراراً من تلك الحجرات والقاعات، جاز لهم أن يقبلوا المستحيل، وهل هو القليل النادر في حياتنا الفكرية أن نقرأ لبعض حملة الأقلام عندنا، حكايات تروي عن عجائب من تلك الخوارق أشكالاً وألواناً؟

فهل يعقل — وهذه هي نظرتنا العامة، عند المتعلمين وغير المتعلمين (فلا فرق بين أولئك وهؤلاء خارج نطاق الدروس المحفوظة) — هل يعقل أن نكون جادين من الأعماق حين نتحدث عن دولة العلم، والتصنيع، ودولة تريد أن تكون الإدارة فيها محكومة بالأهداف؟ أليس أضعف الإيمان هنا هو أن نجمع الدارسين جميعاً في أية مرحلة من مراحل الدراسة المشتركة، على زاد ولو قليل نزودهم به من أسلوب التفكير العلمي كيف يكون؟

التقاء الثقافتين

التقاء الثقافتين هو اليوم هم من هموم المفكرين في أرجاء العالم المتحضر، فينبغي أن يكون من أهم همومنا نحن؛ لأن البلاء عندنا ذو شقين، فإذا كانت الفجوة عندهم كائنة بين علوم وآداب، فهي عندنا تضيق إلى ذلك فجوة أخرى أبشع وأعمق بين جانب العلوم من حياتنا وجانب الخرافة.

الحوادث الجارية

قال: لماذا لا تكتب في الحوادث الجارية؟

قلت: إنني لا أكتب إلا في الحوادث الجارية، لكن هناك كتابة وكتابة.

قال: كيف؟

قلت: إن الحوادث الجارية هي الواقع الذي وقع بالفعل، فيتناولها الكتاب بما شئت لهم ملكاتهم وميولهم أن يتناولوها، إنها كالخيوط الملونة في مصنع السجاد، يمكن أن يشكلها الصانع في ألف زخرف وزخرف، فالحوادث الجارية إذا أثبتتها كاتب كما وقعت، أو إذا وصفها هذا الكاتب ليعلق عليها بالرأي، كانت هذه هي الكتابة الصحفية، التي يتفاوت فيها أصحابها في دقة الوصف، أو في سداد الرأي عند التعليق، لكن هذه الحوادث الجارية نفسها قد توحى للأديب بقصة أو مسرحية، أو هي قد توحى لأديب آخر بصور من نقد الأسس التي قامت عليها أوضاع الحياة، بحيث أفرزت تلك الحوادث الجارية.

ومضيت في حديثي مستطرّداً، فلقت لصديقي: إنني سأضرب لك مثلاً يوضح ما أريد، سأذكر لك حادثة معينة وقعت بالفعل، لأبين لك بعد ذلك كيف جاء صداها في الأدب الروائي، وكيف كان يمكن لهذا الصدى أن يجيء عند كاتب للمقالة الأدبية:

لقد وقع في التاريخ الفعلي أن رجلاً من اسكتلندا — في الأعوام الأولى من القرن الثامن عشر — اسمه «اسكندر سيلكيرك»، دفعته نوازهة إلى مغامرات البحر، فالتحق بحاراً على سفينة القرصان، وحدث بينه وبين قائد السفينة شجار عنيف، أدى بالقائد العنيد أن يلقي بصاحبنا على شاطئ جزيرة بغير سكان، تسمى «يوان فرنانديز» (أمام شاطئ شيلي في أمريكا الجنوبية)، وما أن رأى «سيلكيرك» نفسه وحيداً في تلك العزلة الموحشة، حتى اكتأبت نفسه مدة عام كامل، ثم لم يجد بعد ذلك مفرّاً من أن يشد من عزيمة نفسه ليوافق الواقع الذي لم يكن له حيلة فيه، ولبث على الجزيرة أربعة أعوام وأربعة أشهر.

وبعدئذٍ مرت سفينة قرصان بريطاني يقودها «وودز روجرز»، وكان ذلك في فبراير من سنة ١٧٠٩م، فأسرع سيلكيرك إلى لقائه، وكتب «روجرز» في سجل سفينته يقول: وجدت على الجزيرة رجلاً يكتسي بجلد الماعز، وجاء ليحدثني، فلم يكن بادئ الأمر يقوى على إخراج اللفظ، لكنه بعد محاولات منه، تحرك لسانه بإنجليزية صدت من طول الصمت.

اصطحب روجرز رجل الجزيرة في عودته إلى بلاده، وأعطاه نصيباً لا بأس به من غنيمة استولوا عليها في سفينة تجارية سلبوها، ونزل «سيلكيرك» على أرض بلاده، فبدأ طريقه بعاصمتها لندن، حيث اشترى لنفسه ثياباً من نصيبه في الغنيمة، وسافر إلى أسكتلنده ليفاجئ أهله بعودة لم يتوقعوها.

وبعد هذه العودة بقليل، نشر «روجرز» مذكرات رحلته، فعرف الناس قصة إسكندر سيلكيرك، التي أصبحت حديثاً لا ينقطع بين الناس أينما كانوا، وأما سيلكيرك، فسرعان ما ضاقت نفسه بحياته الجديدة، حتى لقد كان يقضي الساعات الطويلة في شرود، يستعيد به ذكريات حياته المتوحدة فوق الجزيرة الخالية، إلا من حيوانها ونباتها، إنها قد أصبحت الآن في خياله جنة على الأرض، وانتهى به القلق الذي استبد به إلى أن أقام على جانب الصخر من شاطئ خليج فورث كوخاً كالذي كان قد ابتناه لنفسه في جزيرة فرنانديز، ثم ما هو إلا أن رحل إلى لندن ليلتحق بسلاح البحرية البريطانية، حيث أُلعت به سفينة ليصاب بالحمى ويموت بالقرب من الشاطئ الأفريقي عند غانا.

تلك كانت حياة واقعية لرجل حقيقي، فتناولها يومئذٍ الكاتب الإنجليزي «دانيال ديفو» (١٦٦١-١٧٣١م)، وأقام عليها قصته الذائعة الصيت: «روبنسن كروسو» (هذا هو نطقها الصحيح، وليس «كروزو» كما هو شائع بين قراء العربية)، وأن ديفو ليعد بهذه القصة البادئ الحقيقي للأدب القصصي في إنجلترا، ولا أظن أن قارئاً واحداً من قرائنا يجهل هذه القصة وأهم أحداثها.

نشر ديفو «روبنسن كروسو» قبيل وفاة إسكندر سيلكيرك، ولم يكن هنالك أدنى شك بأنه بنى قصته على مغامرة سيلكيرك التي تناقلها الناس في أحاديثهم، ولقد سئل ديفو إن كان قد التقى مع الرجل، فأجاب بأنه لم يره، ولكنه بالطبع قد سمع أخباره وأقام عليها قصته، ومع هذا التشابه الشديد بين الواقع الذي حدث من جهة، ووقائع روبنسن كروسو من جهة أخرى، فإن نقاد الأدب لم يتفهم أن الأديب إنما صور نفسه هو مجسداً في بطل قصته، من حيث تدفق نشاطه وصلابة أخلاقه التي لم تدعن قط لعقبات الحياة،

ومن حيث إيمانه بالله إيماناً عميقاً وصادقاً، ولو كان لقصة روبنسن كروسو من هدف، لكان هدفها هو الدعوة إلى الصبر الجميل تجاه الشدائد، ألم يحاول كروسو في وحدته أن يصنع لنفسه كل شيء، وأن يعتمد على نفسه في كل شيء؟ إنه أقام بيته، وأشعل ناره، وخبز خبزه، وأنضج طعامه.

كانت تلك هي وقفة الأديب الروائي تجاه الحوادث الجارية، وإنه ليحق لنا في هذا الموضوع أن نقارن بين «الحوادث الجارية» والأدب الذي يقام عليها، لنرى في وضوح كيف أن الحوادث تسرع إلى زوال النسان، بينما يخلد الأدب الذي يقام عليها، فكم من الناس اليوم قد سمع بإسكندر سيلكيرك، وكم منهم قد عرف روبنسن كروسو؟ فبينما سيلكيرك لم يسمع عنه إلا قلة نادرة، ترى روبنسون كروسو حياً مع الأحياء جميعاً، إن سيلكيرك هو رمز «الحوادث الجارية»، وأما كروسو فهو ما يستخلص من تلك الحوادث ليخلد على قلم الأديب.

ونفرض الآن أن كاتباً في أدب المقالة قد عاش بين القوم أيام اسكندر سيلكيرك في مغامراته ودانيال ديفو في تصويره القصصي، فماذا كان أديب المقالة ليكتب وقد علم أن الرجل — سيلكيرك — بعد أن أزاح الله عنه كربوه وأعادته إلى وطنه وأهله، لم يلبث أن ضاقت نفسه بحياته وراح يحلم بالجنة الأرضي التي كان ينعم فيها وحيداً؟ إن أهم ما كان ليلفت نظره — فيما أظن — هو أن جوهر الإنسان كامن في قدرته على الابتكار والإبداع، فإذا تهيأت ظروف الحياة طابت الحياة لأصحابها، وإن لم تنتهياً الظروف شقي الناس بحياتهم مهما وجدوا فيها من يسر ورخاء، وعلى هذا المحور الجوهري كان كاتب المقالة الأدبية ليكتب مقالته، مستخدماً لها الشكل الذي تهديه إليه فطرته.

فهذا هو صاحبنا سيلكيرك، بعد أن قذفوا به في الجزيرة الموحشة، لم يلبث أن أفاق من غمته، ليجد أمامه مجال الإبداع واسعاً، ومع الإبداع تكون الحرية بأصدق معنى من معانيها، والإنسان هو الحرية — كما يقول الوجوديون — إنه يريد لنفسه بنفسه، ولا يريد له أحد سواه، إنه في كل لحظة يخلق لنفسه الجديد، وفي كل لحظة يصطدم بمشكلة تريد حلاً سريعاً أو بطيئاً، فابتكار الحلول في حياته مسألة وجود أو عدم، كان سيلكيرك في الجزيرة «فرداً» متكامل الكيان كما أراد له خالقه أن يكون، إنه لم يكن حرفاً في كلمة أو جملة في كتاب، بل كان هو الكلمة كلها بكل معناها، وهو الكتاب كله بسائر فصوله، كان مسئولاً عما يفعل، مسئولاً أمام الوجود الحي لا أمام رجل الشرطة في أقسام البوليس، كان القانون الذي يحكمه قانوناً من شريعته هو، لا يمليه عليه إلا نوع الحياة التي أرادها،

فكانت حياته في الجزيرة أقرب شيء إلى عمل الفنان، فمن ذا الذي يلزم المصور الفنان أن يزيد من اللون الأصفر هنا، وأن ينقص من اللون الأزرق هناك، إلا ضرورة التكامل في إبداعه الفني؟ وهكذا كان سيلكيرك في جزيرة فرنانديز يوزع الألوان على لوحة حياته مهتدياً بالفطرة، لا صادعاً بأوامر الأمرين.

وعاد سلكيرك إلى وطنه وأهله، فشعر لأول مرة بما لم يكن قبل ذلك قد شعر به؛ لأنه كان تعود أن يراه، إن أنف المزكوم لا يشم الرائحة الكريهة من حوله، وكان أنفه — قبل خبرة الحياة الحرة على الجزيرة — كالمزكوم، وها هو ذا قد عاد ليتبين أن أعنة أموره في حياته لم تكن في يديه، مع أنها أموره هو في حياته هو، بل كانت تلك الأعنة في أيدي تحركها، وهو لا يراها، كأنها أيدي مسحورة لم تخلق لترها الأبصار، لا بد أن يكون صاحبنا بعد عودته قد شعر بالضواغط التي تكتم الأنفاس تأتيه من كل جوانبه، تأتيه من تقاليد الأسرة، ومن أعراف المجتمع، ومن سلطة القانون أنه قبل ذلك لم يكن قد شعر بكل هذا؛ لأنه كان يألفه فلا يراه.

لا بد أن يكون صاحبنا قد ضاق صدره بعد عودته حين تبين أنه لم يعد أمامه مجال يبدع فيه ويبتكر، إنه يأكل ما يباع له في الأسواق، لا الذي يصيده هو من سمك وطير وحيوان، إنه ينام حين تدق له ساعة، ويستيقظ حين تدق له ساعة، وكان قبل ذلك يستيقظ وينام مع كائنات الطبيعة من حوله: الشمس والقمر والمطر والريح.

لم يكن سيلكيرك في الجزيرة مدفوعاً بالدوافع نفسها التي تحمل المتصوف على اعتزال الحياة في صومعة نائية، في الصحراء أو في الجبل، لكن هناك رباطاً يربط الرجلين، هو ألا يكون بينه وبين ضميره دخیل، وألا يقف بينه وبين ربه وسيط، فلئن أحس صاحبنا بالرغبة في أن يعود إلى جزيرته وحيداً، فلأنه شعر بما يشعر به المتصوف وهو يهم بترك المدينة، فكلاهما يرى في حياة الناس نقصاً وتشويهاً، لكنه لا يملك شيئاً من وسائل الإصلاح، إن عودة سيلكيرك إلى جزيرته هي كهجران المتصوف، كلاهما يقلق أصحاب السلطان؛ لأنه في عزلته الصامتة عنوان صارخ يصيح بأعلى صوت أن الحياة قد امتلأت جوراً وظلماً، ولم يعد بد من تغيير وإصلاح.

إن كاتب المقالة الأدبية لو عاش مع دانيال ديفو أديب القصة، وسمع بأخبار اسكندر سيلكيرك، لما كان به حاجة بعد ذلك إلى إحصاءات بأرقام التجارة الصادرة والتجارة الواردة، ولا إلى مقدار المحاصيل الزراعية من قطن وبصل وقمح وشعير، ولا إلى الدخل القومي كم بلغ خلال العام، لا إنه ما كان ليحتاج إلى شيء من هذا كله ليعلم حقيقة الحياة

التي يعيشها الناس، بل كان يكفيه أن يعلم بأن سيلكيرك بعد أن عاد إلى أهله ووطنه، ورأى ما رأى، وشعر بما شعر. قد أخذه الحنين إلى عودة أخرى إلى الجزيرة المعزولة؛ لأن ذلك الحنين كاف وحده للدلالة على أن شروخاً عميقة وخطيرة لا بد أن تكون قد أصابت بناء المجتمع.

والآن يا صديقي، لقد حان دوري لأسألك وعليك أنت الجواب: أئذا كنت أنت في بريطانيا أيام الأنباء التي شاعت عن مغامرة اسكندر سيلكيرك، ثم قرأت قصة روبنسن كروسو التي كتبها يومئذٍ دانيال ديفو، وقرأت معها مقالة أدبية كتبها كاتب بمعانٍ كالتي ذكرت لك الآن، أكنت تسأل أياً منهما قائلاً: لماذا لا تكتب في الحياة الجارية ألست ترى معي أن ما نكتبه هو في صميم الحياة الجارية، وكل ما في الأمر أن هناك كتابة وكتابة.

العلم مذهب رابع

اليمن واليسار والوسط، تقسيم هندسي يفرضه العقل فرضاً؛ لأنه تقسيم يعطيك الاحتمالات الممكنة كلها من الوجهة الرياضية فلا تستطيع أن تضيف إليها، ولا أن تنقص منها إذا التزمت هذا الخط الهندسي في التقسيم، وكل ما تستطيعه هو أن تشق أيّاً منها، أو أن تشق كلاً منها، إلى فروع، فتقول إن اليمن يشتمل على كذا وكذا من الجماعات الفرعية، وإن اليسار يشتمل على كيت وكيت، وكذلك الوسط، وهو موقف شبيه إلى حد كبير بتقسيم الجهات الأصلية إلى أربع: شمال وجنوب وشرق وغرب، ثم لا يبطل هذا التقسيم أن تضع بين هذه الجهات الأصلية الأربع جهات فرعية، كأن تقول الجنوب الشرقي، والشمال الغربي، وكثيرة جداً في حياة الإنسان أمثال هذه التقسيمات العقلية، التي لا يأتيها الباطل لمجرد كونها مشتملة على جميع الاحتمالات الممكنة، فإذا أضيفت إليها حالات أخرى كانت حالات فرعية تنضوي تحتها ولا تلغيها، كتقسيم اليوم إلى ليل ونهار، حتى إن جاء بينهما غسق وفجر، وكتقسيم العام إلى فصول أربعة: صيف وخريف وشتاء وربيع، بغض النظر عن الهوامش الانتقالية بين فصل وفصل، وكتقسيم الكائنات الحية إلى نبات وحيوان وإنسان، لا ينفي ذلك أن يختلف الباحثون في حلقات وسطى بين النبات والحيوان، أو بين الحيوان والإنسان؛ لأن هذه الحلقات مصيرها إما أن تندرج مع القسم الأدنى أو مع القسم الأعلى.

اليمن واليسار والوسط — إذن — تقسيم رياضي يستحيل عليه البطلان؛ لاشتماله على جميع الممكنات الهندسية، وحتى غير الهندسية، إذ من حقنا أن نقول عن المذاهب السياسية — كما هي الحال عندنا اليوم — أنها إما إلى يمين وإما إلى يسار، وعندئذ يتحتم عقلاً أن يكون هنالك ما يتوسط بين الطرفين، لكنني — وهنا موضع العجب الذي دعاني إلى كتابة هذا المقال — لكنني حين أردت الانتماء إلى أحد هذه الأقسام الهندسية، بحيث لا

أخون حقيقة نفسي، وجدتني في واقع الأمر لا أنتمي لأئى منها؛ لأنني أنتمي إليها جميعاً بوجه من الوجوه! كيف؟ هذا هو السؤال.

عقيدتي التي انتهيت إليها بعد شيء من التفكير، وهي عقيدة ربما جاءت مخالفة لما هو شائع في الأحاديث الجارية، عقيدتي هي أنه إذا كان من حق الأحزاب السياسية أن تختلف في الأهداف، وأن تختلف في المبادئ، فلست أظن أن من حقها الاختلاف حول الوسائل الموصلة، من هذه المبادئ إلى تلك الأهداف؛ لأن هذا الحق متروك — أو يجب أن يكون متروكاً — لأصحاب البحث العلمي، وعلى سبيل التشبيه أقول إن المسافر من حقه أن يحدد الجهة التي يريد السفر إليها، كأن يقول — مثلاً — وهو في القاهرة: أريد السفر إلى أسوان صادراً ذلك عن رغبة معينة يعرفها هو، فهو وحده الذي يقرر لنفسه لماذا أراد السفر، وإلى أي هدف يريد أن ينتهي به ذلك السفر، ثم ما عليه بعد ذلك إلا أن يختار إحدى الوسائل المعروضة أمامه، والتي يستطيع بها أن يحقق ما أراد، وهي وسائل لم يكن هو الذي أعدها أو صنعها، بل أعدها وصنعها الخبراء والعلماء، إنه لم يكن هو الذي صنع القاطرة إذا كان القطار هو وسيلة سفره، ولا هو الذي أعد القضبان والعربات، لم يكن هو الذي صنع السيارة إذا كانت السيارة هي وسيلته المختارة للسفر، لا ولا كان هو الذي مهد الطريق بالأسفلت وهكذا ترى أن الرغبة في السفر كانت رغبته (والرغبة هنا هي ما يقابل «المبدأ») كما ترى أن الهدف من السفر كان من اختياره (والهدف هنا هو انتقاله إلى أسوان)، وأما الوسائل التي تنقله من الرغبة إلى تحقيقها، فقد اضطلع بها أصحاب المعرفة العلمية والمهارة التطبيقية، كلٌ في مجاله الخاص.

والأحزاب السياسية في مبادئها وفي أهدافها لا تختلف عن هذا، أو كان ينبغي لها ألا تختلف، فإذا اتفقنا على أن وسائل تحقيق المبادئ والأهداف أمور متروكة للخبراء والعلماء، تبين لنا كيف أن اليمين واليسار والوسط، تلتقي كلها عند وسائل التنفيذ، أعني أنها جميعاً تنتهي — أو لا بد لها — عند أداة مشتركة، هي أداة العلم، بحثاً وتطبيقاً.

إن العلم يزحف بوسائله زحفاً سريعاً على جوانب الحياة التي كانت متروكة قبل ذلك لـ «الرأي»، وأينما تصح السيادة للعلم وما يقرره، لا يكون من حقنا أن نجعله نهجاً للمناقشة واختلاف الآراء، فإذا كان العلم قد خطا خطواته الفسيحة في حل كثير من مشكلات البرد والظلام والجوع والأوبئة والمسافات، فكيف لا نستمتع إلى قراراته التي يقضي بها في كل علاقة اجتماعية من تربية إلى سياسة واقتصاد؟ لماذا نترك هذه الجوانب الحيوية الخطيرة رهينة «آراء» تدور بها موائد اللجان، ثم يكون الحكم الحاسم فيها لعدد

الأصوات؟ هل تؤخذ الأصوات بعد المناقشات حول معادلات رياضية وتفاعلات كيميائية؟ هل تؤخذ الأصوات بعد مناقشات في الطرق التي يتم بها نقاء ماء الشرب والتطعيم ضد الأمراض؟ إنما تكون الأصوات ضرورة ديمقراطية عند تحديد الرغبات وتعيين الأهداف، أما كيف تتحقق الرغبة والوصول إلى الهدف، فأمر ذلك للباحثين والعلماء.

ها هنا يكمن مفتاح الرؤية الواضحة، وأعني به التفرقة بين «الرغبة العامة» من جهة، و«سلطة العلم» في تحقيق تلك الرغبة من جهة أخرى، فقد تكون الأحزاب السياسية الثلاثة مختلفة في «رغباتها» — في مبادئها وأهدافها — لكنها محال أن تختلف على أن يكون للعلم سلطة التنفيذ، فإذا ما وجدنا هذا الجانب التنفيذي موضع نقاش ورأي، أدركنا أن الميزان قد اختلت كِفَتاه، بحيث رجحت إحدهما بغير حق، وشالت الأخرى بلا مبرر.

افرض — مثلاً — أن المسألة المطروحة للنظر هي: التعليم الجامعي، لمن يكون وكيف يكون؟ فهنا قد تختلف الأحزاب في «رغباتها»، فيكون «الرأي» عند أحد الأحزاب أن التعليم الجامعي مفتوح للجميع، لكنه عند حزب آخر أن ذلك التعليم الجامعي لا يكون إلا لنسبة معينة، إلى هنا يكون الأمر أمر «رأي»، أي إنه مرهون بمبدأ معين أو هدف معين، وكذلك يكون الأمر في هذه الحالة متوقفاً على التصويت بين ممثلي الشعب، لنرى ماذا يريد الجمهور على أسنة نوابه، وإلى هنا أيضاً تنتهي مهمة الأحزاب السياسية، ليوكل الشأن إلى خبراء التنفيذ بالأسلوب العلمي، وواضح أن هؤلاء الخبراء أثناء استخدامهم لأساليبهم الفنية والعلمية، لا هم ينتمون إلى يمين ولا إلى يسار ولا إلى وسط، إذ لا معنى للحزبية عند التطبيق.

لكن هذه القسمة بين ما هو «سياسي» وما هو «تنفيذ على أساس علمي» — أقول إن هذه القسمة على وضوحها الشديد فيما أرى — يختلط حابلها بنابلها لا أقول عندنا فقد، بل في كثير من أقطار العالم، ويتفاوت الأمر في هذا بتفاوت البعد أو القرب من العقلية العلمية، فهم كثيرون جداً أولئك الذين لا يطبقون أن توكل شئون حياتهم إلى أسلوب العلم في البحث والتنفيذ، ويفضلون في تلك الشئون أسلوب السحر في قضاء الحاجات، وما أسلوب السحر؟ هو أن تلتمس الأشياء بغير أسبابها الطبيعية، فإذا كان صميم التعليم الجامعي — مثلاً — مكتبات للبحوث ومعامل للتجارب، جعلوه هم مجالس ومذكرات.

إنه على الرغم من الفرق الواسع في وجهات النظر، أعني في المبادئ والأهداف، أو بكلمة أوضح، في الرغبات بين القوتين العظميين في عصرنا، فكلاهما يلجأ إلى العلم الصارم والتقنية (التكنولوجيا) المتطورة في التنفيذ، فقد تكون الأهداف مختلفة في غزو الفضاء، لكن الوسائل لا تترك في أيدي أصحاب الأهداف، بل توكل إلى رجال العلم، وفي هؤلاء الرجال

لا تكاد تدرك فارقاً بين شرق وغرب، ومن هنا نشأت فكرة تراها متواترة على أقلام المفكرين بأن تكون العمليات التنفيذية كلها، وفي شتى الميادين — وهذا معناه «الحكومة» — في أيدي علماء فنيين؛ لأنه لا دخل للسياسة في ذلك، هذا على فرض أن الفكر السياسي نفسه لا يزال يتعلق بالرأي والرغبة، ولم يتحول بعد إلى بحوث علمية فيها كل الدقة التي يتطلبها منهج التفكير العلمي، وليس تحويل أداة الحكم إلى جامعة العلماء الفنيين (التكنوقراط) بالفكرة الجديدة، بل تراها هي المحور الذي أقام عليه فرانسيس بيكون (في القرن السادس عشر) مدينته الفضلى التي أسماها «أطلنطس الجديدة»، بل ولماذا لا نرد جذور الفكرة إلى أفلاطون، حين أراد أن يكون الحكم للفلاسفة؟

لقد كان يقال عن النظام الاشتراكي في الحكم إنه مذهبية بغير تقنيات (تكنولوجيا)، وعن النظام الرأسمالي إنه تقنيات بغير مذهبية، لكن هذا القول، حتى إن صدق في فترة مضت، فهو لا يصدق الآن؛ لأن النظامين معاً قد التقيا اليوم على إطلاق العلوم والتقنيات تفعل فعلها في كل الميادين بقدر المستطاع، فإذا اختلفا بعد ذلك في شيء، فهو أن أحدهما مذهبي النظر، والآخر مطلق من قيود المذاهب، بل إن آخر ما قيل في هذا الباب هو أن مذهبية هذا العصر هي نفسها العلوم وتقنياتها، وإني لأؤمن بصدق هذا النظر.

ماذا عند الأحزاب السياسية ما تقوله إلا أن يكون ذلك ما يستطيعه العلم في شتى الميادين؟ إنها لو قالت أقل من ذلك قصرت، وإذا قالت أكثر من ذلك شطحت في أحلام، فلئن كانت الأحزاب من يمين ويسار ووسط تريد أن يكون لها مبادئها الخاصة وأهدافها الخاصة، على أن تركز إلى العلم وتقنياته في التنفيذ، فإني أؤثر أن يضاف إلى المذاهب الثلاثة مذهب رابع، يجعل العلم وتقنياته مبدأً وهدفاً ووسيلة؛ لأن كل ما يبقى بعد أن تستنفد قدراتك في مجال العلوم والتقنية، كلام إذا صيغ في لغة الناس الدارجة كان دردشة، وإذا أحكمت صياغته كان أدباً، وفي كلتا الحالتين لا تنقص السياسة ولا تزيد.

ولو انقلبت السياسة، فأصبحت نشاطاً علمياً خالصاً بكل منهجية العلم ودقته، لتغيرت أفكار كثيرة، فما قد كان يسمى بصراع الطبقات، يختفي ليحل محله تفاوت بين جوانب الحياة، فمنها ما تقدم في طريق العلم، ومنها ما تخلف، قارن مثلاً بين التقدم العلمي في أجهزة الجيش ومعداته، وفي مصانع الحديد والصلب والكيموايات وغير ذلك، قارنه بالتخلف العلمي في مجالات النقل والصحة والتعليم، فلا صراع بين الطبقات في هذا التفاوت بين تقدم جانب وتخلف جانب آخر، إنما هو علم هناك وقلة علم هنا، ومن الأفكار التي تتغير أيضاً إذا ما وجدنا المذهب السياسي والتقدم العلمي، فكرة العمل «الكادح»، وما

قد يترتب عليها من القول باستغلال الكادحين؛ لأن ذلك لا يكون إلا والعمل يدوي بدائي، أما إذا أمسكت التقنيات العلمية بالزمام فلا كدح هناك ولا استغلال، إذ يصبح «فائض القيمة» نتيجة للتقدم العلمي لا نتيجة لكدح العاملين.

على أن ذلك استطراد قد يدخلني فيما لم أقصد إلى الدخول فيه، فما أردت أن أقوله هو أن المذاهب السياسية في عصرنا قد أخرجت جانب التخطيط والتنفيذ من مجال السياسة ليتولاه الفنيون والباحثون، مما يدعوني إلى القول متسائلاً: ترى أ تكون المذاهب السياسية شيئاً غير العلم وتقنياته؟ فإذا كانت شيئاً أكثر من ذلك، فلا أقل من أن نجعل العلم وتقنياته مذهباً رابعاً.

السلطة الخامسة

كنت في لندن خلال شهر أغسطس من الصيف الماضي ١٩٧٦م، وكانت ندوة «القلم» الدولية قد انعقدت هناك في أواخر ذلك الشهر، لم أحضرها؛ لأنني لا أنا عضو فيها بشخصي، ولا أنا مفوض من أصحاب القلم في بلدي، لكنني تابعت نبأها في الصحف، وأذكر أنني قرأت لأحد المعلقين خبراً عن العضو المصري — أو الأعضاء المصريين لا أدري — رجحت لنفسها عندئذ أنه خبر كاذب، إذ زعم ذلك المعلق أن المصري قد أرسل إلى المجتمعين برقية يطالب فيها بطرد الأعضاء الإسرائيليين من الندوة، لكنه لم يحضر.

على أنني لا أرانا قد خسرنا كثيراً بعدم حضور جلسات الندوة، وإن كان الخبر صادقاً؛ لأنني ما زلت أعجب لرجال القلم الذين اجتمعوا من أرجاء العلم كله — وكان عدد الحاضرين خمسمائة كاتب، جاءوا من خمس وخمسين دولة (فيما أذكر أنه قيل) — ما زلت أعجب لهذه الصفوة الممتازة تجتمع معاً لتتحدث في موضوع اختير لها من بيت من الشعر قاله الشاعر «كيتس»، معناه أن ما يلقطه الخيال من ناحية «الجمال» لا بد أن يكون كذلك هو «الحق»، أي إن الموضوع الذي أريد لتلك الصفوة الممتازة أن تناقشه هو الهوية الواحدة التي هي الجمال والحق معاً، فلا يكون الفن جميلاً — مثلاً — إلا إذا جاء منطوياً على ما هو صادق، أو بعبارة أخرى نألفها نحن العرب، أن أعذب الشعر أصدقه، وليس أعذب الشعر أكذبه كما ذهب بيننا القول.

أقول إنني ما زلت أعجب لهذه الصفوة الممتازة من رجال القلم يجتمعون للتحدث في مثل هذا الموضوع الهام، فإذا هم يكشفون بأحاديثهم وسلوكهم عن جماعة من المهرجين في دنيا السياسة (واعتماداً هو على ما قرأته لا على شيء رأيته أو سمعته)، ولعلي لم أكن لأقول ذلك لو أنني أحسست مما قرأته عنهم أنهم إنما كانوا يصدرون عن أصالة وصدق فيما قالوه، أو فعلوه، لكنني أحسست أنهم ملقنون سلفاً بما يقولونه وبما يفعلونه، وكأنهم

لم يكونوا هم الصفوة التي كان ينبغي أن يُستمع (بضم الياء) إليها، لا التي تستمع إلى الآخرين فتطيع، لا سيما وندوة «القلم» تجعله شعارًا لها ألا تكون جماعة سياسية، حتى لا تتحول الاختلافات السياسية بين الدول مجالًا للصراع بين الأدباء والمفكرين، وإلا انتفى الغرض منها، وهذا الغرض هو أن تجيء قوة الأدب والفكر عاملاً من عوامل السلام للإنسان، لا سبباً من أسباب توسيع الفجوات، ولو جاز لي أن أصوغ لندوة القلم الدولية شعاراً يحمل أهدافها، لقلت: إنها هي في هذا العالم «سلطة خامسة»، أو كان ينبغي لها أن تكون.

على أن شعار «السلطة الخامسة» الذي أقترحه لها، يجب قبل ذلك أن يكون هو الشعار الذي تهتدي به جماعة الأدباء والمفكرين في كل بلد على حدة، فماذا أعني بهذه التسمية؟ إنه يحسن — من أجل الإجابة الواضحة — الرجوع قليلاً إلى ما جرى العرف على تسميته بالسلطة الرابعة، فلقد كان تومس كارلايل (١٧٩٥-١٨٥١م) هو الذي استخدم عبارة «السلطة الرابعة» على رجال الصحافة، وكان ذلك في كتابين معروفين من كتبه، هما كتابه عن «الثورة الفرنسية» وكتابه عن «الأبطال وعبادة البطولة»، لكن مهلاً! أحقاً كان الاسم الذي أطلقه كارلايل على رجال الصحافة يعني بالدقة «السلطة» الرابعة كما أشعنا عنه في الترجمة العربية؟

كثيرة جدًّا هي الألفاظ العربية التي نقلنا بها معانٍ من الثقافة الأوروبية، فإذا هي لا تنقل المعاني كما كانت في أصولها، فتنحرف عن مقاصدها، وينحرف تفكيرنا نحن مع انحرافها، فاللفظة التي استعملها كارلايل حين قال عن رجال الصحافة أنهم بمثابة «جماعة» رابعة، لا تتضمن معنى «السلطة» من قريب ولا من بعيد، فقد كان البرلمان البريطاني — وأظنه لا يزال — يشتمل على جماعات ثلاث، هي: جماعة النبلاء أو «اللوردات» العلمانيين، وجماعة النبلاء من رجال الدين، وجماعة العامة من أبناء الشعب، فأراد كارلايل أن يقول إنه إذا كانت هذه الجماعات الثلاث مقرها دار البرلمان، فهناك جماعة رابعة مقرها في دور الصحف، وأعني بها رجال الصحافة، وهي في قوة تأثيرها — هكذا قال عنها — تساوي الجماعات البرلمانية الثلاث مجتمعة، فالأمر كما ترى ليس أمر «سلطة»، وإنما هو تأثير يسري فعله في الناس سريعاً أو بطيئاً، حتى تتحول وجهات أنظارهم إلى حيث أريد لها أن تتجه، فإذا جئت اليوم لأقترح أن تكون جماعة الكتاب جماعة خامسة، فلست أعني أن يكون الكتاب ذوي «سلطة» بل إن يكونوا ذوي تأثير في عمليات التحول الفكري والتطور الاجتماعي.

ولا بأس في أن نستخدم عبارة «السلطة الرابعة»، وعبارة «السلطة الخامسة» جرياً مع عرف ألفناه (لاحظ أنه عرف مألوف في العربية وحدها؛ لأن الإنجليزية أو الفرنسية تستخدم اللفظة الأصلية في لغاتهم) أقول: لا بأس في أن نستخدم لفظه «السلطة» في هذا السياق — برغم خطئها — على شرط ألا ننحرف بمفهومها المقصود، لكننا سرعان ما ننحرف بسبب معنى أخطأنا في نقله إلى لغتنا، وإلا فلماذا — بادئ ذي بدء — نطلق على رجال الصحافة عندنا اسم «السلطة الرابعة» مع أن مجالسنا النيابية لم تكن تحتوي على ثلاث جماعات كما كانت الحال بالنسبة إلى البرلمان الإنجليزي، حين أطلق كارلايل هذا الاسم، فكُتب له الدوام من بعده؟

ومع هذا فليس ذلك الاستطراد هو الذي قصدت إليه، وإنما قصدت أساساً إلى تبين مكانة الأدباء والمفكرين في مجتمعهم، وهي مكانة يوضحها أن نطلق عليهم اسم «السلطة الخامسة» بالقياس إلى رجال الصحافة الذين هم سلطة رابعة، فلكل من الجماعتين طريق، مما لا يبرر لنا ألا ندمجهما تحت شعار واحد، حتى لا تختلف طبائع الأمور وحقائق الأهداف أمام أبصارنا، فما كان كارلايل ليخص رجال الصحافة بإشارته، إلا على اعتبار أنهم مستقلون في الرأي عن الجماعات الثلاث التي كان يتألف منها البرلمان البريطاني، ولكن لو كانت الصحافة في يومه تتخذ لنفسها مثلاً أعلى، هو أن تجيء متجانسة الرأي مع المجلس النيابي، لما كان هنالك ما يدعوه إلى جعل رجال الصحافة جماعة مستقلة بذاتها، لها من الأثر ما يساوي أثر الجماعات البرلمانية الثلاث مجتمعة، وليكن مفهومنا هنا بأن الصحافة التي هي «سلطة رابعة» عند كارلايل، وعند كل من أراد أن يستخدم هذه الصفة استخداماً ذا دلالة، هي صحافة الرأي الناضج المستنير، لا صحافة التسلية، والمعروف حتى في عصرنا هذا أن النوع الأول أضيق انتشاراً من النوع الثاني، ومع ذلك فالنوع الأول وحده — دون الثاني — هو السلطة الرابعة أو القوة الرابعة، في السياق الذي تحدث به كارلايل ومن جاءوا بعده.

لكن هذه المرحلة التي يجتازها العالم كله من مراحل التاريخ، لها من الخصائص ما يجعل الصحافة في كل بلاد الدنيا — ولو بدرجات متفاوتة — تساند حكوماتها ومجالسها النيابية في القضايا السياسية الكبرى؛ لأن عالمنا اليوم إن لم يكن في حالة حرب مستترة، فهو عالم منقسم إلى كتلتين يقاتل بعضها بعضاً على مستوى الأفكار، وعلى مستوى الاقتصاد، وعلى مستوى السياسة، وعلى كل مستوى يتصوره الخيال، ولو لم يكن أمره كذلك لما رأينا ندوة القلم في جلستها الحادية بعد الأربعين، التي انعقدت في لندن خلال شهر أغسطس

الماضي، تترك موضوعها الرئيسي ليأخذ من اهتمامها المنزل الثانية، وأما المنزل الأولى فهي عندهم للمناوشات السياسية يقول فيها كلُّ لكل: إننا نحن وحدنا الأحرار، وإنكم أنتم العبيد!

ولو رسخ في أنفس الأدباء والمفكرين بأنهم سلطة خامسة، أو قوة خامسة، لا تستوحي جماعة أخرى أو قوة أخرى، وإنما تستوحي القيم الإنسانية العليا وحدها، من حقٍّ وخير وجمال، لأمكن بالفعل أن تتول إليها القيادة الحقيقية في مثل هذا العالم الأهوج المضطرب الذي نعيش فيه، لكن هذا المعنى لن يرسخ في أنفس الأدباء والمفكرين على مستوى العالم، إلا إذا رسخ أولاً على مستوى الأمة الواحدة، وأول خطوة في هذا الطريق، هي — فيما أرى — استقلال اتحادات الكتاب عن سائر سلطات الدولة؛ لأن هذه السلطات الأخرى إذا كانت أربعاً (وهي ليست أربعاً عندنا)، فاتحادات الكتاب لها سلطة خامسة.

لا، بل إن هذه التفرقة العددية وحدها لا تكفي؛ لأن الجماعات المختلفة ذات القوة والتأثير في بناء الأمة ليست كلها من درجة واحدة، بمعنى أنها ليست مما يمكن وضعه جنباً إلى جنب في خط أفقي مستقيم، بل هي درجات من ناحية اشتغال بعضها على بعض، فالعضو من أعضاء مجلس الشعب، أو الوزير من الوزراء، يمكن أن يكون في الوقت نفسه عضواً في جماعة الأدباء والمفكرين، فلو اجتمعت فيه الصفتان معاً، كان لنا أن نسأل: أي الصفتين فيه لها الأسبقية على الأخرى؟ أعني أي الجانبين فيه عليه أن يتشكل بتأثير الجانب الآخر؟ هل هو تفكيره الذي يجب أن يتلون بما تقتضيه عضوية مجلس الشعب أو عضوية الوزارة، أو نشاطه في تلك العضوية هو الذي يجب أن يهتدي بتفكيره؟ إن الإجابة واضحة أمام عيني، مما يحملني على القول بأن جماعة الأدباء والمفكرين ليست قوة قائمة بذاتها مع سائر القوى في صفٍّ واحد، بل إن لها — مع استقلالها هذا — شيئاً من الأولوية على سواها.

من زاوية منطقية

لم يألف المشتغلون بالأدب وبالنقد الأدبي أن تعالج موضوعاتهم على أساس منطقي نظري بالمعنى الذي يعرفه دارسو الفلسفة من هذه الصفة، وإنه لمن سوء الحظ — ولست أدري أي الجانبين هو صاحب الحظ السيئ في ذلك — أقول إنه لمن سوء الحظ أن تظل الفجوة قائمة بين مجال الفكر من ناحية، ومجال النشاط العلمي والأدبي من ناحية أخرى إلى الحد الذي يجعل دارس الفلسفة إذا أراد استغلال معرفته وخبرته الخاصة في إلقاء الأضواء على مشكلة في دنيا الخلق الأدبي، أو في دنيا البحث العلمي اضطر إلى أن يضيف إلى جرعة الدواء كثيرًا جدًّا من الماء لكي تستساغ عند الشرب، حتى ولو كان ذلك يفسد مفعول الدواء بعض الشيء، على أن الخسارة الحقيقية التي نتكبدها نتيجة لعملية التمويه هذه — أي عملية إضافة الماء إلى الشيء بتضييع معالنه — تجيء على إحدى صورتين إحدهما قد يجد المثقفون من غير دارسي الفلسفة أنه ما دامت المعاني الفلسفية بهذه البساطة التي يرونها على صفحات المجلات، وفي أعمدة الصحف اليومية، فلماذا لا يكون من حق كل مثقف أن يشارك بالرأي، حتى ولو لم يتلق من دروس الفلسفة في المعاهد والجامعات درسًا واحدًا، وما أكثر ما رأينا في حياتنا الثقافية في مصر رجالاً لم يكن لهم أدنى صلة بالمجال الفلسفي بمعناه الأكاديمي، ومع ذلك فقد زعموا لأنفسهم كامل الحق في التحدث عن مشكلات ذلك المجال وتياراته ومدارسه، بل قد زعم بعضهم لنفسه موضع القيادة فيه، وأما الصورة الأخرى للخسارة التي نعانيتها من قيام الفجوة بين الفلسفة من جهة، والأدب والعلم من جهة أخرى، فهي أن أصحاب هذين المجالين يغلب عليهم الظن بأن الفلاسفة جماعة تقيم في أبراج مغلقة الأبواب والنوافذ، يكلم بعضهم بعضًا فيما لا دخل له في شئون الأدب والعلم، بل يكلم بعضهم بعضًا بما ليس له معنى مفهوم.

ولا أريد أن أقصر التبعة في هذا التفكك الثقافي في حياتنا على رجال الأدب والعلم وحدهم، بل إن شيئاً من التبعة واقع بلا شك على عواتق أصحاب الدراسة الفلسفية عندنا، إذ إن شيطاناً خبيثاً قد أوهم طائفة منهم بأنهم لن يعدوا فلاسفة إلا إذا لووا العبارة، وأغمضوا المعنى، وكذلك لن يعدوا فلاسفة إلا إذا باعدوا بين دراستهم الأكاديمية وبين سائر فروع الحياة الفكرية التي يحياها المثقفون، حتى خيلوا للناس بأنهم يعيشون من فلسفتهم في عالم آخر.

وإنني لأعلم — مثلاً — أن الدارسين للفلسفة في جامعاتنا مختلفون في وجهة النظر التي يصطنعونها لأنفسهم، فبعضهم يأخذ مخلصاً بما يسمى بالنظرة «المثالية» في الفلسفة، وآخرون — وكاتب هذه السطور واحد من هؤلاء — يعتقدون مخلصين في نظرة أخرى يسمونها بالمذهب «التجريبي»، لكننا لا نجد انعكاساً لاختلافهم ذاك في حياتنا الفكرية الخارجة عن مجال تخصصاتهم الجامعة، فهل أراد «المثاليون» و«التجريبيون» أن يقفوا من اختلافهم ذاك عند حدود المجال الفلسفي وحده؟ فإن كان الأمر كذلك، فالحق أنهم عندئذٍ يفقدون مكانهم من الحياة الثقافية العامة، ولا يكون لهم في هذه الحالة دور يؤدونه للناس.

وإنني لمن يحاولون أن يجاوزوا ميدان التخصص النظري إلى مجال التطبيق العملي، فأنا «تجريبي» من حيث الانتماء المذهبي في الفلسفة، لكنني لا أوصد على تلك النظرة التجريبية الأبواب، بل أخرج بها إلى المشكلات العملية المطروحة على الملأ، ومن أحدث هذه المشكلات، مشكلة نشأت منذ قريب عن الأدب العربي المعاصر، أهو عالمي أم هو محلي محدود بحدودنا الجغرافية؟ ولقد طالعت في الصحف ما قاله أنصار الدفاع، وتاه القراء في متاهة القول من هنا ونقيضه من هناك، فالقائلون بعالمية الأدب العربي يستمدون الحجة من قيمة رفيعة يرونها في إنتاجنا القصصي والمسرحي، كما يستمدونها كذلك من ترجمات لهذا الإنتاج إلى لغات كثيرة في أقطار العالم، وأما المنكرون على الأدب العربي عالميته، فيقولون — أولاً — إن أدبنا العربي يفقد القيمة الأساسية التي تجعل الأدب عالمياً، وهي أن يعنى بالإنسان من حيث هو إنسان لا يحدده مكان ولا زمان، حتى ولو لجأ لبلوغ هذه الغاية بوسائل محلية، على شرط أن يكون لهذه الوسائل المحلية دلالاتها التي تجاوز حدودها إلى ما هو أوسع وأشمل، وثانياً أن الحجة القائلة بأنه لو لم يكن أدبنا العربي عالمياً، لما رأيناه مترجماً إلى اللغات الأخرى، يفوت أصحابها أن الذين تصدوا لهذه الترجمات إنما أرادوا بها الحصول على شيء يتسم بالغرابة، لا على شيء يتميز بالجودة.

قرأت ذلك كله، فوجدتني أنظر إلى الأمر من زاوية منطقية مؤسسة على المذهب التجريبي الذي أنتمي إليه، وإذا بالموقف يبدو أمام عيني أوضح جداً مما ظن به المتجادلون، وهذا الوضوح قد أظهر لي بأن أدبنا الذي يدور حوله النزاع ليس له من العالمية إلا درجة ضئيلة لا تستحق أن يذكرها الذاكرون.

إن مكنم الخطأ عند المتجادلين جميعاً — كما رأيته من الزاوية المنطقية التي نظرت منها — هو ظنهم بأن «العالمية» أو «المحلية» صفة تلتصق بالشيء كما يلتصق اللون الأصفر — مثلاً — بالأشياء الصفراء، أو كما تلتصق صفة الحلاوة بالعسل، ومن هنا أخذ أحد الفريقين المتجادلين يتذوق بلسانه إنتاجنا الأدبي، فيقول عنه أن به مرارة لا تقبلها أذواق الناس في أقطار العالم الأخرى، وأخذ الفريق الثاني يتذوق بدوره إنتاجنا الأدبي ليقول معترضاً: بل إن به حلاوة، أين منها حلاوة العسل، لولا تعصب قد أعمى عيون الناس خارج بلادنا، فلم يبصروا الشهد في منابه.

نعم، إن مكنم الخطأ عند الفريقين هو بحثهم عن صفة المحلية أو العالمية في المكونات الداخلية من إنتاجنا الأدبي ليحكموا له أو عليه، كأنما السؤال المطروح هو: ما مدى جودة الأدب العربي المعاصر؟ مع أن السؤال الذي طرحوه أمام أنفسهم بادئ الأمر هو: أياكون هذا الأدب عالمياً أم لا يكون؟ وليس هذان السؤالان شيئاً واحداً قيل بعبارتين مختلفتين، بل هما شيئان يختلف أحدهما عن الآخر، فأحدهما يسأل عن «الجودة» الفنية، والآخر يسأل عن «الشيوع» في أرجاء العالم.

عالمية الأدب العربي المعاصر، إنما يبحث عنها على أرض الواقع الفعلي، ولا يبحث عنها في ثنايا المجادلات، فالكتاب المعين يكون عالمياً إذا كان معروفاً في مكتبات العالم المختلفة، ومباعاً ومقروءاً، ثم ما هو أهم من ذلك إذا كان موضوعاً لاهتمام النقاد فرباعيات الخيام، وحكايات ألف ليلة وليلة «من الأدب العربي القديم» عالمية؛ لأنها معروضة ومباعة ومقروءة في أرجاء العالم، ثم لأنها اجتذبت اهتمام النقاد في دنيا الفن الأدبي، وأدب جبران خليل جبران «من الأدب العربي الحديث» عالمي؛ لأنه معروض ومباع ومقروء، وكذلك لأنه مما يتناوله نقاد الأدب بالتقدير أو بعدم التقدير، فذلك ليس هو المهم؛ لأن التقدير وعدم التقدير كليهما يحملان مغزى واحداً، وهو أن الأدب المعين قد دخل في دائرة النقد، أي إنه قد دخل في مجال الاهتمام العام.

فالأمر الواقع الذي لا جدال فيه، هو أن النقد الأدبي في اللغات الكبرى — الإنجليزية والفرنسية والألمانية والأسبانية — (ومعيار «الكبر» هنا هو اتساع الرقعة التي تكون فيها

اللغة متداولة ومدروسة ومفهومة) أقول إن النقد الأدبي في اللغات الكبرى لا يكاد يلقي نظرة على إنتاجنا الأدبي، إلا بمقدار محدود لا يستحق الذكر، نعم إن كثيراً من أعمال أدبائنا قد وجد من يترجمه إلى لغات أخرى، ولكن ذلك قد حدث — في حالات كثيرة — لا ليكون مادة مقروءة تطرح في الأسواق العامة للقارئ كافة، بل ليكون مادة للدراسة في الأقسام الجامعية أو غير الجامعية المتخصصة، ولقد أتيح لي أن أرى عدداً لا بأس به من الكتب المترجمة في صورتها التي نقلت إليها، وإذا بها مطبوعة على نحو يدل دلالة قوية على أنها موجهة إلى رفوف المكتبات بالجامعات لتكون تحت أبصار الدارسين.

فأمر العالمية بالنسبة إلى أدبنا مقطوع فيه بالنفي، وذلك على أساس عملي تجريبي صرف، ولا دخل لقيمة ذلك الأدب أو عدم قيمته في الموضوع، فلو كان كتاب معين رديئاً غاية الرداءة في رأينا نحن، ثم وجدناه مترجماً ومعروضاً وشائعاً وموضوعاً لاهتمام النقاد هناك، لقلنا عنه أنه «عالمي» برغم رداءته، والعكس صحيح أيضاً، أي إنه لو كان ثمة كتاب أنتجناه، وأجمع رأينا على جودته البالغة في فنه الأدبي، لكنه — لأمر ما — لا هو مترجم ولا مباع ولا مقروء ولا منقود، لقلنا عنه أنه «محلي» لم يظفر بالعالمية برغم جودته، وهكذا ترى أن العالمية والجودة صفتان لا تتلازمان دائماً، فمن العالمي ما هو رديء، ومن الجيد ما هو محروم من العالمية وشيوعها، ومن هنا كان حكمي الذي أسلفته، وهو أن كلا الفريقين المتجادلين عندنا عن إنتاجنا الأدبي: أهو عالمي أم محلي؟ قد أخطأ السبيل؛ لأن نظرة الفريقين مركزة على المقومات الداخلية في ذلك الإنتاج، وهل هي مما «يستحق» أو لا يستحق، على حين أن «الاستحقاق» خارج عن الموضوع.

ولا بأس هنا من العودة بالقارئ إلى الاتجاهين المتعارضين في مجال الدراسة الفلسفية، وهما اتجاه «المثالية»، واتجاه «التجريبية» اللذان أشرت إليهما فيما سبق، ليرى القارئ كيف استندت على ما قدمته في عالمية أدبنا أو عدم عالميته، إلى المذهب التجريبي في النظر، فالمثاليون في الفلسفة يعتقدون بأن الحكم على المسائل المطروحة إنما يجيء من التصور العقلي عند الإنسان، بغض النظر عن دنيا الواقع التي نعيش على أرضها وتحت سمائها، إذ إن تلك المسائل المطروحة مهما اختلفت مضمونها، فهي — عند المثاليين — كمسائل الرياضة نحكم عليها بالصواب أو بالخطأ دون الرجوع إلى عالم الأشياء الفعلية، وأما التجريبيون فيرون أن أحكامنا لا تصيب أو تخطئ إلا على أساس ما هو واقع بالفعل، وأحسب أنه لو طرحت مشكلة العالمية والمحلية على من يميل بطبعه إلى النظرة المثالية «كما يفهم هذا اللفظ في مجال الفلسفة» لحكموا على الأمر من محض عقولهم، كما فعل

المتجادلون من الفريقين اللذين تناولا بالنقاش موضوع العالمية والمحلية منذ قريب، كأنما هم بحكم نشأتهم الثقافية قد أخذوا بمعيار الفلسفة المثالية وهم لا يشعرون.

لكنني طرحت المشكلة نفسها على المعيار «التجريبي» فكان أن جعلت الحكم مرهوناً بما نراه حادثاً بالفعل في أنحاء العالم، فإذا وجدنا أدبنا يشد انتباه القارئ هناك، وانتباه النقاد «وهذا أهم»، ففي هذه الحالة يكون أدباً عالمياً — جيداً كان أو رديئاً — أما إذا وجدناه وكأنه بغير وجود عند القارئ والنقاد على السواء، فهو ليس أدباً عالمياً جيداً كان أو رديئاً.

وسؤالنا عن الإنتاج الأدبي العربي أهو عالمي أم هو محلي، لا يختلف في شيء عن السؤال نفسه نلقيه عن أية سلعة تنتجها مصانعنا: هل السجائر المصرية عالمية أو محلية؟ هل السجاد المصري عالمي أم محلي؟ هل الأثاث المصري عالمي أم محلي؟ إنه في جميع هذه الحالات وأمثالها يكون الجواب هو الجواب: إنتاجنا عالمي بمقدار ما هو معروض بالفعل، مباع بالفعل، يقبل عليه الناس هناك بالفعل، ولا دخل في الأمر لجودة أو رداءة.

وقد يبقى أمامنا آخر الأمر سؤال مهم، هو: كيف السبيل إلى أن نجعل من إنتاجنا الأدبي سلعة عالمية، بمعنى أن يكون ذلك الإنتاج معروضاً ومباعاً ومقروءاً ومنقوداً في بقاع الأرض، والمتقدمة منها على وجه الخصوص؟ وجواب ذلك عندي هو: أن السبيل إلى ذلك هو نفسه السبيل إلى انتشار بضاعتنا من قطن وبصل ومصنوعات الجلد والخشب، فهي كلها محتاجة إلى سماسرة يعرضونها في الأسواق، والسماسرة في دنيا الأدب هم من يضطلعون بترجمة الإنتاج الأدبي في بلد إلى اللغة التي يقرأ بها في بلد آخر، والوقوع على هؤلاء المترجمين واستثارة اهتمامهم، قد يكون نتيجة اتصالات شخصية محضة، ولقد كان كاتب هذه السطور سبباً مباشراً ذات يوم، في أن يتولى أديب إنجليزي ترجمة إحدى القصص من أدبنا العربي المعاصر، ثم أراد لها الحظ الموفق أن تنتقل من الإنجليزية إلى سواها من اللغات الأوروبية على أن الترجمة وحدها لا تكفي، فكما قلت ما لم يدخل أدبنا المترجم عالم النقد الأدبي هناك، فلن يتحول من المحلية إلى العالمية بمعنى التحول الصحيح، وإنني لأقولها مرة أخيرة، أنه سواء انتقل أدبنا إلى العالم أو لم ينتقل، فليست جودته الذاتية هي العامل الحاسم.

هذه اللفظة المسحورة

وأعني باللفظة المسحورة هنا كلمة «تكنولوجيا»، التي كثيرًا ما يستخدمها الكاتبون ليلخصوا بها أهم خصائص هذا العصر الذي كُتِبَ علينا أن نعيش فيه، وإن أخشى ما أخشاه هو أن يكون كل نصيبنا من عصرنا مقصورًا على الوقوف عند هذه اللفظة بحروفها ومقاطعها، وأما العصر نفسه فموصدة أبوابه دون دخولنا فيه لنذب على أرضه، ونغوص في مائه، ونشق سماءه، فكلمة تكنولوجيا دائرة على ألسنتنا وأقلامنا بمثل ما هي دائرة على الألسنة والأقلام في أكثر البلاد تقدمًا وصناعة، بل كدت أقول إنها دائرة عندنا أكثر مما هي دائرة هناك، فلست أظن أن تكرار هذه الكلمة في صحفنا وكتبنا وأحاديثنا، يقل عددًا عنه في صحفهم وكتبهم وأحاديثهم، إنهم هناك مشغولون بالعصر نفسه، يعيشونه ويصنعونه، أقول إنهم مشغولون بذلك عن الكلمة يرددونها ويناقشونها، ولست أقول ذلك استهانةً بهذه اللفظة الغزيرة الدلالة، جريًا مع شكسبير حين قال: وماذا في اسم؟ إنه مهما يكن الاسم الذي تطلقه على الوردية، فلن يقلل ذلك من أريجها ولن يزيد، لا لن أستهين هنا بالاسم استهانة شكسبير بالأسماء؛ لأنني أعتقد استهانة شكسبير بالأسماء؛ لأنني أعتقد بأن أنواع اللفظ التي تشيع بين الناس في عصر من العصور، لها الأثر العميق على توجيه التفكير في ذلك العصر، كما أن لها كذلك الدلالة القوية على طبيعة ذلك التفكير، فمثلًا: إذا وجدنا في علم الطبيعة كما عرفه الناس في العصر اليوناني القديم، وفي العصر الوسيط (الذي يشمل الحضارة العربية) عبارة «العناصر الأربعة» تتردد بكثرة (وتلك العناصر كانت التراب والماء والهواء والنار)، ثم إذا رأينا كلمة «تكنولوجيا» تتردد في علوم الطبيعة المعاصرة، لم يكن من حقنا أن نغض النظر عن شيوع هذه الألفاظ في عصورها؛ لأن شيوعها دال أقوى دلالة على طريقة التصور الذي كان علماء العصر المعين يتصورون به طبيعة الفكر العلمي في زمانهم أو في زماننا.

ولقد أحسن الأستاذ الدكتور حسين فوزي صنعاً، حين وقف وقفة شارحة لكلمة «تكنولوجيا» في مقالته بالأهرام الصادرة يوم السبت الثامن من هذا الشهر يناير (١٩٧٧م)، ولا موضع هنا لغرابة، فالأستاذ الدكتور حسين فوزي في حياتنا الثقافية رائد حضاري لا ينتني عن الهدف مقدار شعرة؛ لأن مؤمن بالقيم الحضارية إيماناً تفرد به دون سائر معاصريه جميعاً، فهو إيمان لم يعرف التردد والخوف مدى فترة زادت عن نصف قرن، إنه ظاهرة فريدة في حياتنا الثقافية؛ لأن إيمانه هذا بحضارة العصر، يسايره تشعب في اهتماماته تشعباً نال مجالات العلوم والفنون على اختلافها، مما جعله — وهو يتحدث في أي مجال معين من حياة العصر — يتحدث وكأنه في داره التي يألف غرفها وأبهاءها وأثاثها.

ولقد كتب الدكتور حسين فوزي ما كتبه في توضيح ما نعنيه بكلمة «تكنولوجيا» مستنداً قبل كل شيء إلى ما تقوله عنها الموسوعات والقواميس، ثم وقع بعد ذلك على رسالة علمية للدكتور حسني عباس، عن طريق انتقال الدوال النامية إلى عصر التكنولوجيا، فوجد في ذلك الرسالة ما يصفه الدكتور حسين فوزي بأنه «أصدق وأدق تعبير لما ورد في خاطره الغاضب منذ سنوات طويلة»، لعل هذا «الخطر الغاضب» الذي يشير إليه، هو الذي دفعه إلى أن يجعل عنوانه مقالته «تكنولوجيا تكنولوجيا»؛ لأن تكراره للكلمة يوحي بالقرف والضيق، لكثرة ما رأى الناس يلوكون هذه اللفظة عن فهم صحيح مرة، وعن عدم فهم ألف مرة.

ولكنني بعد قراءة المقال، أحسست بأنني قد أكون ذا نفع ضئيل في توضيح الفكرة، يضاف إلى النفع الكثير الذي لا بد أن يكون القارئ قد أفاده من المقال المذكور، فالنقطة التي أراها جوهرية في فهم معنى «التكنولوجيا» على حقيقته، كانت تظهر وتختفي خلال سطور المقال، دون أن تقف مرة أمام بصر القارئ عارية ليراه واضحة غير ملتفة بسواها. بدأ الدكتور حسين فوزي حديثه بما ينبغي أن يبدأ به من أراد أن يرتد بالفكرة إلى أصولها، وهو تحليل كلمة «تكنولوجيا» إلى المقطعين اللذين تتألف منهما، فقال — راجعاً إلى قاموس لاروس الكبير: «الأصل الإغريقي «تخني» = صناعة، و«لوجوس» = كلام»، وإنزاً فالمقصود هو «علم متعلق بالفنون والصناعات بعامة ...» وأود أن أضيف من عندي، قبل أن أستطرد في الحديث، بأن «لوجوس» التي نلحقها بأسماء علوم كثيرة: جيولوجيا، سيكولوجيا، بيولوجيا إلخ، ليست مجرد «كلام»، بل تعني الكلام — أي الأفكار — المصنفة المرتبة المحددة المعاني، التي يتصل بعضها ببعض اتصالاً ينتج لنا بناء مترابط الأطراف من أساسه الأدنى إلى سقفه الأعلى.

فإذا كانت «لوجيا» التي تنتهي بها كلمة «تكنولوجيا» تعني «علم»، فإن هذا الجانب من معنى الكلمة هو الذي إذا وقفنا عنده وقفة أطول، ازددنا فهمًا لما هو مقصود بالتكنولوجيا، فالإنسان منذ خلقه الله إنسانًا، قد استخدم الآلات في صناعته، إنه صانع بالآلات منذ نحت الحجر سكينًا يقطع بها صيده، أو يقاتل بها أعداءه، وإذا كانت أدوات الصنعة ممتدة في القدم إلى هذا البعد السحيق، فلماذا — إذن — ميزنا عصرنا نحن بأنه هو عصر التكنولوجيا؟ ما الذي أضافه عصرنا إلى الإنسان الصانع وأدواته التي يصنع بها، لكي يتميز وحده دون سوابقه؟

الجواب عن هذا ينبثق من مقطع «لوجيا» الذي لحق بالجزء الأول من كلمة تكنولوجيا؛ لأنه إذا كان الإنسان في كل عصوره قد استخدم «التكني» — أي أدوات الصنع — فهو في هذا العصر الحاضر دون سواه، قد جعل من هذه الأدوات الصانعة «علمًا» قائمًا بذاته، كيف؟

إن «علم التقنية» — أي التكنولوجيا — بأدق معانيه، لا هو الفكرة العلمية وهي في رأس صاحبها، ولا هو الآلة المصنوعة التي نتجت بناءً على تلك الفكرة، إنما هو «طريق السير» بين الطرفين، هو طريق السير بين الفكرة من داخل والآلة المصنوعة المتجسدة في الخارج، فإذا كان في رأس العالم صيغة رياضية معينة لقانون من قوانين الطبيعة، فليس هناك تكنولوجيا، وكذلك ليست التكنولوجيا هي السيارة أو الثلجة أو الطائرة أو آلات النسيج في المصنع؛ لأن هذه أشياء نتجت عن «علم التقنية».

التكنولوجيا منهج في التفكير العلمي، فلا هي الفرض العلمي الذي ينتظر التحقيق، ولا هي تطبيق ذلك الفرض في دنيا الأشياء، لكنها هي «المنهج» الذي أفكر على أساسه في كيفية إخراج الفرض النظري إلى دنيا التطبيق، ولذلك فليس من الدقة أن نقول عن التكنولوجيا أنها مساوية في معناها لـ «العلم التطبيقي»؛ لأن هذا العلم التطبيقي قد شهدته كل العصور، وأعود إلى رجل العصر الحجري، وهو يقد سكينه من الحجر، فإنه كان بمثابة من يطبق فكرة دارت في رأسه تطبيقًا عمليًا، وبناء الأهرامات كانوا يمارسون في عملهم علمًا تطبيقيًا، وهكذا قل في كل صناعة قام بها إنسان فيما مضى؛ لأنه ما من صناعة إلا وهي بمثابة التطبيق لفكرة نظرية سبقتها.

أما التكنولوجيا فهي «منهج» علمي جديد، قوامه إعداد الأجهزة التي يمكن بها نقل العلم النظري إلى التطبيق العلمي وهو منهج جديد؛ لأن العلماء قبل ذلك لم يكونوا يلجئون إلى أجهزة يصممونها ويصنعونها لكي يستخدموها في تلك النقلة من النظر إلى التطبيق،

وحتى لو حدث أن لجأ العلماء فيما مضى إلى أجهزة تؤدي ما يراد لها الآن أن تؤديه، فقد كانت من البساطة، بل من السذاجة، بحيث لا يجوز ذكرها في هذا المجال من الحديث. إنه قد يخيل إليك أن «المنهج العلمي» هو المنهج العلمي، لا يتغير بتغير العصور، لكن ليس ذلك هو الصواب، فقد كان المنهج العلمي قديماً ووسيطاً منهجاً يستنبط كلاماً من كلام، فلما أن نهضت أوروبا بالعلم الطبيعي في صورته التي استحدثت يومئذ على أيدي جاليليو ونيوتن، اصطنع العلماء منهجاً آخر، يدور أساساً على ربط المسببات بأسبابها في ظواهر الطبيعة، ولبث الأمر كذلك إلى القرن التاسع عشر، فتغير المنهج بصورة جوهرية، حيث أصبح هو ما نسميه التكنولوجيا، أي استخدام الأجهزة في استخراج أفضل النتائج، إنه ليس صواباً كل الصواب أن نربط بواو العطف «العلم» و«التكنولوجيا»؛ لأن ذلك يجعل العلم في ناجية، ومنهجه في ناحية أخرى، والأصوب أن يقال العلم التكنولوجي؛ لأن العلم مدمج في طريقته.

لو كنا سئلنا في عصر قديم أو وسيط، بل لو كنا سئلنا في الشطر الأول من العصر الحديث نفسه (وأعني به القرنين السابع عشر والثامن عشر) ماذا نعني بالتقدم العلمي؟ لكان جوابنا عندئذ ليكون: هو زيادة حصيلة الإنسان من المعرفة العلمية، ولكننا لو سئلنا اليوم: ماذا نعني بتقدم العلم؟ لكان الجواب هو: معنى التقدم العلمي هو ازدياد الدقة في الأجهزة المستخدمة في البحث، أي إن التقدم العلمي ليس هو أن أعرف الحقيقة علمية بعد أن كنت أعرف مائة منها فقط، وإنما هو أن أصمم للمشكلات المدروسة أجهزة تصل بها إلى الحلول الصحيحة، ثم أظل أزيد من دقة تلك الأجهزة كلما تقدمت؛ لأنه بمقدار ما نقول إننا نتقدم كلما دقت أجهزة البحث، نقول كذلك أن أجهزة البحث تزداد دقة كلما تقدمنا. ولست أعني بالطبع أننا نتقدم في العلم كلما كثر المخزون عندي من أجهزة البحث، بل الذي أعنيه هو استخدام هذه الأجهزة في استخراج ما هو كامن في الطبيعة من أسرار وكنوز، مع ملاحظة هامة جداً أضيفها، وهي أنني إذا اقتصر دوري على شراء الأجهزة من غيري لأقوم باستخدامها، فلست أنا في هذه الحالة هو الذي تقدمت العلوم على يديه، بل الذي تقدمت العلوم على يديه هو الذي صمم الأجهزة على ضوء ما عرض له من مشكلات.

التكنولوجيا «منهج» وليست أشياء مجسدة نضعها في المصانع أو في البيوت، لكن معناها هذا الأصيل قد ازدوج ليكون للكلمة معنى آخر في الاستعمال الجاري، إذا أصبح الناس يشيرون بكلمة تكنولوجيا — أيضاً — إلى المصنوعات نفسها، كالتليفزيون والقاطرة

والدبابة إلخ، وعلى أساس هذا المعنى الإضافي للكلمة، أمكن أن يقول قائل عبارة مثل: «نقل التكنولوجيا إلى الدول النامية»، قاصداً بذلك نقل أسلحة القتال وآلات المصانع وأجهزة الخدمات المنزلية والمواصلات وغيرها.

وليست المشكلة كما ورد في مقال الدكتور حسين فوزي، نقلاً عن تقرير الأمين العام للأمم المتحدة، فليست المشكلة هي أن نشترى تلك المصنوعات من أسواق أوروبا وأمريكا، ثم ننقلها إلى بلادنا لنستخدمها، بل المشكلة الحقيقية هي «خلق المناخ الملائم لبعث روح الابتكار والاختراع لدى الدول النامية»، أو بعبارة أخرى فإن المشكلة الحقيقية هي تعليم أبناء الدول النامية طريقة استخدام المنهج العلمي الجديد، وهنا أذكر عبارة قالها «وايتهد» في كتابه «العلم والعالم الحديث» الذي أصدره في عشرينيات هذا القرن، إذ قال عن التكنولوجيا أنها منهج للاختراع، و«إن أعظم ما اخترعه العلم هو اختراع طريقة الاختراع»، ولما كانت العصور يتميز بعضها من بعض — لا بمقدار المعرفة المتداولة — بل بمنهج التفكير في كلٍّ منها، كان لنا بحق أن نقول عن عصرنا هذا أنه عصر التكنولوجيا، مفرقين في ذلك بين النتائج التي حصلنا عليها — نظرية أو تطبيقية — وبين «المنهج» الذي استخدمناه في الحصول على تلك النتائج، وذلك المنهج هو ما نسميه بالتكنولوجيا.

وبقيت لنا إشارة سريعة إلى ما ذكره الدكتور حسين فوزي في آخر مقاله عن كليات الآداب والعلوم الإنسانية مدافعاً عنها مشكوراً، وذلك قوله: «هل من ي اخترع ملحمة، أو دراما، أو صورة، أو لحناً، أو تمثالاً أقل شأنًا ممن ي اخترع دراجة، أو زجاجة ترموس، أو موتور احتراق داخلي؟» وإشارتي السريعة هنا هي أن من «ي اخترع» هذه الأشياء هم الموهوبون في الآداب والفنون، وليسوا هم الدارسين في كليات الآداب والعلوم الإنسانية؛ لأن هؤلاء الدارسين مطالبون بأن يكونوا من «العلماء» موضوعاً ومنهجاً.

طاقة الإخفاء

هل أنسى ذلك الصباح الجميل من عهد الصبا، حين اجتمع ثلاثتنا في ركن ظليل من الريف، وكُنّا في إجازة الصيف، وحمل أحدها تحت ذراعه كتاب «ألف ليلة وليلة»، نعتزم أن نملأ ساعات الصباح ومعها ساعات الضحى، بقراءة ما تيسرت لنا قراءته من ذلك الكتاب؟ والعجب أننا جميعاً ومعنا هذا الكتاب لنستتر به في ذلك الركن الظليل، كنا نحس في بواطن أنفسنا كأنما نحن مقبلون على إثم يريد منا الخفاء، ولست أدري من الذي بث في صدورنا هذا الشعور بالرجس إزاء «ألف ليلة وليلة»، وكأنها ليست درة أدبية ساطعة في تاريخنا الأدبي.

وأظنه كان هو الصباح الذي عرضت لنا فيه — إما في غضون القراءة، وإما خلال الحديث — فكرة طاقة الإخفاء، التي يلبسها اللابس، فإذا هو محجوب عن أعين الناظرين، وإذن ففي مستطاعه أن يفعل ما شاء حيثما شاء وهو بمأمن من الخطر، وأما كيف جمح بي الخيال لحظتها، وما بعد لحظتها لعدة أعوام من عهود الصبا والمراهقة والشباب الباكر، فحدث عن ذلك ما أردت، وأنت على يقين بأن حديثك عنه سيظل دون الحقيقة التي وقعت وتكرر وقوعها مرة ومرة ومئات المرات، ففي كل مرة لم تكذ تسرح بي خواطري، حتى ألبسني خيالي طاقة الإخفاء، أتسلل بها إلى كل محظور، وحتى بعد أن أنضجنتني الأيام، كانت تكفيني اللحظة العابرة لتذكرني بذلك الخيال الجميل، ومثال ذلك حينما قرأت فيما بعد قصة «الرجل الخفي» من تأليف هـ. ج. ولز، لا سيما والفكرة الرئيسية في القصة شبيهة بالصورة التي توحى بها طاقة الإخفاء.

وها أنا ذا اليوم أستعيد الفكرة من ذلك الماضي البعيد، لأضعها في ضوء جديد يجعلها شديدة الصلة بجانب من مناخنا الفكري الذي نعيشه الآن، وذلك إنني سأجعل طاقة الإخفاء رمزاً يشير إلى «الحياة الخاصة»، التي يحب كل إنسان أن يسترها وراء الجدران،

فإذا كان من حق المجتمع على الأفراد أن يفرض عليهم الرقابة ليسلكوا على نحو ما يريد المجتمع لا على نحو ما يريده الفرد نفسه، فإن هذه الرقابة لا يجوز لها أن تتعدى الجانب العلني المشترك من حياة الإنسان، لتسلط طاغوتها كذلك على الجانب المستتر الخاص، وربما كان من أول الدروس الحضارية التي يتعلمها المسافر منا إلى مراكز الحضارة، قدرة الناس — بحكم تربيتهم — على التفرقة بين ما هو عام وما هو خاص من حياة الإنسان، بحيث يحق للمجتمع أن يتدخل فيما هو عام، لكن الرأي العام هناك لا يثور لشيء ثورته على من يبيح لنفسه أن يتدخل في حياة غيره الخاصة.

إنه لشعور غريب يغمر الإنسان إذا ما اقتحم حياته الخاصة مقتحم، فهو عندئذ يشعر كأنما نزعت عنه ثيابه التي تستره، حتى ولو لم يكن في تلك الحياة الخاصة ما يعاب، فأذكر — مثلاً — أنني ذات يوم من عام ١٩٦٢م كنت في منزلي مستغرقاً في عمل علمي أعدّه لمحاضرات الأسبوع التالي، وكنا في يوم خميس، فدق التلفون، وكان محدثي رجلاً لا أعرفه، قدم اسمه ومنصبه إلى سمعي، فهو رئيس القسم الفلاني من إدارة الجامعة، ثم سألني: هل يمكن أن أذهب إلى مكتبه لموضوع هام؟ وترك لي الخيار بين أن أذهب إليه فوراً، أو أن أرجئ ذلك إلى يوم السبت الذي يلي، ولما كنت أسكن قريباً جداً من الجامعة، فضلت الذهاب الفوري.

دخلت على الرجل في مكتبه، ولم يكن هناك أحد سواه، وأوصى الحاجب ألا يأذن لأحد بالدخول، ثم قال لي إنه مكلف بأن يأخذ مني ببياناً بكل ما أملك من مال وأشياء، أما المال فقد أحلته على البنك الذي أودع فيه ليستوثق من المعلومات التفصيلية التي قدمتها له، وأما الأشياء فلم أفهم بوضوح ماذا يراد بها، فقال لي: أريد قطع الأثاث والأجهزة التي لديك، فاستعدت منه الجواب لشدة دهشتي مما سمعت، فأعاد الجواب نفسه بتوكيد في نطق الألفاظ: كم غرفة في المنزل وما محتواها وما هي الأجهزة الكهربائية بالتفصيل، بادئاً من المكواة الكهربائية فصاعداً إلى الثلاجة والغسالة، ماراً في طريق الصعود بالمراوح والمصابيح، فذكرت له كل ما أراد، لا أجرؤ حتى على سؤاله: من أنت؟ ومن الذي كلفك بهذه المهمة تؤديها؟ وماذا يمكن أن يكون نفعها لأي مخلوق على ظهر الأرض؟

كظمت غيظي وعدت إلى داري، ولقد ينسى الإنسان كثيراً جداً من حالاته الشعورية التي تعتريه في مواقف الحياة المختلفة، إلا تلك الحالة التي استولت على كياني كله، وأنا في الطريق بين الجامعة والمنزل، فلقد ملأني الشعور بالعري، كنت أتلفت حولي فعلاً، حتى استوثق من أن أحداً لا ينظر إلى ما تعرى من نفسي، إنه لم يكن هنالك فيما ذكرته للرجل

شيء يخجل منه صاحبه، لكنه الشعور الغريب الذي يغمر الإنسان إذا ما اقتحم حياته الخاصة مقتحم.

الحياة الخاصة عند صاحبها حرم له قداسته، ويريد له أن يكون من أعين الناس في خفاء، فلقد يظهر الإنسان أمام الناس جادًا لا يعرف إلى الابتسامة الخفيفة سبيلًا، وإذا هو في حياته الخاصة مهذار عريبي، فإذا كانت الصفحة الجادة التي يبدئها للناس هي من حق المجتمع عليه، فمن واجب المجتمع بعد ذلك ألا يتسلل ولو بطريق غير مباشر إلى ما ينشط به مستورًا وراء الجدران، ما دام هذا الذي ينشط به في الخفاء أمرًا خاصًا به، ولا يتصل بأحد سواه.

وإنك لتعجب لما ينطوي عليه الإنسان — كل إنسان — من غرائب في حياته الخاصة، وهي غرائب تزيد من دهشتنا كلما كان الإنسان ذا مكانة عالية، كأننا نتوقع من أصحاب المكانات العالية أن تستقيم لهم الصورة في حياتهم العامة، وفي حياتهم الخاصة على حدٍّ سواء، مع أن ذلك نادر الحدوث إذا حدث، ففي قصة لأولدس هكسلي عنوانها «العبقري والآلهة» يروي أن عالمًا من أكبر علماء الفيزياء، ممن ظفروا في ميدان الفيزياء بجائزة نوبل، قد تخرج على يديه عالم شاب، ولقد استضاف العالم الكبير تلميذه هذا ليسكن معه في منزل واحد، وكانت للعالم الكبير زوجة وابنة مراهقة، وكانت الزوجة من ذلك الطراز الوقور المهيب، ومن الزوج العبقري وزوجته الجلييلة جاء عنوان القصة «العبقري والآلهة»، ليعكس واقع الزوجين في نفس الشاب العالم.

وحدثت المفاجأة حين استدعت الزوجة ببرقية تستعجلها لرؤية أمها ساعات احتضارها، وسافرت تاركة زوجها الذي كثيرًا ما تفاجئه أزمة صدرية، فيحتاج معها إلى معين، وفعلًا فاجأته الأزمة في غياب زوجته، وكان لا بد للشاب أن يسرع إلى أستاذه في غرفة نومه ليسعفه، فإذا به يرى إلى جوار الأستاذ العبقري كتابًا مفتوحًا، ويتجه نظره إلى الكتاب ليرى ماذا كان العلامة العظيم يقرأ؟ فإذا الكتاب من أفحش ما ينشر في الأدب المكشوف، وأما الزوجة فلها قصة أخرى أعجب وأغرب، والخلاصة هي أن الشاب الذي كان لا يرى من الزوجين في الحياة العامة إلا عبقريًا يدعو إلى الإكبار، وآلهة في مظهرها تدعو إلى ما يشبه العبادة، لم يكد تنكشف أمامه حياتهما الخاصة حتى رأى عجبًا، لكن هكذا الإنسان بين المظهر المحسوب عليه، والحياة الداخلية الخاصة التي يجب أن تترك له حرة بلا قيد أو رقابة.

وأسوق مثلًا آخر من حياة الفيلسوف البريطاني المعروف برتراند راسل، فلهذا الرائد العظيم موقع من التاريخ الفكري في عصرنا يوشك ألا يكون له نظير، وهو في موقعه هذا

الممتاز، معروف لخاصة الفلاسفة بوجه، ولعامة المثقفين بوجه آخر، وهو بالوجهين معاً يكون طرازاً نادراً من قادة الفكر الذين يستقطبون عصرهم كله بنظرة واحدة شاملة، أما خاصة الفلاسفة فيعرفون فيه فيلسوف الرياضة والمنطق الرياضي، الذي يبدو وكأنه ذهن خالص وقاد لا تعرف مشاعر القلوب إليه سبيلاً، وأما عامة المثقفين فيعرفون فيه داعية من دعاة الحرية السياسية، حتى لقد سجن في سبيل دعوته هذه مرتين.

لكن أقلب هذه الصفحة المشرقة في حياته العامة، تتفتح أمامك صفحة تثير الدهشة حقاً في حياته الخاصة، إذ هو في حياته الخاصة هذه مدفوع بشهوة عارمة في دنيا النساء، وفي أكثر من مرة حاول التلصص على زوجات زملائه وأصدقائه، لقد صدرت عدة كتب في السنوات الأخيرة عن حياة راسل الخاصة، كتبها عارفوه، وأحدها كتبته إحدى زوجاته الأربع — تزوج أربع مرات على التوالي — ولولا هذه الكتب التي صدرت كلها بعد وفاته سنة ١٩٧٠م، لما استطعنا أن نعرف هذا الجانب منه؛ لأنه لم يذكر منه إلا قليلاً في الترجمة الذاتية التي كتبها عن نفسه في ثلاثة مجلدات ضخام.

فلو كان المجتمع يترصد لهؤلاء في حياتهم الخاصة لكان من الجائز أن يضيعوا منه في حياتهم العامة، ولعله من أجل هذا الانقسام السلوكي بين عام وخاص، كان للإنسان نوعان من الضوابط، أما الحياة العامة فيضبطها القانون والتقاليد الاجتماعية معاً، فهي واقعة كلها تحت سلطان المجتمع ورقابته؛ لأنها على الأغلب حياة لا تخص صاحبها وحده، وأما الحياة الخاصة فموكولة إلى مبادئ الأخلاق وحدها، فلا القانون ولا التقاليد الاجتماعية تستطيع أن تنال منك وأنت بين جدران دارك بمعزل عن الناس، لكن مبادئ الأخلاق وحدها هي التي تلازمك أينما كنت، فإذا أنت جاوزت حدودها — حتى وأنت منفرد — سيكون لك محاسب من ضميرك وحده، ولا دخل عندئذٍ للمجتمع بكل قوانينه وتقاليده.

ومع ذلك فأين المفر من طبيعة الإنسان؟ إنه حتى وهو وحده، إذا التزم بمبادئ الأخلاق في ظاهر سلوكه، فهناك في باطن نفسه ستتحرك الأفاعي والشياطين، ولرجال التصوف الديني حكايات كثيرة تروى، كيف كانوا يلاقون أصعب الصعاب في تطهير بواطن نفوسهم على نحو ما وفقوا إليه في تطهير سلوكهم الظاهر، لكن هيهات إلا لمن شاء لهم الله استقامة الظاهر والباطن معاً.

وفي الأدب الأوروبي الحديث آيات روائع في الكشف عن تيار الوعي الداخلي، وما يطفو على سطحه من أعاجيب برغم ما قد يبدو على قسمات الوجوه، فقد يكون الإنسان في أشد مواقف حياته استثارة للحنن — مثلاً — حتى إذا ما وجه انتباهه إلى ما يدور في باطنه عندئذٍ من خواطر وجدها تجيء إليه من كل اتجاه، غير متقيدة على الإطلاق بحالة الحزن

البادية على الملامح الخارجية الظاهرة، ومعنى ذلك هو أن الحياة الداخلية الخاصة شيء، والحياة الخارجية البادية للناس شيء آخر، ولكل منهما طريق.

الإنسان في حياته الخاصة «فرد»، وأما في حياته العامة فهو «مواطن»، والفردية والمواطنة معنيان مختلفان، فقد يحدث لرجل أن يكون فردًا ممتازًا لكنه مواطن رديء، أو أن يكون مواطنًا ممتازًا، لكنه في فرديته ضعيف، أو أن يتعادل الجانبان جودة أو سوءًا، هما — إذن — معنيان مختلفان، فإذا كان للمجتمع بقوانينه وعرفه وتقاليده سلطان، فينبغي أن ينحصر سلطانه هذا على جوانب «المواطن» من الإنسان؛ لأنه الجانب المشترك العام الذي يقوم على العلاقات المتبادلة، وأما جوانب «الفرد» فلا شأن بها للدولة ولا للمجتمع ولا لأي سلطة خارجية، وها هنا يكون الشأن كله بين الفرد وضميره، أو بين الفرد وربّه، فسوف يتلقانا يوم الحساب «أفرادًا» لا مواطنين ولا أعضاء في أمم وأسرار.

ألا يكون من الإسراف بعد هذا أن يحاول المشرعون تعقب حياة الناس الفردية الخاصة بالقوانين؟ إنهم إذا فعلوا، فلن يجد «الأفراد» عندئذٍ محيصًا عن التهرب والتخفي، وسوف لا يحتاج الأمر منهم إلا إلى «طاقية الإخفاء» بالمعنى المجازي لهذه العبارة. ليخفوا عن السلطان ما يريدون أن يخفوه، فلماذا لا نجعل ما لقيصر لقيصر وما لله لله؟

عصر التحول

هذه مقتبسات ثلاثة، اقتطفها من خطابات ثلاثة، جاءتني بين رسائل كثيرة يبعث بها إلى الشباب، تكاد كلها تضرب على وتر واحد، هو وتر الحيرة والقلق:

(١) «إلى جانب مناقشتكم للمشكلات العامة، التي تهم المجتمع بكل فئاته، الشباب منهم وغير الشباب، أتمنى أن تتحدثوا عن المشكلات الخاصة، التي تخص فئة من المجتمع، تقع في أول الطريق، وعليها أن تخطو أولى الخطوات نحو تحديدها لمستقبلها وحياتها فيما بعد مما يجعلها في حيرة وقلق شديدين» (منار يوسف عز الدين).

(٢) «إن الإنسان قد يقر بعجزه، لكنه مع ذلك لا ينزل عن طموحه، وإني لأتساءل: هل بقي — نحن الشباب — شيء نحققه؟ إن لدينا الطموح، لكنهم نزعوا من أمامنا الفرصة وامتصوا القدرة، إن انتفاء القدرة لا يحقق الطموح، وانتفاء الطموح يجعل القدرة تترهل» (بلال المصري).

(٣) «إني لحائر بين هذين الطريقتين: فهل أنشد القيم والمثل، غير عابئ بما تجره عليّ من متاعب، أو أتناساها وأسير في تيار التكالب على المنفعة المادية الذاتية، مضحياً بجوهر إنسانيته وهابطاً إلى مستوى الحيوان، الذي ينحصر همه في طعامه وشرابه؟» (علي عبد الوهاب إمام).

تلك أمثلة مما يحسه شبابنا من قلقٍ وحيرة، لكن الأمر كان ليثير فينا الدهشة لغرابته، لو أن شبابنا لم يحسوا مثل هذه الحيرة وذاك القلق؛ لأن العالم كله — ونحن جزء منه — إنما يتحول من عصر حضاري في سبيله إلى الزوال، إلى عصر حضاري آخر في سبيله إلى

اكتمال الظهور، وفي كل عصور التحول لا منجاة للإنسان من أن يقع بين شدٍّ وجذب: أسلوب العيش القديم يشده إليه، حتى لا يتمرد عليه بما هو جديد، وأسلوب العيش الجديد يجذبه، حتى لا يطيل المكث فيما أخذت قوائمه تتداعى وتنهار.

وتحضرني في هذا السياق صورتان: أولاهما وردت في كتاب قديم عنوانه «فسولوجوس» ظهر في القرن الثاني الميلادي، وكان ظهوره في الإسكندرية أو في سوريا — على اختلاف الرواة في ذلك — ثم أصبح شائع الذكر بين الناس في العصور الوسطى، وكان من أطرف ما ورد فيه افتراض عجيب، مؤداه أن أسدًا ونملة تم بينهما لقاء التناسل، فولد لهما حيوان غريب يجمع في كيانه طبيعة الأسد وطبيعة النملة في آن معًا، فكان في ذلك الازدواج فناؤه السريع؛ لأنه كلما أراد أن يقتات، لم يجد القوت الذي يرضي الطبيعتين المدمجتين في تكوينه، فإذا هو أكل اللحم، رضي الأسد الكامن فيه، ورفضت النملة، وإذا هو أكل شيئًا من الحبوب، رفضت النملة الكامنة فيه ورفض الأسد، ولعل رجال العصور الوسطى قد أعجبوا بهذه الصورة، فأشاعوها؛ لأنها تخدم غرضًا خلقيًا دينيًا كانوا حريصين على نشره، وهو أن الإنسان إنما يعرض نفسه لمأساة حزينة، إذا هو أسكن في نفسه الله والشیطان معًا، أي إذا هو تردد بين مجموعتين متناقضتين من قيم السلوك، وإنها لصورة نستطيع نحن أن نستغلها في سياقنا هذا، فنقول إن شيئًا من العذاب أمرٌ محتوم، إذا ما أراد لنا قدر التاريخ أن نحيا بين عهدين، أولهما يقتضينا ضروبًا من النظر يرفضها الثاني، فنظل في حيرتنا وفي قلقنا إلى أن يستقر الجديد على ركائزه.

وأما الصورة الثانية التي تحضرني، فهي التي أوردتها «كافكا» في قصته التي عنوانها «التحولات»: وفيها يتخيل إنسانًا — أسماه جريجور ساسا — قد بات ذات صباح ليجد نفسه قد تحول إلى خنفس ضخم، دون أن يفقد خصائص الإنسان، بل أصبحت فيه الطبيعتان متجاورتين أو ممتزجتين إحداها بالأخرى: طبيعة الإنسان وطبيعة الخنفس معًا، ثم أخذ «كافكا» يستخرج من هذا الوضع العجيب أزماته ومشكلاته، ولعله أراد أن يصور لنا مأساة هذا العصر الحديث الذي قدر لنا أن نعيش فيه، وهو عصر من التحول فلا نحن ننعم بالذي كان، ولا نحن ننتفع بالذي سوف يكون، ولكننا بين بين، نتحسر على الماضي، في حين أن المستقبل الموعود لم يأت بعد.

إن جريجور ساسا (في قصة كافكا) ذو ملامح ينفر منها الناس؛ لأنها ملامح قد أخذت شيئًا من صورة الخنفساء، لكنه مع هذه الصفة في شكله الظاهري، كان بغير شك أسمى روحًا وأرهدف ذوقًا ممن يحيطون به، بدليل أن عازفة على البيانو (هي أخته) راحت تعزف

أعذب الموسيقى، فلا تجد من نزلاء المسكن من يتذوق ذلك الموسيقى إلا جريجورساسا، وإنه ليلفت النظر أن ذلك الإنسان الخنفي — وهو في محنته البدنية — لم يستمع فقط بالاستماع إلى النغم، بل أدرك كذلك أنه خلال تلك الموسيقى قد استطاع — ولو للحظة عابرة — أن يفلت من سجنه الجسدي القبيح، إلى عالم فسيح مطلق شامل، لا يعرف الفواصل بين الأفراد، كما أدرك أن ذلك العالم المطلق الفسيح هو الدار الحقيقية التي يريد الوصول إليها والعيش في رحابها، ولما كان ذلك مستحيلًا عليه في مرحلته الزمنية التي يحياها، فلا منجاة له من عذاب كالعذاب الذي يكابده العاشق المحروم.

هاتان صورتان قد حضرتا إلى ذهني عندما استعرضت ما تجمع عندي من رسائل شبابنا الحيران، والذي حسب حيرته هذه مقصورة عليه، مع أنها حيرة شملت هذا الجيل كله في أرجاء العالم أجمع، وسبب هذه الحيرة الشاملة هو عصر التحول الذي نعيش فيه، إذ لم تتبلور بعد أمام الأبصار صورة ثابتة موحدة تكون هي الهدف الذي يقاس عليه، فلو كنا نعيش خلال القرن الماضي، لما أخذتنا الحيرة؛ لأن الهدف كان لا يزال واضحًا، وأحسب أنا إذا عشنا خلال القرن الحادي والعشرين فسوف لا تأخذنا حيرة؛ لأن الهدف الجديد ستكتمل له صورته.

على أن سؤالاً راودني وأنا أكتب الأسطر السالفة، فأرجأت طرحه إلى أن يحين حينه، وها أنا ذا أطرحه هنا: من هم الشباب المعنيون بهذا الحديث؟ ودعنا نحصر حديثنا منذ الآن في مصر وشبابها، أتظن أن القلق والحيرة اللذين عبر عنهما أصحاب الرسائل، يشملان شريحة معينة من العمر، فيها الفلاح الشاب والعامل الشاب كما أن فيها المثقف الشاب، لست أظن ذلك، وحتى لو كانا قلقًا وحيرة يشملان الجميع فهما لا يشملانهم بصورة واحدة، وسر الاختلاف هو في أن الشاب الفلاح والشاب العامل يتحول قطعًا إلى ما هو أفضل، على حين أن الوسواس تحيط بالشاب المثقف خشية أن يكون تحوله منحدرًا به إلى ما هو أسوأ.

إنني لأذكر أنه منذ خمسة عشر عامًا تقريبًا، وقد كنت عندئذ عضوًا في لجنة الشعر بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، وكان مقرر هذه اللجنة المغفور له الأستاذ العقاد، وأردنا أن نجري مسابقة في الشعر بين الشباب، لكننا لم نكد نبدأ في مراجعة القصائد الواردة إلينا، حتى فوجئنا بأعمار تتفاوت ممن هم دون العشرين إلى من جاوزوا الأربعين، فكان لا بد من سؤال: من هو الشاب؟ وأذكر أننا رجعنا في الجواب عن هذا السؤال إلى المسؤولين عن منظمات الشباب، لعلنا نجد في لوائحهم ما يحدد المعيار، ومع ذلك فإني أود أن أضيف هنا، بأنه حتى إذا استقر الرأي جزائيًا على سن معينة تكون

هي حد التعريف لمن يجوز حسبانه شابًا، فالمشكلة التي بين أيدينا الآن — مشكلة الحيرة في مرحلة الانتقال — لا أراها تشمل في أصحاب تلك السن إلا فئة واحدة، هي فئة المثقفين والطلاب منهم بوجه خاص، لماذا؟ لأن الطلاب بحكم كونهم في مرحلة الدراسة، يرون العالم من خلال مثل عليا يجدونها سارية فيما يدرسونه، مهما تكن طبيعة المواد التي يدرسونها، إذ الصيغة النظرية هي دائمًا مصبوبة في قالب لا عوج في جدرانه، ولا تشويه في النسب التي تحكم أطرافه، حتى إذا ما نقلوا أبصارهم إلى أرض الواقع الفعلي، وجدوه أخشن ملمسًا مما رأوه في صفحات الكتب، فيحسبون عندئذٍ أنه نقص في الحياة يدعو إلى القلق، غير عالمين أن هذه هي طبائع الأشياء في كل الظروف، ولا عجب أن نرى بين المسائل التي لا تغيب عن أنظار الباحثين، هوامش الاختلاف بين الصيغ النظرية الصورية من جهة، ورقعة التطبيق الواقعي من جهة أخرى.

ويضاف إلى هذا العامل عند الطلاب عامل آخر يؤدي بهم إلى ما يحسونه من حيرة وقلق، وهو أنهم فئة بحكم المرحلة التي يجتازونها تستهلك ولا تنتج، وذلك يصدق حتى في مجال العلوم والآداب والفنون، فالطالب طالب علم أنتجه سواه، ودارس أدب ابتكره سواه، وفنون أبدعها سواه، ولما كانت المشكلات الحقيقية إنما تكون في عملية الإنتاج بكل ضروبه، لا في استهلاك ما قد نتج، أو الانتفاع به، كان الطالب بمنجاة في حياته من الصعاب المستعصية أو العسيرة، إذ لا يقع له في حياته العلمية أو الأدبية أو الفنية إلا لمحصل الناتج بعد أن اكتمل صنعه، ومن ثم فهو أسرع من غيره مطالبة بالكمال، وما دامت ظروف الحياة من حوله ليس فيها الكمال المنشود — ومحال أن يكون فيها — يأخذه القلق وهو يتعثر في نواقصها.

إنه ما من جيلين تعاقبا إلا وكانت بينهما فجوة، هي الفجوة التي تفصل من يعاني صعوبات الواقع الخشن الغليظ، ومن لا يعانيه واقفًا عند الشط الأملس الناعم، يحلم بحياة أفضل، انظر — مثلًا — إلى أرسطو وهو يعلم الإسكندر، نستطيع أن نتخيل كيف أخذ الفيلسوف يشرح لتلميذه الشاب أن الدولة لا يجوز لها أن تكون شيئًا أكبر من مدينة واحدة محدودة (على غرار ما كانت الحال في اليونان يومئذٍ) كما نستطيع أن نتخيل كيف راح التلميذ الشاب يضحك في سره من هذه التعاليم؛ لأنه كان يضمّر في سره عزمًا على إقامة دولة تمتد إلى حدود الهند شرقًا، وإلى مصر جنوبًا.

أقول: إن الفجوة بين الجيلين المتعاقبين أمرٌ لا مفر منه، لكنها في عصرنا فجوة أوسع عمقًا مما كنا نألفه؛ لأننا أولًا في عصر تحول الحضارة إلى حضارة، وثانيًا لأن الحضارة

الجديدة تعدو بالناس عدوًا سريعًا، حتى لتحدث لهم من التغيرات ما يتعذر على عقولهم أن تلاحقها وتواكبها إلا بعد رهق شديد.

وخلاصة هذا كله، وهي أن شبابنا يجب أن يعلم أن قلقه وحيرته هما جزء مما ينتاب العصر كله، على أنني أؤكد أنهما في بلادنا أقل منهما في البلاد التي أخذت سيادتها تنحصر عما كانت منذ حين تسيطر عليه، فبينما شباب تلك البلاد ينظر إلى وطنه وهو ينكمش بعد اتساع، ويهبط بعد صعود، فشبابنا يجب أن يدرك أننا على طريق الصعود، نسترد ما كنا فقدناه، وإن ذلك ليتم لنا على أيدي هؤلاء الشباب أنفسهم بإذن الله.

حالة نفسية

هذه فكرة لا أتشبث بصدقها؛ لأنني لست من أهل الاختصاص العلمي الكامل في مجالها، فقد يكون لها عند غيري من الدارسين المتخصصين في موضوعها ما يبرر رفضها، لكنها فكرة تطاردني، ولم أعد أملك سبيلًا لكتمانها، أنها كلما طافت على السطح أخفيتُها بإرادتي، لكنها تعود فتطفو رغم إرادتي، وربما كان من العوامل التي تغذيها وتقويها وتدفعها إلى الظهور — راضيًا بها أو كارهاً لها — حالات كثيرة تكررت في الفترة الأخيرة، وأعني حالات المرضى الذي تصلهم بي صلات القربى، يذهبون — أو يذهبن — إلى الطبيب، شاكين أو شاكيات من ألم هنا أو ألم هناك، فيفحص الطبيب، ولا يهديه طبه إلى علة بذاتها، فيقول: إنها حالة نفسية!

ولما كنت على إيمان لا تزعزعهُ عندي أعتى العواصف، بأن العلم يزحف بنوره، فيضيء اليوم ما كان مظلمًا بالأمس، ويضيء في غد ما هو مظلم اليوم، فإنني كلما سمعت عن تعليل الطبيب لحالات العلة والألم، بأنها «حالات نفسية» لا لأنه رأى في جسد المريض شيئًا بذاته، بل لأنه لم يرَ العلة الحقيقية التي يشكو منها المريض، أقول إنني كلما سمعت ذلك عن طبيب، قلت في نفسي — وقلما أقولها للناس — يعلم الله أنه ظلام جهل لم يبده العلم بنوره بعد.

التعليل بحالة نفسية هو لا تعليل، وكان أفضل منه أن يقول الطبيب: لا أعرف؛ لأن في قوله «لا أعرف» حافزًا للعلماء أن يحاولوا الكشف عن المجهول، ولقد قال فقهاؤنا السابقون ما معناه بأن: من قال لا أعرف فقد أفتى.

تلك هي الفكرة التي تطاردني، ولا تريد أن تتركني لأستريح حتى أذيعها، ولست — بالطبع — أول من أذاعها، فهناك في الأعوام الأخيرة، في أوروبا وفي أمريكا، كثيرون ممن هم أحق مني بإذاعتها، قد نشروها في مقالات وفي كتب، وكنت كلما طالعت شيئًا مما كتبوا،

ازدادت طمأنينة لصحة ما يراودني في هذا الصدد منذ زمن ليس بقريب، وأظنه لم يعد سرًا مكتومًا عن الناس، ما تلجأ إليه بعض السلطات، مما يسمونه بـ «غسيل المخ» الذي معناه أن يغيروا فيمن وقع تحت سلطانهم، كل ما شاءوا أن يغيروه من اعتقادات ومشاعر، بحيث يخرج من تحت أيديهم وهو يرى الأبيض الذي لم يكن يشك في بياضه من قبل، يراه الآن أسود من حندس الليل، ويشعر بالإعجاب الشديد والحب الغامر، لما كان قبل ذلك يمقته ويزدريه، كل ذلك يتم بالطرق العلمية التي يغيرون بها مجرى ردود الأفعال، فلا مكان عندئذٍ لشيء اسمه «نفس» تتحكم أو لا تتحكم في شيء.

وكذلك قد أصبح من المعلومات الشائعة ما يجرونه من جراحات المخ، فيزول من المريض نتيجة لتلك الجراحات، ما كان يضنيه قبل ذلك من قلق، أو ما كان يشقيه من إحساس بالذنب أو غير ذلك مما يفعل فعل الشوك في مضاجع الناس، وبالصددمات الكهربائية أمكن أن تمنحي ظواهر الهوس العقائدي، وحالات الاكتئاب الانتحارية، بل إن ضروريًا استحدثوها من العقاقير أحدثت فعلها فيمن يسمونهم في عالم الأمراض النفسية بـ «الفصامين» أي الذين يعيشون بأوهامهم الداخلية في عالم يختلف اختلافاً بعيداً عن عالم الواقع المحسوس الذي يعيش في سائر الناس.

ولن أنسى ما حييت قصة رواها لنا أستاذ لعلم النفس في جامعة لندن، فيها جدية العلم بالفكاهة، ولقد رواها ليحض الطلاب على مزيد من الحيطة في تقبل ما يسمى بـ «الحالات النفسية» التي ازداد انتشار اللجوء إليها ازدياداً سريعاً منذ كان لفرويد وتحليلاته صوت مسموع، قال الأستاذ: كنت في فترة من حياتي أعيش وحيداً، لا يرعاني أحد، ولحظت كثرة اختفاء الأشياء الصغيرة، كالمفاتيح وقطع النقود وما إلى ذلك، وكنت يومئذٍ على شيء من الثقة بوجهة النظر الفرويدية، فصممت على أن أنظر إلى تلك الظاهرة من زاوية التحليل النفسي، لأرى ماذا كانت العلة الحقيقية في كثرة فقدان الأشياء الصغيرة إبان تلك الفترة، وأخذت أفحص وأبحث وأحلل أسابيع بعد أسابيع، ثم كشفت فجأة عن حقيقة ضحكت لها، وهي أن جيوب سرتي وسراويلي كانت مهترئة وبها ثقوب، تسقط منها النقود والمفاتيح، فلما أن عالجتها اختفت الظاهرة التي كنت ظننتها «حالة نفسية».

وإنني لأعقب على قصة الأستاذ، بقصة أخرى أرويه من صميم خبرتي الخاصة، خلاصتها أن فتاة من أسرتي — وكان ذلك منذ أكثر من ثلاثين عاماً — أصابتها علة في عمودها الفقري، نتج عنها ميل الجذع، ولم تكن ندري، ولا كان الأطباء حينئذٍ يدرون ماذا عسى أن تكون تلك العلة، فلم يكشف الطب حتى ذلك الحين عن مرض عضوي بذاته، ولم يكن أمام الأطباء إلا أن يقولوا لنا: هي حالة نفسية، فعليكم بالمختصين في هذا المجال ...

أخذت الفتاة بنفسها، وقصدت بها إلى طبيب نفسي، وأخذ الرجل فترة من الزمن، يحلل لها أحلامها وغير ذلك مما هو مألوف في هذا الضرب من المعالجة، ولكن لا شفاء، فاقترح علينا صديق بأن نلجأ إلى معهد رياضي، لعل في تمرينات البدن ما يزيل العوج، ويرد الجذع إلى استقامته، وقد كان واستقامت فتاتنا، ولكن كانت تلك الاستقامة إلى حين، وعاودها ميلان الجذع ... ومضت السنون بين عوج للجذع واعتدال، حتى أراد الله للطب مزيداً من العلم، فكشف عن انزلاق في الغضاريف.

ولقد نفضت شكوكي حول «الحالات النفسية» لصديق مختص في هذا الميدان، فأنبأني بأن كل ما يقال عن معالجة الحالات النفسية بجراحات المخ أو بالصدمات الكهربائية أو بالعقاقير، ما هو إلا خط بين العلاج المؤقت والشفاء الدائم، فتلك جميعاً وسائل قد تكون ذات أثر عاجل، لكنه أثر عابر، وسرعان ما تعود الحالة بعينها للمريض، وأما العلاج النفسي فيؤدي إلى شفاء كامل من الظاهرة التي استدعت ذلك العلاج.

واستمعت إلى رأي الصديق المختص، وكأنما استمعت إليه بنصف سمعي؛ لأن شكوكي ما زالت تحاصرني، مستشهداً بوقائع لا سبيل إلى نكرانها، مما يظل يؤدي عندي أن قولنا عن علة من العلل أنها «حالة نفسية» ليس إلا غطاء تخفي به قصور العلم إخفاءً لا تدعو إليه الضرورة؛ لأن ما يقصر العلم دونه اليوم، لا بد لاحق به غداً، وأن التاريخ لميء بالشواهد، فكم من مرضى كانوا فيما مضى لا يرون له حيلة إلا أن يلتمسوا له معونة الكاهن أو الساحر أو من كان شبيهاً بالكاهن والساحر، وليس غريباً أن الطبيب في عصور التاريخ الأولى كان هو نفسه الكاهن، إذ لم يكن الناس فرق بين طب وكهانة، ولست أرى فرقاً جوهرياً بين «كلام» يقوله الطبيب النفسي اليوم، أو يجعل مريضه يقوله، و«كلام» كان يقوله كاهن فيما مضى أو ساحر؛ لأن الكلام لا يعالج شيئاً، وإنما المعالجة لها سبل أخرى هي التي نعرفها في أنواع الأمراض الأخرى، التي كشفنا عنها سريعاً، ولم نعد حيالها بحاجة إلى القول عنها بأنها «حالات نفسية».

يقول «تاس» — وهو أمريكي مشغل بالتحليل النفسي — في كتاب له عنوانه «أخلاقيات التحليل النفسي» إن مثل هذا التحليل ليس من قبيل العلاج الطبي، ولكنه قد ينفع من حيث هو «وسيلة تربوية» بمعنى أنه وسيلة تزيد فيها ثقة المريض بنفسه، فتزداد بالتالي قدرته على إرادة الاختيار واتخاذ القرار فيما يصادفه من مواقف الحياة، ثم لا يفوت ذلك المؤلف أن يلحظ جانباً أراه جانباً هاماً ويدعو إلى تفكير، إذ يقول: إن مثل هذا التحليل النفسي الذي من شأنه أن يرد للمريض حريته في الاختيار وفي اتخاذ القرار،

هو ضربٌ من ضروب الترف، لا ينعم به إلا من استوفى لنفسه سائر ضروب الحريات التي ربما كانت أكثر حيوية وأبلغ أهمية وخطورة، إن من يصعب عليه امتلاء بطنه من شدة الفقر، ومن يستعصي عليه أن يجد عملاً يكسب منه الرزق لشخصه ولأسرته، ومن يتعذر عليه المجاهرة بالرأي الصريح في مشكلات بلده، من سياسية إلى اقتصادية واجتماعية، واختصاراً إن من لا يجد حريته في دنيا الفكر وفي دنيا العمل، ماذا يجديه أن تضعه للتحليل النفسي لتكسبه مزيداً من الثقة بالنفس؟

على أن كثيرين ممن نتناولهم بالمعالجات النفسية، هم أحوج إلى مزيد من العلم، أو إلى مزيد من المهارة في حرفة يمارسها ليكسب القوت ولتزداد ثقته بنفسه ازدياداً تلقائياً، ما دام قد رأى نفسه عضواً عاملاً منتجاً مفيداً كاسباً لرزقه.

لا أدري إن كنت بحاجة إلى أن أؤكد للقارئ — بعد هذا الذي أسلفته — بأنني بالطبع لا أنكر «الحالات» التي يتعرض لها الإنسان: حالات القلق والخوف والوهم والتردد وغيرها، مما يصبح مرضاً إذا بولغ فيه، ولكن الذي أميل إلى إنكاره، هو أن تكون هذه الحالات «نفسية» بالمعنى الذي لا يجعلها ذات علاقة وثيقة بعوارض بدنية هي من شأن الطب البدني، وما ليس يدركه هذا الطب اليوم، سوف يدركه غداً.

على أنني سواء كنت محققاً في شكوكي تجاه «الحالات النفسية» أو غير محق، فلا أحسب أنني على خطأ أو ما يقرب من الخطأ، إذا قلت إن الطبيب يجاوز مجاله المشروع، إذا فحص مريضاً ولم يدرك في بدنه موضعاً لعله فيما يرى، أقول إنه يجاوز مجاله المشروع إذا هو تبرع من عنده بتشخيص «نفسى» ليس من اختصاصه؛ لأن القول بـ «حالة نفسية» إذا قاله طبيب لمريضه، فإنه يزيد الطين بلة، فلا هو شافٍ المريض من علته، ولا هو تركه بمنجاة من وهم قد تثبت الأيام فيما بعد أنه خرافة.

وكذلك لست أدري إن كنت بحاجة إلى أن أبين للقارئ بأن التشكك في «الحالات النفسية» لا يعني تشككاً في علم النفس من حيث هو «علم»؛ لأنه من المعروف بأنه وإن يكن ما زال محتفظاً باسمه القديم، إلا أنه لم يعد علماً لـ «نفس»، بل هو الآن علم السلوك، لا يختلف في ذلك أحد من المشتغلين به، كائنة ما كانت المدرسة التي ينتمي إليها، فأمره قد أصبح — كما قال أحد علمائه متفكهاً — علم نفس بغير «نفس».

نوع من الغربة

جلس ليحدثني وأخذت أستمع إليه في إنصات شديد، والحق أني أحسست كأنما أنظر إلى صورتني في المرآة، وهي التي تتكلم نيابةً عني، وأنا الذي أنصت، ولعل مصدر هذا الإحساس عندي، هو الصحبة الطويلة التي ربطت بيننا أعوامًا طويلاً، حتى تقاربت ميولنا وأفكارنا، ومع هذا التقارب في الميول والأفكار تقاربت مشاعرنا وخبراتنا بالحياة بمثل ما تقاربنا في العمر، فلا يفصل بيننا إلا عام واحد أو عامان.

جلس ليحدثني وكنا وحيدين، وكان الوقت شتاء، فكانت النوافذ مغلقة والستائر مسدلة، إنه يعلم عني هذا الحب الشديد لفصل الشتاء؛ لأنه هو الفصل الذي يساعدني برد هوائه على إغلاق النوافذ وإسدال الستائر وإقامة الحواجز بيني وبين الخارج، بحيث يكون لهذا الانطواء الفعلي بالجسد ما يبرره من عوامل المناخ، فجاءت زيارته في قلب الشتاء، بعد أن لم أكن رأيته منذ فترة تعد بالسنين لا بالأيام ولا بالشهور، وكان على يقين — أو ما يقرب من اليقين — أنه واجدني في الدار أي ساعة جاء وذلك لعلمه بدقائق حياتي كيف تجري بها ساعات النهار.

جلس ليحدثني، يكاد لا يتحرك من وجهه إلا شفتاه، فهو هادئ كما عهدته دائماً، لكنه ازداد هذه المرة هدوءاً على هدوئه، فألفاظه تخرج من بين شفتيه واحدة واحدة، وبين كل اثنين منها لحظة سكون، ونظراته إلى عيني لا يكاد يرف له هذب أو تحدث له التفاتة، وجبينه منبسط لا يتجدد، ولا يتفرض مع نبرات الحديث، وكنت قد لاحظت فيه عند دخوله بهو الدار، إن خطواته في السير قد قصرت وأبطأت، ولذلك بادرت بالسؤال عن صحته، وأجابني بأنه لا يشكو من علة ظاهرة.

وبدأ الحديث بالعجب من طبيعة الإنسان تتقدم به السنون، حتى ليجاوز منها السبعين، مما يؤكد أن الأنفاس الباقية معدودة، وإن سيره الهابط على الجانب الآخر من

جيل الحياة، قد أوشك به على القاع، ومع ذلك يدب ويسعى وكأنه لم يزل على السفح الصاعد أن عينيه قد انكفأتا إلى الأرض بعد أن كانتا شاخصتين إلى السماء، ومع ذلك فهو يحرص على مواصلة العمل مع العاملين.

قلت: وماذا يضيرنا من هذه الطبيعة الناشطة في الإنسان؟ أليس يثقل عبء الحياة على صاحبها إذا أحاط به فراغ من العمل؟

قال: نعم، هذا صحيح، لكن لب المشكلة هو أن السائرين على السفوح الصاعدة يضجرون من وجودنا إلى جانبهم نشاركهم ما يعملون، إنهم يحسون — ونحن معهم نحس برغم كتماننا لما يكمن في صدورهم — بأننا في ديارهم ضيوف، وليس للضيف من حرية الحركة ما لصاحب الدار، إنني لا ألومهم، لكنني أقرر ما أشعر به، والشيء الذي يلفت نظري، هو أن أقراننا الذين لم ينشطوا بالعمل المنتج إبان فترة الحياة الصاعدة، لا يجدون في أنفسهم ما يؤرقهم في فترة الحياة الهابطة، لكن المشكلة مشكلتنا نحن، هي مشكلتك ومشكلتي، فلقد عشنا حياة عاملة لم تعرف لحظة من هدوء، فبات عسيراً علينا ألا نواصل النشاط، مع أن المحيطين بنا يرون فينا عوائق تسد أمامهم الطريق، مما ينعكس علينا بالخجل من أنفسنا ففتواري عن الأنظار.

قلت: لست أنكر عليك ما تقول، فأنا أحسه كما تحسه، لكنني في الوقت نفسه لا أجد أمامنا مناصاً آخر، إننا نريد لحياتنا أن تكون ذات معنى، وكان معنى الحياة في مرحلتها الأولى واضحاً، فقد كان لكل منا أهدافه، حقق منها ما حققه، وقصر فيما قصر فيه، حتى إذا ما بلغ كل منا مده، ثم بقيت له مع ذلك بقية من حياة، فهل يترك هذه البقية تمضي بغير معنى.

قال: أقول لك الحق، إنني أشعر بغير قليل من الغربة، مع أنني أعيش في وطني وأقيم بين أهلي، وكلما هياً لي وطني ظروف المشاركة في النشاط، أو فتح لي الأهل صدورهم وقلوبهم بالحنان والحب، ازددت شعوراً بالقلق من غربتي؛ لأنه أدب المجاملة هو الذي أغراهم بما أغرى.

وصمت صديقي قليلاً، ثم استطرد قائلاً: يخيل إليّ أن موضع النقص في تربية الإنسان لنفسه، هو أنه يعد نفسه للصعود ولا يعد نفسه للهبوط، مع أن حياتنا محتومٌ عليها هبوط يجيء بعد صعود، فترانا إذا ما جاوزنا من العمل النشط، طالبنا أنفسنا بأن نظل في ميدان المعركة كما كنا؛ لأننا لم نعرف في ساحة الحياة إلا ميدان المعركة، ومن هنا تنشأ المشكلات والأزمات! إنني أذكر أن يونج — العالم النفسي — قد لاحظ بأمر الكثرة

العظمى من زبائنه المرضى كانت ممن تقدمت بهم السن قليلاً أو كثيراً، وكانت مشكلاتهم على شيء من التشابه، وهو الشعور بالقلق الذي يحسه السائرون في طريق مسدود، كان كثيرون من هؤلاء قد حققوا في حياتهم نجاحاً ملحوظاً، فبلغوا من المجتمع مكانة، وجمعوا من المال ما يرفع عن كواهلهم ضغط الحاجة، لكن العجب هو أن ذلك النجاح نفسه كان سر أزماتهم؛ لأن الأمر — كما قلت لك — هو أن الحياة يظل لها معناها الواضح ما دام الإنسان سائراً في طريق تحقيق أهدافه من مكانة في المجتمع أو مال يطمئن به، أما إذا تحققت له هذه الأهداف، فإنه يبدأ في التساؤل، ثم ماذا؟ فلا يجد الجواب واضحاً، فضلاً عما يبدأ في الشعور به من ضيق المحيطين ممن لا يزال طريق الحياة فسيحاً أمامهم.

قلت: قد يكون الأمر كما تقول، فلقد عرفت فيما مضى رجلاً من أساتذتنا الأجلاء، زودته طبيعته بأدوات العمل، لكنها لم تزوده بوسائل الفراغ، كانت حياته أيام صعوده عملاً كلها، وعمله هو قراءة وكتابة وتدريس، فلما أرادت له مشيئة الله ذات حين أن يصاب في عينيه، بحيث يرقد الأسابيع في فراشه وهو معصوب، أخذه الضيق الذي لم يكن بعده ضيق؛ لأن نبع الحياة الوحيد الذي نشأ عليه قد انسد، فأما قراءة وكتابة وأما لا شيء، وهو — كما قلت — نقص في طريقة التربية، وأظنه أولدس هكسلي هو الذي قال في ذلك: إن على الإنسان أن ينشأ وله من الاهتمامات صنوف متنوعة، لكي تكون له كرهوس «الهايدرا» كلنا قطع لها رأس وجدت عندها ما يعوضه.

قال: أرايت؟ ها هنا يقع لب المشكلة في حياة الشيوخ، إنهم في حالات كثيرة يتمتعون بالصحة الكافية، ويحتفظون بقدراتهم الأولى، بل ربما أضافوا إليها مزيداً من خبرة، فيغيرهم هذا كله بأن يقضوا شيخوختهم فيما قضوا فيه شبابهم، طريقة العيش نفسها وطريقة العمل ذاتها، بل ربما أغراهم هذا بمنافسة الشباب في ميادينهم، وهنا تحدث الجفوة — معلقة أو مستترة — وبالتالي يكون للشيوخ إحساسهم بالغربة.

صحيح أن الانتقال من حياة إلى حياة محفوف بالصعوبة؛ لأنه كالاتصال من بيئة إلى بيئة، لكن الأمر يحتاج إلى تدريب، إنه مألوف في حياة القبائل البدائية أن تقام الشعائر الرمزية في حفلات خاصة، كلما أرادوا أن يعلنوا عن شاب أنه في طريق الخروج من دنيا الطفولة ليدخل مع الرجال في دنياهم، وبهذا ينتهي من حياته عهد كانت له خصائصه، ويبدأ عهد جديد ستكون له تبعاته، فلماذا لا نتوسع في أمثال هذه الشعائر عند كل انتقال من مرحلة إلى مرحلة؟ ومن أهم هذه الانتقالات جميعاً، انتقالنا من حياة الشباب والرجولة التي هي حياة عاملة، إلى حياة الشيخوخة التي ننفض فيها عن أنفسنا أثقال الواجبات

وهوموما؟ إن حفلات البدائيين في نقلهم الشباب إلى عالم الرجال، مليئة بالرموز الدالة على موت وبعث: موت مرحلة انقضى أوانها، وبعث مرحلة أخرى، بل هو أكثر من بعث؛ لأنه ميلاد كالميلاد الأول.

واستطرد صديقي في حديثه: تلك هي فطرة الإنسان، بل فطرة الكائنات الحية جميعاً، وهي أن يقرن فيها حياة وموت، فلماذا تلح علينا حضارة هذا العصر بصفة خاصة، بأن نظل نؤكد الحياة والوعي بها، لا فرق في ذلك بين شاب وشيخ؟ متى عرف التاريخ كله عصرًا كهذا في كثرة ما يعرضه على الناس من عقاقير تزيد من يقظة الناس ووعيهم بالحياة، حتى بعد أن يجاوز العمر ما يقتضي من الإنسان كل هذا الوعي وكل تلك اليقظة؟ نعم، لماذا؟ حتى علماء النفس ما ينفكون يبحثون عن وسائل «التكيف» لظروف الحياة النشيطة، ولا يطوف ببالهم قط أن وسائل «التكيف» لظروف الحياة الشائخة هي أيضًا بحاجة إلى بحث ودراسة، يشبه ذلك من بعض الوجوه، إن كان هناك طب للطفولة، ولم يطرأ على عقول الناس إلا حديثاً أن ينشئوا كذلك طباً للشيوخ؛ لأن لكل عمر طبه الخاص. كان صديقي قد أصابه قليل من الانفعال وهو يعرض فكرته هذه، لكنه مع ذلك لبث على درجة من السكينة والسكون لا تتناسبان مع ثورته الداخلية، التي لم أكن أعرف لها علة مباشرة.

فقلت له في هدوء يشبه هدوءه: لقد نسيت يا أخي جانباً مهماً يفرق بيننا وبين الشباب، وهو جانب يعوض لنا أكثر مما فقدناه، إنه جانب أشعر به في حياتي شعوراً لا شك فيه، وهو ذلك الشعور بطمأنينة من أدى واجبه، وخرج من ميدان التسابق، وأنه لشعور — لو أخلصت له — من شأنه أن يعطيك من الثقة في النفس بمقدار ما عندك من الاستغناء بنفسك عن سواك، ومن ثم فقد تبدع في إنتاجك بما لم تستطع إبداعه وأنت في عز الشباب! ألم تسمع بآخر ما نطق به سقراط قبل أن يلفظ نفسه الأخير؟ لقد قال هذه العبارة الغريبة لتلميذه أقريطون: «يا أقريطون، إني مدين لأسكليبيوس! فهلا تذكرت أن ترد عني هذا الدين؟» وتحير الشراح في المعنى المقصود، كان الناس عندئذ إذا ما ألم بأحدهم مرض، ثم عوفي منه، قدم ديكا إلى أسكليبيوس، فكأنما رأى سقراط نفسه وهو مشرف على الموت، بمثابة من أصابته الحمى حيناً ثم زالت، والحمى في هذه الحالة هي حمى الحياة، وإني لأقول لك يا صديقي، إننا وقد نجونا من حمى التنافس والمعارك والطموح والنجاح وما إلى ذلك من أمراض الشباب ربما كان كسبنا من ذلك في ميادين الإنتاج العقلي أكثر من الخسارة، نعم إن الشعور بالغربة قد بات يلاحقنا، لكننا لهذا السبب نفسه مطالبون بما يطالب به كل الغرباء عن ديارهم، وهو أن ينتجوا ما يبرر لهم وجودهم في دار لم تعد

نوع من الغربة

دارهم، ولعلها أن تكون سنة الحياة، أن يضيق بنا الشباب، فنزداد لهم إضاءة فيما يحيط بهم من ظلام.

قال صديقي، وقلت، وظل السمر الهامس بيننا ساعتين، انتهينا به إلى اتفاق على شعور بالغربة غريب، كلانا يشعر به، لكننا بعد ذلك اختلفنا نظرتين.

الجيل الحائر

كانت الجماعة التي أطلقت على نفسها هذا الاسم (اسم الجيل الحائر) لأول مرة هي — فيما أعلم — طائفة من المثقفين، منهم الأدباء والشعراء ورجال الفن ورجال النقد، خرجت من الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٨م ساخطة على ما وصلت إليه الحضارة الغربية من سقوط، ظهرت معاملة في همجية القتال، ولقد التقت هذه الجماعة الساخطة يومئذ في باريس وهناك دارت بينهم أحاديث الهموم التي أثقلت نفوسهم، وهناك كذلك وصفوا أنفسهم بأنهم «الجيل الحائر»، بمعنى أن القيم التي ملأت رءوسهم وقلوبهم، لم تكن هي القيم الشائعة والمأخوذ بها في توجيه الحياة — الحياة السياسية على أقل تقدير — مع أن تلك القيم الشائعة هي التي أودت بالناس إلى تلك الحرب الطاحنة.

وإذن فقد كانت تلك الجماعة جيلًا حائرًا، لا بمعنى خواء النفوس وفقدان القيم، بل هي حائرة بمعنى أنها تعرف طريق الخلاص من قديم مدير إلى جديد مشرق، لكنها لا تملك وسيلة التنفيذ، وعلى هذا المعنى تكون الحيرة حافزة لأصحابها أن يضطلعوا بواجب إيجابي يؤدونه إنقاذًا لحضارة تنهار، أي إن الحيرة التي رأوها في أنفسهم لم تكن تقتضي منهم سلبية منسحبة من قضايا الثقافة والحضارة، بقدر ما كانت تحفزًا لوثبة تقدمية يحاولون بها التغلب على أفكار بالية أودت بالناس إلى خراب.

على أن ذلك المعنى الذي قصدت إليه تلك الجماعة الأولى، حين وصفت نفسها بالحيرة، ليس هو المعنى الذي يريده أهل هذا الجيل الحاضر الذي نعيشه نحن اليوم، إذ كثيرًا ما يريدون بصفة الحيرة التي ينعتون بها جيل ما بعد الحرب العالمية الثانية، أحد معنيين، فإما هم يريدون بها انعدام القيم الموجهة للناس نحو ما هو أفضل، وإما يريدون أن القيم الجديدة قد أصبحت من الكثرة والتناقض، بحيث يقع أبناء الجيل الحاضر في حيرة،

لا يعرفون أي طريق يختارون، إذ تنبهم أمام أعينهم المعالم التي تميز لهم بين الصواب والخطأ.

لكن هذا المعنى اليأس للحيرة، هو من خلق الشيوخ، الذين يظنون أن البناء القويم لا يكون إلا بأيديهم، فإذا هم ذهبوا وذهبت معهم أحلامهم ضاع الشباب من بعدهم، وأما المعنى الإيجابي الذي أرادته الجماعة الأولى لنفسها، فهو المعنى الذي نراه في كل مراحل الانتقال على مدى التاريخ، إذ ما من مرحلة انتقالية إلا وقد شهدت ما يشبه الجيل الحائر الذي أراد تبديل القديم البالي بجديد مفيد، فلماذا لا نقول — مثلاً — إن جماعة السوفسطائيين في تاريخ الفكر اليوناني القديم، كانت بمثابة جيل حائر، تشكك في الأوضاع القائمة، ليمهد سبيل البناء الجديد على أيدي سقراط وأفلاطون وأرسطو؟ ثم لماذا لا نقول — وهذا مثل آخر — بأن جماعة الخوارج في الفكر الإسلامي، كانوا كذلك بمثابة جيل حائر، نظر حوله فوجد اتجاهين يتنازعان شرعية الحكم، أحدهما يقيم هذه الشرعية على أن يكون الحاكم من أسرة الرسول، والآخر يقيمها على أن يكون الحاكم من العرب الخالص، كائنة من كانت الأسرة التي جاءوا منها، ولم تجد جماعة الخوارج أمام هذين الاتجاهين المرفوضين من وجهة نظرهما، أقول إنها لم تجد يدًا من الخروج عليهما معًا، لتعلن قيمة جديدة، هي أن يكون الحكم للأصلح، عربيًا كان أم غير عربي.

ولماذا لا نقول كذلك — وهذا مثل ثالث من الفكر الإسلامي أيضًا — أن جماعة إخوان الصفا التي ظهرت في القرن العاشر الميلادي، إنما كانت هي الأخرى جيلًا حائرًا بالمعنى الإيجابي الذي قدمناه؟ فلقد أراد إخوان الصفا أن يبسطوا أمام الناس أفقًا فكريًا واسعًا، يتخلص من تفاهات القومية الضيقة والعقائدية المتعصبة، بلى إنني لأود أن ألحق بذلك الجيل نفسه رجالًا جاءوا بعد إخوان الصفا بقليل، وكانت لهم الروح نفسها، ورعاية الأفق والنظرة النافذة المتسامحة من أمثال التوحيدي والمعري.

ونطوي الزمان طيًا سريعًا، لنقع على أمثلة لأجيال حائرة في عصرنا هذا، ففي إنجلترا في أوائل هذا القرن، تصادفك الجماعة المعروفة عندهم باسم «جماعة بلومزبري»، وهي الجماعة التي ضمت رجالًا من ألمع رجالهم في الفكر والأدب والفن، من أمثال: ليتون ستريتش، وفرجينيا وولف، وبرتراند رسل، ولورنس (الأديب القصص والشاعر لا المغامر السياسي) وأولدس هكسلي، فهؤلاء وأقرانهم هم الذين أخرجوا بلادهم — ثقافيًا — من قيم الحياة في القرن الماضي (العصر الفكتوري) إلى قيم الحياة الجديدة التي أرادوا لها أن تستقر في هذا القرن.

وانظر إلى تاريخنا نحن الحديث، فيماذا تصف مجموعة الكتاب: طه حسين، العقاد، المازني، هيكل، سلامة موسى ... بماذا تصف هذه المجموعة التي لبثت خلال العشرينيات — بصفة خاصة — تتجاوب أنغامها متكاملة كأنها فرقة موسيقية يتعاون أفرادها على عزف مقطوعة واحدة، هي المقطوعة التي أرادوا بها أن يستدبروا عصرًا ثقافيًا، وأن يستقبلوا عصرًا آخر، كانت تلك الجماعة في حينها «جيلًا حائرًا» لا هو يقر القيم الفكرية والأدبية القائمة، ولا هو قد فرغ من إقرار قيم جديدة تحل محلها.

لقيت تلك الأجيال الحائرة إبان مراحل الانتقال على طول التاريخ عننًا أي عنت من مجتمعاتهم؛ لأنهم بشروا بالجديد، وليس من الأمور الهينة على الناس أن يقبلوا الجديد إلا بالخوف والحدز، ولست أجد ما يصور موقف الجيل الحائر من مجتمعه، خيرًا من أسطورة يونانية قديمة، هي أسطورة «فيلوكتانيس» التي جاء ذكرها في مسرحية سوفوكليز التي تحمل هذا الاسم نفسه، وفيها أن هذا البطل يملك قوسًا سحرية هو وحده الذي يستطيع أن يقاتل بها الأعداء، لكنه في الوقت نفسه مصاب بجرح في قدمه، تنبعث منه رائحة كريهة، ثم هو جرح يحمل الجريح على الأتئين الصارخ المتألم والمؤلّم معًا، فماذا يكون موقف الناس منه؟ إنهم ينفرون منه لتوجهه المثير ولرائحة قدمه الجريحة، لكنهم في الوقت نفسه يريدونه ليستخدم قوسه السحرية في القتال، ومثل هذا الموقف المتذبذب يقفه الناس دائمًا من كل جيل حائر، يريدونه من أجل الجديد الذي يبشر به، وينفرون منه لأن هذا الجديد نفسه يثير القلق في حياتهم المستقرة، حتى ولو كان استقرارها هذا قائمًا على خطأ. إنها بحاجة دائمًا إلى تجديد في القيم التي تقبل التجديد، وأقول هذا لأشير إلى التفرقة التي كثيرًا جدًا ما يفوت الناس إدراكها، وأعني التفرقة بين قيم متغيرة مع تغير الظروف، وقيم أخرى ثابتة لأنها أسس لا تقبل التغير.

هذه تفرقة لا نكف عن الإشارة إليها؛ لأن عدم إدراكها هو الذي يقسم الناس إلى جبهتين: إحدهما تريد التجديد، والأخرى تقاومه محافظة على القديم، ولو تبين لنا في وضوح أن من يريد التجديد إنما يريد في الجانب المتغير من القيم القابلة للتغير، لما رأيناه في الثغرة التي تفصل الجبهتين، ولو لم يكن المجتمع بحاجة دائمًا إلى تغيير في القيم القابلة للتغير، لما رأيناه في تفكير لا ينقطع حول التربية وضرورة تطويرها، فما معنى أن نطلب تطوير التربية في الأسرة وفي المدارس والجامعات، إذا لم يكن معنى ذلك أن نظامًا تربويًا تعليميًا قائمًا، ينطوي على أفكار معينة، يراد تغييره لتغيير تلك الأفكار بسواها؟ وجدير بالذكر في هذا السياق، أن نقول: إن كلمة «القيم» التي كثر استعمالها فيما نكتبه اليوم أو فيما نقوله، هي كلمة حديثة الاستعمال، ولو عدنا بالذاكرة، لا أقول إلى ما

كان يكتبه الأولون من أسلافنا، بل إلى بضع عشرات من السنين، لوجدنا أن كلمة «القيم» هذه كانت نادرة الاستعمال بمعناها الذي نستعملها به اليوم، وبهذه الكثرة، ولذلك فقد يكون مدلولها غامضاً عند كثير من الناس، وربما اتضح هذا الغامض إذا قلنا لهم أن ما نسميه اليوم بالقيم، وهو الذي كان يسميه السابقون بأسماء أخرى، مثل «العقائد» أو «المثل العليا» أو غير ذلك مما يحمل المعنى، فإذا قلنا إن الأجيال الداعية إلى التغيير في مراحل الانتقال إنما تدعو إلى تربية جديدة تثبت قيماً جديدة، كان معنى ذلك أنها تريد استبدال مجموعة من الاعتقادات (ولنترك كلمة العقائد للمجال الديني) بمجموعة أخرى، شريطة أن تكون من الاعتقادات القابلة للتغير، كالمقاييس التي يقاس بها النجاح، ومكانة المرأة، والعناية بالطفل، وطريقة التصرف في أوقات الفراغ، ومعنى التسوية بين الناس، وطريقة الحكم ومشاركة الشعب فيه، والنظم الاقتصادية، وترتيب الأهمية بين الأشياء: الحاجات البيولوجية، والمجالات الثقافية الخالصة وغير ذلك.

ومن البدهة أن الداعين إلى التغيير في مراحل الانتقال، لا يمكن أن يشملوا الناس جميعاً، بل هم دائماً قلة قليلة، هي التي تحس قبل سواها بضرورة ذلك التغيير، وعادةً ما تكون هذه القلة الواعية من الكتاب والأدباء والشعراء ورجال الفن، فهؤلاء هم صناع القيم، فهؤلاء هم الذين يسبقون غيرهم إلى تصور ما يمكن أن تكون عليه الحياة الجديدة، وبالتالي فهم يصورونه لهم فيما يكتبونه وينظمونه ويعزفونه ويرسمونه، ومن أمثال هؤلاء المبدعين لصورة الحياة الجديدة المأمولة يتألف — في مراحل الانتقال — ما يسمونه بالجيل الحائر.

حوار مع الحائرين

شبابنا بخير ما بقيت له هذه اليقظة الواعية، فما كدت أطلعهم بمقالتي عن عصر التحول هذا الذي نعيش فيه (أهرام الخميس ٢٤ فبراير ١٩٧٧م)، حتى جاءتني الرسائل الحادة الناضجة، مصححة متشككة متسائلة، وفي معظم الرسائل يعترض أصحابها على ربط ظاهرة القلق بين شبابنا بظواهر القلق في أرجاء العالم الأخرى؛ لأن مثل هذا الربط من شأنه أن يبخر المشكلة المحلية ذات الخصائص النوعية الفريدة، ولست أدري كيف يريدون الفهم الواضح لظاهرة معينة، إذا هم بتروا الصلات التي تربطها ببنات جنسها في أنحاء الدنيا، وعزلوها وحدها كأنما هي ظاهرة يتيمة، أقول جديدًا لشبابنا إذا أنا أنبأتهم بأن من أخص خصائص الفكر الحديث، بالمقارنة مع طريقة التفكير في العصور الماضية جميعًا، إن «علاقات» الظاهرة المعينة بسواها، أصبحت محور البحث والنظر، بعد أن كان الظن قديمًا هو أن الظاهرة المعروضة للبحث هي بذاتها التي تحمل في جوفها علة حدوثها؟ لا، إنه لا مندوحة لنا إذا أردنا الفهم الواضح الذي يرد الفروع إلى أصولها، من أن نضع المشكلة في مكانها من الخريطة العامة، لنرى ما يحيط بها من شمال وجنوب وشرق وغرب، ما العلاقات التي تربطها بذلك المحيط.

ومما يعترض به المهندس كمال فرج غبريال في رسالته، أنني قد جعلت عصرنا هذا حلقة مضطربة بين عهدين، قد سبقتها مرحلة استقرت فيها الحياة على ركائز ثابتة، وسوف تلحقها مرحلة أخرى مستقرة كذلك على قوائمها، وأما عصرنا — هكذا كنت زعمت في مقالي — فيعيش قيمًا مهترزة مبهمة المعالم؛ لأن فيها القديم الذي أخذ في طريقه إلى الزوال، كما أن فيها الجديد الذي بدأ يطل برأسه فوق سطح الماء ... فيقول صاحب هذه الرسالة ما خلاصته أن الحضارة الإنسانية لم تعد تتعرض لتغيرات حادة في مسارها، ففي كل دقيقة يكشف عالم صغير الشأن كشفًا صغير الشأن كذلك، ومن هذه الأحداث الصغيرة

المتوالية ينشأ التيار (ناقص)، ومعنى هذا هو أن شعور الناس بالحيرة والقلق، هو شعور قائم لا ينقضي بانقضاء هذه المرحلة التي نجتازها.

وأحب أن أرد على هذه الملاحظة بنقطتين، أولاهما هي أن التغيرات الصغيرة المتوالية في مسار الحضارة، لا تمنع أن تتميز فيها — آخر الأمر — مراحل مختلف بعضها عن بعض، وإلا لما استطاع المؤرخون أن يميزوا بين قديم ووسيط وحديث، والأمر في هذا هو كالأمر في حياة الفرد من الناس، فهو وإن تغير كل يوم تغيرات صغيرة متلاحقة، إلا أن هذا التغير المستمر لا ينفي أن تتميز في مجرى حياته مراحل الطفولة والشباب والكهولة، وأما النقطة الثانية، فهي وجوب التمييز بين القلق الدائم الذي هو لازمة من لوازم الحياة من حيث هي حياة، والقلق العابر الذي يظهر حيناً، ثم يختفي باختفاء دواعيه، والقلق الذي يشكو منه شبابنا، وهو موضوع حديثنا، هو من هذا الصنف العابر.

وهناك رسائل يطالبني أصحابها بمزيد من الإيضاح، فيقول المهندس الزراعي محمد عبد الحميد مطر، أنني قد ألقيت الضوء على الإطار العام، دون الخوض في التحليل الذي هم في أمس الحاجة إليه، كأنما أنا قد وصفت المرض وأسبابه — كما يقول — دون وصف العلاج، ثم يضيف قوله: إن الإنسان ليشعر اليوم بدوار وضياح، فما هو الملاذ! أليكون هذا الضياح من صنع العلم الذي ساد عصرنا؟ فإذا كان الأمر كذلك، فماذا يكون بديلنا عن العلم؟ لقد ضاع المقياس العام بين الناس، وبات كل فرد يعيش في نفسه ولنفسه، فهل من أمل عندي في مقياس عام جديد؟

وقريب من هذه الأسئلة سؤال ورد في رسالة محمد نجيب سعد طالب الدراسات العليا، إذ يقول في ختام رسالته بنغمة المستنكر: ولكن ما هي تلك الحضارة التي قاربت على الاكتمال؟

وجوابي الذي أسارع به، هو أنني لا أعرف ماذا تكون الركائز الجديدة التي سوف يكتب لها أن تستقر، بل ولم يكن ذلك هو موضوع الحديث؛ لأن حديثنا كان منصباً على عصرنا الذي نجتازه، والذي سبب القلق في نفوس الشباب، لكثرة ما يطراً عليه من صور التحول، ولقد فرغت لتوي من قراءة كتاب الدكتور إسماعيل صبري عبد الله «نحو نظام اقتصادي جديد»، فوجدت هذا المفكر الناصع المبين، يفتح أعيننا على كثير جداً من حقائق العصر الراهن، من زاوية اقتصادية، ولئن كنت قد وقفت متسائلاً متشككاً عند مواضع كثيرة في كتابه، إلا أنه قد تركني والفكرة عندي مؤيدة واضحة، بأن أزمت عصرنا — على حد تعبيره — قد جاءت دحضاً صارخاً لعدد كبير من الأفكار التي كانت في حكم المسلمات

طوال الثلاثين عامًا الماضية، «وانتشر الإحساس بأن العالم قد وصل إلى لحظة انفصام تاريخية بين القديم والجديد».

نعم، إنه عصر مليء بالمفارقات العجيبة، فلقد ازداد الإنسان وعيًا بحقوقه، ومن أهمها حق الحرية، حتى ل يتميز العصر بكثرة الشعوب التي ظفرت بحريتها ممن كان يستبد بها — من خارجها أو من داخلها — لكن هذه الحرية نفسها سرعان ما أوقعته في حيرة، متسائلًا بينه وبين نفسه: كيف يحياها؟ أ يحياها بأن يترك نفسه على هواها، كما حاولت جموع الشباب في كثير من بقاع الأرض أن تفعل، أم يحياها ملتزمًا بمبادئ وأهداف، كما يدعو إلى ذلك الكثيرون من قادة السياسة وأصحاب القلم؟ وهو عصر زودته علومه بوسائل اتصال لم يقع لها شبيهه في أحلام الحالمين، وكان المنطق يقتضي أن يؤدي هذا الاتصال اليسير السريع إلى تقارب بين الشعوب، لكن التاريخ لم يشهد عصرًا كعصرنا، حرصت فيه الشعوب على مميزاتها التي تنفرد بها، حتى لا ينجرف شعب فتضيع هويته في هوية سواه، ومعنى ذلك هو أن المساواة المزعومة بين الناس وبين الشعوب، لم تزل لفظًا على الشفاه، إذ لا يزال الناس رجلين — كما كانوا في عصر الكهوف — أكل ومأكول.

وهو عصر ازدادت فيه الدنيا ثراء بغزارة إنتاجها، لكن ساءت وسائلها في توزيع ثرائها سوءًا زاد الهوة اتساعًا بين الفقر والغنى، خصوصًا بين الأمم، مما يضع الشعب الفقير في منزلق يخشى معه في كل لحظة أن تنزل به ضربات الغني فيهوي إلى غير قرار. إنه عصر وضع فيه الإنسان قدميه على سطح القمر، لكن التقدم العلمي الذي حقق له ذلك، ترك الأمراض تنهش الناس على الأرض نهشًا، لقد كانت علمية العصر تقتضي مزيدًا من العقلانية التي تكنح النزوات في صدور أصحابها، ومع ذلك فقد رأينا تيارًا يجرف الناس — والشباب منهم بصفة خاصة — نحو عفوية الطفولة، وأرادوا أن يلفتوا الأنظار إلى الوجهة الرومانسية الجديدة، ففعلوا ذلك عن طريق الأغراب في الثياب وفي عشوائية السلوك، وإذا قال لهم قادتهم إن إصلاح الحال بطيء الخطى، وإن عليهم أن يصبروا إلى حين صاحوا بشعارات تقول: الحرية الآن! السلام الآن! الازدهار الآن!

إن هنالك من رجال الفكر من يرى وجهًا للتشابه بين التحول الذي يجتازه عصرنا، والتحول الذي اجتازته أوروبا (ومن بعدها بقية العالم) من حياة العصور الوسطى اللاعلمية إلى العصر الحديث العلمي، غير أن التحول هذه المرة ليس بين غياب العلم وحضوره (والمقصود هنا هو العلم الطبيعي)، بل هو تحول في الصورة المثلى لحياة الإنسان ماذا تكون؟ أ تكون السيادة فيها — بلغة الأساطير اليونانية القديمة — لفضائل أبولو، أم تكون للمتعة النشوانة التي أرادها ديونيس؟ أعني هل تكون الأولوية في حياة

الإنسان للواجب، أم تكون لإشباع الرغبات؟ هكذا يتساءلون هناك، بل إنهم ليتساءلون: أتكون الغايات القصوى للعمل أم تكون للفراغ؟ أيكون المحور هو الذات في خدمة أهوائها أم يكون التضحية بالذات في سبيل الآخرين؟ أسئلة كهذه مطروحة، مما جعل كثيرين من أصحاب الرأي يقطعون بأن موجة قوية من إحياء الدين في النفوس ينتظر قيامها لتملأ هذا الفراغ الرهيب، لكنهم في الوقت نفسه يتوقعون للموجة الدينية المرتقبة أن تتعلم من خبرة التاريخ، فلا تجعل اهتمامها الأول بالشعائر السطحية الظاهرة، بقدر ما تجعل ذلك الاهتمام بالروح الديني الذي يتحول في الإنسان إلى وجهات نظر وطرائق سلوك.

إن عالمنا اليوم يتخبط في الاختيار بين البدائل المطروحة أمامه، يقبل اليوم ما يرفضه غداً، ويرفض اليوم ما يقبله غداً، وكأنما هو في حيرته يتساءل مع أبي العلاء المعري قائلاً: يا ليت شعري ما الصحيح؟ ولم يكن الأمر كذلك في القرن الماضي وأوائل هذا القرن، إذ كان هناك أمام الناس طريق واحد مطروح بكل سيئاته، ثم لا خيار، كان العالم الذي يؤبه له هو أوروبا وأمريكا، وأما بقية الدنيا فهي تقترب من الحضارة، أو تبتعد بمقدار اقترابها أو ابتعادها عن ذلك النموذج الواحد الفريد، لم يكن أمام الناس اختيار بين حضارة الغرب من جهة، وحضاراتهم الأصيلة من جهة أخرى، وبالتالي لم تعترضهم المشكلة التي تعترض شعباً كشعبنا اليوم، وهي مشكلة الصياغة الجديدة التي نبحث عنها لنمزج فيها بين قديمنا وجديدهم.

خذ دول العالم الثالث — ونحن منه — وانظر إلى ما يتجاذبه في داخله من بدائل الاختيار في بنائه الاقتصادي والاجتماعي: فهناك مناً من يصّر على أن ننسلخ انسلخاً تاماً عن الأسس السائدة في العالم كله، لنلوذ بما كان عند السلف، ومنا من لا يجد مناصاً من قبول النظم السائدة بعد تعديلها لتلائم ظروفنا، ومنا فريق ثالث ينحاز بكل كيانه إلى ما هو سائد في العصر بغير تعديل، ومرة أخرى نسأل: يا ليت شعري ما الصحيح؟

واترك دنيا الاقتصاد بمنازعاتها، وعش حيناً مع أهل الفكر والفن، تجد تخبطاً بلغ المدى، فهناك في الغرب نفسه من يكافح في سبيل العودة ثقافياً إلى ما قبل العلم والصناعة، فها هو ذا — على سبيل المثال — الدكتور ليفس الناقد الرائد، وهو من أساتذة كيمبرج في إنجلترا، أخرج كتاباً منذ سنوات قلائل، اختار له عنواناً بيتاً من شعر «بليك»، وهو عبارة تقول: «كلا، ولا سيفي» التي أوردها الشاعر حين قال ما معناه: إنني لن أكف عن القتال بالفكر، كلا، ولا سيفي سيرقد في يدي، إلى أن تنحسر عن البلاد موجة الحضارة الصناعية الجديدة، وهذا هو المعنى الذي أراد الدكتور ليفس كذلك أن يقوله في كتابه المذكور، ولكن

إلى جانب من أرادوا مقاومة التيار الحضاري الجارف، هنالك بالطبع عشرات لا تتحرك أقلامهم إلا بالدعوة إلى الجديد وما بعد الجديد.

قيم تظهر وقيم تختفي، وما بين الظهور والاختفاء نعيش اليوم، فلا ندري في أكثر الحالات أيها راحل وأيها مقيم، ولقد زارني شاب، متفتح العقل ليناقشني وجهاً لوجه في صورة المستقبل الذي نتحول إليه، فقلت له: كان ينبغي أن أكون أنا السائل وأنت المجيب، فالمستقبل هو من نصيبك لا من نصيبي، فماذا تريد له أن يكون؟ ارسم أنت وسائر الشباب الحيران صورة المستقبل كما يتمناها لأمتنا وللعالم، ثم سيروا على طريق التحقيق.

المواهب الدفينة

شئت لي المصادفة أن أجد من الرسائل التي انتظرت عودتي، عددًا ليس بالقليل، جاءني من جهات مختلفة الأشخاص والظروف، لكنه يحتوي على نغمة متشابهة من أنين الشكوى، ولم تكن هي الشكوى المألوفة من ظلم وقع، أو من كارثة حلت، أو من مستعين يطلب العون، أبدًا، لم تكن الشكوى المشتركة في تلك الرسائل العديدة شيئًا من هذا المألوف، بل كانت من رغبة أصحابها الشديدة في القراءة وعجزهم عن شراء ما يريدون قراءته.

ولست أميل إلى إحراج هؤلاء بسؤالهم: لماذا لا تلجئون إلى المكتبات العامة لتستعيروا منها مادة للقراءة؟ فقد تكون لهم أعدارهم في ذلك؛ لأن منهم من يسكن الريف، حيث لا مكتبات، ومنهم من يسكن المدن ذات المكتبات، لكنها مكتبات لا تحقق لهم رغباتهم كما يحدث في معظم الحالات، لا، لست أريد توجيه سؤال كهذا؛ لأنه يكفيني الآن أن يكون هذا الواقع الأليم قد وقع، وهو أن محبًا للقراءة في اتجاه معين، قد حال فقره دون أن يحقق ما أراد.

ولعل أشد هذه الرسائل تحريكًا للعاطفة، رسالة لا تقتصر فيها الشكوى على قلة المورد المالي، بل تجاوزتها إلى ما هو أفدح وهو إن أباه قد هدهد بمنع هذا المورد القليل إذا هو أساء فيه التصرف، فاشترى كلاً فارغاً يسميه الناس كتبًا، وأولى له ثم أولى أن يضع المال فيما هو أنفع، فيضعه في طعام يأكله أو شراب يشربه، ولهذا الشاكي أخوة جامعيون، جعلوه سخريةً لهم كلما رأوه يحمل في يده كتابًا غير الكتب المقررة عليه في الكلية التي يدرس فيها، واستطرد صاحب الرسالة الشاكية ليروي رواية فيها من الفكاهة بمقدار ما فيها من المرارة، خلاصتها أن أحد أقربائه قد أعطاه جنيهاً مكافأة له على نجاحه، فذهب به إلى «الدار القومية للتوزيع» في بلده — دمنهور — وطلب كتابًا لكاظم معين، لكن الدار لم تكن بها لهذا الكاتب إلا كتاب واحد ثمنه خمسة وتسعون قرشًا، فاشتراه على ظن منه

أنه سيجد فيه القراءة السهلة التي تعودها في ذلك الكاتب، فإذا هو عند تقليبه لصفحات الكتاب، أمام مادة علمية موهلة في التخصص الأكاديمي، فماذا يصنع المسكين بعد أن وضع رأس ماله كله ثمناً لهذا الكتاب المستعصي؟ لقد عاد به إلى المكتبة ورده إليها، واستبدل به كتباً أخرى لم تكن هي التي أرادها ...

إنه إذا كان التفكير المنطقي المتناسك محكوماً بقواعد يملئها العقل لا يكون أمام الإنسان العاقل إلا أن يرضخ لها، فإن توارد الخواطر لا تحكمه مثل تلك القواعد الصارمة، فلا تدري قط ما هو الخاطر الذي سيقفز إلى ذهنك بعد خاطر سبقه، نعم إنه لا بد أن تكون هنالك بين الخاطر السابق والخطر اللاحق علاقة ما، من تشابه أو تضاد أو غير ذلك، لكن لكل خاطر معين من الأشباه والأضداد عدداً كبيراً، فأى هذه الأشباه أو هذه الأضداد هو الذي يكتب له أن يقفز إلى الذهن؟ إن علم ذلك يجاوز قدرة البشر في يومنا.

وعلى أية حال كان الأمر، فالذي حدث بالفعل هو أنني حين قرأت تلك الرسائل الشاكية، وسرحت بفكري لحظة، كان الذي وثب إلى رأسي هو قصيدة «تومس جراي» (١٧١٦-١٧٧١م) التي هي من عيون العيون في الأدب الإنجليزي، وعنوانها «مرثية كتبت في فناء كنيسة ريفية»، ولعل الذي استثارها في ذاكرتي بمناسبة هؤلاء الشبان الطامحين إلى معرفة تعذرت عليهم بسبب العوز، أقول: لعل الذي استثار قصيدة «المرثية» لتومس جراي في ذاكرتي، هو تلك المصادفة العجيبة — والسعيدة — التي صادفتني منذ قريب، وقد كنت في طريقي بالسيارة العامة من وندسور إلى لندن، وإذ نحن في قلب ذلك الريف الجميل، قيل إن الكنيسة التي كتب تومس جراي رائعته الشعرية في فنائها، تقع على بعد أمتار من الطريق العام، وكان أن وقفت بنا السيارة بضع دقائق، حتى نخطف نظرة من ذلك المكان، الذي أصبح هدفاً للزائرين.

خمسون عاماً كاملة — من سنة ١٩٢٦م إلى سنة ١٩٧٦م — قد انقضت ما بين اليوم الذي قرأت فيه تلك القصيدة قراءة درس وتمحيص وتحليل، وهذا اليوم الذي أجد نفسي فيه واقفاً في المكان نفسه الذي أرسل منه تومس جراي بصره وبصيرته معاً ساعة الغروب إلى مجموعة المقابر التي ظهرت شواهداها في فناء تلك الكنيسة الريفية المتواضعة، وهي مقابر الفقراء الذين لم يكن لهم من دنياهم إلا العمل الشريف في المزارع والمراعى، لكنه العمل الذي يقف بصاحبه في حياته عند اللقمة التي تشبع من جوع، ثم يقف به بعد موته عند قبر متواضع يشق له في فناء الكنيسة.

فمن ذا كان أدراني في ذلك اليوم البعيد الذي قرأت فيه قصيدة جراي، أنني سأنعم بعد هذه العشرات كلها من السنين بأن أجول ببصري حيث جال الشاعر ببصره، وأن أرى

شواهد القبور التي ربما كانت هي نفسها الشواهد التي رأى؟ لكن ها هي الشجرة بذاتها التي جلس تحتها الشاعر عندما أخذ بياض النهار ينقضي ليتلوه سواد الليل، ونظر أمامه إلى أشجار مشعبة الجذوع، يتفجر تحتها عشب جياش بخضرته، نبت هنا وهناك فوق ما يشبه الكتبان المكتسية ظهورها بما يشبه الوبر، وما تلك الكتبان المخضرة بعشبها إلا ظهور للقبور التي رقد فيها هؤلاء الرعاة أو الزارعون بعد حياة كان العيش فيها شظفًا، وكانت السواعد العاملة فيها قوية تحطم الأرض العنيدة بضربات فتوسها، كما تنحني لتلك الضربات غلاظ الشجر.

لكنهم اليوم راقدون — كما يقول تومس جراي — لن يوقظهم نسيم الصباح المعطر كما كان يوقظهم، كلا ولا طيور السنونو في تغريدها على السقائف، ولا صيحة الديك في نفيه، لن يوقظهم شيء من هذا، فهم فوق أسرتهن الوطيئة راقدون إلى الأبد، لا، لن تشتعل لهم المدفأة بلهبها بعد اليوم، ولن يكون في انتظارهم زوجات يعددن لهم الدار لساعة العودة في المساء، ولا الصغار سيسرعون إلى الترحيب بأبيهم العائد في كلمات ملثوغة الحروف ...

ثم يمضي الشاعر في هذا الرثاء للكبح الفقير الراقد بين يديه ليقول: لربما أرقدوا في هذا المكان المهجور قلبًا كان يومًا مترعًا بشعلة السماء، أو أرقدوا يدين كان يمكنهما — لو أتاحت الفرصة — أن تقبضا على صولجان الملك، أو أرقدوا أصابع كانت — لو واثتها الظروف — لتبث الحياة في القيثار.

لكن حاملات العلوم والفنون لم تشأن أن تبسطن صفحاتهن المليئة بثمرات الزمن أمام أبصار أولئك المساكين، فكان أن أطبق عليهم صقيع الفقر ليخمد جذوة الإلهام في القلب المفتوح، وليشل الأيدي ويجمد الأصابع، فلا تقبض الأيدي على صولجان للحكم، ولا تمس الأصابع أوتارًا لتحيتها بالنغم.

كم تحوي الكهوف المعتمة العميقة في غور المحيط من لآلئ كانت لتومض ببريقها الصافي لو كشف عنها الغطاء؟ كم زهرة أينعت بلونها غير مرئية، فضاعت نضارتها هباءً في هواء الصحراء؟

... هكذا يتساءل الشاعر وعيناه على قبور الفقراء في فناء الكنيسة المتواضعة، فلقد طويت صفحة المعرفة عن أولئك البسطاء، فعاشوا بمواهبهم خرساء بكماء، ثم ماتوا لم يفصح منهم من كان في مستطاعه أن يفصح لو أتيح له العلم، ولم ينبغ منهم أحد في فن أو في قتال ممن كان في مقدوره أن ينبغ لو لم تسد دونه أبواب الظهور.

ويواصل الشاعر التأمل في تلك القبور، ثم يقول: قد يكون في هؤلاء من كان بوسعه أن يتصدى للطغاة كما تصدى لهم القادة الزعماء، وقد يكون فيهم شاعر من قامة ملتون، ولكنه مكتوم اللسان فلم يفتح له المجد صحائفه ليخلد، وقد يكون في قبر من هذه القبور محارب من طراز كرومول، ودون أن يدنس يديه — كما دنس كرومول — بدماء مواطنيه. خمسون عامًا كاملة مضت بين قراءتي القراءة الدارسة لمرثية تومس جراي، وبين وقفتي في فناء الكنيسة بين قبورها، وقد كان محالاً ألا تطفو في ذاكرتي عندئذ الأسئلة التي ألقاها الشاعر ساعة الإنشاء، والتي خلاصتها: كم من إنسان حال الفقر بينه وبين التحصيل في دنيا العلوم والفنون، فعاش مغموراً ومات مغموراً، مع أنه قد كان ذا موهبة لو وجدت ما يشعلها لكان هو العالم الفذ أو الشاعر العبقرى أو القائد اللامع.

فلم يكن عجباً أن أقرأ رسائل الشاكين من الموانع التي تصدهم عن القراءة، ثم أترك الرسائل وأسرح بخواطري، فإذا قصيدة تومس جراي هي التي تثب إلى ذهني بكل ما فيها من حسرة على من دفنت معهم مواهبهم الخرساء حين دفنوا، فلعل هذه الشكوى الموجعة من غلاء الكتب بالنسبة إلى الكثرة العظمى من شبابنا القارئ لعلها تصل إلى مسامع الدولة الاشتراكية، فتعلم أن الكتاب يجب أن يعان كما يعان الرغبة.

وعلى ذكر القراءة أنتقل إلى رسالة أخرى من صنف آخر، فهي رسالة من شاب بدأ خطوته الأولى في طريق الصحافة، ويسألني النصح فيما ينبغي أن يضعه نصب عينيه في عمله الصحفي، ولقد كنت أتمنى له أن يتوجه بالسؤال إلى من هو أخبر مني وأبصر، لكنني أقص عليه القصة التالية:

كنّا ونحن طلاب، قد اجتمع منا أربعة أو خمسة، اتفقت ميولهم على أن يضيفوا إلى الدراسة في الصباح تدريباً على الصحافة في المساء، إذ كان للصحافة في أعيننا بريق، فذهبنا معاً ذات مساء، وعرضنا الأمر على إحدى الصحف الكبرى، وأوضحنا لرئيس التحرير أننا لا نريد لقاء العمل التدريبي أجراً، لكنه اعتذر في أدب ناصحاً إيانا أن نقصر جهودنا على مذاكرة دروسنا، فذهبنا إلى صحيفة أخرى هي جريدة السياسة، التي كانت لساناً لحزب الأحرار الدستوريين، وأردنا مقابلة الدكتور هيكل الذي كان رئيساً لتحريرها، لكنه كان في تلك الليلة غائباً، وما كدنا نخطو نحو الخروج خطوتين، حتى نودينا لنقابل الدكتور حافظ عفيفي، وكان من أقطاب الحزب، فأحسن لقاءنا، وأمر ففتح لنا صالون خاص بكبار الأعضاء، وما زلت أذكر كيف خطف أبصارنا ذلك اللون الأحمر الذي يملأ الصالون بساطاً وجدراناً ومقاعد، وجلسنا معنا الدكتور حافظ عفيفي، وتحدثنا

إليه واستمع، وقال آخر الأمر أنه يعتقد أن الدكتور هيكل — إذا ما قابلناه في اليوم التالي — سيوافق على تدريبنا، ثم أضاف قائلاً: لكنني أحب منذ الآن أن أزودكم بنصيحة، وهي أنه ما من موضوع يطوف ببالنا أن نكتب فيه، إلا وقد سبقنا إليه الكاتبون بكثير أو قليل، وإذن فلا بد من القراءة الطويلة العميقة الفاحصة المتأنية قبل الكتابة، فليست الكتابة الجيدة هي أن تجلس إلى مكتبك، أمامك الورقة منشورة وفي يدك القلم، بل الكتابة الجيدة هي ما استندت إلى تحصيل غزير يسبقها بصورة مباشرة أو غير مباشرة، فالإلى المواطن الشاب الذي أرسل إليّ يطلب النصح فيما ينبغي أن يفعله منذ خطوته الأولى على الطريق، أقدم نصيحة كانت قيلت لنا يوم أن كنا في مثل شبابه، مع أننا كنا هواة، وهو يريد أن يحترف وإذن فالنصيحة التي كانت قيلت لنا بوجوب القراءة قبل الكتابة يجب أن تضاعف مرتين.

مجتمع جديد أو الكارثة

ليس هذا العنوان من عندي، ولكنه عنوان كتاب يشتمل على بحث علمي اضطلع فيه فريق من الباحثين، مستهدفين به وضع الأساس النظري الذي يمكن أن يقام عليه مجتمع جديد في أمريكا اللاتينية بصفة خاصة، لكننا إذا قلنا أمريكا اللاتينية فقد قلنا بالتالي أقطار العالم الأخرى، مما اضطلحوا على تسميته بالعالم النامي تأدُّبًا، إذ أرادوا في حقيقة الأمر أن يطلقوا عليه اسم العالم المتخلف، وهو متخلف بالفعل قياسًا على ذلك الجزء من العالم المتقدم، أو المتقدم جدًا أحيانًا، إذا جعلنا معيار التقدم العلم التقني (التكنولوجي) ودرجة التصنيع.

ولقد أشرف على إخراج هذا الكتاب «مركز البحوث للتنمية الدولية»، وهو مركز يمثله عندنا في القاهرة مكتب إقليمي يديره الأستاذ صلاح دسوقي (محافظ القاهرة السابق)، وهو الذي تفضل، فأرسله إليّ مع مطبوعات أخرى عن نشاط المركز الدولي ومكتبه الإقليمي، ولم أكد أنقل بصري في صفحاته، حتى قفزت إلى ذاكرتي لحظة زمنية مرت بي — أو مررت بها — عندما كنت في الطائرة مسافرًا إلى أوروبا فأمریکا في أوائل الخريف الماضي، وأعني بها تلك اللحظة التي قرأت فيها مقالة في إحدى الصحف الإنجليزية، أحدثت في نفسي مزيجًا من دهشة وغضب وتفكير، وكان الذي استوقف نظري عند تلك المقالة، عنوانها الغريب، وهو — على ما أذكر — «استفتاء عالمي عن الله والمال والسعادة»!

والذي قام بالاستفتاء هو معهد جالوب المشهور، أجراه على عشرة آلاف إنسان، وجمع نتائجه في ثمانية عشر مجلدًا، فكان من أهم نتائجه تلك الفروق الطويلة العريضة العميقة بين بلدان تقدمت وأخرى تخلفت، مما جعلني أتساءل جادًا: أهو عالم واحد هذا الذي نعيش فيه، أم هو في الحق عالمان! فيكفي — مثلًا — أن تعرف بأن تسعمائة مليون شخص من سكان أمريكا اللاتينية وأفريقيا والشرق الأقصى، يعيش الواحد منهم طول

العالم على دخل أقل مما يكسبه العامل الأمريكي في يوم واحد! ولذلك فقد تبين من هذا البحث الإحصائي أن أهم ما يشغل الناس في البلاد الفقيرة هو تدبير الطعام — أبسط الطعام — لذويهم، على حين أن مشكلة الطعام هذه لا تطول ببال عند ساكن الأجزاء المتقدمة الغنية من العالم.

وهناك فروق بين العالمين غير فوارق المال، قرأت عنها في تلك المقالة ولم أعجب لها؛ لأنها نتائج طبيعية للفجوة الواسعة العميقة بينهما في دنيا الاقتصاد، ومن أمثلة ذلك أن أهل البلاد المتقدمة يحبون أعمالهم، بينما العمل بغض عند أهل البلاد المتخلفة، والأغلبية العظمى من أبناء الريف في البلاد الفقيرة تعمل على الهجرة إلى المدن التماساً لرزق واسع، بينما الأغلبية العظمى من أبناء المدن في البلاد الغنية تتمنى أن يكون مقامها في الريف التماساً للراحة بعد ساعات العمل.

وأكتفي بهذا القليل الذي حفظته لي الذاكرة مما كنت قرأته في تلك المقالة، قراءة مسافر يطلب التسلية على الطريق، لكن هذا الكتاب الذي جاءني شأنه آخر، فقد كان ابتداء من عنوانه: «مجتمع جديد ... أو الكارثة» بمثابة الجرس الزاعق الذي تدقه سيارات إطفاء الحريق في شارع مزدحم، ليخلي لها الطريق، وإنها لمصادفة جاءت في أوانها، فلئن كانت مقالة الطائفة قد أثارت في نفسي مزيجاً من الدهشة والغضب والتفكير، ففي هذا الكتاب كثير مما كنت أبحث عنه، نعم إنني لم أعدت قراءة بحوث من هذا الطراز، لكنني خرجت عن مألوفي هذه المرة لخطورة السؤال، وضرورة البحث عن الجواب.

إن عالمنا كما هو قائم الآن يشقيه الفقر الفظيع في ناحية، ويفسده البذخ والإسراف في ناحية أخرى، وإن الموقف المأسوي الحزين ليضاف إليه جانب من السخرية اللاذعة، نسخر بها من أنفسنا حين نكتفي بأن نطلق على القسم الأول — وهو ثلثا سكان الأرض — البلاد النامية، وعلى القسم الثاني — وهو ثلث السكان — البلاد التي نمت بالفعل، ومصدر السخرية اللاذعة عندي هو في الإحياء بأن النامية في طريقها إلى أن تلحق بالتي حققت نموها، مع أن الفجوة مع الزمن تزداد؛ لأن المتقدم يسرع في تقدمه بنسبة أكبر جداً من سرعة المتخلف في سيره إلى الأمام.

على أن المتقدم والمتخلف في هذا التقسيم الحضاري، لا تحدده الحدود الجغرافية تحديداً فاصلاً؛ لأن القسمين يتداخلان، بمعنى أن تجد داخل البلاد المتخلفة فئات من أهلها تعيش على المستوى العالي الذي يعيش عليه أهل البلاد المتقدمة، بل قد تزيد، فضلاً عن وجود بلاد وضعتها ثروات أرضها في مقدمة الأغنياء، أما حضارتها فقد أمسكت بها مع الأسرة المتخلفة، وكذلك لا شأن — من تقسيم عالمنا بين تقدم وتخلف — لاختلاف الأنظمة

الاجتماعية السياسية، وهي أنظمة قد تتنوع بدرجة كبيرة، إلا أنها تدور حول محورين رئيسيين، هما محور الرأس مالية من جهة، ومحور النظم الاشتراكية من ناحية أخرى، فمن الأولى ما هو غني ومتقدم، وما هو فقير متخلف، وكذلك من الثانية بلاد تقدمت وأخرى تخلفت.

وتعليل ذلك ليس ببعيد، فالتقدم الذي يصاحبه الغني، مرهون بالعلم التقني (التكنولوجي) والتصنيع، وليس في هذا المجال فرق بين أن يكون البلد رأسمالياً أو اشتراكياً، ومعنى ذلك أنه إذا أراد العالم لنفسه نجاة من أزمتة الراهنة، فلا بد له من تصور جديد لمجتمع جديد، وهذا التصور هو الذي حاول الباحثون في الكتاب الذي أشرت إليه، أن يترسموه ليرسموه، فلأول مرة نلاحظ شيئاً من التقاء الأفكار بين أبناء البلاد المتقدمة وأبناء البلاد المتخلفة على السواء؛ وذلك لأن كلا الفريقين بدأ يحس بأن العالم كله — المتقدم منه والمتخلف — كأنما يقف على شفا حفرة من نار، فالمصير واحد بالنسبة للقسمين معاً، ولا خلاص لهما من ذلك المصير إلا أن يتعاونوا على إقامة مجتمع جديد، لا يكتفي فيه بترميم البناء القديم، بل هو مجتمع يقوم على أسس أخرى غير التي كانت؛ لأنه لا بديل لمثل هذا المجتمع الجديد إلا كارثة تكرث أهل الأرض جميعاً.

بل إن الكارثة المرتقبة قد أحاقت فعلاً بثلثي البشر، جوع وعري وأمие وموت مبكر وإسكان لا يفي بالحد الأدنى من ضرورات الحياة، وتصحيح هذا الوضع البائس لهؤلاء الملايين، يستحيل أن يتحقق والعالم المتقدم في صمم وعمى؛ لأن هذا العالم المتقدم جزء من علة الكارثة؛ لأنه كلما أطرده السير السريع في التنمية والإنتاج، ثم الإسراف المجنون في البذخ والتبذير، كانت النتيجة المحتومة هي أن يزداد الفقير فقرًا والمتخلف تخلفًا، فكما أنه في داخل البلد الواحد لا يتم إصلاح حقيقي إلا إذا تحقق شيء من المساواة بين الأفراد، فكذلك الأمر على مستوى العالم، لا أمل في إصلاح ما لم تتحقق تلك المساواة نفسها، أو شيء منها بين الأمم.

فما هي الأسس الأولية التي يقترح للمجتمع الجديد أن يقوم عليها؟ أولها هو هذه المساواة التي أشرنا إليها، مساواة على المستوى القومي ومساواة على مستوى العالم بأسره، فلكل إنسان على وجه الأرض — من حيث هو إنسان وكفى — حق نابع من فطرته البشرية نفسها في أن يشبع حاجاته الطبيعية الأساسية من تغذية وإسكان ورعاية صحية وتعليم؛ لأنه بغير أن تجد هذه الحاجات الأساسية ما يشبعها إلى الحد المعقول، فإنه يتعذر على الإنسان أن يشارك في الحياة الحضارية مشاركة مقرونة بالكرامة الواجبة، وليست

المشاركة في الحياة المتحضرة الكريمة مما يجوز أن يغني فيه إنسان عن إنسان؛ لأن «فرض عين» كما نقول في الفقه، أي إنه فرض مفروض على كل إنسان باعتباره إنساناً.

والمجتمع الجديد المقترح ليس مجتمعاً استهلاكياً على الصورة التي نراها اليوم في البلاد المتقدمة والغنية، بل هو مجتمع إنتاج، والإنتاج فيه تحدده الحاجات الطبيعية الضرورية لكل إنسان، لا الربح الذي يجيء أو لا يجيء، فلا ينبغي للاستهلاك أن يكون غاية في ذاته، كما هي الحال الآن، إذ ننتج من السلع ما لا تقتضيه الحاجة، ننتجه لا لشيء إلا ليلهو به أصحاب الثراء، في الوقت الذي نترك فيه ملايين الناس يعوزهم سد حاجاتهم الضرورية، لكننا إذ نقول إن الإنتاج محدد بالحاجات الضرورية لا يفوتنا أن نشير إلى أن تلك الحاجات نفسها تختلف باختلاف العصور، واختلاف الثقافات والحضارات، فلا بد من مساهمة التغيرات الطارئة بحكم العصر وثقافته وحضارته، فما لم يكن حاجة ضرورية في ظل ثقافة ماضيه، قد يصبح الآن ضرورة لا غنى عنها، والأمثلة على ذلك كثيرة.

ولذلك يقترح أصحاب المشروع المقدم، بالأمر في تعيين الحاجات الضرورية في مجتمع ما، لأفراد يقرونه كما شاء لهم هواهم، بل لا بد من مشاركة أفراد الشعب، عن طريق القنوات المشروعة في ذلك القرار، وهو قرار له خطورته العظمى؛ لأن عليه تدور رحى الإنتاج، فننتج ما يكون معظم الشعب بحاجة إليه، ونهمل ما ليسوا بحاجة إليه في المرحلة المعنية من العصر المعين، فرض الحاجات الفعلية كما يحسها جمهور الناس، وترتيبها بحسب الأهمية التي يرونها لها، يكون هو أساس الخطة في عملية الإنتاج والنموذج المقترح في هذا البحث الذي نتحدث عنه، وهو نموذج قد يصلح لأمريكا اللاتينية، ولا يصلح لسواها هو أن تلك الحاجات الأساسية التي يجب أن تكون مدار النشاط الإنتاجي خمس، هي: التغذية، والإسكان، والتعليم، وسلع استهلاكية وخدمات أخرى، وسلع استثمارية، لكن هذه الحاجات الخمس كم يراها أصحاب البحث، لا تقع كلها في درجة واحدة، فالثلاث الأولى: التغذية والإسكان والتعليم، حاجات أساسية للحاضر، وأما البند الخامس وهو: السلع الاستثمارية، فهو يشير إلى حاجات أساسية للمستقبل، ويبقى الرابع وهو: الخدمات الأخرى والسلع الاستهلاكية، كالثياب والأدوات المنزلية والخدمات التعليمية الإضافية وغيرها، فتكون هذه هي منزلته من الترتيب.

وواضح أن إقامة المجتمع الجديد لا تعتمد على جهود البلاد المتخلفة الفقيرة وحدها؛ لأن ذلك لا يجدي ما لم تدخل البلاد المتقدمة الغنية معها في عملية التغيير، تغيير نفسها أولاً، وتغيير الآخرين ثانياً، إذ إنه من المفارقات العجيبة في عصرنا، أن التقدم والتخلف كليهما كانت له آثاره التي اجتمعت معاً، وكونت الأزمة التي يعانيها المجتمع، فليكن كان

التخلف قد صاحبه البؤس المادي من جوع وعري ومرض وجهل، فإن التقدم قد صاحبه كذلك مرض خاص به، نشأ له عن التفاوت بين الناس، تفاوتاً في المال، أو تفاوتاً في السلطة، مما أدى إلى نتيجة شبيهة جداً بالنتيجة التي أصابت المتخلفين، لولا أنها هذه المرة ضرب من القلق يسمونه بـ «الاغتراب»، فسواء كان الحاصل جوعاً وعرياً، أو كان شعوراً عند الناس بأنهم من أوطانهم في غربة، فالنهاية واحدة، وهي ضرورة التغيير، ولا عجب أن نجد تشابهاً في الضيق بين شباب المتقدمين وشباب المتخلفين على حدٍّ سواء، وإن يكن لكلّ من الفريقين علته، فلم يعد من مناص من التفكير الجاد في تغيير الأسس التي يقوم عليها المجتمع الإنساني بأسره، وإلا فالكارثة لاحقة بالجميع.

إقطاع فكري في حياتنا

من أين تتراكم لي هذه الأوراق، تسد عليّ منافذ الخزائن والرفوف، في مكتبتني الصغيرة المتواضعة؟ إنني كلما أردت كتابًا طال العهد بيني وبينه، أخذت أتلسل إليه بأصابعي بين الصفوف، فتقع أصابعي على كتل ورقية مهجورة في الأركان المظلمة، وأجذبها لأرى ... هذه حزمة من فواتير النور خلال عامين، وهذه مجموعة صور لقطها هواة التصوير في إحدى رحلات الصيف، وتلك نسخات طبعتها الآلة الكاتبة لبضعة أحاديث إذاعية قلت منذ عشرة أعوام، والأخرى غلاف كبير يصون في جوفه منوعات من خطابات وردت منذ سنين، لا يربط بينها رابط سوى أنها التقت عند شخص واحد ...

لا أريد أن أتهم نفسي بالكذب، فأقول إنني ممن يبعثون الأشياء يمينًا ويسارًا، ثم ينسون أين وضعوا الفواتير وأين حفظوا الخطابات، أبدًا أبدًا، فعندي من دقة الترتيب قدر يحسدني عليه كثيرون: الأوراق في معظم الحالات موضوعة بنظام معلوم في أدراجها، ومكتبتني متوسطة في حجمها، فهي ليست من المكتبات التي يعدها أصحابها بالألوف، ثم يعلنون عن عدد ألوفها في الصحف، لا لأنني لست قارئًا، ولكن لأنني منذ مدة طويلة ألقيت ببصري إلى بعيد، وأدركت كيف تضيق البيوت — مهما رحبت غرفها وأبهاؤها — بخزائن الكتب، أو بأكداسها وهي ملقاة على الأرض في غير خزائن، أدركت ذلك منذ زمن طويل، فحاولت جهدي أن أضع الحوائل، حتى لا تتسرب الكتب إلى عقر داري إلا بالحد الأدنى، معتمدًا في قراءاتي على المكتبات العامة ما أمكن ذلك، لكن الكتب مع الزمن تتراكم رغم ذلك، وكلما أردت لها نظامًا، جاءت الإضافات الجديدة تتوالى فيفسد عليّ نظامها، كان مثلي الأعلى أن توضع الكتب كلها رأسية على جوانبها، بحيث تظهر أسماؤها على كعوبها، وألا يكون على الرف الواحد إلا صف واحد، لكن هيهات ذلك المثل الأعلى أن يستقيم له

وجود، فقد كان لا بد — مع الزمن — أن يتجاوز صفان من الكتب على كل رفٍّ واحد، ثم تضيق المساحة المتاحة، فتوضع فوق الصفين كتب على ظهورها أو على بطونها، فاختلطت الفلسفة بالأدب، وامتزج العربي منها بغير العربي، حتى إذا ما سعت إلى كتاب، تسلت إليه بأصابعي خلال الفجوات، فتقع أصابعي — كما قلت — على الكتل الورقية التي ذكرتُها.

ووقفت بالأمس عند مجموعة من الخطابات القديمة طال هجرها، فجلست لأرى فيها ماذا؟ ومن؟ ومتى؟ حتى لقد نسيت الكتاب الذي كنت في سبيل البحث عنه، فكان أن وجدت هذا الخطاب العجيب، إنني لا أذكر من يكون كاتبه، ولعله قارئ من عابري السبيل، إنني — في الحق — لم أعود حفظ الخطابات ولا حفظ الصور، فتراني أمزقها أولاً فأولاً، إلا ما كان منها مظنة عودة أرجع بها إليه إذا اقتضى الأمر، فيترك، ثم ينسى، وكان هذا الخطاب العجيب — بالطبع — واحدًا من هذا الطراز.

الخطاب يتقطر مرارة، وكأن كاتبه ملأ قلمه بنقيع الحنظل، ولم يملأه بمداد وأخذ يطرح أمامي من حياته الخاصة صورة بعد صورة، وله في الكتابة طريقة تكاد تنطق بالصدق الذي لا يحتاج إلى حلف بقسم ولا إلى شاهد للإثبات، ولماذا — يا ترى — وقع اختياره عليّ دون سواي؟ ماذا كنت يومئذٍ بحيث تخيل أنني ذو نفع فراح يبثني شكواه؟ لم أعد أذكر من ذلك شيئاً؟ ومع ذلك فما قيمة هذا الآن؟ ها هو ذا خطاب بين يدي، قدم به العهد بعض الشيء، لكنه كان صادقاً في حينه، وما زلت أراه صادقاً فلماذا لا نخرج بعضه إلى النور؟ وأقول «بعضه»؛ لأنه أطول جدًّا مما يسعه جزء من صفحة في جريدة يومية، ولذلك فسأقفز بين الصور التي رسمها كاتب الخطاب قفزاً، نكتفي فيه بالنماذج ذات الدلالة.

قال في آخر صورة أوردتها في خطابه وأبدأ بها؛ لأنها أقرب الصور عهداً إلى قراء اليوم:

... هل سمعت — يا سيدي — بطائر يسمونه أبا زريق؟ إنه — كما يقول عنه الدميّري — طائر على قدر اليمامة، حاد البصر، يشبه صوته صوت الجمل، ومأواه قرب الأنهار، والأماكن الكثيرة المياه، الملتفة الأشجار، وله لون حسن وتديب في معاشه، ويروي الدميّري كذلك، نقلاً عن أرسطو في هذا الطائر أنه ربما أفصح بالأصوات كالقمري، وربما أبهم كحممة الفرس، لكن الذي لم يذكره الدميّري ولا أرسطو عن أبي زريق هذا، أنه ينهب حصاد غيره، فغيره يعمل وهو الذي يحصد، ويريد أبو زريق — مثلاً — أن يضع البيض، فلا يهم

ببناء العش الذي يبيض فيه، وينتظر، ويرق الطيور الجادة العاملة، حتى إذا ما وجد طائرًا منها قد فرغ لتوه من إقامة عشه بين غصون الشجر، انتهز صاحبنا أبو زريق فرصة غيابه سويعة، وقفز إلى العش «الجاهز» ورقد فيه ليبيض، فإذا كان في عالم الطير ما يشبه «الإقطاع» في عالم البشر، كان أبو زريق هذا أبشع إقطاعي عرفناه! ومن هو الإقطاعي في دنيا الزراعة؟ أليس هو الذي يدع العاملين يشقون بحرث الأرض وزرعها وريها، حتى إذا ما جاء وقت الحصاد، كان الحصاد حصاده هو، دون أن يمك بيده فأسًا ليحرث، ولا أن يدير الطنبور ليروي؟ فهكذا يفعل أبو زريق في عالم الطير، وهكذا — أيضًا — يصنع صاحبي الذي أردت أن أصوره لك في دنيا الفكر والتأليف، إنه في هذه الدنيا هو «الباشا» الذي لا يلوث أصابعه بالحبر والطباشير، لكن عينيه لا تغفلان عما ينتجه من لوثوا أصابعهم، إنه يرقبهم إلى أن يفرغوا من بناء ما بينونه، فيضع اللافتة التي تحمل اسمه على الباب ...

تلك صورة لنموذج من نماذج الإقطاع الفكري في بلادنا، وصورة أخرى فريدة في بابها، ليس بينها وبين الإقطاع الزراعي ذلك الشبه القوي الذي رأيناه في الصورة الأولى، فالإقطاعي هذه المرة لا يضع بيديه لافتة باسمه على باب أحد، بل يفضل أن ينسب لكل ساكن ما بناه، ولماذا لا يترك الديار لأصحابها؟ لكنه يسهر الليل ويقضي النهار، في رسم الخط الدقيقة المقيسة بالمليمترات، وهي خطط تستهدف هدفًا عجيبًا، قلما يطوف للسذج من أمثالنا ببال، والهدف العجيب هو أن يحس سكان المدينة الثقافية — وهو أحدهم — بدافع خفي، لا يدفعهم به أحد، بل هم الذين يندفعون به من تلقاء أنفسهم، وكأنه صادر عن ضمائرهم الخالصة، نحو أن يذهبوا جماعة، عن اختيار حر وطوعية نفس، إلى دار صاحبنا ليضعوا بأيديهم عليها اللافتات الدالة على أنه أديب موهوب وبخاتة غاص إلى أعماق البحر يجمع الدر من صدقاته، فلا عليه أن يقرأ، ودع عنك أن يكتب (ولو أنه يقال إن له مقالة كتبها ذات يوم لا أدري أين)؛ لأنه بقدرة قادر وهاب يستطيع أن يكون هو الأديب الموهوب، وهو البخاتة المتبحر، بغير قراءة ولا كتابة، يفضل الخطط المحكمة التي يسهر على تدبيرها ساعات ليله، ويقضي في مراجعتها ساعات نهاره — إلا ساعات قليلة يتركها للنوم والطعام — فهو يرسم بمهارة بارعة أين يجلس في المحافل العامة، ومع من يتحدث ساعة التصوير، ولقد شهدته بنفسه ذات يوم، فاجأه واحد من خلق الله الذين لم يسمع بهم أحد، فوقف إلى جواره لحظة بفعل المصادفة البحتة، وكانت كاميرات المصورين

في طريقها إلى المكان، فأصابته رعدة؛ لأنه مما يفسد عليه خطة اليوم كله، أن تلتقط الآلات الصماء البكماء صورته مع هذا الجار المجهول، فيكون في أعين الناس نكرة مغمورة، ولو إلى حين.

وصورة الثالثة للإقطاع الفكري الذي نحياه في بلادنا، لا هي كالصورة الأولى التي يضع فيها الإقطاعي بيضه في أعشاش بناها آخرون، ولا هي كالصورة الثانية التي يلجأ فيها الإقطاعي إلى طلسمات سحرية تجذب الناس جذباً إلى حمله على أعناقهم، دون أن يكون في يديه ما يقدمه ساعة الحساب يوم القيامة، بل إن هذه الصورة الثالثة تختلف، فالإقطاعي هنا يملك أرضاً بالفعل؛ لأنه قرأ ودرس وكتب، ولكن ما القراءة وما الدراسة وما الكتابة بغير أن يكون هنالك إلى جواره النافخون في الأبواق، والنفخ في الأبواق سره باتع؟ فقد جاء في الإصحاح السادس من سفر يسوع أن بني إسرائيل أرادوا الاستيلاء على مدينة أريحا، وكانت هذه المدينة قد أحاطت نفسها بسور، اتقاءً لغزوة تجيئها بغتة من بني إسرائيل، ومع ذلك فقد جاء يوم الغزو، فكيف جاء؟ تجمع بنو إسرائيل حول السور من خارج المدينة، وكان فيهم سبعة كهنة يحملون الأبواق، وقيل للجمهور الإسرائيلي المحتشد أن ارقبوا نفخة الكهان في أبواقهم، حتى إذا ما اهتز بها الهواء اصرخوا بأعلى أصواتكم، فيسقط السور من هول الصراخ، وتنفتح لكم المدينة.

إنه لا لوم هنا ولا عتاب، فهذا الضرب الثالث من الإقطاع الفكري، له عند أصحابه ما يبرره، وهم كثيراً ما يهمسون هذا التبرير لأنفسهم، بل قد تغلت الألسنة فيصرحون به، فتسمعهم يقولون: إن الله سبحانه وتعالى ما خلق الإنس والجن إلا ليعبدوه، وليس هو — جل جلاله — بحاجة منهم إلى عبادتهم، لكنه الاعتراف بالفضل وهو أمر واجب.

وصورة رابعة لعلها تكون أعجبها جميعاً، يؤكد صاحب الخطاب أنه شهدا وتعقب خطواتها من قرب، حتى لا يخطئ البصر، هي صورة شاعر عظيم، له في دنيا الشعر باع وذراع، وقدم وساق لا ينكر ذلك أحد عليه، لكن لماذا لا يكون مفكراً وباحثاً إلى جانب الشعر؟ وما دامت جبلته لا تحتمل التفكير والبحث في بطون الكتب، فوسيلة الوصول هي إغراء من يستطيع له ذلك، ولقد كانت له دماثة الطبع، عذوبة الخلق، وحلاوة اللفظ، مما يوقن به أن يشل الفريسة فلا يتحرك من بدنها شلو إلا بعد أن يتحقق له منها ما يريد، وما هو إلا أن يصعد الشاعر العظيم منبر المحاضرة ليلقي على السامعين رائعة فكرية جديدة جاءهم بها، ثم لا تلبث الصحف والمجلات أن تنشر الخبر بنصه وفصه، ومن الذي يجزئ على أن يشيع في الناس أن محاضرة الشاعر العظيم إنما كانت حصداً لزرع أنبته سواه؟ وإذا هو أشاعها فمن الذي يصدقه؟ أنسيت قصة الأميرة (وهي قصة من الواقع الحقيقي)

إقطاع فكري في حياتنا

عندما تأزمت حالها في بلاد الغرب، فأخذت تبّيع حبات عقدتها من اللؤلؤ الحر، حبة حبة، وبعد كل حبة تبّيعها تضع مكانها أخرى رخيصة الثمن فلا يجرؤ أحد على مجرد الظن بأن عقد الأميرة قد ذهبته عنه نفاسته، كلا، ولا يطوف ببال أحد كذلك، أن يظن بعقد السيدة التي هي من عامة الناس، واشترته من الأميرة، وبات عقدتها أنه من ذلك الصنف النفيس؛ لأن النفاسة لا تكون إلا حول أعناق الأميرات!

والخطاب طويل، وفيه من الصور أشكال، ولقد تمنيت بعد قراءة هذا الخطاب، أن أجد الطريق إلى كاتبه، لأستحلفه الله: أحقاً هذه كلها صور من الإقطاع الفكري نعيش في ظلامها؟

عبيد المذاهب

علمتني خبرة السنين — بين ما علمتني — أن من أخطر مزالق الفكر، أن أقيد نفسي في حدود إطار مذهبي، تقييداً يجعلني أرجع في كل أموري إلى مبادئ مذهب معين، فما وجدته متفقاً مع تلك المبادئ قبلته، وما لم يتفق معها رفضته؛ وذلك لأن الخبرة علمتني بأن تيار الحياة أغزر جداً من أن يلم به مذهب واحد محدد بعدد قليل من المبادئ والقواعد، ولذلك كان من التطور الطبيعي في حياتي الفكرية — دون أن أتعمد شيئاً عن تخطيط وتدبير — أن أجدني قد اتخذت لنفسي من اتجاهات الفلسفة المعاصرة، اتجاهاً هو في حقيقته «منهج» للتفكير، لا «مذهب» يورط نفسه في مضمون فكري بذاته، فكنت كمن وضع في يده ميزاناً يزن به ما يشاء، دون أن يملأ يديه بمادة معينة لا بد أن تكون هي وحدها موضع الوزن والتقدير.

وشأني — كشأن غيري من الناس — إذا ما أنس في نفسه ميلاً يلائم طبيعتها، فإنه يزداد طمأنينة وثباتاً لو رأى هذا الميل نفسه قد تمثل في عملاق عمالقة الفكر، وتلك كانت حالي حين وجدت الإمام الغزالي في نهاية كتابه «ميزان العمل» يجيب سائلاً جاء يسأله عن ضرورة أن يكون للإنسان مذهب يتبعه، فأخذ الإمام يحذره أقوى ما يكون التحذير من أن يجعل من نفسه تابعاً لأحد فيما ذهب إليه: «ولو ذكر ذاكر مذهبه، فما منفعتك فيه؟» هكذا قال له، ثم استطرد ليقول إن كل مذهب له ما يخالفه في مذهب آخر، وليس في أي منهما معجزة تجعله أرجح من منافسه «فجانب الالتفات إلى المذاهب، واطلب الحق بطريق النظر»، ولماذا تضع نفسك موضع الأعمى يتقيد في خطواته بخطوات قائده الذي يرشده إلى الطريق، مع أن في الناس ألفاً مثل قائده ذاك «فلا خلاص إلا في الاستقلال».

إذا جعلت منطقي دائماً هو المشكلة التي أمامي وكيف حلها، وجدت إلا حاجة بي إلى قيود أقيد بها نفسي مقدماً، إلا أن يكون هذا بعينه هو القيد، أعني أن ألزم بحل المشكلات

التي تعترض طريق الحياة، أما كيف يجيء هذا الحل؟ فلست أدري؛ لأن في طبيعة كل مشكلة ما قد يوحى بطريقة حلها، ولقد وقفت أمام نفسي — منذ قريب — موقفًا عجيبًا، حتى اضطررت أن أخفيه عنم جاء يتحدث إليّ في شأن مذهبي في السياسة ما هو، وكان هذا الذي جاءني باحثًا مغتربًا قد فرغ من الخطوط الأولى لكتاب يضعه في الحياة السياسية في مصر، فرأيت أنه قد صنفني صنفًا لم يذكر فيه إلا شخصي، وهو ما أسماه بالليبرالية المعتدلة، أو يسار اليمين، على حد تعبيره هو.

أقول: إني وقفت من نفسي — عندئذ — موقفًا عجيبًا حاولت أن أكتمه أمام زائري؛ لأنني — أولاً — لم أكن أعلم بأن لي في الفكر السياسي باعًا أو ذراعًا، فأنا في دنيا السياسة قارئ صحف، لا يزيد على أن يحاول فهم ما يقرؤه، ثم لا يجروء أمام ضمير على أن يكون صاحب رأي شامل مما يصح أن يسمى في السياسة مذهبًا، وثانيًا — لأنني أميل إلى الاعتقاد بأن هذه الأسماء التي يطلقونها على المذاهب السياسية، كالليبرالية، واليمين، واليسار وغيرها، هي من غموض المعنى، وإبهام المعالم، بحيث أعجب ممن يستخدمونها في جرأة وبساطة، وكأنهم عندهم قد أصبحت واضحة الدلالة محسومة الحدود، فكيف أوصف بشيء منها، وأنا لا أعلم على وجه الدقة ما هي؟ اللهم إلا أن يكون ذلك على وجه التقريب الذي قد يفيد في التعليمات المجردة، ولا يفيد عندما نصطدم بأرض الواقع ومشكلاتها.

قد يقال لي: كيف لا تعرف أن الليبرالية هي التركيز على الحرية الفردية، وأن اليسار صفة تطلق على الاشتراكية، بمختلف درجاتها، وأن اليمين صفة أخرى تطلق على من أراد المحافظة على القديم؟ قد يقال لي ذلك فلا يسعني إلا الاعتراف بأنني أعرف هذه الفواصل النظرية بين الاتجاهات الثلاثة في عمومها، لكن الذي لا أعترف به ولا أعرفه، هو أن تكون هذه الفواصل قائمة بحدودها الواضحة، حين نكون في غمرة المشكلات الكبرى — أو الصغرى — والتماس حلول لها، خذ كبرى هذه المشكلات في حياتنا: مشكلة الوجود الإسرائيلي وكيف نقاومه، وإلى أي حد نهادنه أو لا نهادنه؟ وقل لي على أي نحو تجيء المقاومة أو المهادنة منطلقًا من المبدأ الليبرالي، ثم كيف تجيء منطلقًا من قاعدة اليسار أو قاعدة اليمين؟ وخذ مشكلات كالانفجار السكاني ومحو الأمية، فهل لها عندك حلول ليبرالية وأخرى يسارية وثالثة يمينية؟ صحيح أنني قد طالعت في صحفنا آراء هي أعجب ما يتوقع قارئ أن يطالعه في صحيفة؟ وهي أن محو الأمية والانفجار السكاني وما شابهها من معضلات، إنما هي تضليل جاءنا من حضارة الغرب المادية — هكذا والله طالعت — وأما حضارتنا نحن الروحية فلا تعرف أمثال هذه الضلالات، فلا تنظم الأسرة يعينها، ولا محو الأمية يهتمها، وبناءً على هذه الحضارة الروحية لا تعد هذه المسائل من الشئون التي

تدخل في اخصاص البشر، أو التي تتطلب العناية والحل، لكن أمثال هذه المواقف لا مكان لها في دنيا المذاهب السياسية، فلا هي ليبرالية ولا هي من اليمين ولا هي من اليسار؛ وذلك لأن هذه المذاهب على اختلافها تزعم للناس أنها تعرف كيف يكون الطريق إلى العمل، مع أن أمثال هذه الآراء تدعو إلى الكف عن العمل، وإذن فهي — في هذا السياق — لا تدخل في الحساب.

ولقد شئت لي مصادفة نافعة، أن أقرأ تعليقًا مشتركًا على ثلاثة كتب ظهرت دفعة واحدة في إنجلترا، وكلها يعالج المذهبية السياسية في مختلف أوضاعها، أحدها يختص بحزب المحافظين عندهم، والثاني يختص بالمذهب الليبرالي، والثالث يختص بالاتجاه الاشتراكي عندهم أيضًا، فلفت نظري أن كاتب التعليق قد لحظ في الكتب الثلاثة اختلافات في تصنيف الأشخاص فمن عدهم الكتاب الأول محافظين، وجدهم هم أنفسهم معدودين في الكتاب الثاني من الليبراليين، ومن قالوا عن أنفسهم إنهم ليبراليون، عدهم صاحب الكتاب الثالث اشتراكيين، حدث هذا مع أن المؤلفين الثلاثة من أساتذة النظريات السياسية في الجامعات البريطانية، فماذا نقول إزاء هذا الاختلاف إلا أن المذاهب السياسية يتداخل بعضها في بعض، بحيث يتعذر حتى على المختصين أن يلحظوا الفواصل الفارقة في هوامش التداخل بينها، وهي هوامش عريضة لا يجوز إسقاطها من النظر؟

وندع الليبرالية جانبًا، تلك التي نسبني إليها زائري الباحث، عندما قال عني في مشروع كتابه أنني ليبرالي معتدل، ندعها جانبًا؛ لأنه إذا كان من أهم ما يميز النزعة الليبرالية وهي في أوجها إبان الثلث الأخير من القرن الماضي، والشرط الأول من هذا القرن، هو أنها تجعل حقوق الأفراد وحرريات الأفراد محورًا أساسيًا لها، فإن هذه الحقوق والحرريات التي تنسب إلى الأفراد، قد دخلتها الصفة الاجتماعية، حتى ليصعب على أي كاتب سياسي في الدنيا بأسرها، أن يتحدث اليوم عن «الفرد»، إلا من حيث هو عضو في جماعة، بحيث يصبح مستحيلًا عليه أن يفهم حريته وحقوقه، إلا حين تكون هذه الحرية والحقوق اجتماعية في أهم خصائصها.

ولهذا أقول: فلندع جانبًا هذه الليبرالية التي أراد الباحث أن يصفني بها، ولننظر في الصفة الأخرى، التي هي أنني أمثل — بين من يمثلون — يسار اليمين، فالذي أعرفه من فواصل التمييز بين اليسار الخالص واليمين الخالص، هو أن اليسار «أيديولوجي» الطابع، بينما اليمين لا تعرف له «أيديولوجية» محددة المعالم؛ لأن اليسار يضرب ببصره إلى المستقبل، بينما اليمين يتجه ببصره إلى الماضي، وواضح أن من يحتاج إلى خطة مفصلة

تبين طريق السير، هو الذي يسير نحو مستقبل لم يقع بعد في خبرة التاريخ، وأما من يميل إلى الأخذ بما أخذ به الأسبقون، فالنموذج أمامه «جاهز»، وليس ثمة ما يدعو إلى «أيدولوجية» تبين معالم الاتجاه.

وإذا كان كذلك، فماذا تكون الصورة فيما يسمى بيسار اليمين؟ ولست أسأل عن الصورة النظرية؛ لأن أمرها سهل، إذ ما أيسر أن أقول — مثلاً — أن يسار اليمين يمزج بين الماضي والمستقبل في وجهة واحدة للنظر، ولكنني أسأل عن الصورة العملية، عندما نكون بصدد مشكلة حقيقية نريد حلها، ولنفرض أنها المشكلة الاقتصادية التي نجتازها، بحيث يكون السؤال المطروح هو: كيف ندبر المال لمشروعات الإنتاج؟ كيف نزيد من المدخرات المحلية؟ وكيف نحصل على القروض الخارجية، وما شابه ذلك من أسئلة في الموضوع، فعلى أي نحو يجيب يسار اليمين، بما ليس يجيب به الآخرون؟ وحتى إذا اختلفت بينهم الإجابات، فهو اختلاف قائم على حساب، وربما صدق الحساب عند أحدهم وأخطأ عند الآخر، لكن هل يقصد أحدهم ليقول: أنا يساري وبناء على ذلك يكون الادخار كذا وكذا، فيقف بعده الآخر ليقول: وأنا يميني ولذلك يجب أن يكون الادخار كيت وكيت؟!

أريد أن أقول إن حلول المشكلات بطريقة علمية مؤدية إلى النتائج السليمة، تأتي أولاً، ولمن أراد بعد ذلك أن يصف الموقف، بعد فراغنا من تشكيكه بأنه موقف مما يوصف باليسار، أو مما يوصف باليمين، فليفعل ما أراد، لكن وصفه ذاك لن يغير من الحقيقة الواقعة شيئاً، بعبارة أخرى يجوز لنا أن نصنف الناس مذاهب، «بعد» أن نفحص الطرق التي سلكوها في حياتهم، وفي معالجة مشكلاتهم، لا «قبل» أن يصنعوا من ذلك شيئاً، وإلا انقلب المذهب شعاراً لفظياً لا ندري مدى ما يكون له من صدق على الواقع.

ولست أريد بهذا كله أن أنفي، ولا أن أثبت، ما وصفني به الباحث الزائر، ولكن الذي حصرت على بيانه، هو أن يكون المذهب المزعوم مستخلصاً من عمل تم إنجازه بالفعل، لا تبدأ بقيد صاحبه مقدماً قبل أن ينجز شيئاً.

على أن أسبقية المشكلات الفعلية وحلولها على تكوين المذاهب النظرية، بحيث تأتي هذه المذاهب، وكأنها بمثابة التنظير الذي يلخص الأساليب المختلفة التي لجأ إليها الناس فعلاً لا التي «يجب» أن يلجئوا إليها في حل مشكلاتهم، أقول إن هذه الأسبقية للحياة العملية على المذاهب النظرية، هي نفسها — في رأيي — التي كانت المصدر الحقيقي الذي اشتق منه فلاسفة النظريات السياسية فلسفاتهم في هذا المجال، بدءاً من أفلاطون وأرسطو وانتهاءً بماركس، ومروراً في الطريق على الفارابي وهوبز ولوك وروسو وهيجل، فلم يكن

هؤلاء الفلاسفة يسكنون بروجًا من عاج أو من حجر، كما يظن بهم عادة، بل هم ينظرون (بتشديد الظاء) ما حولهم من حياة واقعية، تنظيرًا يعكس بدوره جوانب الكمال وجوانب النقص في تناول الناس لمشكلاتهم، فهي إذن مذاهب نبتت من تربة الأرض، ولم تهبط من السماء، وكلما تغيرت هذه التربة، استتبع ذلك تغيرًا في وجهة النظر.

ذبابة تعقبها

كانت الشمس في ضحاها ذات يوم من أيام الشتاء، وكنت في غرفة مكتبي من البيت، وزجاج النوافذ مغلق، يشف عما وراءه، ولقد راق وكأنه لا زجاج بيني وبين الخارج، لولا ذبابة كانت تجول على سطحه الخارجي، فتدل بوجودها على وجوده.

وجاءت طائرة كانت لبضعة أيام تعاودنا في مثل تلك الساعة من كل صباح، جاءت مسبوقة بصوتها، تسمعه أذاننا قبل أن تراها عيوننا، وهي تختال قريبة من أسطح المباني، تكاد تلمسها بعجلاتها، تنفث وراءها سحباً من الدخان، وقيل إنه دخان يحمل معه قاتلات للذباب، فطافت برأسي رغبة مجنونة، وهي أن أتعب تلك الذبابة الواحدة، التي كانت تجول على زجاج نافذتي؛ لأعرف مصيرها في سحابة الغاز، وبالطبع لم يكن مصيرها في ذاته هو مبعث اهتمامي، بل كان مبعث الاهتمام في الحقيقة هو أن أعلم مقدار تأثير الغاز الذي تنفثه الطائرة في الذباب.

وقفت خلف الزجاج لأرقب من قريب، فرأيت الذبابة وقد أخذتها ارتعاشة عصبية أول الأمر، لا تكاد تتجه نحو اليمين، حتى تردت فجأة نحو اليسار، ثم ما هي إلا أن تقف في مكانها هامة أو كالهامة، وانقشع الدخان المسموم، وعاد إلى الهواء صفاؤه، ولم تكن إلا بضع دقائق، وبدأت الذبابة تحرك من بدنها ساقاً هنا وقرناً هناك، حتى امتلأت بنشاطها وعادت تجول وتقفز وتطير، وللذباب أحياناً نقلات سريعة خاطفة، بحيث تراها وقد غيرت مكانها، دون أن تراها وهي في طريق طيرانها إلى مكانها الجديد.

رجعت إلى مجلسي، أنفذ ببصري مرةً أخرى خلال الزجاج الشفاف، لكنها كانت — هذه المرة — هي النظرة الشاردة التي يصاحبها خيوط متفرقة من أفكار متقطعة، لا تستقر على موضوع واحد، وفي مثل هذه الحالة لا تدري عن أفكارك من أين تأتي، ولا

إلى أين تنتهي، فهي أفكار أقرب إلى أحلام اليقظة منها إلى التفكير المركز، ولكم يحدث لأحلام اليقظة وما يشبهها من الخواطر السارحة أن تجمع لصاحبها الأفكار — في غدوها ورواحها — بحيث ينظر صاحبها إلى الحصيلة التي تجمعت له، فإذا بين يديه قصة بحذافيرها، أو موضوع متكامل الأطراف، لا ينقصه — أو ينقصها — إلا أن تكتب على الورق.

فلأمر ما، تخيلت الطائفة النافثة لمواد التطهير، وكأنها تمثل الحركة الفكرية التي تحرك بها أعلام نهضتنا منذ قرن كامل أو يزيد، فما انفكوا طوال الأعوام المائة أو ما يزيد على الأعوام المائة، ينشرون في الناس أفكارًا كان من شأنها — لو فعلت فعلها — أن تطهر جماجم الناس من خرافات كانت تملؤها حتى فاضت عن حوافيها لتعشى بها الأبصار، فماذا صنع الإمام محمد عبده إذا لم يكن قد أدخل في تلك الجماجم أشعة من ضياء «العقل» تطارد خفافيش الخرافة! وماذا صنع العقاد وهو يعد — بحق — استمرارًا للشيخ محمد عبده في جهوده التي أراد بها أن يمزج وجدان الإيمان بمنطق العقل؟! وماذا صنع لطفي السيد الذي أوشك أن يتحول كيانه إلى عقل مجسد، يهتدي هو بمنطقه أولاً، ثم يأمل أن تسري منه العدوى إلى الآخرين؟ وماذا صنع طه حسين إذا لم يكن قد حاول أن يعلم الناس كيف يقبلون الرأي وهم على حذر حتى لا تنزلق بهم أقدامهم إلى باطل؟! وماذا صنع فلان وماذا صنع من بعده علان، من حملة المشاعل خلال مائة عام مضت أو ما يزيد على المائة عام؟

لا، لا، إنه لم يعد يكفي أن ألقى السؤال هكذا في عمومته، لأكتفي به بجواب يغلفه الغموض، وإلا فما أسهل أن نقول: إن تلك الحركة الفكرية التي تحرك بها أولئك الرواد نحو نظرة عقلية حاولوا أن يشيعوها في الناس، بمواقفهم أولاً، وبما كتبوه ثانيًا، قد أثمرت ثمارها، بل لا بد من تعقب الذبابة الواحدة على لوح الزجاج؛ لنستوثق من بلوغ الرسالة إلى الفرد الواحد؛ لأن دمج الفرد في مجموعة تغرقه مع غيره قد يوهننا بغير الواقع.

وخبرتي في مهنة التعليم شاهد على ذلك، فالفرق بعيد بين أن تلقي سؤالاً على المجموعة ليأتيك الجواب من خليط الأصوات المتنافسة المتزاحمة، وأن تلقي السؤال نفسه على فرد بعينه وهو وحده، ففي الحالة الأولى كثيرًا جدًّا ما تتوهم بأن المجموعة تعرف الجواب الصحيح، على حين أنك في الحالة الثانية يغلب أن تجد الأفراد عاجزين عن الجواب.

وإذن فلنتعقب أثر أعلامنا جهابذة النهضة العقلية، في أفراد، لنرى كم زال من الخرافة التي حاربوها وكم بقي؟

نحن الآن في سنة ١٩٧٧م، وتسمع الحوار الآتي يدور بين جماعة هي من طبقاتها الفكرية في أعلى عليين، وكان الحديث حول مريض يراد أن تجرى له عملية جراحية في جزء باطني لم أعلم ما هو:

فلان: دع الجراحة والجراحين جانبًا، وخذ هذا العنوان، فابدأ بصاحبه.

المريض: ومن يكون صاحب العنوان؟

فلان: رجل موهوب في تحضير الأرواح، لك أن تقول عنه إنه جراح بلا مشروط.

علان: وكيف عرفته؟

فلان: جربته بنفسي في عملية في المعدة أو الأمعاء، فلم يصنع سوى أن تحسس بأصابعه ظاهر ثيابي، ثم قال لي لي: عد إلى بيتك، حاسب على خياطة الجرح إذا استحممت.

علان: وكيف يكون جرح وخياطة لجرح وهو لم يمسك مشرطًا، بل لم تخلع أنت شيئًا من ثيابك؟

فلان: هذا ما كان، وعدت إلى داري، وكشفت عن جسدي في مكان العلة، فإذا هناك خياطة كالتي يجريها الجراح، وشفيت من مرضي والحمد لله.

المريض: هات لي هذا العنوان.

وأنا أسأل: ماذا كان الحوار كهذا ليصبح لو أن هذه الجماعة أو جماعة تماثلها تحدثت في أمر من هذا القبيل سنة ١٨٧٧م، أو تحدثت فيه سنة ١٧٧٧م، أو تحدثت سنة صفر، أو ما تحت الصفر بالآلاف السنين؟

ومرة ثانية أقول، نحن الآن في سنة ١٩٧٧م، وتقرأ لكاتب — والصحيفة الأدبية تنشر له — يتساءل كيف تعود الشمس إلى الظهور بعد مغيب؟ ثم يقدم حضرته الجواب بأنها في مخبئها — بعد المغيب — تظل تسجد لله رافعة إليه الدعاء بأن يعيدها إلى الظهور يومًا آخر فتعود، فماذا كان يكتب في هذا سنة ١٨٧٧م؟ ثم ماذا كان يكتب قبل ذلك في سنة ١٧٧٧م؟ أو قبل القبل في سنة صفر، أو ما تحت الصفر بالآلاف السنين؟

ومرة ثالثة أقول، نحن الآن في سنة ١٩٧٧م، وتسمع حوارًا جادًا لا يمازجه شيء من مزاح، بين ثلاث أشخاص فيهم أستاذ جامعي، يناقشون زواج الجن بالأنس ما حدوده، إنهم جميعًا على اتفاق بأن الرجل من الإنس قد يتم زواجه من امرأة جنية «ويؤكد لهم الأستاذ الجامعي أنه مارس هذه الخبرة بنفسه»، لكن موضع التساؤل والاختلاف في الرأي بينهم، هو في الموقف المعكوس، أي فيما إذا كان الرجل من الجن يمكنه الزواج من امرأة من الإنس، وعلى أية حالة من الحالات، ماذا يكون مصير الأبناء وإلى أي فئة ينتمون؟ فماذا

كان مثل هذا الحوار ليكون لو جرى سنة ١٨٧٧م، أو سنة صفر وما قبلها بما شئت من سنين؟!

أويت إلى مخدعي يائسًا — وكانت الساعة في عز الظهر — ونمت، لأرى في حلمي تلك الذبابة نفسها، التي كنت تعقببتها على زجاج النافذة، عندما نفثت الطائرة بدخان التطهير، وهو دخان قليل إنه يبيد الذباب، ولكن الذبابة التي أعنيها صمدت للمبيد، وانتعشت بعد فترة وجيزة من أثر الغاز المميت، غير أن ذبابتي لم تكن في اللحم سائرة على لوح من زجاج، بل رأيتها — هي هي بعينيهما وقرنيهما وسيقانها — تهبط على طبق فيه طعام، وتحلق حوله الطاعمون، فتثار الجدل بينهم ماذا يصنعون بالذبابة الساقطة أو بالطعام؟ فأفتى أحدهم بأن تغمس الذبابة في الطعام، ثم تنزع منه؛ لأن للذبابة جانبًا فيه الداء، وجانبًا آخر فيه الدواء.

وصحوت بعد تلك الغفوة الخفيفة وما رأيته فيها، وما هو إلا أن أخذتني دهشة الجزع، إذ تذكرت أن هذا الذي حلمت به، إنما هو ترديد لعدة مقالات قرأتها في صحفنا، عن موضوع الذبابة تسقط في الطعام، فماذا يكون من أمرها أو لا يكون؟ كأنه موضوع يحتمل الأخذ والرد والدفاع والهجوم! ومتى قرأت تلك المقالات؟ متى؟ منذ ألف عام؟ منذ مائة عام؟ منذ عام واحد؟ لا والله بل منذ أسبوعين، وهذه هي ثقافتنا بعد كل ما صنعه محمد عبده ولطفي السيد والعقاد وطه حسين، وأعجب من أن يكون هذا نموذجًا من ثقافتنا اليوم، أن تراهم يدرجونه في مقولة الإيمان.

الحوار مع الصغار

هل كان هو الإمام أبا حنيفة النعمان؟ لست أذكر على وجه اليقين، لكن من أعنيه هنا، قد كان إمامًا عظيم الشأن في فقه المسلمين، وكان يلقي درسه ذات يوم، واستأذن في أن يبسط إحدى ساقيه لعله فيها، وإذا برجل على وجهه هيبة السنين، وقد التحى بلحية بيضاء توهي بالوقار الرزين، يدخل ويجلس في حلقة الدارسين، فما أن رآه الإمام، حتى أسرع فطوى ساقه الممدودة، ولبث طاوياً لها على ألم، إلى أن شاء له الله أن يتجه إليه ذلك الزائر المهيب الطلعة بسؤال، فكشف السؤال عن جهل فاضح، وهنا صمت الإمام قليلاً بغير جواب، ثم بسط ساقه العلية ليخفف عنها الألم، قائلاً: إذن نمدد رجلنا.

ولقد طاف برأسي هذا المعنى أو ما يشبهه، عندما جاءني طالب عربي يتم دراسته العليا في أوروبا، جاءني ليستوضحني الرأي في بعض ما عرض له، مما يتعلق بدراسته العلمية التي يعدها، ومما ظن أنه ربما وجد عندي في مجاله ما يفيد، وكان الطالب يحمل مجموعة ضخمة من أوراق لم أبين منها شيئاً، لكنه تعمد — بعد بضع دقائق من حديثه معي — أن يبرز من تلك الأوراق مجلة عربية مفتوحة على إحدى صفحاتها، وكان واضحاً أنه أراد لبصري أن يقع عليها، دون أن يطلب مني ذلك بطريقة مباشرة، وكان لا بد لي من سؤال عنها، ما دمت قد رأيت صورتني منشورة على الصفحة المكشوفة من تلك المجلة، فإذا هي مجلة لم أكن قد سمعت بها، وظننتها مما يصدر في غير مصر، لكن الطالب ردني مسرعاً إلى الصواب، فهي مجلة مصرية، وأنظر إلى صفحاتها فأجدها قد خصصت لشخصي الفقير إلى ربه أربع صفحات كاملات ملئت سطورها بسهام مسمومة، ولقد زخرت صفحات المقال بالألوان، ونثرت على جنباتها فقرات تحيطها بالأطر، حتى لا يخطئها بصر، وتولى كتابتها فنان في رسم الكلمات، فراح يملأ منها إطاراً بخط الرقعة، وإطاراً آخر بخط النسخ، ويملاً بالثلث إطاراً ثالثاً.

لم أكد ألقى البصر على المادة المكتوبة، حتى علمت أن كاتب المقال رجل من هؤلاء الذين يستمرئون قذف الناس بحجارة الكفر والإلحاد، فوردت إلى ذهني عبارة الإمام الفقيه، إذ قلت لنفسني: إذن نمدد رجلنا.

فلو وجدت الكاتب على ذرة من نضج التفكير، لأخذت أهبطي لمبادلتة الرأي؛ لأن أمتنا العربية في حاجة إلى كل ذرة من تفكير أبنائها، لكن ما حيلتي وقد وجدت الرجل قد أظهر منذ السطر الأول وهماً في رأسه بأنه صاحب حق في الحكم على ضمائر العباد وقلوبهم! إنه ينثر أحكامه بالتكفير وبالإلحاد نثرًا بغير حساب، مما دل على ضعف ثقته بإيمانه؛ لأنه لو اشتدت عنده الثقة بنفسه، لما أخذته الغيرة من إيمان الآخرين، وهو يعلم أن كلاً من هؤلاء الآخرين مسئول أمام ربه بمثل ما هو مسئول، ولأمر ما في فلسفة اللغة العبرية، جاءت كلمة «التكفير» قريبة الشبه من كلمة «التفكير»، كأنما أرادت قوة البيان في اللغة العربية أن تقول للناس، أن تحريف الأوضاع لحرفي الكاف والفاء، مبعثه أن حركة العقل عند تكفيره للآخرين، إنما هي حركة أصابتها لعنمة، فتعثر الحروف عن مسارها المستقيم، فقد أراد أصحابها ضرباً من التفكير المنتج، لكن مرضاً في عقولهم أنزل الكساح بذلك التفكير المطلوب، فتعثر خطاه، فانقلب تكفيراً يؤدي الناطق به قبل أن يؤدي أحداً سواه. ومثل هذا الكساح الفكري يشيع إذا ما أصيب القوم بفقر في قدراتهم العقلية، وهزال في حياتهم الثقافية بوجه عام، ولقد تكرر حدوثه في تاريخ الأمة العربية نفسها، فكلما وهنت القوى وفترت العزائم، نشطت حركة التكفير لتفتك بأي رجل هداه الله إلى ما يرفع به رأسه عن الغث الهزيل، ألست ترى إلى النهر القوي في تدفق مائه، يمضي في طريقه يشق به الصخر لا يبالي بالأعلاق والشوائب، حتى إذا ما ركد الماء في مستنقع هنا أو هناك، وجدت تلك الشوائب والأعلاق مرعاها الخصب.

ونسوق في تاريخ الأمة العربية في حالات ضعفها، مثلاً واحداً، هو حالة الأندلس، في القرن الثاني عشر الميلادي، حين أخذت سطوة المسلمين تنحسر أمام الغزاة، فكيف كانت صورة الفكر يومئذ؟ تكاثرت «العلماء» الذين زودوا أنفسهم بأسلحة التكفير، يوجهونها إلى من يخشون فيه القدرة والبأس، حتى لقد وقعت عامة الناس في حيرة من الأمر، فأمامهم «علماء» بحكم المناصب، يقذفون التهم قذفاً ليصيبوا بها فيلسوفاً نادر الطراز في تاريخ الفكر الإنساني كله، فإذا بلغت هوة الخلاف هذا المدى، فما الذي يهدي عامة الناس إلى صواب؟

لكن التاريخ كثيراً ما ينتقم للحق على الباطل، فتمضي سنوه، وإذا بأولئك «العلماء» قد محيت أسمائهم من سجله محوًا؛ ليفسح المكان في صفحاته للقادرين، وإذا كنت ممن

يلمون بشيء من تاريخ الفكر الإسلامي، فاسأل نفسك: من ذا بقي اسمه مذكورًا مشهورًا من علماء الأندلس في تلك الفترة التي أحدثك عنها؟ هل تذكر منها أحدًا غير ابن رشد؟ فأين إذن ذهب الذين صوبوا إلى صدره السهام، وأحرقوا كتبه أمام عامة الناس؟ وأترك التاريخ الماضي، وأنظر إلى حياتنا الحاضرة: أي صنف من الرجال يا ترى هو الذي مهد لنا طريق النهوض، بعد رقدة عميقة السبات، امتدت بنا ثلاثة قرون على أقل تقدير؟ أي صنف من الرجال يا ترى جعل لنا مدارس ومعاهد وجامعات، وأقام لنا المنشآت الهندسية الكبرى، وقاوم المرض وأزال بعض الظلام؟ أي صنف من الرجال يا ترى هو الذي أجرى على ألسنتنا كلمات الحرية والعدالة والمساواة، بعد أن لحق بها الدثور؟ ضاع أمامك قائمة بأعلام نهضتنا الحديثة، وسل نفسك من هؤلاء الأعلام بنى مجده ومجدنا على تكفير الناس؟ ألسنت ترى معي أن الأمم يبنيتها جهود إيجابية تضيف علمًا إلى علم، وفنًا إلى فن، وثراء إلى ثراء، ونورًا إلى نور، ولا يبنيتها أبدًا هجمات سلبية تنال من حياة الناس بدل أن تزيدهم حياة على حياة؟ لقد ابتسمت عندما قرأت لذلك الكاتب في مقالته تلك، عبارة يتهددني بها أن يقطع لساني بشاطور! يا سبحان الله! وماذا يضيف إلى أمته بأن يعمل شواطيره في حلق خلق الله؟ وكم لسانًا أطاحت بها الشواطير في عهد نبي الإسلام وعهود خلفائه؟

لعلي ألس أكثر مما يلمس غيري حاجة شبابنا الشديدة إلى الهداية نحو ما يمكنهم فعله لتطمئن به قلوبهم وعقولهم، إنهم في ذلك حيرى يتخبطون، وليسوا في ذلك بدعًا وحدهم، بل هي حالة تعم جموع الشباب في كثير من بلاد الأرض، ويكاد الرأي يجمع على أن ثمة فراغًا في نفوس الشباب يريد أن يمتلئ، كما يكاد الرأي يجمع كذلك على أن ملء هذا الفراغ إنما يجيء عن طريق الإيمان القوي بعقيدة الدين؛ لأن عاملًا من عوامل الحيرة عند شباب هذا الجيل — في أرجاء العالم كله — هو عجزهم وعجز القائمين على شئونهم، عن جواب مقنع لمن يسألهم عن الهدف الذي من أجله يعملون، وإذا رأيت اللامبالاة شائعة بينهم، فذلك لأنهم لم يجدوا الجواب المقنع عن هذا السؤال، وهي حيرة لم يكن لها مثال فيما مضى؛ لأن سؤالًا كهذا كان يجد الجواب الشافي، وهو: الهدف من العمل في نهاية الأمر هو أن يرضى الله عن عباده، وفي ذلك ما يكفي.

وإنني لأقع على محاولات كثيرة عند غيرنا، يحاول بها المفكرون ورجال التربية أن يعيدوا إلى نفوس الناس هذا الجواب نفسه، ولكن بالصورة التي تتفق مع روح العصر ومنطقه، وأقرب صورة إلى تلك الروح وهذا المنطق، هي أن يلتمس الإنسان رضا ربه في

خدمة الإنسان، فماذا ينفع المريض من عابد لم يجعل جزءاً من عبادته أن يخفف عنه المرض؟ ماذا يفيد الأمي من متعلم لا يمسك بيده، فلا يتركها إلا وهي تخط على الورق؟ ماذا يشبع الجائع أو يكسو العاري من شعائر يقيمها المؤمنون لأنفسهم، ولا يتبعونها بما يعلمهم كيف يعملون وماذا ينتجون لتمتلي البطون الجائعة، ولتكتسي الأبدان العارية؟ جموع الشباب في العالم كله تريد اليوم أن تسترد إيمانها المفقود، لا ينقصها إلا هداية تضع أقدامهم على الطريق، انظر — مثلاً — إلى تلك الجماعة من الشباب التي رأيتها واستمعت إلى حوارها، في مخيم أقاموه لأنفسهم في الخلاء — وكان ذلك في بلد أوروبي — تجد إيماناً بالله أقوى ما يكون الإيمان، وحنيناً إلى ذكره وإلى عبادته أحر ما يكون الحنين، ولكن الصوت الغالب في حوارهم ذاك، هو أن الشعائر الشكلية — مهما بلغت أهميتها وضرورتها — فهي لا تكفي لإشباع قلب المؤمن وعقله، بل لا بد أن يتجسد الإيمان واضحاً في عمل ينفع الإنسان.

وإذا انتقلت بحديثي إلى من أراد أن يقطع لساني بشاطور لأسأله: ترى هل ينفع ذلك في تطهير بيت المقدس؟ هل ينفع ذلك في الحد من الأمية الفاشية في مصر؟ هل ينفع ذلك في إيجاد العمل النافع لألوف الأيدي التي تريد أن تعمل لتعيش فلا تجد ما تعمله؟ ويح نفسي، ماذا أقول؟ ومتى عرفت أن الحوار ينفع مع الصغار؟

جامعاتنا من الداخل

ماذا تكون الجامعة إذا لم تكن مؤسسة أقيمت لتضطلع بحراسة العلوم والفنون، بمعانيهما التي تقررها لهما الحضارة البشرية، كما يشهد لها التاريخ، لا كما تتوهمه شطحات الحالمين، ماذا تكون الجامعة إذا لم تكن هي الحرم الذي تُقدّس في رحابه روح البحث والكشف، ومغامرات التجربة والتأمل؟ ماذا تكون الجامعة إذا لم تجعل من نفسها حامية تدور عن دولة العقل، حتى لا يعتدي عليها أعداؤها بهدم حصونها — من الداخل أو من الخارج — وحتى لا يأخذ الضعف من رجالها، فيستسلمون لهجمات المعتدين؟

وقد نسأل: وهل يمكن أن يكون لدولة العقل والعلم والفن أعداء؟ ونجيب بكل اليقين أن ذلك قد أمكن، بل إنه قد وقع ويقع أمام أبصارنا كل يوم، وأعجب العجب أن نجد الأمان كل الأمان لمن يعلي صوت الخرافة ويرفع لواءها، وأن نرى شيئاً من تشويه السمعة — على أقل تقدير — قد أحاط بمن يريد لجذور النظرة العلمية أن ترسخ في أرضنا، كي نشارك العالمين في مسيرة التقدم لأنفسنا وللإنسانية جمعاء.

ولقد بذلت الجامعات المصرية منذ نشأتها — ونشأتها كانت منذ نصف قرن — بذلت جهوداً علمية، هي التي يشار إليها حين يقال عن الوطن العربي أنه قد أخذ يعاصر الدنيا من حوله في علومها وفنونها، إذ تكونت مكتبة عربية في مختلف الدراسات لشتى فروع العلم، وأصبحت تلك المكتبة العربية هي المرجع الأول والأهم لكل عربي أراد الرجوع إلى ينابيع العلوم في مصادرها الوثيقة، ولولا هذه المكتبة العربية الحديثة التي خلقتها عقول الجامعات المصرية، لظلت الرفوف إلى يومنا هذا لا تعرف من علوم العصر إلا مؤلفات كتبت باللغات الأوروبية، وفي مثل تلك الحالة لم يكن ليصح لأحد منا أن يزعم بأن الوطن العربي قد دخل العصر القائم لا في كثير ولا قليل.

وكذلك بذلت الجامعات المصرية الحديثة في عمرها القصير، جهودًا تعليمية هي التي نرى ثمراتها في مئات الألوف من العلماء والفنيين الذين يقيمون عمائر الحضارة الحديثة في شتى أرجاء الوطن العربي من طرفه الأقصى شرقًا إلى طرفه الأقصى غربًا، فهم المهندسون، وهم الأطباء، وهم العلماء، وهم المعلمون، وهم أعلام الاقتصاد، وهم الباحثون في أغوار الماضي عن كنوز الأولين من آبائنا العرب السابقين.

فإذا سألتني: أين الجامعات المصرية؟ أشرت لك بآلاف الأصابع إلى بناء النهضة العربية الجديدة في كل ركن من أركان البناء، فالجامعات المصرية هي التي تراها تحت شمس الصحراء عند مناجم المعادن وآبار البترول، وهي التي تراها على امتداد الوادي تحفر الترع وتقيم السدود والجسور، وهي التي تراها في دور العلاج، وفي معاهد التعليم، وفي بيوت التجارة، ومنشآت الصناعة، ومصارف المال، وإني لأذكر يومًا كان منذ نحو عشر سنوات، دعيت فيه مع عدد من المثقفين هنا في القاهرة، لنعقد ندوة سياسية، فما راعني إلا أن أسمع من بعض المشاركين عجا هو أقذع الهجاء للجامعات ورجالها، وكأنما أفاقت الأمة كلها من غفوتها إلا علماءها.

ولست أرى إلا أن تكون أقدار التاريخ قد ناطت بمصر أن ترعى الحركة العلمية أصالة عن نفسها ونيابةً عن غيرها، كلما أحاطت المخاطر بتلك الحركة مما يهددها بالوقوف أو الانتكاس، وإلا فهل في وسع أحد أن يدلني أين نشطت عقول العلماء في القرون الثلاثة التي امتدت من الثالث عشر إلى الخامس عشر، لصيانة التراث العربي والتراث الإسلامي من عوامل التبديد والضياع، إذا لم يكن ذلك قد حدث هنا في جامعة الأزهر؟ إن علماءنا عندئذ هم الذين تكاتفوا وتواصلوا جيلًا بعد جيل في إحياء النصوص، ثم في إضافة شروح عليها، ولولا ما صنعوه، لما وجدنا اليوم — في أغلب الظن — ما نستطيع أن نشير إليه لنقول: هذا هو تراثنا.

أفلا يحق لنا اليوم إذا ما ظهرت لنا بوادر ضعف في جامعاتنا أن نسأل: ماذا أصابنا؟ إننا إذا استثنينا فئة واعية من رجال الجامعات وشبابها، أحزنتنا كثرة غالبية منهم بما يغمرها من غيبوبة عقلية أو ما يشبه الغيبوبة، فقد حدث يومًا لأستاذ صديق، أبهظه حمل العمل الثقيل، حتى لينسى وهو يلقي محاضراته أن يلقيها، فكان أن ألقى محاضرة على فرقة من الطلاب، لم تكن من مادتهم، فلا يسبقها عندهم سابق يربطونها به، ومع ذلك لم ينتبه طالب واحد إلى هذه الواقعة الصارخة، وهي أن الحديث الملقى عليهم لا ينساق مع المحاضرات السابقة عند هذا الأستاذ، ولم ينتبه إلى ذلك إلا الأستاذ نفسه بعد أن عاد إلى داره من يوم طويل.

فإذا كانت الغيبوبة العقلية قد بلغت عند طلابنا هذا المدى، فهل يحق لنا بعد ذلك أن نطمع في صحة نقدية، لا تكفي بأن تعي ما يقال، بل تجاوز حدود الوعي المتقبل إلى مرحلة تليها، يكون فيها التحليل والهضم والإبداع؟ إننا اليوم من جامعاتنا في مكنة ضخمة تدور بنا طواحينها، فندوخ بفعل دوراتها، فلا العين عندئذ تبصر في صفاء، ولا السمع ينصت في وضوح، فهل يأخذنا العجب بعد كل هذا إذا رأينا الجموع من طلابنا منجرفة في تيار من اللاعقل يغمرنا، حتى ليقال لنا اليوم إن العلم تضليل؟!

لقد كان مشهدًا يدعو إلى الدهشة والتأمل، وأعني به مشهد الطالبة وقد لفت رأسها بوشاح، ووضعت أمامها على منضدة الامتحان كتاب الله الكريم، ومع ذلك يضبطها الملاحظون متلبسةً بالغش، فلا كتاب الله الذي تبركت به ردعها عن الإثم، ولا وشاحها الذي جعلته أمام أبصار الناس عنوانًا لإيمانها قد ردها عن فعل السوء، ولم يكن هذا المشهد في قاعة الامتحان حالة فريدة شاذة، بل إن ازدواج في معايير الأخلاق على هذا النحو الغريب يكاد يكون هو القاعدة السارية في حياتنا، لا فرق في ذلك بين جامعة وشارع عام.

ألم أقرأ منذ نحو عامين في صحفنا شكوى جماعة من طلاب الدراسة العليا في إحدى كلياتنا، خلاصتها أن أستاذًا كان وقتئذ يشغل أعلى منصب في أعلى هيئة شعبية. كان قد حرص على أن يبقى له نصيب من العمل الجامعي، فاختر لنفسه بنفسه أن يوكل إليه موضوع معين في قسم الدراسة العليا، لكن الطلاب المساكين لبثوا ينتظرون شهرًا بعد شهر، ثم شهرًا ثالثًا فرباعًا فخامسًا، وصاحبنا لا يظهر أمامهم مرة لينطق بكلمة، لماذا؟ لأنه مشغول بما هو أهم من وجهة نظر الخدمة الوطنية، إذن فلماذا لم تتخذ الكلية إجراءً حاسمًا سريعًا، لا أقول بمحاسبة الأستاذ — لأن ذلك فوق طاقة الجامعة فيما يبدو ما دام الأمر يتعلق برجل من ذوي المناصب العليا — بل يكفيني الآن أن أقول إن الإجراء الحاسم الذي كان ينبغي اتخاذه إنقاذًا للطلاب، هو تغيير الأستاذ بمن هو أقل انشغالًا بالمناصب الكبرى، لكن لا، حتى ولا هذا اجتأت الكلية على فعله إبراءً لذمتها أمام الضمير العلمي.

وهنا يفرض السؤال نفسه علينا رغم أنوفنا، وهو: ما هي القيم التي يخرج بها الطلاب من مثل هذا المناخ الجامعي؟ هل يمكن لطموح فيه ذرة من إدراك سليم، أن يفوته بأن الأهم هو البحث عن طريق الصعود إلى المناصب، وليس هو البحث في قضايا العلوم؟ إنه إذا ما بلغ المنصب المنشود كان له بذلك ما يشبه خاتم سليمان في أصبعه، يحكه على وسادته، فإذا الدنيا بأسرها تنحني أمامه لتقول: لبيك، بما في ذلك درجات العلم ومنازله.

كنت قد انقطعت لبضع سنوات عن المحاضرة بجامعة القاهرة، وهي سنوات قضيت بعضها مسافرًا ومحاضرًا في غير مصر، وقضيت بعضها الآخر في غضبة قلمية نثرت بعض شواظها في كتب ومجلات وصحف، والحق أن شيطانًا كان وسوس لي عندئذٍ بأن مثلي لم يعد له مكان لا محاضرًا ولا كاتبًا، وحاول ذلك الشيطان الخبيث أن يدس في نفسي شعورًا مضللًا، هو الشعور بأنني قد أديت واجبي، وقلت كلمتي، ولم يبق أمامي إلا أن أترك الميدان وأمشي، أخذًا بالجملة المشهورة التي جعلها الأديب اللبناني أمين الريحاني شعارًا له في كتابه «الريحانيات» وهي: «قل كلمتك وامش»، لكن أمرًا حدث (وكان على غير هواي أول الأمر، ويا لعجبي فقد علمت فيما بعد أنه كان كذلك على غير هواي طائفة من الأصدقاء الألداء، أول الأمر وآخره معًا) أقول إن أمرًا حدث فتغيّر الطريق، وعدت إلى المحاضرة، وإلى الكتابة، لأستأنف كلمتي.

ولئن كانت لي كلمة قلتها بأضوائها وظلالها في غضون السنين، فهي كلمة أردت بها التفرقة في حياتنا بين عقل وقلب، فلكل منهما طريق وطريقة، وهي تفرقة أرادها لنا البارئ حين صورنا عقلًا ووجدانًا، ولم يرد لأَيٍّ من الجانبين أن يستقل وحده بالزمام، ولكن ماذا تقول لقوم يريدون منك حلف اليمين إذا زعمت لهم بأن الشتاء يعقبه الربيع، وأن الليل يتلوّه النهار! نعم، إنهم لا ينكرون عليك هذه القسمة في طبيعة الإنسان بين منطق عقلي في ناحية، وشعور بغير منطق في ناحية أخرى، هم لا ينكرون هذه القسمة طالما انتصرت بها على مجرد الألفاظ، أما أن تجاوز مجال اللفظ لتبدأ في التطبيق، كي تجعل ما للعقل للعقل، وما للقلب للقلب، فهذا هنا يأخذهم الفزع، خشية أن يضيع عليهم ذلك الخلط اللذيذ، ثم لا تعجب إذا سمعت بأنهم قد نشروا خلطهم ذاك في كتب ومقالات، فبيع في الأسواق، وعاد عليهم بما يملأ الجيوب مألًا، والصدور انشراحًا.

ونختم بالسؤال الذي بدأنا به: ماذا تكون الجامعة إذا لم تجعل من نفسها حامية تدور عن دولة العقل، حتى لا يعتدي عليها خصومها بهدم حصونها، وحتى لا يأخذ الضعف من رجالها، فيستسلمون لهجمات المعتدين؟

عيون تنظر ولا ترى

ليس هو بالأمر الجديد أن يقال لنا عن الإنسان إنه يتأثر — دون أن يدري — بالطريقة التي نشأ عليها عند إبداء الرأي فيما يعرض له من مسائل، ولقد قيلت في ذلك تشبيهات كثيرة، فقليل — مثلاً — إن الإنسان يعيش في كهف كامن بين ضلوعه، يحجب عنه الرؤية المباشرة لما يحدث حوله في العالم الخارجي، فتراه ينضح أفكاره من ذلك الكهف المعتم، وهو يظن أنه إنما يستمد تلك الأفكار من خبراته بحقائق العالم الواقع، وما ذلك الكهف الكامن بين ضلوعه، الذي يمدنا — خلسة — بالرأي كلما أبدينا رأياً، إلا عوامل النشأة وقد تكدست في أجوافنا، وأقامت لنفسها أبراجاً من فولاذ، هيهات أن تنال منها عوامل الحياة المتدفقة المتجددة بعد ذلك، ومن هنا يتضح لماذا تتفاوت الآراء بين الناس كل هذا التفاوت البعيد، عند النظر إلى موضوع مشترك.

وقيل كذلك أن الإنسان قلما ينظر إلى الأشياء والمواقف من حوله، بعينه العارية وهي على طبيعتها وحيادها، بل تراه ينظر وكأنما قد وضع أمام عينه منشوراً من زجاج، يعكس الأشعة الوافدة من الخارج، وينحرف بها عن مسارها المستقيم، وبهذا تصل الصورة إلى المتلقي مختلفة في نسبها وفي تكوينها، عن الحقيقة الخارجية كما وقعت بالفعل، فإذا ما عرضت أمراً على شخصين تطلب منهما الرأي فيه، فيكاد يستحيل على أيٍّ منهما أن يبدي لك رأيه إلا انعكاساً لما قد اختزنه في نفسه من تلك الصور التي كان تلقاها مغلوطة النسب ملتوية التكوين.

تشبيهات كثيرة كهذه قيلت في وصف الطريقة التي تميل بالإنسان شيئاً فشيئاً إلى وجهة معينة للنظر، يستخدمها بعد ذلك في رؤيته لمواقف الحياة ومشكلاتها، لكنها كانت كلها — كما ترى — تشبيهات أقرب إلى التصور الأدبي، مما قد يثير الريبة في صدقها، إلى أن جاء في أيامنا هذه نفر من المشتغلين بعلم النفس التجريبي، وجعلوا طريقة الإدراك هذه

موضوعًا للبحث العلمي الدقيق، لعلهم يقعان على أنواع التحريفات التي تحدث في عملية الإدراك، وكيفية حدوثها، وكان من أحدث هذه البحوث حالات ست لمكفوفين بالولادة، ثم أمكن خلق الأبصار فيهم بوسائل الطب، بعد أن قطعوا من شوط الحياة مرحلة طال أمرها عدة سنين، وتعلموا خلالها بمثل ما يتعلم كفيف البصر عن الأشياء التي حوله باللمس.

وهنا ركز الباحث تجاربه العلمية، ليرى كيف ينتقل الكفيف الذي كشف عنه الغطاء، في طريقة علمه بالأشياء، وأول ما لوحظ في هؤلاء أنهم عند تحولهم المفاجئ من العمى إلى البصر أصيبوا جميعًا بحالة ظاهرة من الاكتئاب، والإحباط، كأنما قد وجدوا أنفسهم في عالم لا هم فيه مع المكفوفين، فيشاطرونهم الخبرة المعينة الخاصة بهم، ولا هم م المبصرين فيشاركونهم دنياهم التي ألفوها على ضوء أبصارهم.

وهنا يأتي الجانب الأعجب، وهو أن الباحث قد وجد في هؤلاء الستة جميعًا، أنهم لم يستطيعوا أن يروا من الأشياء التي حولهم، إلا ما كانوا قد عرفوه منها باللمس أثناء كف البصر! فما لم يكن قد وصل إليهم عن طريق اللمس، لم تعد أعينهم قادرة على رؤيته عندما أتيح لها الإبصار، نعم كان هنالك أشياء سهل عليهم أن يغيروا طريقتهم في إدراكها، كالقراءة مثلاً، فبعد أن كانت الطريقة باللمس أصبحت بالنظر، وأما الأشياء البصرية الصرف، التي لم يكن لها سبيل تصل خلاله إليهم وهم في حالة العمى — كالألوان — فقد لبثت مجهولة لهم كما كانت، إذ يبدو أنه لا يكفي أن تنظر العين إلى اللون الأزرق — مثلاً — فترى الأزرق؛ لأن المسألة هنا مرتبطة بالعلاقة بين الاسم اللغوي وما يشير إليه.

أثارت عندي هذه الحقيقة العلمية الجديدة — إن صدق ما قرأته عنها — شيئاً من التفكير، إذ ربطت بينها وبين التشبيه بالكهف، والتشبيه بالمنشور الزجاجي، اللذين قدمناهما؛ لأن النتيجة في كل هذه الحالات واحدة، وهي أن الإنسان مقيد في طريقة تفكيره بأسلوب نشأته، ومن هنا يظهر الخطر الجسيم في ثقافتنا القومية إذا نحن تركناها موزعة مقسمة بين أساليب مختلفة من النشأة والتعليم، فليس ثمة من شك في وجود اختلاف ملحوظ بين مجموعات المعاهد والجامعات، مما يؤدي آخر الأمر إلى التباين الشديد بين الأطراف إذا ما طرحت مشكلاتنا النظرية أو العملية لإبداء الرأي.

ولقد خبرت في حياتي الشخصية مواقف كثيرة من اختلاف الرأي بيني وبين غيري، كنت في معظم الحالات أشعر بما يقرب من الذهول، كلما رأيت محدثي عاجزاً عن رؤية ما أراه، ورأيتني عاجزاً عن رؤية ما يراه، فماذا يكون ذلك إلا أن في صدري، وفي صدره، كمنّت شياطين النشأة الأولى، لتحول بيننا وبين أن نرى الحقيقة كما هي واقعة؟

ولا غرابة أن تكون النظرة «الموضوعية» التي يتطلبها الفكر العلمي، من أشق الأمور على الناس، ولا يكسب العلماء شيئاً منها إلا بعد تدريب طويل، فليس من اليسير على من لم يأخذ نفسه بالمران المنهجي الصارم، أن يتخلص من هواه، أعني أن يخرج من كهفه الكامن بين ضلوعه، أو أن يزيج من أمام عينيه المنشور الزجاجي الذي وضعته نشأته هناك، فحرمته من أن يرى أشعة الضوء كما هي على حقائقها، والحق أنني لا أعرف كيف تتم لنا الثورة في نظم التعليم عندنا، إذا لم تكن الخطوة الأولى هي أن نحدث انقلاًباً في «منهج» النظر، لنأخذ أبناءنا بالتدريب المتصل القاسي، الذي لا نكل من عنائه، ولا نمل من معاودته وتكراره، على أن يتجردوا من أخطبوط الأهواء والميول الذاتية، التي — لو تركت حيث أقيمت في نفوسنا — لرأينا الدنيا بضلالها، لا بالحق الذي تبحث عنه النظرة العلمية. كل ذلك لا يعني أن نخلع من نفوسنا وجدانها وهواها؛ لأن في حياة الإنسان ساعات طويلة يكون المدار فيها على الوجدان والهوى، والصعوبة التي تتطلب من التربية أن تذللها، هي التفرقة بين مجال ومجال، فحيثما يكون المجال مجال رؤية للواقع الكائن خارج جلودنا، ينبغي للنظرة العلمية الموضوعية المنزهة أن تسود، وأما ما عدا ذلك فلكل أن يتجه الوجهة التي يشاء.

أذكر نقاشاً دار بيني وبين عالم كان من أبرز علمائنا في الكيمياء، وكانت له في حياتنا الثقافية مكانة عالية تتكافأ ارتفاعاً مع مكانته في علمه الذي تخصص فيه، وأدى بنا النقاش إلى اختلاف في النظر، وكان الموضوع المطروح هو هذا: إذا رأينا عصفوراً يغذي فرخه الصغير بما ينقله إليه من طعام، ألا يكون ذلك دليلاً على العناية الإلهية؟ إن الفرخ الصغير ليفتح منقاره من تلقاء نفسه لتضع فيه الأم ما حملته من غذاء، فكيف يتم ذلك بغير تلك العناية؟ كان ذلك هو رأيه، وكان رأيي هو أن من حقنا أن «نؤمن» بوجود العناية كما شئنا، لكننا — من الوجهة العلمية الصرف، والتزاماً بالمنهج العلمي المجرد — لا يكون من حقنا أن «نستدل» هذه من ذاك، فقد يستطيع عالم لا «يؤمن» بالعناية الإلهية، أن يضطلع بالبحث العلمي من أوله إلى آخره، فيما يختص بالعلاقة بين العصفور وفرخه، دون أن تكون عليه مؤاخذه منهجية.

وإني لأسوق هذا المثل برغم دقته، لأبين به كيف يمكن أن يكون أحد المتناقشين على خطأ وهو لا يرى، فأحدنا قد أعد على صورة تبيح له أن يمزج جانب الإيمان بجانب العلم، والآخر قد أعد على نحو آخر، هو أن يفصل هذا عن ذاك، برغم تمسكه بهما معاً، لكنه

يجعل لكلٍّ منهما مجاله الخاص، فربما كان الصواب مع صديقي، أو كان الصواب معي، ففي كلتا الحالتين تكون وجهة النظر «الخاصة» قد منعت صاحبها من رؤية الحق في موضوعيته المجردة.

لقد قام ناقد فني حديثاً — في إنجلترا — ببحث أثار به اهتمام المثقفين، وهو أن عرض لوحات من روائع الفن، على أشخاص راعى في اختيارهم أن يكونوا على درجة عليا من الثقافة، مع تخصص معين في دنيا العمل، كأن يكون أحدهم طبيباً، والآخر رجلاً من رجال الأعمال، والثالث من رجال التأمين، والرابع من رجال الدين، وهكذا، وطلب منهم أن يعلقوا على تلك الروائع الفنية مهتدين بحسهم النقدي، وعندما أخذ يحلل التعليقات، كان من أوضح ما رآه ارتباط وثيق بين وجهة النظر النقدية التي اصطنعها كل منهم بالهنة التي يؤديها، وحقاً إنك لتعجب للتفصيلات الدقيقة التي تتسلل إلى مجال من مجال آخر، ورغم البعد البعيد بين المجالين، مما جعل الناقد الفني الذي اضطلع بالبحث يسأل هذا السؤال المهم: من ذا يكون صاحب الحق في إصدار الحكم على قطعة فنية؟ إن لرجال الفن أنفسهم أسساً يذكرونها عن أعمالهم، ليست هي الأسس التي يبني عليها مختلف الأشخاص أحكامهم على تلك الأعمال؟ وإذن فالطريق الأسلم هو أن نختار من مجموعة الأحكام المتباينة ما يناسب كل مجال على حدة.

وفي هذا السياق من الحديث، يجوز لي أن أذكر خطاباً أرسله قارئ إلى أدينا الرائد الأستاذ توفيق الحكيم، فبعد أن أشاد بفنه الأدبي إشادة هو أهلٌ لها، قال: «أتعرف متى التقيت بك لأول مرة؟ كان ذلك في المدرسة الثانوية، حين قالت لنا وزارة التعليم: ادرسوا «عصور من الشرق»، ثم أعطونا «العصفور»، وقد كتبوا على غلافه «طبعة مدرسية» وكان معنى ذلك أنهم حذفوا ما يروق لنا، وأبقوا على ما يروق لهم، حذفوا الفقرات التي رويت فيها حديث القلب والجسم وكأنه عورة، وأبقوا على الفقرات التي رويت فيها حديث العقل والفكر، وكم كان غامضاً حديث كهذا على عقل فتى في الخامسة عشرة من عمره».

هكذا قال القارئ موجهاً حديثه إلى الأستاذ توفيق الحكيم، فوجدت هذا الجزء من خطابه يثير سؤالاً ذا أهمية بالغة في ميدان التربية، وهو: هل من حق رجال التربية أن يغيروا بالحذف من قطعة أدبية يقدمونها إلى الطلاب؟ وبعد قليل أجبت نفسي بالإيجاب؛ لأن رجل التربية ليس ملزماً أن ينظر إلى القطعة الفنية نظرة الفنان، فهو رجل تربية، وواجبه أن ينظر من زاوية ما يربي الناشئ على ما يريد له هو أن ينشأ عليه، وكان جوابي هذا موضع تردد مني في بداية الأمر، لكنني قربت من اليقين فيه بعد أن اطلعت على البحث

عيون تنظر ولا ترى

التجريبي الذي أشرت إلى إجراءاته في مجال العلاقة بين مهنة الناقد الفني والأحكام التي يصدرها على الأعمال الفنية والأدبية.

إن تحديد الفوارق بين مجالات النظر، حتى لا يخلط الفكر بين مجال ومجال، مسألة قد تدق على العين العابرة، لكنها مسألة تفرض نفسها علينا فرضاً محتوماً، عندما نستهدف التفكير العلمي المنهجي السليم.

حارة الأقزام

كثيراً ما لجأ الكاتبون إلى تشبيه الناس بالعمالقة حيناً وبالأقزام حيناً، فالناس في أعين الكتّاب عمالقة إذا رأوا فيهم ما ظنوه فخامة وضخامة، وهم في أعين الكتّاب أقزام، إن رأوا فيهم ما يدعو إلى التصغير والتحقير.

ومن أقوى الأمثلة التي شهدتها آداب العالم لهذا التصوير بالعمالقة أو بالأقزام تلك القصة التي لبثت منذ ظهورها (في سنة ١٧٢٦م) مصدر متعة أدبية، للكبار والصغار على حدّ سواء، وأعني قصة «رحلات جلفر» التي كتبها جوناثان سويت، وهو إنما كتبها ليسخر بها من أوضاع الحياة في وطنه — بريطانيا — إبان عصره، فلما رآها قد انقلبت وسيلة يتسلّى بها القراء، خشي أن يكون قد ضاع عليه الهدف المقصود، فكتب لأحد خلصائه يقول ما معناه: لقد استهدفت بالقصة أن أثبت القلق في صدور الناس، لا أن أسرّي عنهم الهموم.

وموضوع القصة — كما هو معروف — وصف لرحلات «جلفر» في أرض الأقزام، ثم في أرض العمالقة، أما وهو مع الأقزام، فقد وجد نفسه كالمارد، يستخف بهم ويضحك من سخافاتهم، حتى إذا ما انتقل إلى بلد العمالقة، انعكس الأمر، وأدرك كم هو تافه وضئيل. وواضح أن الكاتب قد أراد بالأقزام، بني وطنه في عصره، ليسخر من قلة شأنهم وخفة أوزانهم، وأنه أراد بالعمالقة تصويراً للنفوس حين تكون كباراً، وللآمال الناضجة حين تبعد آفاقها وتعلو.

خذ مثلاً هذه الصورة الآتية التي صور بها الكاتب نموذجاً لما يهتم به الأقزام في أرضهم، لترى معه كم كانوا صغار الشأن في حياتهم، وهي صورة يقول فيها: كانت الطريقة التقليدية لكسر البيض عند أكله، هي أن تكسر البيضة من طرفها العريض، لكن

حدث ذات يوم لجد جلالة الملك، عندما شرع يأكل بيضة — وكان عندئذٍ لم يزل بعد صبيًا — أن جرحت أصبعه وهو يكسر البيضة على الطريقة التقليدية المألوفة، فلم يلبث أبوه الإمبراطور أن أصدر مرسومًا يأمر به أبناء الشعب جميعًا، أن يغيروا التقليد القائم، فيكسروا البيض من طرفه الدقيق لا من طرفه العريض، وإلا تعرضوا للعقاب الأليم، فغضب الشعب، ووقف من الإمبراطور الظالم موقف المعارضة وينبئنا التاريخ أن ست ثورات شعبية أشعلها الناس لهذا السبب، وفي تلك الثورات المتتالية، قتل أحد الأباطرة، وضاع التاج من آخر، ولقد كتبت مئات الكتب في موضوع الخلاف، غير أن أنصار كسر البيض من طرفه العريض قد صودرت مؤلفاتهم كما حرموا بحكم القانون أن يتولوا شيئًا من مناصب الدولة العليا.

فماذا يصنع الزائر الرحالة — إزاء هذه التفاهة — إلا أن يضحك ساخرًا؟ لكنه لا يكاد يزهى بنفسه بالنسبة إلى أولئك الأقزام، حتى يريد له الله أن يحد من زهوه، وذلك حين انتقل إلى بلد العمالقة، وهناك عرف كم هو صغير ضئيل، إذا قيس إلى هؤلاء الكبار — لا في ضخامة أجسامهم فقط — بل الكبار كذلك في نفوسهم وعقولهم وطرائق عيشهم. أعود فأقول إن تشبيه الناس بالعمالقة حينًا وبالأقزام حينًا، أمر مألوف في التصور الأدبي، ولكني — علم الله — حين أردت أن أكتب هنا عن حارة الأقزام لم أرد ما أراده أصحاب التصوير الأدبي كلما أرادوا التصغير والتحقيق، وإنما هي واقعة حقيقية حدثت، وأردت أن أرويها كما حدثت، لا أزيد عليها حرفًا من عندي، ولا أحذف حرفًا.

والواقعة كما حدثت هي أن صديقًا أهدى إليّ منظرًا يضخم الأشياء إذا ما نظرت من إحدى جهتيه، ثم هو يصغر الأشياء إذا ما نظرت من جهته الأخرى، وهو إذ يضخم الأشياء، يبديها قريبة كذلك، وإذ يصغر الأشياء، يبديها وكأنها ازدادت منك بعدًا.

وكان صديقي ذاك، قد سمع مني مرارًا، رغبتى الشديدة في أن يكون عندي مثل هذا المنظار الذي يضخم الأشياء ويقر بها (ولم أكن أعلم وقتئذٍ أن المنظار نفسه إذا ما انعكس اتجاهه، فهو يصغر الأشياء ويبعدها عن الرائي)، أقول إن صديقي ذاك كان قد عرف عني هذه الرغبة الشديدة، حتى لقد سألني يومًا: لماذا لا تشتري لنفسك ما ترغب فيه؟ وأذكر أنني أجبت به بقولي أن هنالك أشياء كثيرة مرغوبًا فيها، لا تجيء إلى الراغبين إلا عن طريق الإهداء، وأبدًا هي لا تأتي عن طريق الشراء، ومرت سنوات بعد ذلك الحديث العابر، وإذا به يفجؤني بهديته.

كانت فرحتي بالمنظار كفرحة الطفل بلعبته، وحملته على كتفي كما يفعل السائحون، وأخذت أسير به في الطرقات أنتقي منها مواقف معينة فأقف لأنظر إلى الشارع بما فيه ومن فيه، أنظر إليها وإليهم في اتجاه التكبير مرة وفي اتجاه التصغير مرة، ولكم كانت نشوتي كلما أبصرت واحدًا من خلق الله السائرين في زحمة الطريق، مرة وهو في ضخامة رمسيس الثاني في تماثيله الضخام، ومرة ثانية وهو يحبو وكأنه الطفل الصغير.

لم يكن في الأمر — إذن — شيء من خيال، إنما هو المنظار أنظر خلاله إلى شارع حقيقي وإلى ناس من لحم وشحم يسرون فيه، فالشارع الطويل العريض مرة يزداد طولًا وعرضًا، ومرة أخرى يصغر ويقصر ويضيق، حتى كأنه حارة أو زقاق، والناس السائرون فيه، يظهرون حينًا وهم عمالقة، ويظهرون حينًا آخر وهم أقزام، ولم يكن في أي شيء من هذا التباين الحاد غرابة أدهش لها، فهكذا كان المنظار وهكذا كان فعله بتركيب عدساته. لكن ذلك المنظار اللعين — ليت صديقي ما أهداه، فأساء من حيث أراد الإحسان — قد أفسد عليّ حياتي إفسادًا لم أعد أرى كيف السبيل إلى النجاة منه؛ وذلك لأنه قد عودني هذه العادة السيئة، وهي أن أنظر إلى الناس بالنظرتين، النظرة التي تبديهم عمالقة، والأخرى التي تردهم أقزامًا، فيهولني الفرق البعيد بين الرجل الواحد وهو في نظرة التعظيم، وبينه هو نفسه منظورًا إليه من وجهه الآخر، ولطالما جزعت لتلك الفروق البعيدة بين النظرتين إلى الرجل الواحد في حالتيه من عظمة هنا وصغار هناك، لكنني كثيرًا ما طمأنت نفسي من جزعها، إذ ليس الذنب في ذلك كله ذنبي، ولا ذنب منظاري، فهكذا حقائق الناس والأشياء، لا حيلة لي فيها.

وفيما الجزع إذا رأيت الرجل كبيرًا هنا صغيرًا هناك؟ لقد كنت أنت الواهم — هكذا حدثت نفسي — حين ظننت الكبير كبيرًا في كل حالاته، والصغير صغيرًا في كل حالاته، ثم جاءك هذا المنظار بوجهيه، فتعلمت منه الدرس المفيد، وليس هو بالشيء الجديد، أن ترى الرجل أسدًا عليك، وأن تراه هو نفسه في الحروب نعمة؛ لأن ذلك الازدواج لم يفت حتى الشاعر العربي القديم أن يراه، ولكن الذي ثقل على ضميري، ليس هو المنظار في ذاته وأفاعيله بالأشياء والناس، بل هو الشيطنة التي لمحتها في طبيعتي، حين حملت منظاري وذهبت به إلى شارع العلماء، فهو من أضخم شوارع المدينة، أوشك أن يكون مقصورًا على أصحاب التخصص العلمي، فلقد حلا لي أن أرى كم يكون الفرق عند هؤلاء بين حالتي التعظيم والتصغير، فإذا هو فرق بعيد بعيد، أبعد منه في أي موقف آخر — أو هكذا خيل لي — نظرت إلى أحدهم في حالة عظمته، فكأنني نظرت إلى مصارع من الوزن الثقيل برزت

فيه العضلات بروزًا مخيفًا، فقلبت له المنظار، فإذا هو القليل الضئيل، وطاف برأسي سؤال أضحكني سخافته، إذ سألت نفسي قائلًا: أي هذين الحجمين يا ترى سيبقى للرجل في تاريخ العلوم؟ إنه لو بقي له حجمه الضخم ملأ من التاريخ مجلدات، وأما إذا غدرت به الأيام، وأبقت له حجمه الضئيل، فالأغلب ألا يجد لنفسه في السجل صفحة واحدة، بل ربما لم يجد فيه سطرًا واحدًا.

هكذا أخذت أنقل منظاري إلى عالم بعد عالم، ولا بد أن أثبت هنا واقعة أذهلتني وظننتها من خوارق الأجهزة الآلية التي لا تؤتمن في كل الظروف، وتلك هي أنني وقعت في شارع العلماء على أفراد بدت ضخامتهم من أي الوجهين نظرت إليهم كما وقعت أيضًا على أفراد بدت ضآلتهم من أي الوجهين نظرت إليهم، فبدأت طريق عودتي وأنا أقول بخواطري الصامته أنه لا بأس في هذه الدنيا، في أن يكون العظيم عظيمًا؛ لأنه عظيم دائمًا، وكذلك لا بأس في أن يكون الصغير صغيرًا؛ لأنه صغير دائمًا، لكن البأس المخيف هو في أن يصغر العظيم، أو أن يعظم الصغير، لا لسبب سوى طريقتها في النظر، والذي قد يزيد من هول الفاجعة هو أننا ربما رفعنا أسماء أو محونا أسماء، لا بناءً على نظرة مجردة منزهة من انحراف عدسات المنظار، بل بناءً على عادات خلقتها فينا عدسات المناظير، ولا تلبث أن تصبح تلك العادات آلية، تتحكم في عضلات اللسان وأحبال الصوت بحيث «نكر» القوائم بأسماء العظماء، وكأننا نسمع (بتشديد الميم) قصيدة حفظناها عن ظهر قلب، بلا وعي بمعاني ألفاظها.

إننا لنقول — مثلاً — شوقي وحافظ ومطران، نقولها ونحن فيما يشبه الغيبوبة؛ لأن اقتران هذه الأسماء هو اقتران محفوظ، لا اقتران أقمناه بعد دراسة، نعم قد يكون في ذكر هذه الأسماء إنصاف كل الإنصاف، لكن الذي أريد أن أقوله هو أننا غالبًا ما نصدر فيه عن عادة آلية، لا عن وعي بمضمونه وكأننا في هذا التلاحق الآلي في حركات الصوت، أشبه بفقران التجارب العلمية حين تنطلق داخل المتاهات المعدة لها، انطلاقًا تنعرج به هنا وتستقيم هناك بغير أخطاء على الطريق، لا لأنها «علمت» بعد جهل، بل لأنها «اعتادت» كيف تسير، ومن هنا كان الحرص الشديد ممن يحرصون على بلوغ الشهرة العلمية أو الأدبية، على أن يسلكوا أسماءهم في «مسبحة» الأسماء، التي يذكرها الحافظون بدفعة آلية صرف، فإذا وفق أحدهم في أن يضع اسمه على حبات المسبحة، ضمن عندنا ما يشبه الخلود.

ويبدو أن العادات الحركية التي تتقاطر بها حبات المسابح في دنيا الأدب والعلم، لا تقتصر علينا وحدنا، فكما نقول نحن بحكم العادة الآلية: جرير والفرزدق، البحري

حارة الأقسام

وأبو تمام، الأفغاني ومحمد عبده، العقاد وطه حسين، فكذاك يقولون في بلاد الغرب: راسين وكورني، كيتس وشلي، جيته وشلر، شو وولز. وهكذا، وأعيد القول بأن هذه الاقتارات بين الأسماء، لو أقيمت على حسن فهم لأفادت؛ لأنها قد تنفع في تحديد المعالم داخل حركة أدبية أو فكرية، لكنها في حارة الأقسام — كما رأيتها بمنظاري — اقتارات ببغاوية محفوظة، تضر وقلمًا تفيد.

أين عمق الشاعر؟

لست أريد بهذا السؤال شعراً ولا شعراء، وإنما أردت سؤالاً عن حياتنا الثقافية بصفة عامة، فلقد خيل إليّ — عندما استعرضتها بلمحة من خيال — أنها حياة عائمة على سطح الماء، ككرة من المطاط أو من الفلين! إنها تهتز مع الموج، ولكنها في مكانها لا تقترب من شاطئ تستهدف الوصول إليه، والذي ينقصها هو عمق كالذي تتميز به حياة الشاعر، فأدباء التراجم يؤكدون لنا أن أصعبها على أقلامهم هي الترجمة لشاعر الشعراء؛ لأن له عمقاً لا تجد له مثيلاً في رجال السياسة أو رجل الأعمال، فالمسافة بين سطح الحياة الظاهر وعمقها الباطن، أبعد مدًى في الشاعر منها في سائر الناس، بل الشعراء — كما قال أحمد شوقي — هم الناس: «أنتم الناس أيها الشعراء»، وأما سائر الناس فيستمدون صفتهم الإنسانية بمقدار ما يقتربون في طراز حياتهم من طراز الحياة التي يحياها الشاعر، أعني بمقدار ما يكون لهم وراء السطح من أعماق.

الناس في حياتهم اليومية ينشطون مع الأحداث، فيختلفون إلى الأسواق بيعاً وشراء، أو يقصدون إلى مقار أعمالهم على اختلاف صنوفها، حتى إذا ما فرغوا من ذلك كله، كان ذلك هو الختام، وأما الشاعر فهو بعد أن يخوض مع الآخرين في بحر الحياة اليومية، لا يكون ذلك خاتمة الطريق عنده، بل يغوص وحده إلى العمق العميق الساكن، ليصوغ خبراته شعراً، فكأنما هي شيء جديد خلق هناك، ليس بينه وبين الخبرة العملية عند السطح شبه قريب، وصدق من وصف هذا التحول بأنه «صياغة»؛ لأن الحلية الذهبية بعد أن يصوغها الصائغ، تكاد تفقد شبهها بأصلها ساعة خروجه من المنجم، وهكذا ترى الشاعر — أو قل الأديب أو الفنان بوجه عام — غير منعزل عن أحداث الحياة العملية، حتى وهو في عزله هناك عند الأعماق أنه يغوص إلى عمقه مزوداً بأحداث الحياة العملية كما خبرها مع الآخرين على سطح الحياة، لكنه لا يتركها على صورتها الخامة، بل يغزلها خيوطاً، وينسج

الخيوط قماشاً، حتى لكان هذا القماش المنسوج ليس هو فروة الصوف التي رأيناها على ظهور الغنم، ولا هو ثمار القطن كما شهدناها على أشجارها يوم القطف. وبهذا المعنى نقول إن مادة الفن هي نفسها مادة الحياة العملية، لكن بعد أن يحولها الفن بصولجانه السحري.

ولقد بدت لي حياتنا الثقافية الراهنة، وكأنها هي نفسها أحداث الحياة الجارية، لم يمسسها أحد بسحر الفن لتتحول من أحداث يتناولها المتحدثون وترويها الصحف، إلى «ثقافة»، والحق أننا قد غالينا في تسطيح الثقافة في تصورنا لها، حتى اختلط علينا الأمر، بين «دردشة» يرددش بها الكاتب كيفما اتفق، وصياغة يصوغ بها الأديب مادة حياته الفكرية عن عمد وتدبير، اختلط علينا الأمر بين تلك الدردشة وهذه الصياغة، حتى كدنا لا نفرق بين ما نسميه «ثقافة الجماهير» التي يقصد بها ألوان من التعبير والتصوير، يتسلل بها جمهور الناس، تسليّةً لصاحبها منفعة، وبين الثقافة التي تخلق لتدوم.

هنالك صورة للإنسان كما تصوره فرويد، إذ تصوره وكأنه جبل الثلج، تسعة أعشاره غائصة تحت سطح الماء، لا تراها الأبصار، وعُشر واحد منها هو البادي أمام الأعين، وهي صورة أراد بها صاحبها أن يقول إن حقيقة الإنسان لا تقتصر على هذا القليل الذي يبدو منه على سطح المعاملات، بل إن تلك الحقيقة لتعمق وتتضخم فيما هو خاف في طبقات اللاشعور الغائرة في طبيعته، ولست أريد أن أتعرض لهذه الصورة الآن في ذاتها من حيث الصواب والخطأ، ولكني أريد أن أنتفع بها فيما أنا بصدد الحديث فيه، لأقول إن حياتنا الثقافية الراهنة كما ظهرت أمام عيني، هي كجبل الثلج المقلوب، تسعة أعشارها حوادث الحياة الجارية في الشارع والسوق والمزرعة والمصنع، مما لا يكاد يولد حتى يموت، وعُشر واحد هو الذي اختار العمق ليستكمل نضجه فيه.

وإذا شئت برهاناً على صدق هذه الدعوى، فبرهاني قريب: اختر من شئت من الكتاب أو من أصحاب الفنون الأخرى، واسأل كلاً منهم هذا السؤال: ماذا قال بكل ما أنتجه للناس؟ فلو كانت له حقاً رسالة ثقافية، لكان الذي أنتجه، على تنوعه وكثرته، يلتقي عند هدف يمكن للناقد التحليلي أن يستخرجه من تحت الركाम، وأما إذا حاول الناقد التحليلي جهده، فلم يجد أمامه إلا مقالات تتعاقب، ومسرحيات تتتابع، وقصصاً يقف بعضها بعضاً، ثم لا هدف، عرفنا أن الرجل لم تكن له حياة فنية ممتدة متماسكة في هوية بعينها، لها طابعها الذي يميزها، بل كانت حياته الفنية كحياته العملية أحداثاً تتلاحق ظهوراً وخفاءً. هذه ناحية، وناحية أخرى هي أن تختار من تراهم يمثلون الجوانب المختلفة من حياتنا الثقافية، أي إن تختار لنفسك شاعراً، وكاتب مسرحية، وكانت قصة، ومصوراً،

وموسيقارًا، وبدل أن تسأل هذه المرة عن كل واحد منهم على حدة: ماذا قال بكل ما أنتجه؟ ليكن سؤالك عنهم مجتمعين: هل يتكاملون في حياة واحدة؟ هل مؤثرات عصرهم وظروف مجتمعهم قد جعلت منهم فرقة واحدة متناغمة، برغم اختلاف الوسائل والأدوات؟ بعبارة أخرى: بماذا تجيب ناقدًا جاءك من بلد آخر ليسألك: ما هو الاتجاه العام المشترك الذي تتجه إليه الحياة الثقافية في مصر الآن؟ أغلب الظن عندي أنك لن تجد الجواب! لأنه بينما الشاعر الآن منشغل بالقلق الذي يصيبه في حياته الخاصة، ترى كاتب المسرحية منشغلًا بقضية سياسية، وكاتب القصة باحثًا عن النماذج البشرية التي ذهب زمانها وأوشكت على الزوال، فأراد أن يثبتها قبل أن تفتنى، والمصور إما في رحلة مع أهل الريف في تصوراتهم الشعبية، وأما في رحلة مع أهل أوروبا في تجريداتهم، والموسيقار حائر بين العربي والأوروبي لا يدري أيختار أحدهما أم يمزجهما معًا؟ ونعود إلى السؤال: ما هو الاتجاه العام المشترك الذي تتجه إليه الحياة الثقافية في مصر الآن؟ وأكرر الرأي بأنك في أغلب الظن لن تجد الجواب.

إن النبات والحيوان — ودع عنك الإنسان — إذا ما اتحد حوله المناخ تعددت أشكاله، ولكنه مع ذلك اجتمع كله في خصائص تميزه، وإلا لما استطاع دارس أن يفهم معنى عبارة تقول: «نبات المنطقة الحارة» و«حيوان المنطقة الباردة» وما إلى ذلك من عبارات تلخص المميزات المشتركة بين الكائنات الحية في كل إقليم، والحياة الثقافية لا تبعد عن ذلك كثيرًا، فهناك من فلاسفة النقد الأدبي والفني من يؤكد لنا بأن عملية الإبداع عند الفنان هي بعينها عملية الخلق في كائن طبيعي كالنبات، إذ هو يعمل في داخله ليورق ويثمر، ففي الحالتين تفاعل منتج بين شكل الحيوان أو شكل النبات من جهة، والطاقة الداخلية المبذولة من جهة أخرى. ومعنى ذلك أنه كان من الطبيعي أن نجد رجال الفن والأدب — ما دامت تحيط بهم ظروف مشتركة — يلتقون في روح واحد واتجاه واحد، على وجه التعميم الذي لا ينفي قيام نفوس شوارد تستقل وحدها على الطريق.

إن صميم الحركة الفكرية في بلد ما، إبان عصر معين، هو التماس الروابط التي تصل سطح الحياة كما هي معاشة في الشوارع والأسواق بأعماقها، ماذا تصنع الفلسفة سوى أن تبحث عن «المبادئ» الأولى العميقة الخافية وراء أستار الظواهر؟ لماذا اختلفت الاتجاهات الفلسفية في الأقاليم المختلفة، إلا أن يكون الفكر الفلسفي متأثرًا — في الإقليم المعين أو في العصر المعين — بظروف متميزة بطابع خاص؟

كثيرًا ما نقول عن شبابنا اليوم — بحق — أنهم فيما يشبه الضياع، فلماذا؟ سر ذلك هو تعدد الاتجاهات في محصولنا الثقافي، فهم إذا ما تشربوا ذلك المحصول عن طريق

القراءة أو أية وسيلة من وسائل التوصيل، وجدوا أنفسهم مشدودين إلى الماضي مرة، وإلى الغرب مرة، ووجدوا أنفسهم يتمثلون الروح المحلي الإقليمي حيناً، ويتمثلون الروح الإنساني العالمي حيناً آخر، فإلى أين يتجهون؟

المثل العليا التي من شأن الثقافة أن تشيعها في الناس بطرق غير مباشرة تفقد تأثيرها إذا كانت مبتورة الصلة بترّاً تامّاً مع الحياة الواقعة، إذ المفروض في أنك المثل أن تجيء امتدادات لفضائل الحياة العملية كما يعترف بها الناس في معاملاتهم، وأما إذا نظر الشباب إلى حياتهم الواقعة، ثم استمعوا إلى ما تشيعه فيهم ثقافتنا، وجدوا الهوة سحيقة كمّاً وكيفاً، فهل نعجب بعد ذلك أن نعلم عن هؤلاء الشباب أن بعضهم يستسلم لأحلام يقظته يشبع بها ما يستحيل على حياته الواقعة أن تحققه له، وأن بعضهم الآخر يرتمي في مذاهب تعده بما ليس هو في سبيله إلى أن يراه محققاً في حياته، وأن بعضهم الثالث يكفر بالمبادئ التي تشيعها فيهم الثقافة كذباً، فيلجأ إلى انتهاز الفرص كيفما سنحت وأينما، وإلى الزيف والنفاق؟ ولو كانت حياتنا الثقافية صادقة في ربطها بين سطح الحياة وأعماقها، لأحس المتقبلون للنتاج الثقافي بتلك الرابطة، وعاشوا حياة يحدها أمل رشيد في السير على الطريق الصحيح، لا تضللها آمال هي أقرب إلى الأحلام.

حياتنا الثقافية لا تنطوي في مجموعها على معنى محدد للوجود الإنساني، ولا على معنى محدد للتقدم المنشود كيف يكون، كان رجال الثقافة العليا فيما مضى — أعني عند أسلافنا من العرب الأقدمين — لا يترددون في أن يكون معنى الوجود الإنساني هو أن يصل بصاحبه إلى سعادة الحياة الآخرة، وأن التقدم الحقيقي هو مزيد من التقوى، وأما نحن اليوم فربما وافقنا الأقدمين على هذه المعاني المحددة نفسها، مع إضافة جديدة، هي أن الطريق الموصل إلى تلك النهايات، هو نفسه طريق له قيمته، نعم أننا قد نكون سائرين على جسر لنعبر به إلى الشاطئ الآخر، لكن هذا الجسر نفسه يحتاج إلى من يقيمه، ويتطلب من السائرين عليه أن يمعنوا فيه النظر لذاته، ومهما يكن الأمر في ذلك، فحياتنا الثقافية تخلو من التحديد لمعنى الحياة وأهدافها، فأصاب شبابنا ما أصابهم من ضياع.

المثقف الجديد

دار بي الزمان دورته، حتى جاءت اللحظة التي أتلقي فيها خطاباً من طالب بإحدى كليات الهندسة في جامعاتنا، فوجدته في خطابه قد أجلس نفسه على كرسي الأستاذية، وأجلسني عند قدميه لأستمع بما يأمرني به من أوامر التعليم وتوجيهات التثقيف، مقرونة — تلك الأوامر والتوجيهات — بضروب شتى من عبارات التقريع والتوبيخ، فلقد قرأ سيادته كلاماً منسوباً إليّ في إحدى المجلات، كان في الأصل حديثاً مذاغاً، ثم نقله ناقل — أو نقل خلاصة له — في تلك المجلة، فنارت ثورة أستاذي الطالب لهذا الضلال الذي أعمانني بصراً وبصيرة، ثم شاء فضله أن يهديني بحكمته سواء السبيل بعد ضلال.

إني في رأي سيادته إنسان لا يعتز بإسلامه ولا بشرقيته ولا بعقله (وأنا أنقل ألفاظه بنصها، حتى لا أحرم القارئ من الدرس النفيس) وإنني متأثر بالغرب، فبدل العمل على إزالة الغبار الذي تراكم على قيمنا الشرقية ومناهجنا الحضارية وماضيها المشرف، أرتمي في أحضان الغرب الذي يثير الاشمئزاز بما يدعيه من التحرر، فلماذا أعلق آمالي بالعقل وهو عاجز؟ فلو علمنا ما أَرادَه الله وما رسمه لنا في الحياة، لعلمنا أنه لم يأتنا من الغرب إلا الإظلام، وأنه ليجب عليّ أن أعلم بأنني مهما أظهرت نحو الغرب من حب، ونحو حضارته من إعجاب بكل ما فيها من عيوب ونقائص، كأَنني — من وجهة نظر هذا الغرب — ربيب أمة متخلفة، تقبّع في ذيل الأمم، تستجدي من هنا وهناك، وأداة طيعة لنشر الظلام ... ثم أخذ أستاذي الطالب بعد ذلك يرسم لي طريق السير كما ينبغي أن يكون، ومنهاج العمل كما ترتضيه حكمته، ووقع في نهاية الخطاب باسمه كاملاً صريحاً، وبعنوان منزله في البلد الذي يقيم فيه، وبصنعتة وهي أنه طالب بكلية الهندسة في مدينة كذا.

ولست أدري لماذا كان ابن المقفع بكتابه «الأدب الكبير» و«الأدب الصغير» هو أول ما جاءني بعد أن فرغت من قراءة الخطاب؟ أَيْكون ذلك لنصح موجه إلى شاب، كنت قرأته

في أحد الكتابين منذ زمن بعيد، ناصحاً له بأن يكون «على أن يسمع أحرص منه على أن يقول»؟ خصوصاً إذا كان بين القائل والسامع مسافة من العمر كالتي بيني وبين طالب الهندسة الذي أراد لي الهداية بخطابه، وليأذن لي سيادته بأن أؤكد له أن مسافة العمر التي بيني وبينه — وهي في أقل التقدير خمسون عاماً — قد ملئت كلها بالعمل الجاد عامًا بعد عام، وشهرًا بعد شهر، ويومًا بعد يوم، وكدت أقول كذلك ساعة بعد ساعة، فما كان أخرى به أن يأخذ بنصح ابن المقفع، وهو أن يكون — والحالة هذه — «على أن يسمع أحرص منه على أن يقول» لكي لا يصدق عليه حكم ابن المقفع أيضًا بأنه «قائل باغ، وسامع عياب».

اسمع يا بني: لقد أراد لي الله أن أحترف التعليم خلال أعوام زادت على الأربعين، بدأته شابًا، وما زلت أضطلع بواجباته إلى يوم الناس هذا، فمن حقي عليك أن أقول، ومن واجبك نحوي أن تسمع، فإذا لم يعجبك ما تسمعه اقتضاك خلق الإسلام أن تعارض في أدب عرفه المسلمون وعرفته «قيمنا الشرقية ومناهجنا الحضارية وماضينا البعيد المشرف» وهي كلها أصول أشرت عليّ في خطابك أن أعتصم بها.

والذي أريد قوله لتنتفع وينتفع معك سواك، هو أنني إذ أدعو لثقافة تسابير العصر، فذلك لعلمي بأن الثقافة قد تغيرت معانيها مع تعاقب العصور، وليست هي كالعنصر من عناصر الكيمياء، يظل ذا صفة تميزه فلا يتغير مع الزمن ولا يتبدل، فما كان شرطًا ضروريًا للمتقف في مرحلة معينة، لم يعد كذلك في مراحل أخرى جاءت بعد ذلك.

ولنأخذ تاريخ المسلمين نفسه مثلًا نوضح به ما نريد: كانت الثقافة قبل أن يجيء الإسلام لا تعني إلا رمح المحارب، فذلك الرمح كانت تطلب له قناة مثقفة، أي مسواة مقومة مستقيمة، فما هو إلا أن ظهرت الدعوة الإسلامية بكل ما جاءت به من بحر زاهر في مبادئ الأخلاق الفردية والاجتماعية جميعًا، حتى قفز معنى «الثقافة» قفزة هائلة نقلتها من ميدان الرماح وقنواتها، إلى فطنة العقل وذكائه، وكانت النقلة على يدي أديب العربية الجبار أبي عثمان عمرو الجاحظ، لم تعد الثقافة تسوية العود الذي يركب عليه سنان الرمح ليصلح للقتال، بل أصبحت في استعمال الجاحظ لها (ذلك في القرن التاسع الميلادي) تسوية الفكر ليصبح بفطنته وذكائه قادرًا على حل مشكلات الحياة، والذي أدى إلى هذا التغير الهائل في وجهة النظر هو التغير الحضاري الذي شمل الناس بعد الإسلام.

على أن تثقيف العقل بما يتفق مع الحضارة الجديدة يومئذٍ، كانت له وسائله الضرورية من وجهة النظر السائدة، وأولى تلك الوسائل وأهمها هو دراسة اللغة بكل ما تستلزمه تلك الدراسة من علوم النحو وقواعد الاشتقاق، وإيراد الشواهد من الشعر

الجاهلي أو من النص القرآني الكريم، ولماذا جعلوا أهم سمات المثقف يومئذٍ إلمامه باللغة إلمامًا جيدًا؟ كان ذلك لسببين ظاهرين؛ أولهما: أن يتأكدوا من قدرة المثقف على فهم الكتاب الكريم فهمًا صحيحًا — وعلى مثل هذا الفهم الصحيح يتوقف الفقه الإسلامي كله — وثانيهما: أن يكون للحُكَّام المسلمين في البلاد التي دخلت الإسلام (كمصر وإيران مثلاً) ما يعتزون به في الحياة الثقافية إذا ما واجهتهم ثقافة تلك البلاد التي يحكمونها.

كان ذلك كله عندما كان الحكم للمسلم الذي هو من أصل عربي، فلما جاءت الدولة العباسية ومعها سياسة جديدة، وهي أن يكون الحكم للمسلم عربياً كان أم غير عربي، دخلت «الثقافة» في مرحلة جديدة من مراحلها، وأصبح المثقف إنساناً لا يقتصر علمه على اللغة وملحقاتها، والفقه الإسلامي ومذاهبه، بل اقتضى الأمر إضافة جديدة تتناسب مع الوجه الحضاري الجديد، وتلك الإضافة هي الإلمام بتراث الحضارات الأخرى، وفي مقدمتها حضارة اليونان الأقدمين، وهنا — كما لعلك تعلم يا بني — أقام الخليفة المأمون داراً لترجمة التراث اليوناني العقلي، من فلسفة وعلم (ولم يعنوا بنقل الأدب والتاريخ).

وسرعان ما أصبحت هذه الجوانب المنقولة عن اليونان شروطاً أساسية لا بد من توافرها فيمن أراد أن يسلكه الناس في زمرة المثقفين، وإذا شئت — يا بني — أن تثق من صدق هذا الذي أقوله، فدونك معاجم الأعلام (وما أكثرها) التي دونها أسلافنا، لترى كيف كان التفوق الفكري في شتى ميادينه مقروناً بدراسة المنطق اليوناني والفلسفة اليونانية والعلم اليوناني، مضافاً ذلك كله إلى الأساس الإسلامي والعربي من فقه ولغة.

وكان هذا التحول في معنى «المثقف» أمراً طبيعياً، ما دامت ظروف المرحلة الحضارية الجديدة (في ظل الدولة العباسية) قد رفعت مكانة المسلمين من غير العرب، فكيف تقصر هؤلاء على دائرة فكرية لا تشمل فيما تشمله أصول الحضارات الأخرى، ولعلنا نحسن الاختيار لو ضربنا مثلاً للمثقف في أوائل الدولة العباسية ابن المقفع الذي قبست لك منه عبارتين في أول هذا الحديث، فابن المقفع فارسي، بلغ من البلاغة العربية ما لعلك قد عرفت شيئاً منه عندما قرأت له «كلیلة ودمنة»، فبرغم بلاغته في الكتابة العربية إلى درجة لا تعلوها درجة، فلقد قدم للناس بهذه البلاغة كلها «ثقافة» لم يكن لها علاقة بالتراث العربي القديم، إذ جاوز بتلك الثقافة الجديدة حدود القومية الضيقة إلى حيث اغترف من الينابيع الجديدة، فترجم عن الهندسية كلیلة ودمنة، وكتب كتابيه «الأدب الكبير» و«الأدب الصغير» وغيرهما، ليملاهما بفكر سياسي وغير سياسي مما لم يكن للتراث العربي القديم عهد به.

وحتى لا يطول بنا الحديث، سنطوي قرونًا من الزمان، لنقف معًا في مراحل تاريخنا عند مشارف القرن الماضي، ثم إلى ما أعقب تلك المشارف إلى يومنا هذا، أفتريد — يا بني — أن نجد أنفسنا في غمرة من حضارة العصر الجديدة، فلا نكيف أنفسنا لها، ولا نغير من مفهومنا القديم عن «المثقف» الجديد؟ ماذا كنت أنت لتدرس في كلية الهندسة، إذا أنت لم تقبل عن طوعية فكر الحضارة الجديدة؟ ومن أدراني؟ لعلك عند هذه النقطة تتربع أمامي على كرسي الأستاذية مرةً أخرى، وتجلسني عند قدميك لأستمع إلى إرشادك الناضج، فتلفت نظري إلى الحقيقة التي غابت عني، وهي أن علم الهندسة الذي تدرسه في الجامعة شيء، وأما تقاليدنا «الثقافية» فشيء آخر، «قيمنا الشرقية وماضيها البعيد المشرف» (كما ورد في خطابك)، لكنني أقسم لك بالذي بسط الأرض، ورفع السماء أن ذلك لم تفتني رؤيته، غير أنني أفهم فيما أفهمه من «ماضيها البعيد المشرف» أن أسلافنا قد اخترقوا الآفاق بشجاعة منقطعة النظير، ألم تسمع بعنوان كتاب المسعودي: «نزهة المشتاق لاختراق الآفاق»؟ نعم، كانت نزهة من اشتاق منهم إلى حياة المثقفين، هي في أن يخترق الآفاق إلى بلاد غير بلاده، حتى يعيش عصره كاملاً، والولاء لأبائنا — يا بني — هو أن نخترق الآفاق كما اخترقوا، لنحيا عصرنا كاملاً.

لكن هذا الاختراق للآفاق، لا ينبغي أن يضيع مني ركنين أساسيين، وهما عقيدتي الدينية، ولغتي العربية، إن عقيدة أسلافنا لم تنقص مثقال ذرة حين اخترقوا الآفاق ليعبوا من حضارة الهند ومن حضارة اليونان ومن غيرهما، فلماذا يسبق إلى ظنك أن عقيدتي لا بد أن يصيبها الضعف إذا شربت حضارة عصري كما شرب أسلافي المسلمون حضارة عصرهم.

وتبقى اللغة، فإنني لمن المؤمنين إيمانًا لا تهزه العواصف العاتية، بأن دخولنا حضارة عصرنا ليس له إلا معنى واحد، وهو أن نسكب تلك الحضارة في لغتنا العربية، وبقدر ما سكبنا نكون قد ساهمنا في حضارة العصر وعشناها، هذا ما فعله آبائنا بالنسبة للحضارات الأخرى، وهذا ما يجب علينا فعله، ولن أسمح لأذني أن تسمع إلى الهراء الذي يقوله نفر منا، بأن بعض «العلوم» يستعصي عليّ النقل إلى العربية، وهو هراء مرده إلى العجز، هذا هو موقفني، فهل ما زلت — يا بني — تراني «إنسانًا لا يعتز بإسلامه ولا بشرقيته ولا بعقله» إذا كنت مصرًّا على شتائمك توجهها إلى من هو في مكانة أستاذك وأبيك، تأدبت أنا بأدب القرآن الكريم فقلت: «لكم دينكم ولي دين».

رسالة الكاتب

أقلقتني فكرة لمحتها متضمنة فيما نشرته الصحف منذ قريب عن «الثقافة» ودورها وحدود الواجبات التي ينبغي للدولة والأفراد المثقفين أن يضطلعوا بها في المجال «الثقافي»، وليست هذه الفكرة التي أقلقتني حديثة العهد بيننا، إنها لم تولد أمس ولا أول أمس، بل ظهرت بكل قوتها منذ بضع سنين، خلاصتها هي أن الحياة الثقافية — حيثما كانت — لابد لها من الالتزام بمجموعة من المبادئ العليا التي لا يجوز مناقشتها في حد ذاتها، وكل الذي يجوز لصناع الثقافة أن ينتجوه، إنما هي الحركة تحت هذا السقف وفي ظله، وأما السقف نفسه — أعني تلك المبادئ العليا — فلا يجوز اختراقه، ولو أمعنت النظر في هذا التصور، وجدته يعني آخر الأمر أن مبدعي الثقافة هم أناس يحسنون العرض لما ليس من صنعهم، كأنما شأنهم هو شأن عارضي الأزياء، ليست الأزياء نفسها من غزلهم ونسجهم، بل هي ليست أزياءهم من حقهم أن يأخذوها معهم إلى ديارهم بعد فراغهم من عرضها، وإنما المهمة الوحيدة الموكولة لهم هي عرضها على الناس أحسن ما يكون العرض لعل هؤلاء الناس يقبلون على شرائها، وعلى ضوء هذا التصور، يكون الكاتب — مثلاً — هو الرجل الموهوب في صياغة الكلمات، فهو يجيد سبكها ويحسن عرضها، وأما الأفكار نفسها التي يتولى سبكها وعرضها، فلا يلزم بالضرورة أن تكون أفكاره هو معبرة عن وجهة نظره هو، بل إن «خاماتها» لتهبط عليه ليتولى هو صنعها، كما نعطي القطن الخام والصوف الخام لمصانع الغزل والنسيج لتتولى غزلها ونسجها تمهيداً لبيعها قماشاً جاهزاً في الأسواق.

أقول إن هذه الفكرة أقلقتني، لا لأنني أتصور كاتباً أو فناناً يمكنه المضي في عمله بغير «سقف» يظله، أي بغير مبادئ أولية يفترض قيامها لتكون هي الهادية له فيما يكتب وما يبذل، فمثل هذا التصور مستحيل على العقل، حتى في البناءات العلمية الخالصة في ميادين الرياضة والعلوم الطبيعية ذاتها، إذ هو مستحيل على الباحث العلمي، كائنًا ما

كان ميدانه، أن يخطو خطوة واحدة دون أن يكون أمامه نقطة يبدأ منها السير، يسمونها هناك «فروضاً» أو «حقائق مسلماً بها»، ومن تلك «الفروض» أو «المسلمات» يبدأ الباحث العلمي خطواته على الطريق، ولو زعمنا أن الباحث العلمي يبدأ غير مقيد بما يبدأ به، لكنه كمن يزعم للطائر القدرة على الطيران بلا جناحين.

لم تكن الفكرة التي أقلقنتي — إذن — هي القول بأن صناع الثقافة لا بد لهم من مبادئ عليا يلتزمون بها في صناعتهم، تأسيساً على أن كل خطة قومية للثقافة — في مفهوم العصر الذي نعيش فيه — يتحتم عليها أن تدور في إطار النظرية السياسية والاجتماعية السائدة في الأمة المعينة، لا، لم تكن فكرة البدء الحتمي من إطار نظري معين هي الفكرة التي أقلقنتي؛ لأن ذلك — كما قلت — هو الطريق الوحيد لكل فكر، بما في ذلك التفكير العلمي المنهجي نفسه، بل إن ذلك هو الطريق الوحيد أمام الناس إذا ما أرادوا أن يتعاشوا في مجتمع واحد، ففي كل جماعة من الناس، منذ عرفت هذه الدنيا حياة للجماعات، أسس مشتركة لا بد للأفراد من احترامها، وهي ما يسمونه بالنظام العام، فإذا ما تواضع الناس على «عُرف» معين، تحتم على الأفراد مراعاته في سلوكهم العلني، مهما يكن من أمر ما يضمرونه في أنفسهم من رفض لذلك العرف.

ومرة أخرى أقول: إنها إذن لم تكن هي الفكرة التي أقلقنتي، أن يقال بوجوب التزام الحياة الثقافية لإطار نظري معين، هو الذي ارتضاه الناس أساساً لحياتهم بعضهم مع بعض، لكن الذي أقلقني حقاً هو أن يحدث خلط في الأفهام، فلا نفرق بين مستويين من الإبداع الثقافي؛ أحدهما: يجعل مهمته التفنن في عرض الإطار النظري المعترف به، والثاني: يجعل هدفه تعديل ذلك الإطار ذاته، على أن يكون مفهوماً — بالطبع — أن الهادفين نحو التعديل لا بد لهم من احترام النظام القائم إلى أن يتم تعديله أو تغييره عن طريق الإقناع والاقتناع.

ولست أعرف في ذلك أبلغ مما ورد على لسان سقراط في محاوره «أقريطون» حين جاء إليه وهو في سجنه ينتظر تنفيذ الحكم بإعدامه، تلميذه أقريطون يعرض عليه الهرب من السجن بخطة رسمها وأحكم تدبيرها مع آخرين من أتباع سقراط، وهنا أجابه سقراط بخطاب طويل هو من أسمى ما خاطب به أستاذ تلاميذه، في وجوب أن يطيع المواطن قوانين أمته ونظمها، حتى ولو كان من رأيه أن تتغير تلك القوانين والنظم؛ لأن الطاعة تظل واجبة إلى أن يتم التغير المطلوب بالطريق المشروع، ولقد ساق سقراط خطابه هذا سياقاً جميلاً، إذ تصور أنه إذا ما هرب مع أقريطون، فقد يواجهه القانون ويسأله

— مع تجسيده للقانون وكأنه شخص متعين يتكلم ويناقش — فيقول القانون الشخص لسقراط شيئاً كهذا، أظن يا سقراط أن دولة يمكن أن تقوم لها قائمة إذا عصي المواطنون أحكامها؟ إذا كنت قد رأيت وجوب إعدامك، أف يكون من حَقك أن تجازيني إعداماً بإعدام؟ أتلوذ بالهرب، فلا أنت أطعنتني كما قطعت على نفسك عهداً بأن تفعل، ولا أنت أفنعتني بوجوب أن أتغير؟

فالفكرة التي أقلتني مما لمحت متضمناً في المنشور عن «الثقافة» وتخطيط الدولة لها، هي — كما أسلفت — أن يختلط الأمر في الأذهان فلا نفرق بين كاتب وكاتب، أو بين فنان وفنان، فهناك من يقتصر جهد الإبداع فيه على الدوران حول الإطار الاجتماعي والسياسي المفروض، وهو أمر مطلوب وله أهميته القصوى في مجال التعليم والثقيف، لكننا لا بد أن نفسح المجال كذلك أمام الكاتب أو الفنان الذي يجاوز نشاطه الإبداعي هذه الحدود، ويرى ضرورة التعديل أو التبديل فيما هو قائم، دون أن يكون هذا التعديل أو التبديل حقاً متروكاً للسلطة وحدها، تجريه إذا شاءت، وتمنع عنه إذا لم تشأ.

ولقد انتهى الحوار بيني وبين نفسي إلى طرحه سؤالاً من الأساس: ما هو الكاتب؟ لكنني ما كدت أطرحه حتى تبين لي أن الأمر أعقد من أن يجاب عليه بجواب بسيط ومختصر، فأول ما يرد إلى الذهن في هذا الصدد، هو أن العصور المختلفة لم تتفق على مفهوم واحد للكاتب، فقد خلفت لنا حضارة المصريين الأقدمين صورة للكاتب — في تمثال «الكاتب» المعروف — رجلاً جلس متربّعاً على الأرض، ناشراً صحيفة على ركبتيه، وممسكاً قلمه بيده، ومنصتاً بأذنيه انتظاراً لما يمليه عليه سيده.

ولم يكن «الكاتب» في الثقافة العربية القديمة صاحب رأي، بل كان عاملاً في دواوين الحكم، يكتب الرسائل للرؤساء، وحتى إذا اشتهر بعضهم بجودة الصياغة الأدبية، فذلك لا ينفي عنهم صفتهم الرئيسية، وهي العمل في الدواوين، بما كان يتميز به ذلك العمل عادة من سطحية يندر لها أن تنشئ عقولاً تأخذ بنصيب في الحركة الفكرية.

قلت لنفسي: إنه إذا كان معنى «الكاتب» يتغير بتغير العصور على هذا النحو، أفلا يكون من حقنا أن نسأل عن المعنى الذي يقره عصرنا نحن؟ فمن هو الكاتب في عصرنا؟ وهنا ازدادت المشكلة أمامي تعقيداً؛ لأنني وجدت المعنى ما يزال يتغير بتغير القائل، فبعض البلاد ذات المذاهب السياسية المحددة، تشترط مضموناً معيناً في كتابة الكاتب ليكون كاتباً، على حين أن بلاداً أخرى لا يعينها مثل هذا الإلزام، وذلك اختلاف متوقع ومعروف، لكن الذي لم أتوقعه ولم أكن أعرفه، هو أنني وجدت نوعاً آخر من اختلاف الرأي

عما يجعل الكاتب كاتبًا، حتى في داخل البلد الواحد من البلاد التي لا تلزم أحدًا بمضمون فكري معين، وهو اختلاف رأيته بين اتحادات الكتاب من جهة، والكتاب المبدعين أنفسهم من جهة أخرى.

أما اتحادات الكتّاب (أو ما يشبهها) فعندما وقعت في حيرة التعريف والتحديد، التمسّت لنفسها الأمان، فقالت إن الكاتب هو كل من خط بالقلم! أو بعبارة أخرى استعملها القائمون على تلك الاتحادات، إن الكاتب هو صانع كأى صانع آخر، وكل ما يميزه عن سواه هو أنه «صانع كلمات»، أنه «عامل» وغاية ما في الأمر من فوارق تفصله عن سائر «العمال» أن مادته الخامّة التي يشكلها ليست خشبًا ولا نحاسًا، بل هي كلمات تعلم كيف يصوغها.

قال ذلك بعض اتحادات الكتاب (في ألمانيا الغربية مثلاً، وفي الولايات المتحدة الأمريكية أحياناً) حين وجدوا أن أي شرط يضعونه لتمييز «الكاتب» قد يجد من يعارضه ممن لا يتحقق فيهم هذا الشرط، فإذا أنت أبعدت كل ما يمكن أن يختلف عليه أصحاب الكتابة، وجدت الجانب المشترك الوحيد بينهم جميعاً هو «القلم»، فما دمت حامل قلم، فأنت كاتب في تعريف تلك الاتحادات، مما يجعلني — حين قرأت هذا — أسأل نفسي: ترى أ يكون هذا جزءاً من المعنى الذي أرادته الآية القرآنية الكريمة حين جاء القسم بـ «القلم» متبوعاً بما يسطره حاملوه؟

لكن الكاتب المبدع الأصيل إذ يتحدث عن نفسه، لا يتصور أبداً أن أمر صناعته يقف به عند صياغة الكلمات بغض النظر عن مضمونها، بل هو يصر على أنه كاتب أصيل؛ لأنه صاحب فكرة، أي إن أصالته وإبداعه ناشئان من أنه صاحب رسالة، وهو كاتب لأنه لا يطبق حبس فكرته في رأسه، ولا يكفيه أن يكتب ما يكتبه ليضعه في أدراج مكتبته، إنها رسالة، والرسالة لا بد أن تنشر في الناس، ولهم بعد ذلك أن يقبلوها أو يرفضوها، وذلك معناه أن الكاتب لا يكون كاتباً إلا إذا قرأه قارئون، حتى ولو جاء هؤلاء القارئون في عصور تالية.

لو كانت مهمة الكاتب الأصيل مجرد الدوران في نسق فكري لم يكن من خلقه، لما استحق أن يوصف بالأصالة، فلكي نضمن طريق الإبداع لكتابنا، يجب أن نجعل الأمر واضحاً بأنه من حق صاحب الفكرة أن يعلنها، حتى ولو جاءت على شيء من التعارض مع الإطار الفكري القائم، على أن الكاتب — إلى جانب الرسالة الفكرية التي يوجهها إلى قرائه — هو كذلك بالطبع «صانع»، ومادة صناعته هي اللغة، إنه فنان تشكيلي بالإضافة

إلى كونه كذلك فنائاً تعبيرياً؛ لأنه — إلى جانب دعوته الفكرية — يعنى بتشكيل اللفظ كما يُعنى المصور بتشكيل اللون، وكما يعنى سائر العاملين بتشكيل الخشب والمعدن والزجاج وغيرها، وهو كأى صانع ماهر، يتمنى لصناعته أن تدوم دوام الدهر، فدوام البقاء هو من أخص خصائص الجمال الفني، إن جمال الأهرامات هو في دوامها وصمودها، وهكذا قل في كل صنع جميل.

لكن هذا كله لا يصرفنا عن لب الموضوع إذا ما كان الصانع «كاتباً» فهذا هنا يقوم شرط جوهري، وهو أن تنصب صناعته على فكرته هو، على رسالته هو، لا على أفكار الآخرين ورسالاتهم، والكاتب الحق هو من يتحدث عن أمته — أو ربما عن الإنسانية كلها — في الوقت نفسه الذي يتحدث فيه عن فكرته، وأن الكاتب الحق ليستمد قيمته، لا من مقدار كسبه المالي أكثر هو أم قليل، ولا من اتساع جمهوره، أهو شامل للعد الأكبر أم منحصر في العدد الأصغر، وإنما يستمد قيمته من جوهر فكرته التي يعرضها، ومدى اتصالها بنبض العصر الذي يعيش فيه، أو المستقبل الذي يريد أن يمهد العقول لإقامة بنائه.

تراجم الأعلام

نعم لا بد من الترجمة لأعلامنا، ماضيهم وحاضرهم على السواء، وإلا فمن أين لشبابنا أن يرى الصور التي تكثفت فيها خصائص أمته وملكاتهما؟ إنه لكثيراً ما قيل عن التربية الخلقية إنها تركزت على ركيزتين، هما: «المبدأ» و«المثال»، أما المبدأ فهو الذي تقول به للناس من الوجهة النظرية أنه يجب علينا أن نفعل كذا، وأن نستهدف كيت، كهذا الذي نصبح فيه مع الصحافة والإذاعة، ثم نمسي، ونعود فنصبح مع الدعوة نفسها، ثم نمسي، دون أن تغير الدعوة شيئاً في يومنا عما كان عليه في أمسنا كأن نقول: يجب أن يؤدي كلُّ منا عمله بما وسعه من أمانة وإتقان مهما كان نوع العمل ومهما كان موقع العاملين فيه، ويجب أن ننظر إلى مال الدولة نظرتنا إلى مالنا، ويجب أن نمكن للأدكي والأمهر والأكفأ من تولي مناصب الرئاسة والريادة، سواء أكان من ذوي القربى أم لم يكن ... هذه وأمثالها «مبادئ» نبدي فيها كل يوم ونعيد، وهي على كل حال إحدى الركيزتين اللتين كثيراً ما قيل عن التربية الخلقية أنها ترتكز عليهما وأمثال هذه المبادئ هي التي نسمعها في موعظة الجمعة من كل أسبوع منذ لا أدري كم مائة من السنين.

وأما الركيزة الثانية — وهي التي كان ينبغي لها أن تكون الأولى والثانية معاً — فهي «المثال»، بمعنى أن تجسد ما تريده من المبادئ في أشخاص حقيقيين، عاشوا تلك المبادئ دون أن يرددوا ألفاظها، بل ربما كانوا لو سئلوا عنها لما عرفوا بماذا يجيبون؛ لأنهم يحيون الأخلاق حياة فعلية دون أن تكون لهم دراية نظرية بمبادئها.

والطريقة إلى تقديم «المثال» هي أن يضطلع كاتب بترجمة لحياة شخص شهده تاريخنا — القديم أو الحديث — فشهد منه موقفاً عملياً كان بمثابة التطبيق الفعلي لما نريد لأنفسنا من طرائق الفكر وقواعد السلوك، والحق أننا لم نغفل أبداً في أي مرحلة من مراحل تاريخنا الأدبي، عن كتابة التراجم للنوابغ لتحقيق ذلك الهدف، إما عن قصد مباشر

وإما عن غير قصد، ولك أن تنظر في أدبنا الحديث والمعاصر وحده، لترى كيف انكب كل من حمل فينا القلم، على الترجمة لأبطال الماضي أحياناً، وللنوابغ المحدثين والمعاصرين أحياناً، العقاد وعبقرياته الكثيرة، وطه حسين والخلفاء الراشدون الأربعة، هيكل والحكيم وحياة الرسول عليه السلام. إلى آخر السلسلة الطويلة المسرفة في الطول، وعلى اختلاف درجات الكاتبين ودرجات المكتوب عنهم.

إلى هنا والواجب الأدبي قد تأدى على أيدي كبار أدبائنا وأواسطهم والصغار، لكن الشيطان لا يدعني دون أن يوسوس لي؛ ليحملني على السؤال: هل أفلحت تلك التراجم الكثيرة في ترسيخ «المثال» في أذهاننا حياً مجسداً؟ وأخشى أن يكون الجواب بالنفي؛ لأن تلك التراجم الكثيرة لو كانت قد أفلحت، لانصبت المبادئ في عروقنا، ثم نبضت حية في سلوكنا، وما كانت بنا حاجة إلى أن نصبح ونمسي مع الصحافة وغيرها من وسائل الإعلام فيما يجب وما لا يجب ولا يجوز.

فأين وجه النقص فيما كتبه أدباؤنا في هذا الميدان؟ لماذا وضعوا لنا الدواء في الكئوس فلم تزل العلة، حيث كانت في أبداننا ونفوسنا؟ وما أنا ذا سأحاول الجواب.

وقبل أن أبدأ المحاولة بالنسبة إلى ما كتبه الكبار جادين، يحسن بي أن أزيح عن الطريق فريقاً من الصغار كثر بيننا هذه الأيام، من الصنف الذي أشار إليه الأديب الإنجليزي «إديسون» — في القرن الثامن عشر — حيث قال عن هؤلاء أنهم يترقبون نزول الموت بأصحاب الأسماء اللامعة، حتى إذا ما جاء أحدهم الأجل، وجدت هؤلاء منذ صباح اليوم التالي وكأنهم يحومون حول شواهد القبور؛ ليمسكوا بالجثمان قبل أن تجف عصارته، فيمتصوا عظامه، ثم يلقوا بها وراء ظهورهم؛ ليلتقطها من بعدهم المعلقون في الصحافة الأدبية، ليتأثروا على ما بقي عالقاً فيها، هؤلاء الصغار يترقبون موت العظيم، كما يترقبه حفار القبور، لعله يجد في الكتابة عنه قرشاً أو قرشين.

وموضع التفاهة في هؤلاء الصغار، هو أنهم يسردون تفاصيل الحياة الظاهرة، بل ويحاولون أن يجعلوا ذلك السرد أقرب إلى قفشات الظرفاء في المقاهي، وأما صميم العمل الذي كان العظيم من أجله عظيمًا، فذلك ما ليس يظفر عندهم بجهد؛ لأنه فوق جهودهم، ولا غرابة أن نسمع عن فئة من كبار الأدباء في إنجلترا، أنهم أوصوا قبل موتهم ألا يسمح لأحد بالترجمة لحياته، من هؤلاء كان «سومرست موم» و«جورج أورويل» و«ت. س. إليوت»، ولقد قال قائلٌ منهم في ذلك موجهًا الخطاب إلى هؤلاء الذين يحومون حول شواهد القبور الحديثة العهد بحثاً عن القروش قال القائل في ذلك: اكتبوا ما شئتم عن الأديب

الراحل من رسائل جامعية ومن نقد منهجي، ومن تحقيق للنصوص ونشرها، وأما أن تترجموا لـ «حياته» فلا.

لماذا كان هذا الحرج من ترجمة «الحياة»، مع أن هذه — كما قلت — هي الوسيلة الوحيدة الفعالة في أن نرسم أمام الشباب صورة لخصائص أمته وملكاها مجسدة في شخص حيٍّ من لحم ودم؟ مصدر الحرج هو صعوبة التراجم، برغم استخفاف صغار الكاتبين لها، وهي صعبة؛ لأن الكتابة عن «حياة» — كما قال كارلايل — هي في صعوبة «الحياة» نفسها، فكاتب ترجمة الحياة لا بد له من تقمص العظيم الذي يكتب عنه؛ ليستطيع أن يشعر بشعوره، وأن تتحرك فيه عزيمة مثل عزمته، وفكر يقترب من فكره، إنه كالممثل الجيد على المسرح، يلبس لبوس العظيم — أو غير العظيم — الذي يمثله، بل إنه ليلبس لباسه، ويتشكل بشكله وحركاته ولفقاته ومشيته وطريقة كلامه، وإذن فإذا نحن قلنا عن كاتب صغير القدر أنه قد تصدى لترجمة حياة العظيم، كان في قولنا نفسه تناقض يشبه التناقض الذي يضحكننا عندما نرى على المسرح، أو في السينما عابر طريق قد اضطر إلى الدخول في حلبة المصارعة أو الملاكمة ليصارع أو يلاكم الأبطال.

وبعد أن أرحنا الصغار عن الطريق، نلتفت إلى أدبائنا الكبار الذين رفعوا أماننا صوراً لأبطال ماضيها — بصفة خاصة — والذين لا شك في أنهم أجادوا التصوير، فلماذا — إذن — لم تترك أعمالهم النبض الحي في نفوس شبابنا؟

الجواب الذي أقترحه لهذا السؤال، هو أنهم كتبوا التراجم وكأنهم يكتبون مؤلفات في «التاريخ»، فكان ما وضعوه أمام القراء أقرب إلى البحوث الأكاديمية إن لم تكن بالفعل بحوثاً أكاديمية قام بها أساتذة جامعيون، ومن شأن البحوث العلمية كلها أن تقدم لـ «العقل» مادة مرتبة بمنهج العقل مقدمات وشواهد يتحقق صدقها أولاً، ثم نتائج تتولد منها، فكل ما يسع القارئ عندئذٍ، هو أن يزداد «علمًا» بالشخصية المؤرخ لها، فإذا أخذ على البحث مأخذاً، كان ذلك في ثبوت المقدمات والشواهد، ثم في سلامة استدلال النتائج، كل هذا شيء والتأثر «الوجداني» شيء آخر، ومن لغو القول إن أذكر للقارئ أن تشكيل السلوك الإنساني إنما يأتي عن طريق العوامل المؤثرة في وجدان المتلقي، ومحال أن يأتي عن طريق المعاني العقلية المجردة.

كتابة التراجم على غرار ما يكتب التاريخ ليست مقصورة على أدبائنا وحدهم، بل كانت هي الطريقة الوحيدة — تقريباً — التي ترد على خاطر الأديب إذا ما همَّ بالكتابة عن عظيم، ابتداءً من كتاب «التراجم» لبلوتارك فنازلاً إلى العصور الحديثة، ولا بد أن يكون القارئ على علم قليل أو كثير بما كتبه المؤلفون العرب الأقدمون من مئات الكتب التي

تترجم للإعلام من كل طبقة ومذهب وأدب وعلم، فكان المنهج هو منهج المؤرخ الذي يجمع الوقائع والشواهد والأخبار، ويتثبت من صحتها، ثم يرتبها على النحو الذي يجعلها صورة متماسكة.

ولست أظن أن قارئ ألف كتاب من هذا الطراز يمكن أن يتغير سلوكه في حياته العملية بمثل هذه المادة التاريخية، وإن يكن بالطبع سيزداد بحقائق التاريخ «علمًا». لكن لكتابة التراجم طريقة أخرى — لعلها حديثة الظهور في تاريخ الأدب العالمي كله — وهي طريقة «القصة»، والفرق بينها وبين قصة الأديب الروائي، هو أن هذه من خلق الخيال، وأما تلك فتلتزم الواقع الذي وقع، فترجمة الحياة مزيج من القصة والتاريخ، فيها من القصة الأدبية طريقتها وفيها من التاريخ صدق الوقائع، وإن شئت فقل إن ترجمة الحياة هي «حياة» بغير نظريات تحمل أحكامًا عقلية عامة ومجردة كتلك التي يسوقها المؤرخ في سياق تاريخه.

مترجم الحياة يقدم لك «شخصًا» فردًا وفريدًا في أفعاله وردود أفعاله، على شرط أن يكون محور التفرد في صميم العظمة منه، لا في تفاهات الظواهر الحركية والكلامية، وأظنه كان «فلوبير» هو الذي قال لمن أراد أن يترجم لحياة أديب — أو غير أديب من العظماء — ألا يهتم بجانب الحوادث الجارية من حياته، بل أن يجعل محور التركيز هو «العمل» الذي جعله عظيمًا، ومن هنا جاءت صعوبة الإبداع في تراجم الحياة، إذ المطلوب من كاتبها أن يحول باطن الرجل إلى ظاهر، أن يجمع بين دقة الباحث وأسلوب العرض بين المؤرخ الصادق والأديب الذي يصوغ مادته في «شكل» يعترف به نقاد الأدب.

وأعود إلى أدبائنا الكبار الذين صوروا لنا «المبادئ» في «مثال» فأقول: إن أعمالهم لم تخترق طريقها إلى القلوب لتكون فعالة في تشكيل السلوك؛ لأنهم كتبوا مؤلفات في التاريخ لا تراجم حياة، ومهمة كاتب التراجم إنما تقتضيه أن يضع أصابعنا على المهد الخفي الذي تولد فيه الأفكار أو تولد فيه العزائم الماضية، أو تولد فيه الصور الفنية، مهمته أن يضع أصابعنا على المهد الخفي الذي تولد فيه هذه الأشياء التي تصنع العظماء، لترى كيف تفرخ في أول نشأتها — لا على سبيل النظريات العلمية — بل على سبيل المثال الجزئي الفرد المتفرد بين سائر عباد الله، وليس من حق كاتب التراجم أن يغفر لمن يترجم له ضعفًا فيغبطه، وإلا قدم لنا شخصًا من صنعه هو لا من صنع الفطرة التي فطر عليها البشر.

إن الأثر الوجداني يزداد في نفوسنا — وبالتالي يغرينا بمحاكاته — إذا جاءت الصورة بشرية لا ملائكية، وفي كل صورة بشرية ما فيها من قوة وضعف، لكننا نقرأ أكثر ما كتبه أدباؤنا عن أبطال الماضي، فنراهم — فوق أنهم نهجوا نهج المؤرخين — قد أقاموا

تراجـم الأعلام

أنفسهم «محامين» يبحثون عما يؤيد القضية المعروضة، ويتسترون على ما يضعفها، فتذهب القراءة وكأنها حرث في الماء، أو نقش على سواقي الرمال، ونظل نحن على ما نحن فيه، نصبح ثم نمسي مع الصحافة وغيرها من وسائل الإعلام، تدعو وتدعو ثم تدعو، لكن القلوب مغلقة والأذان صماء.

الإنسان العادي

دفع بائع الصحف بما دفعه منها تحت الباب، كما يفعل كل صباح في موعد معلوم، فجلست من بيتي في المكان اليومي المألوف أقرأها، وبعد فترة قصيرة دق جرس الباب، وكان بائع الخبز، ثم دق الجرس وكان بائع اللبن، ومضت ساعتان، ودق الجرس مرة ثالثة وكان موزع البريد، دورة تتكرر كل يوم، لكنها اليوم استلقت نظري إلى تصور جديد.

بلمحة سريعة من الذاكرة، استجمعت أهم العاملين الذين يدخلون حياتي اليومية أو الدورية، فيكونون جانباً من أشد جوانبها حيوية وضرورة: البواب والطاهي والبقال والجزار وبائع الخضر والفكهاني وشرطي المرور ... إلخ، هؤلاء جميعاً هم النسيج الحي الذي لولاه لما استقامت لي الحياة يوماً واحداً، كلهم يدور في فلكه دءوباً رتيباً، لا يكاد يتخلف عن مساره المنظوم يوماً. كأنه الكوكب يجري في مداره على نسق معلوم، فنعرف ساعات ظهوره وساعات اختفائه، ونرتب حياتنا على هذا النظام من ظهور أو اختفاء.

والعجب أن يكون لهؤلاء الناس في حياتهم العادية المطردة، كل هذه الخطورة في حياتنا الجارية، ثم تفتح الصحيفة اليومية، فلا تجد لأحد منهم ذكراً، وتقرأ الأدب قصة ومسرحية وشعرًا ومقالة، فتوشك ألا تجد لأحد منهم أثرًا؛ وذلك لأنهم «عاديون»! أما إذا شذ واحد منهم في سلوكه، فتخلف عن الظهور في أوانه، وأتلف علينا اطراد الحياة الذي ألفناه، فما هنا تبدأ أبواب الصحافة وأبواب الأدب تنفتح لدخوله، ويتسع انفتاح الأبواب أو يضيق، وفقًا لدرجة الشذوذ والانحراف عن جادة الطريق.

المحظوظون بجذب الانتباه في وسائل الإعلام كلها — صحافة وغير صحافة — وفي الأدب قصة ومسرحًا، بل وفي التاريخ بصفة عامة، ليسوا هم «العاديين» من الناس الذين على أكتافهم تدور عجلة الحياة، بل هم الخارجون على المألوف ارتفاعاً أو انخفاضاً، فاللص يشد الانتباه بنفس الدرجة التي يشده بها البطل، بل إن رجال الصحافة — مثلاً —

ليجاهرون في صنعتهم بمبدأ يتخذونه قاعدة للعمل في مجالهم الصحفي وهو مبدأ اشتقوه من عبارة قالها علم من أعلام الصحافة في غير بلادنا، وهو أن الحدث الذي يستحق الذكر في الصحيفة هو الحدث الشاذ، وليس هو الحدث المألوف، فإذا عض كلب إنساناً فلا شيء في هذا مما يعني الصحيفة، وأما إذا عض إنسان كلباً، فهنا تفسح الصحيفة صدرها للتسجيل.

هل يمكن أن يرد ذكر في صحيفة أو في غيرها من طرائق الأعلام لفلاح عادي قضى نهاره منذ فجره إلى مسائه عاملاً في زراعته، أو لزوجة ذلك الفلاح، وقد سبقت زوجها بساعة على الأقل، وتأخرت عنه في المساء بساعات، تطهو وتغسل وتنظف وتنقل الطعام والماء من هنا إلى هناك، وتصنع مئات الأشياء التي لا ترد لنا نحن الكاتبين على بال أو على قلم؟

هل يمكن أن تعلن صحيفة يوماً بأن طبيباً يعالج مرضاه، ومعلماً يعلم تلاميذه، ومهندساً زراعياً يشرف على إحدى مناطق الريف؟ إنها لا تفعل ذلك، ولا نتوقع لها نحن أن تفعل؛ لأن هذه كلها هي من أمور الحياة «العادية»، وكأن الجانب غير العادي من الحياة أهم وأجدى. وتمضي بعد ذلك السنون، ويأتي بعد ذلك المؤرخون، فيطالعون صحف العصر على أنها الوثائق الوثيقة لصورة الحياة، مع أنها في حقيقتها العميقة هي الصورة بعد أن طرحنا منه الحياة الفعلية اليومية كما تعيشها أنت وأعيشها أنا ويعيشها غيرنا من عباد الله «العاديين».

إن الوسيلة المعيّنة من وسائل الإعلام إذا أرادت أن تقدم لجمهورها صورة للرأي العام في موضوع ما، طاب لها أن تسأل الممثل أو الممثلة عن الممثل الآخر أو الممثلة الأخرى فهؤلاء هم «النجوم» التي يجب أن يلمع وميضها في دنيا الآراء، كما لمع في دنيا السينما والمسارح، ولكنها لا تسأل بائع البطيخ عن زميله بائع البطيخ؛ لأنه إنسان «عادي» لا يستحق أن يسمع له رأي.

ولماذا نوجه اللوم؟ لا، بل إني هنا أقدر ما أظن أنني أراه ولا ألوم، فلعل ما أراه هو جزء من طبيعة البشر، التي ليس لنا منها مفر، وإلا فلماذا دار الأدب العالمي كله فيما مضى — إلا نادراً — على شذاذ الناس لا على العاديين منهم؟ لماذا كان أبطال شيكسبير جميعاً هم من أمثال: الملك لير الذي تنكرت له بناته بالعقوق الذي لم نسمع بمثله في حياة الناس الجارية، حتى لقد أصيب هو بالجنون. هاملت الذي قتل عمه أباه ليتزوج من أمه. ماكبت الذي قتل الملك الجالس على العرش مدفوعاً بزوجه الطامحة العنيدة، ليجلس مكانه. عطيل الأسود البشرة الذي تملكته الغيرة على زوجته البيضاء فقتلها. رتشارد الثالث

ذي الظهر الأحدب، الذي جعل يقضي على كل ما هو حائل في سبيل وصوله إلى الملك ... إلخ، فليس هنالك بطل واحد عند شيكسبير هو من قبيل بائع الخبز، وبائع اللبن، وموزع البريد والبواب والطاهي والبقال، الذي هم النسيج الحي من وجودنا اليومي.

هذه مناسبة طيبة أذكر فيها خلاصة لحديث جرى في هذا المعنى بيني وبين جماعة من الأصدقاء الأدباء أو المتأدبين، وكان ذلك منذ أمد طويل، إذ أذكر أن أحدنا قد طرح سؤالاً كهذا، فكان من أبرز ما ورد في المحاوراة جواباً عن هذا السؤال رأيان، أحدهما رأي رفض به صاحبه مشروعية السؤال من الأساس، إذ قال إنه لا ينطبق على الأدب المعاصر على الأقل، فأديب مسرحي مثل يوجين أونيل يختار لمسرحياته أشخاصاً عاديين يعيشون في ظروف عادية؛ وذلك لأن معنى المأساة قد تغير في عصرنا عما كان عليه في العصور الماضية، فلم تعد هناك ضرورة، كالتي كانت في عصر شيكسبير مثلاً، لأن يكون البطل ذا مكانة عالية من المجتمع، وذلك نتيجة للديمقراطية الجديدة التي سوت بين الناس من حيث الكيان الاجتماعي، حتى وإن اختلفوا في الثروة والمنصب.

وأما الرأي الثاني فقد هاجم به صاحبه كل هذه «التقاليع» الجديدة في المسرح المعاصر، قائلاً: إننا لم نعد نكتب المأساة على نحو ما كتبها شيكسبير، عجزاً منا عن إدراك ذلك المستوى، لا لأن الظروف الاجتماعية قد تغيرت، إن المأساة لا يتم لها معناها إلا إذا كان البطل ذا رفعة ثم هوى؛ وذلك لأن في الفطرة الإنسانية نزوعاً نحو الرفعة، ومن هنا ترانا نعجب بالسمو، ونأسى له حين يهوي، إنني إذا قرأت عن مأساة رجل مثلي، فكل ما يحدث هو أن أعطف عليه وأشاركه الشعور بالأسى، لكن الوجدان الأساسي في المأساة الأدبية هو ما يحدث لنا عند سقطة الرفيع، وليس هو مجرد المشاركة مع المنكوب في حزنه.

خذ مثلاً مسرحية هنري الرابع لشيكسبير ففيها صورة لرجل عادي هو فولستاف وصورة للملك هنري الرابع، فهل كان يمكن للشاعر أن يجعل فولستاف بطلاً لمسرحيته دون هنري الرابع؟ إن ذلك مستحيل عليه؛ لأنه لو فعله كان بذلك هادماً لفكرة المأساة من أساسها، فمصير فولستاف — مهما ساء — لا يشبع فينا ما يشبعه مصير هنري الرابع، كأنما المتفرج يقول لنفسه، فولستاف هو مثلي، فليس مصيره مما يهمني، أما هنري الرابع ففي عالم أعلى، وأود أن أتعبه في صعوده وفي هبوطه.

ولعل مثل هذا الرأي الثاني هو الذي ساد، بل لعله هو الذي ما يزال سائداً إلى حد بعيد بالنسبة إلى الإنسان «العادي»، إننا قد لا نقولها صراحة، لكنها واضحة من سلوكنا، فكأننا في جملتنا نقول إن مثل هذا الإنسان العادي لا يصلح أن يكون بطلاً في الأدب، ولا يصلح كذلك أن يكون مدار أخبار في الصحف وغيرها من وسائل الإعلام، بل إنه لا يصلح

أن يكون مادة للتاريخ، فحتى الذين يؤمنون بأن التاريخ قوامه حركات الجماهير، لا القادة الأبطال الأقداد، حتى هؤلاء إذا هم كتبوا التاريخ بالفعل، فلن تجد على صفحاتهم أمثالي وأمثالك من سواد الناس.

أين يجد الإنسان العادي صورته في وسائل الأخبار أو على صفحات الأدب؟ أه! كأنني أرى هنا شبح فرويد أو أحد دارسيه، كأنني أرى هذا الشبح ينتفض أمامي قائلاً: لقد يبدو لك الشخص المرسوم في الأدب أو في صحف الأخبار إنساناً شاذاً، لكنه هو الإنسان العادي الذي تبحث عنه، بعد أن ظهرت بواطنه.

فالذي ظننته بادئ الأمر إنساناً عادياً: بائع الصحف وبائع الخبز وبائع اللبن وموزع البريد، إنما هو إنسان يجري في فلكه مطرداً يوماً بعد يوم، لكنه يخفي في صدره ما يخفيه من أشكال الصراع، فإذا رأيت أديبنا توفيق الحكيم — في الأغلب — لا يكتب عنك وعني، وإنما يكتب عن أهل الكهف وأوديب وشهريار والسلطان الحائر، بل وعن الحمار والصرصار، وإذا رأيت أديبنا نجيب محفوظ يكتب عن زقاق المدق، ويروي حكايات عن حارته، مما تحسب أن ظاهر الناس العاديين الذين تراه في عرض الطريق يختلف عن الصور التي يقدمها إليك، وإذا رأيت إحسان عبد القدوس يكتب عن فتيات مراهقات من صنف يختلف عن ابنتك وابنتي، فاعلم أن كل هؤلاء إنما يقدمون لك الإنسان العادي الذي تريده، لكنهم يقدمونه مقلوباً باطناً لظاهر حتى تراه على حقيقته.

وبمناسبة هذا التباين بين ظاهر وباطن أذكر أن أستاذاً للفلسفة أمريكياً، جاء من بلاده في إجازة دراسية ليدرس القيم الجمالية في رسوم المعابد الفرعونية «هو أستاذ في علم الجمال بمعناه الفلسفي»، ولقد زارني، فلما وجد مسكني قريباً من حديقة الحيوان، طلب مني أن أصحبه في جولة هناك، وبعد الجولة التي أرادها، جلسنا في جزيرة الشاي، حيث يسبح البط هادئاً في البحيرة الساكنة! وقد كنت ساعتها مكدوداً، فقلت: ما أسعد هذا البط في هدوئه، لا تزعجه شواغل الحياة، بل لا يعكر صفوه تنازع على القوت؛ لأن الطعام أمامه يكفيه، ولكنني لم أكد أختتم عبارتي، حتى دارت معركة بين البط لم أدر سببها، فأخذ يلاحق بعضها بعضاً ضارباً بأجنحته ضرباً عنيفاً، صارخاً زاعقاً، فضحك صديقي الفيلسوف، وقال: انظر، لقد جاءك الجواب مسرعاً فهدوء الهادئ يخفي وراءه ما يخفيه. نعم هذا كله صحيح، ولأنه صحيح نريد للإنسان العادي أن يظفر بمكان يتناسب مع حجمه، في الصحافة وفي الأدب وفي الإذاعة مرئية ومسموعة، والحق أننا كثيراً ما نفعل، لكنني أحس بأننا نتلف ما نفعله، حين نحاول أن نجعل الرجل العادي الذي نصوره في

الحقل أو في المصنع، يتكلم ويتصرف كأنه بطل، مع أنه «عادي» وأهميته كامنة في أنه من جمهور الناس.

الأكثرية الغالبة من الناس عاديون بكل ما تحمله هذه الكلمة من ظاهر وخبئ، لكنها أكثرية ما تزال في وسائل التسجيل باهتة الصورة خافتة الصوت.

حديث عن الثقافة والإعلام

إنني لا أحمل أحدًا على أن يأخذ بحرف مما أقول، لكنني أقوله لأنني أراه، وأول الرؤية عندي فيما أنا بصدد الحديث فيه الآن، هو أن بين الإعلام والثقافة من الفرق النوعي البعيد ما يعرضنا للخطر إذا نحن جمعناهما في ساحة مشتركة، ووضعناهما تحت عنوان واحد، مما قد يوحي بأنهما شقيقان ينتسبان إلى والد واحد، مع أن العلاقة بينهما هي — على أحسن الفروض — لا تزيد عن العلاقة بين أبناء الخالات، لكل ابن منهم والده المستقل، ولذلك فكل منهم ينتمي إلى أسرة ليست هي أسرة ابن خالته، ولكي أوجز الفرق بين الإعلام والثقافة في بداية حديثي، أقول إن الإعلام يصور لنا الحياة كما يراد لها أن تعاش، وأما الثقافة فتصور الحياة كما هي معاشة بالفعل، ولكنها تصورها بعد عجنها وخبزها في أفران الأدب والفن وما يلحق بالأدب والفن من ضروب الصياغة.

والناس عادة لا يختلفون على معنى «الإعلام»؛ لأن معناه واضح من منطوق اسمه فهو توصيل معلومات إلى الآخرين، رغبة في أن تتكون لديهم وجهة نظر نريد لها أن تتكون، والبراعة هنا مقصورة على طريقة التوصيل: ماذا تكون وأين ومتى وكيف تكون؟ لكن خلاف الدنيا والآخرة ينشأ حين نتعرض لمعنى «الثقافة»، ولست أريد هنا أن أناقش هذا المعنى مناقشة نظرية مجردة؛ لأنني لو فعلت ذلك خسرت قضيتي منذ اللحظة الأولى؛ وذلك لأن كل من دب على وجه الأرض من أفراد البشر يزعم عندئذ أن له الحق في المشاركة بالرأي، فلا تدري ساعتها كيف تفرق لهم بين الخطأ والصواب، لكنني سأعرض قضيتي بطريقة الأمثلة الجزئية المحسوسة، التي لا تدع مجالاً فسيحاً للأخذ والرد بغير طائل.

إنه مهما اختلفت وجهات النظر في فهم «الثقافة» وما تعنيه، فهناك أرض مشتركة لا ينازع فيها أحدٌ أحدًا، ومن هذه الأرض المشتركة أبدأ الحديث: فليس ثمة من يعارض بأن بين صناع الثقافة كاتب القصة وكاتب المسرحية، فلنحصر حديثنا فيهما، ما داما

موضع اتفاق بين الجميع، وإذن فسؤالنا بعد هذا التحديد يصبح هكذا: ماذا نريد من كاتب القصة أو كاتب المسرحية؟ أنريد لأيهما أن يعرض على القراء وقائع وقعت وأحداثاً حدثت كما تفعل الصحف؟ أنريد لأيهما أن يشرح للأهيات كيف يضبطن النسل، وكيف يطعمن الأطفال كما يفعل أصحاب التوعية الصحية؟ أنريد لأيهما أن يشرح للمزارعين متى يحسن للبذور أن تبذر وللأرض أن تروى؟ أنطلب من أيهما أن يكتب مقالاً في السياسة الخارجية أو في شئون الاقتصاد؟ إن أحداً لا يجرؤ على القول بأن تلك وأمثالها هي مهمة الأديب، فهذه كلها وسيلتها «الإعلام».

وننتقل خطوة قصيرة إلى الأمام فنسأل: إذا كان من طبيعة رجل الإعلام أن يتلقى من رؤسائه المادة التي يراد منه التدبر في طريقة نشرها، فهل هي كذلك طبيعة الأديب أن يتلقى من الرؤساء قيماً وأفكاراً ليتدبر طريقة صياغتها في قصة أو في مسرحية؟ ولعل هذا الموضع من سياق حديثنا أن يكون مناسباً لتوضيح نقطة في موضوع الثقافة، وأعني بها التفرقة بين صناعات الثقافة ومستهلكيها (إذا جازت هذه الكلمة في هذا المعنى)، فكاتب القصة وراسم اللوحة وواضع اللحن والموسيقي هم صناعات ثقافة، وأما قارئ القصة والناظر إلى اللوحة والمستمتع إلى اللحن الموسيقي معزوفاً، فهؤلاء مستهلكون للثقافة، أي إنهم منتفعون بما صنعه الأولون، وحديثنا هنا مقصود به الصناعات المبدعون.

ونعيد سؤالنا مرة أخرى وبعبارة أخرى: هل نريد لصناعة الثقافة هؤلاء أن تهبط عليهم خامات المضمون الفكري ليتولوا صنعها، كما نعطي القطن لمصانع الغزل والنسيج لتتولى غزلها ونسجها تمهيداً لبيعها قماشاً جاهزاً في الأسواق؟ أو أن الأصح هو أن تكون الخامة الفكرية نفسها وليدة ملاحظة الأديب لما يدور حوله، ووقع هذا الذي يلاحظه في نفسه، إنه إذا قيل: لا بد من توجيه عام، حتى في ميادين الخلق الأدبي والفني، سألنا بدورنا: من ذا يا ترى «وجه» توفيق الحكيم نحو مضمون «عودة الروح» و«أهل الكهف»؟ ومن الذي «وجه» نجيب محفوظ في «ميرامار» و«ثرثرة على النيل»؟ من ذا الذي زوّد محمود حسن إسماعيل بمادة شعره، والذي طلب من صلاح عبد الصبور أن يكتب عن الحلاج؟!

لكنه سؤال مشروع أن نسأل: من الذي يمد رجال الإعلام بالخطوط الرئيسية التي يجب التزامها في عملهم، أما في مجال الثقافة وصانعيها فليس السؤال وارداً، وهنا نخطو بالقرارئ خطوة قصيرة وأخيرة، فنقول إنه إذا كان الأدب والفن محتوماً عليهما بحكم طبيعتهما نفسها أن ينطويا على قيم، كالقيم الخلقية مثلاً، فهل يحق لوزير الثقافة أن يضع سياسة خاصة بالقيم الخلقية التي ينبغي لصناعة الثقافة أن يلتزموا في إبداعهم

الأدبي والفني؟ وحتى لو زعمنا أن الوزير والكاتب والفنان جميعًا على اتفاق تام في ذلك، بحكم اشتقاقنا لتلك القيم من تراثنا وأسلوب حياتنا، فهل يحق للوزير أن يضع خطة لطرائق التنفيذ، لكي يبين لهم أي تلك الطرائق يليق وأيها لا يليق؟

إنني لا أقول جديدًا إذا قلت أن الكاتب — بالمعنى الأدبي الخالص لهذه الكلمة — ليس من شأنه أن يقدم للناس أحكامًا عامة على سلوكهم، إنه لا يقول لهم: عليكم بهذا الفعل المعين؛ لأنه محمود، وإياكم وذلك الفعل؛ لأنه قبيح، لا، ليس هذا من شأنه، وإنما الذي من شأنه هو أن يحلل المجتمع وأخلاقياته تحليلًا أقرب إلى تحليل الكيموي لقطع من المادة في مخابيره، إنه يقطع شريحة من المجتمع؛ ليعرضها على الناس في سلوكها الحقيقي على أرض الواقع، فإذا كانت عينة مريضة، فليس من شأنه أن يقدم «روشتة» العلاج، ولكن مهمته الأولى والأخيرة تشريح وتشخيص لما هو كائن بالفعل، فالأحداث في عرض الأديب لها وسبكه إياها، هي التي تنبئ عن نفسها، دون أن ترد في السياق نفسه عبارة إرشادية واحدة، وحسبنا نحن القراء أو المشاهدين أن نخرج بانطباع الساخط الثائر، إذا كان المعروض أمانًا حقيقًا منا بالسخط والثورة.

لا، ليس في وسعنا أن نحدد للأديب الخلاق طريقة تحليله وعرضه لما تناوله هو بالعرض والتحليل، ومن يدري؟ لعله أن يحقق فضيلة العفة التي نريدها عن طريق العري السافر للأجساد، إذا كان هذا العري مدعاة للتقزز والنفور، وكثيرًا ما يحدث، إنه لم يكن فجورًا من رجال الفن حين نحتوا ما نحتوه، أو رسموا ما رسموه من أجساد عارية، ولم يكن فجورًا من أديب مثل د. هـ. لورنس حين كتب ما كتبه من أدب مكشوف ليدعو به الناس إلى حياة طبيعية أرادها لهم من خلقهم بشرًا فيهم طبيعة البشر، كلا ولا هو من قبيل الفجور ما يعرض على مسارح أوروبا من صور الانحلال والعبث؛ لأن حياة هذا العصر التي تهتكت إذا لم تعرض على هذا النحو، فكيف تعرض؟ أنضع المرأة أمام القرد لنرى على صفحتها غادة حسناء؟

إنه إذا كان مرادنا رسالة في الأخلاق أو في السياسة، فلماذا تلف وندور في قصة أو مسرحية أو غيرهما من ألوان الفنون؟ لماذا لا نطلب من الباحثين أن يكتبوا لنا تلك الرسائل، معتمدين فيها على مراجع معينة نحددها لهم؟ لقد أراد برناردشو بمسرحياته أن تكون وسيلة للإصلاح الاجتماعي على نموذج الاشتراكية التي كان يؤمن بها، لكنه كان أدبيًا يعرف أصول الفن الأدبي، فحرص حرص الفنان الموهوب على ألا ترد في سياق المسرحيات نفسها عبارة واحدة تتناول الموضوع المقصود تناوُلًا مباشرًا، لكنه في الوقت

نفسه كان حريصًا على توضيح مذهبه، فعمد إلى كتابة مقدماته الطويلة المعروفة؛ ليقدم بها مسرحياته، شارحًا فيها رسالته الفكرية شرحًا صريحًا بلا حرج.

لقد كان برنارد شو ينظر إلى الأدب والفن نظرة شبيهة بنظرة أفلاطون إليهما من وجه، لكنها مختلفة عنها من وجه آخر، فكلهما يجعل النفع الاجتماعي هو الأصل، وأما الجمال في الأدب والفن فهو وسيلة تؤدي إلى ذلك النفع المقصود، لكن الرجلين يختلفان بعد ذلك في أن أفلاطون قد استغنى في «جمهوريته» عن رجال الأدب والفن اتقاء لنزعاتهم الهدامة، اعتقادًا منه بأن النفع الاجتماعي المطلوب يمكن تحقيقه بوسائل أخرى غير وسيلة الأدب والفن، وأما برنارد شو فقد رأى غير ذلك، إذ رأى ضرورة أن يظل الأديب والفنان — وهو نفسه واحد منهما — داخل البناء الاجتماعي ليصلحاه، وكيف يصلحانه؟ يصلحانه بفضح حقيقته كما هي.

إنني أذكر يومًا من أيام شبابي الباكر، حين اصطحبنا أستاذ الرسم إلى أحد المعارض الفنية، وكنت واحدًا من جماعة قليلة العدد أظهرت ميلًا نحو الفن، فأراد أستاذنا أن يكافئنا بهذه الزيارة إلى متحف الفن المذكور، وهناك وقفنا أمام لوحة لامرأة لطخت وجهها بالأصباغ في غير ذوق، ولونت شعرها بالأصفر الفاقع، الذي يتنافر تنافرًا واضحًا مع سواد الكحل في عينيها، وعلق الأستاذ على اللوحة قائلًا: ربما كان هذا هو الجمال عند الفنان، فاعترضته بقولي: لا أظن ذلك، بل لعله أراد للمشاهد أن يتقزز فينفر من البغايا؛ لأن هذه هي طريقتهن في التجميل.

ويذكر لنا فيلسوف الفن «كولنجوود» في ترجمة حياته الذاتية، كيف أنه كان وهو طالب يمر خلال إحدى الحداث في لندن، نهابًا إلى معهده، وإيابًا إلى منزله، فيرى هناك تمثالًا منصوبًا على قائمة متوسطة الارتفاع لرجل غاية في دمامة الوجه وقبح التكوين، ولم يكن كولنجوود الشاب يمر يومًا بذلك التمثال إلا ويحار في أمره: لماذا نحت المثال هذا التمثال في مثل تلك الدمامة كلها؟ وأخيرًا طافت برأسه فكرة هي: من أدراك ماذا أراد الفنان بتمثاله ذاك؟ ألا يجوز أن يكون قد قصد به إلى تصوير القبح الناشئ عن اضطراب النسب الصحيحة للأشياء؟ ومن هنا وضع كولنجوود إحدى قواعده في عملية النقد الفني، وهي ألا نحكم على العمل إلا على ضوء الغاية التي أرادها صانعه، فيكون ذلك العمل قريبًا من الجودة أو بعيدًا عنها بمقدار ما استطاع أن يحقق لمبدعه ما أراد أن يقوله للناس.

المصلح الاجتماعي والفنان رجلان مختلفان في الوسائل، حتى وإن اتحدا في الغايات، فبينما المصلح الاجتماعي يهيم أن تتخذ الوسائل الفعالة المباشرة لمحو الجانب اللاأخلاقي

من حياة المجتمع، لتصبح الصورة المرئية عن الإنسان ملائكية في نقائها، ترى الفنان ينتهج سبيلًا آخر، فهو يعطينا المناظر المكبرة لنرى الطبيعة البشرية بكل مقوماتها، فنرى فيها الطيب إلى جانب الخبيث، ونعلم أن ذلك هو الإنسان، ولنا بعد ذلك أن ننظر في دخائل نفوسنا لنتعهد الطيب بالنماء، ولنتعقب الخبيث بالكبت أو بالتسامي.

ونعود بعد هذا كله إلى التفرق الجادة بين الثقافة والإعلام، لنقول إن ما يجوز هنا لا يجوز هناك، فصاحب الإعلام هو كبائع سلعة يريد لها الرواج — وسلعته هي أفكار واعتقادات ووجهات نظر بعينها — وعليه أن يدعو إلى ترويجها بالإعلان، فالإعلام إعلان بكل ما يقتضيه فن الإعلان من وسائل يعرفها المختصون، وأما صناع الثقافة، فليس هذا شأنهم، إنهم أقرب إلى الرحالة في أرض مجهولة عليه أن يثبت في مذكراته كل المعالم التي تصادفه في الطريق، فإذا مر بمستنقع نتن ذكره ووصفه بكل ما وسعه من دقة وأمانة.

من حق وزير الإعلام أن يوجه الإعلام، على أن يكون مفهومًا أن ما اصطلحنا على تسميته بوسائل الإعلام، إنما هي أيضًا وسائل للثقافة، فوحدانية الوسيلة لا تمنع تعدد الغايات، فإذا كان من حق وزير الإعلام أن يوجه الجانب الإعلامي من تلك الوسائل، فليس من حقه أن يوجه الجانب الثقافي منها بنفس المعنى، إذ تكون مهمته عندئذٍ تهيئة الفرصة أمام صناع الثقافة ليعرضوا أمام الناس حقيقة حياتهم من ظاهر ومن باطن، فيكون هذا العرض الأمين هو أول الطريق إلى الإصلاح.

جماعة المثقفين

لست أذكر كم مرة تحدثت في الاجتماعات العامة عن الثقافة والمثقفين، ولست أذكر كذلك كم معنىً طرحته في تلك الأحاديث — أو فيما كتبته — لأحد به ما يراد بالثقافة أو بالمثقفين، ذلك أنني كنت — وما زلت — كلما تناولت الموضوع بالحديث أو بالكتابة، رأيت له جانباً يناسب السياق أكثر من سواه، فأختاره للمناسبة الراهنة، حتى لقد انتهيت آخر الأمر إلى رأي أعتقد الآن في صوابه، وهو أن الثقافة هي من تلك المعاني التي يكون المعنى الواحد منها كالقصر المسحور، فيه غرف لا حصر لعددتها، لا تمتاز منها غرفة على غرفة، وكل ما عليك أن تفعله هو أن تتخير الغرفة التي تناسب الساعة المعينة من ساعات النهار أو الليل.

مرة وجدت أن أنسب تعريف للمثقف (أقصد أنه كان أنسب تعريف بالنسبة للسياق الذي كنت يومئذٍ أتحدث فيه) هو أن المثقف شخص يحمل في ذهنه أفكاراً، من إبداعه هو أو من إبداع سواه، ويعتقد أن تلك الأفكار جديرة بأن تجد طريقها إلى التطبيق في حياة الناس، فيكرس جهده لتحقيق هذا الأمل، كأن يتصور — مثلاً — نظاماً اشتراكياً محدد التفصيلات، فيجاهد في إخراجه من عالم الفكر المحض إلى عالم التنفيذ، وأما أن يحمل الإنسان أفكاراً لم يقف منها موقف الحافظ لها، لا يخطو بها خطوة إلى دنيا الوجود المحسوس، فمثله مثل الذين تقول عنهم الآية الكريمة بأنهم حُمِلُوا التوراة ثم لم يحملوها. ومرة أخرى وجدت سياق الحديث يقتضي تعريف المثقف تعريفاً آخر، فجعلته هو الشخص الذي يروج للقيم العليا — أخلاقية أو جمالية — وفي هذا يكون الفرق بين من تخصص في فرع من العلوم، ووقف عند تخصصه، وبين المثقف؛ لأن مجرد التحصيل العلمي لا يدل بذاته على أي الأشياء وأي المواقف يكون أفضل لحياة الإنسان، أما المثقف فهو الذي لا ينشر الفكر لمجرد أنه فكر وكفى، بل ينشره لأنه في نظره هو الفكر الذي

ينتج حياة أفضل أو أجمل، إن العالم الأكاديمي الذي يحيط علمًا بالنظريات السياسية أو الاقتصادية — مثلًا — ثم لا يدري أيها أنسب لجماعة معينة من الناس، تعيش في ظروف معينة، إنما يكون عالمًا، ولا يضمن له علمه ذلك أن يكون مثقفًا؛ لأنه لم يعرف به ترتيب الأوضاع إلى ما هو أعلى وما هو أدنى.

ومرة ثالثة وجدت أن التعريف الذي يناسب ما كنت بصدد الحديث فيه، هو أن المثقف يتميز بربطه بين الماضي والحاضر، فافرض أن طبيبًا درس كل ما يقوله علم الطب المعاصر عن الدورة الدموية، دون أن يدري حرفًا عن التطور التاريخي الذي انتهى إلى هذا العلم المعاصر الذي يعرفه، فهو عندئذٍ يكون عالمًا في موضوع تخصصه، لكنه ليس مثقفًا، فإذا ما وقف وقفة يقلب فيها صفحات الماضي ليعرف منها كيف صار الأمر إلى ما صار إليه، فعندئذٍ فقط يدخل دنيا الثقافة، بمقدار ما حاول أن يربط الماضي بالحاضر في تيار متصل، ولا غرابة بعد ذلك أن نقول إن الكليات الجامعية التي يسمونها كليات نظرية، هي أدخل في الثقافة من الكليات العلمية؛ لأن الدراسة في الأولى يغلب فيها دائمًا اللفظة إلى ما كان، ليضاف إلى ما هو كائن، ومن ثم فهي بحق دراسة «إنسانية» كما يطلق عليها أحيانًا، ومن هنا أيضًا ترتفع الدعوة في كل أرجاء العالم المتقدم، بضرورة أن تدخل الكليات العلمية إلى موادها شيئًا من الدراسة الإنسانية، لتكتمل فيها صورة الثقافة.

ومرة رابعة اقتضى سياق الحديث أن أقول عن جماعة المثقفين: إنهم هم الذين يختزلون حقيقة الإنسان وحقيقة الكون في صيغة محكمة مترابطة، وخير مثل على ذلك ما نراه فيما تصنعه الفلسفة ويصنعه الفن ويصنعه الأدب، فالفيلسوف يحاول أن يختصر الإنسان والكون في تصور عقلي يجمع أطرافهما المتشعبة، كأن يقول لك مثلًا إنهما في تطور جدي ينموان به صعودًا إلى الكمال، أو إنهما متغيرات مادية تصبو نحو صورة نموذجية عقلية، وهكذا، والفنان كذلك — شاعرًا أو موسيقيًا أو مصورًا أو نحاتًا — يختزل في القطعة التي ينتجها ملايين التفاصيل التي يشتمل عليها الواقع الحسي، ولذلك فهو بمثابة من يقدم لك حقيقة الإنسان، أو حقيقة الكون مختصرة منظمة منسقة، إن كاتب القصة أو كاتب المسرحية، وهو يصور لك إحدى شخصياته، فهو لا يعب ببيده حفنة من أحداث الحياة في حياة الإنسان كيفما اتفق، بل يأخذ من الحياة الواقعة أجزاء يختارها ليركبها كما يهديه فنه في تركيبها، وكأن الحياة الواقعة عنده أشبه بالقاموس الذي يحتوي على المجموعة الكاملة من ألفاظ اللغة، ثم يأتي الكاتب أو المتكلم، فيختار من المجموعة ما يحتاج إليه من كلمات يرتبها في الجمل التي يكتبها أو يقولها، وهذا هو المعنى الذي

قصدت إليه عندما عرفت المثقف المبدع بأنه هو الذي يختزل لنا حقيقة الإنسان وحقيقة الكون في صياغة مبتكرة من عنده.

ومرة خامسة اخترت تعريف المثقف بأنه يتميز عن عامة الناس بأنه هو الذي يدرك الفوارق الدقيقة الكائنة بين ظلال الفكرة الواحدة، فإذا قيل — مثلاً — «اشتراكية» كان المثقف أسرع من سواه في إدراك الفوارق بين الصور المختلفة التي تندرج كلها تحت هذا الاسم، وهكذا الأمر بالنسبة لكثير جداً من المعاني العامة التي تنمايز عند التطبيق. وحسبي هذا القدر من التعريفات الكثيرة للثقافة وللمثقفين، وهي تعريفات لا تتعارض ولا تتناقض، بل ينضم بعضها إلى بعض في تغطية الرقعة الفسيحة المتعددة الجوانب والأركان.

ولقد ورد على ذهني هذا الشعب كله في حقيقة الثقافة والمثقف، حين حاولت معرفة الحدود المقصودة، عندما جعلنا «المثقفين» فئة من الفئات الخمس، التي منها يتألف التحالف بين قوى الشعب العاملة، وليس معنى ذلك بالطبع أنني كنت أطلب من الواضعين لبنائنا السياسي أن يعتصروا الكلمات توضيحاً لمعانيها على هذا النحو، ولكني مع ذلك أطلب حدّاً أدنى من المعالم التي توضح لنا المقصود بفئة المثقفين في التحالف.

فمن هم المثقفون؟ ما هي الصفة أو الصفات المميزة لهذه الفئة، التي وضعناها في اعتبارنا عندما قسمنا القوى العاملة المتحالفة إلى خمس، وكان المثقفون إحداها؟ أنقول إن التحديد المطلوب يأتي عن طريق استبعاد الفئات الأخرى، بمعنى أن يكون المثقفون هم من ليسوا بفلاحين ولا عمال ولا جنود ولا من أصحاب الرأسمالية الوطنية؟ إننا لو فعلنا ذلك، وطرحنا من القوى العاملة أربع فئات، ثم قلنا إن فئة المثقفين هي «ما ليس كذلك» لم نضمن ألا يكون لدينا في باقي الطرح عدة أنواع مختلفة لا تجانس بينها.

أم هل نحدد فئة المثقفين بدرجة معينة من «التعليم»؟ لكن ذلك لا ينتهي بنا إلى تحديد واضح؛ لأن أية درجة من التعليم نقررهما في تحديد المثقفين، سنجدها متحققة في الفئات الأخرى، وخصوصاً في فئة الجنود، وفئة الرأسمالية الوطنية.

أنقول — إذن — إن المثقفين هم المهنيون، كالأطباء والمهندسين والمدرسين ... إلخ؟ لكننا سنجد أن الشطر الأعظم ممن ندرجهم في فئة المثقفين هم من غير المهنيين، كموظفي الأعمال الكتابية والإدارية في دواوين الحكومة وفي مكاتب الأعمال العامة والخاصة على اختلافها.

وعلى ذلك فما يزال السؤال قائماً: من هم «المثقفون» الذين قصدنا إليهم عند تقسيم القوى العاملة؟ لقد كان من الطريف أن أقع ذات يوم على مناقشة دارت بين طائفة من

الكتاب في الغرب حول «المثقفين» من هم؟ فكان بين هؤلاء الكتاب من وسع المعنى ليقول — وهو جاك بارزان — أنهم هم «حملة حقائب الأوراق» مشيرًا بذلك إلى جماعات الموظفين ورجال الأعمال ورجال الصحافة إلخ، وبالطبع كان بينهم كذلك من ضيق حدود المعنى لينحصر في رجال الفكر والفن على مستوى الإبداع.

وليس من قبيل المماحكة في الجدل، أن أسأل هنا عن وضع المرأة في تقسيمنا نحن: أين يكون؟ إنه إذا كانت المرأة العاملة في المهن أو في الدواوين معدودة من فئة المثقفين، فأين نضع المرأة التي هي ربة بيت؛ ظفرت بدرجة من التعليم أو لم تظفر؟ إنها ليست من الفلاحين، ولا من العمال، ولا من الجنود، ولا من أصحاب الرأسمالية الوطنية، فهل يا ترى نضيفها «بالجملة» إلى جماعة المثقفين، حتى ولو لم يكن لها حظ من التعليم؟

الفئات الأربع الأخرى تحددها طبيعة «عملها»، وأما فئة المثقفين، فتعريفها — فيما يبدو — يكون بطريقة «تفكيرها»، ومن هنا نشأت الصعوبة؛ لأن الجماعة التي توحيها طريقة تفكيرها، قد تشتمل على ما ليس له حصر من ضروب العمل، مما قد يمنع المشاركة في المصالح، ولذلك كان من الممكن — نظريًا على الأقل — أن تتكون نقابات أو جمعيات للفئات الأخرى، وأما جماعة المثقفين بمعناها المبهم العائم الذي نراه، فمن غير المتصور أن تتألف لهم نقابة شاملة أو جمعية تضمهم جميعًا، ولذلك تكونت نقابات أو جمعيات للفروع المتجانسة كالأطباء، والمهندسين، والمعلمين، ورجال الصحافة ... إلخ، ثم بقيت الأغلبية العظمى من المثقفين غير المهنيين، لا يعرفون لأنفسهم رباطًا يربط بينهم، ولا رباطًا يربط بينهم وبين تلك النقابات الفرعية لجماعات المثقفين الأخرى.

وما دامت فلسفة التحالف هي التي تقرر أن تظل قائمة — ولو إلى حين — فما الذي يمنع من مراجعة الحدود التي تحدد كل قوة من القوى الخمس بخصائصها المميزة؟! لقد حدث أن راجعنا بالفعل تعريف الفلاح وتعريف العامل، فما الذي يمنع من محاولة التعريف بالنسبة لفئة المثقفين؛ لأنها وحدها — فيما أرى — هي التي يكتنف مفهومها كثير من اللبس والغموض.

حياة ثقافية ممزقة

لطالما خُيِّلَ إليَّ كلما استعرضت بفكري حياتنا الثقافية الراهنة أنني إنما أنظر إلى جماعات متفرقة، لكل جماعة منها لغتها الخاصة التي تفهمها هي، ولا يفهمها أحد سواها، ولكل جماعة منها تصوراتها التي تعتقلها اعتقالات داخل أسوارها، حتى وكأنها تحيا في جزيرة معزولة، ليس بينها وبين سائر الجزر وسيلة للتفاهم وتبادل الرأي، إنها «بابل» في تعدد لغاتها، إنها مجموعات صوتية لا ترتبط في معزوفة واحدة، إنها البحيرات المتفرقة التي لا تصنع بحرًا، والروافد الكثيرة التي لا تتجمع في نهر واحد، إنها إحدى مسرحيات العبث الحديثة التي لا يفهم فيها أشخاصها بعضهم عن بعض.

والجماعات التي يخيل إليَّ أنني أراها، يمكن تلخيصها في أربع:

الأولى: تنظر نظرة سلفية إلى موضوعات سلفية.

والثانية: تنظر نظرة سلفية إلى موضوعات عصرية.

والثالثة: تنظر نظرة عصرية إلى مشكلات عصرية، لكنها تستعين بروح سلفية.

والرابعة: تنظر نظرة عصرية إلى مشكلات عصرية، لكنها مبتورة الصلة بالسلف. وإذا شئت أن أضع لك هذه الأقسام الأربعة في عبارة يسهل حفظها، قلت: إن القسم الأول منها هو «القديم القديم»، والثاني هو «القديم الجديد»، والثالث هو «الجديد القديم»، والرابع هو «الجديد الجديد».

هي جماعات أربع في دنيانا الثقافية، لا يقتصر الاختلاف بينها على اختلاف الرأي بإزاء المشكلات المعروضة، بل يعمق بينها الاختلاف، حتى يتناول جذور التكوين كما يتناول موازين الحكم، فكأنك من هذه الجماعات أمام أربع شجرات، إحداها تعطيك القطن، والثانية تقدم القمح، والثالثة تطرح البرتقال، والرابعة ثمارها جميز، ليست هي شجرات

كلها للبرتقال — مثلاً — ولا تتفاوت إلا في نوع البرتقال ومدى جودته، بل هي «أنواع» مختلفة، لكل منها جذورها وفروعها وأوراقها وثمارها، التي تختلف بها عن زميلاتها، وأن جودة إحداها أو سوءها، لا يؤثر في جودة الشجرات الأخرى أو سوئها.

إنها جماعات مختلفة المعايير؛ لأنها مختلفة البناء والتكوين، كأن إحداها تزن أمورها بالرطل؛ لأنها أثقال، والثانية تكيل أمورها باللتر؛ لأنها سوائل، والثالثة تقيسها بالتر؛ لأنها أطوال، والرابعة تقدر مسائلها بالدقائق؛ لأن طبيعتها من طبيعة الزمن ... نظرات متنافرة، وموازن متنوعة، والالتقاء في مثل هذه الحالة ضرب من المحال.

ماذا يحدث عندما تكون الحياة الثقافية في أمة من الأمم، أو في عصر من العصور، صحيحة سوية؟ الجواب عندي (وقد أكون مخطئاً) هو هذا: إنها تكون صحيحة سوية إذا كانت قائمة على أساس واحد، وتقاس بميزان واحد، ثم تختلف بعد ذلك المشكلات المطروحة والأفكار المعروضة لحلها، ولولا هذا التجانس النسبي بين أفراد الأمة الواحدة، وأبناء العصر الواحد، لما استطعنا أن نكتب تاريخاً للفكر، نبين به مراحل الطريق، قائلين — مثلاً — أن الحياة الفكرية التي سادت الأمة الفلانية في العصر الفلاني، كانت تتميز بكذا وكذا من الصفات، كيف يمكن للمؤرخ أن يقول كلاماً كهذا عن أمة معينة، أو عن عصر معين، ما لم يكن في مستطاعه أن يستقطب تلك الأمة أو ذلك العصر في صفة أو صفات رئيسية تسودها أو تسوده؟

فماذا يقول مؤرخ الفكر عنا، إذا ما انطوى بنا الزمان، وأصبحنا ماضياً يروي عنه المؤرخون؟ ما هي الصفة أو الصفات الرئيسية التي تتميز بها حياتنا الثقافية الراهنة، والتي يمكن لمؤرخ المستقبل أن يميزنا بها؟ إنه سينظر إلى ساحتنا الفكرية، فإذا هي جماعات متفرقة هدفاً ومنهجاً، لكل جماعة منها نجواها، لكنها لا تتناجى كلها معاً، إلا في الظاهر الذي لا يضرب إلى الأعماق.

لقد اختلف المسلمون الأولون في الرأي حول موضوع طرح أمامهم، اختلفوا في الفقه مذاهب، واختلفوا في حرية الإرادة وجبرها، واختلفوا في عقوبة المذنب، أ تكون هنا والآن؟ أم نرجئ الحساب إلى يوم الحساب؟ واختلفوا في السياسة بين شيعة وخوارج، بل اختلفوا في تصورهم لحقيقة الله عز وجل، فكان منهم المشبهة وغير المشبهة، وكان منهم الصفاتية والمعطلة (وأترك الشرح لضيق المقام)، والمهم هو أن أسلافنا قد اختلفوا في مسائلهم الفكرية، لكننا نحس أنهم — برغم اختلافهم ذاك — كانوا كالذين يتبارون على ملعب واحد، يلتزمون روحاً واحدة، وقواعد متفقاً عليها، ومن هنا أمكن أن تكون لهم ثقافة موحدة الروح، وإن تباينت جوانبها وظواهرها.

التجانس في الجذور وفي الأصول — برغم التمايز في الفروع — هو الذي يجعل للأمم ثقافتها المتميزة، وإلا فكيف جاز أن يقال عن الفكر الإنجليزي — مثلاً — إنه تجريبي في طابعه السائد، وعن الفكر الفرنسي إنه رياضي الطابع، وعن الألماني إنه ميتافيزيقي بمعنى أنه يتعقب الظواهر إلى أصولها العميقة، وعن الفكر الأمريكي إنه براجماتي، وهكذا؟

وفي ظل الوحدة الفكرية التي تسود أمة من الأمم، أو عصرًا من العصور، يتفاهم الناس، لكن ما هكذا نحن اليوم (فيما أرى)، وأقل ما نقوله في ذلك، أننا نعيش في عصرين مختلفين، فبعضنا يعيش في الماضي وفي مشكلات الماضي وحلولها الماضية. وبعضنا الآخر يعيش في الحاضر، مع انقسام كل فريق من هذين الفريقين إلى شعبتين، كما رأينا في الأقسام الأربعة التي أسلفنا ذكرها، ولذلك لم يكن عجيبي أن نتبادل فيما بيننا صفات يطلقها بعضنا على بعض، فنصف فريقًا منا بأنه «قديم»، وفريقًا آخر بأنه «جديد»، وهي قسمة لبثت محور العراك الفكري منذ أول هذا القرن وإلى يومنا هذا، مع اختلاف يسير في التسمية، فقد كنا فيما سبق نتحدث عن المعركة بين القديم والجديد، وأصبحنا نتحدث اليوم عن المعركة بين الرجعية والتقدمية، ولكن المضمون واحد في كلتا الحالتين.

إنها قسمة لم تكن واردة عند أسلافنا إذ لم يكن بينهم قديم ولا جديد؛ لأنهم جميعًا في كل فترة زمنية يشتركون في أصول واحدة، ولا يكون الاختلاف إلا في الرأي والمذهب، كلا، ولا هي قسمة واردة — فيما أعلم — في ثقافات البلاد المتقدمة، فلم أسمع في غضون الحياة الفكرية في إنجلترا — مثلاً — أو في فرنسا أو غيرهما، أن هنالك بينهم فريقًا «قديمًا» وآخر «جديدًا» برغم اختلافاتهم الشديدة في معترك الأفكار.

إنني إذ أتتبع أنواع المشكلات التي تعرضها علينا كل جماعة من الجماعات الأربع التي نقول إنها تقسم حياتنا الفكرية وتفتت وحدتها، يأخذني العجب من بُعد المسافة بين جماعة وجماعة، فما تظنه أحدها أنه أمر جلل خطير يتطلب الحل السريع، لا تجد فيه جماعة أخرى ما يستوجب مجرد الذكر؛ لانعدام الصلة بينه وبين حياة الناس الجارية، وما تراه إحدى الجماعات جادًا كل الجد، لا يرى فيه الآخرون إلا هزلًا كل الهزل! وليس لي القارئ أن أضرب مثلًا بما ينشره فينا أولئك الذين قد اختاروا لأنفسهم أن ينحازوا إلى النظرة السلفية، بعد أن يطلوها بطلاء عصري، بما ينثرونه فيها من حقائق العلم الجديد، فمن هؤلاء تجد الطبيب، وعالم الفلك، وعالم الكيمياء والفيزياء، وتراهم يقحمون في أحاديثهم عن المشكلات القديمة، نتفًا من هذه العلوم التي تعلموها، توهمك بأن المشكلات المعروضة قد لبست بذلك رداءً عصريًا، كما توهمك بأنهم ما داموا — وهم العلماء المتخصصون — قد قالوا ما قالوه، فكأنهم «حزام» التي قال عنها الشاعر القديم: إذا قالت حزام فصدقوها!

مع أن هذا الذي يقولونه بلغة العلم الجديد عن المسائل القديمة، هو أقرب إلى البهلوانية الثقافية، التي إذا خدعت لاهياً، فلن تخدع واعيًا وهو ضرب من القول لا يشيع في قوم إلا إذا أصاب حياة الفكر عندهم مرض وفقر.

أما أعظم الجماعات قدرًا، وأقواهم أثرًا في دفعنا إلى الأمام عن طريق التطور، فهم الجماعة الثالثة، التي تنظر نظرة عصرية إلى مشكلاتنا الحية، مستعينة بما تصلح الاستعانة به من تراثنا المجيد، هؤلاء هم الأعلام الذي تلمع أسماؤهم في سمائنا، من أمثال محمد عبده، ولطفي السيد، والعقاد، وطه حسين، وفي هذا سر عظمتهم، وإذا أردت فقارن هؤلاء الرجال في تاريخنا الفكري المعاصر، بمن شئت من أفراد الجماعات الثلاث الأخرى، نجد أنهم بينما هم يخلدون فينا جيلًا بعد جيل، فإن الآخرين سرعان ما يطويهم النسيان.

لكن الجماعات الأربع ما زالت كلها قائمة في حياتنا الثقافية، تمزقها تمزيقًا، وإنه ليتعذر علينا أن نجد الجواب لمن يسألنا، ما طبيعة التيار الفكري المعاصر في أرضكم اليوم، وإلى أي اتجاه يتجه؟ يتعذر علينا الجواب؛ لأنه ليس ثمة في أرضنا «تيار واحد» تصب فيه جميع الروافد ماءها، وفي ظني أن هذه هي النقطة الرئيسية الأولى، التي منها يبدأ إصلاح التعليم الجامعي في بلادنا، إذ لو عرفت جامعاتنا كيف تصوغ حياتنا الفكرية على غرار الجماعة الثالثة التي ذكرناها، والتي هي جماعة تنتظر نظرة عصرية إلى مشكلات عصرية، بشرط أن تظل الرابطة الحيوية واصله قديمنا بحديثنا، استقامت لنا الحياة الثقافية السوية التي نريد.

ولست أود أن أفرغ من هذا الحديث، قبل أن أشير إلى فكرة قد ترد في الأذهان، وهي أن هذا التمزق الثقافي الذي نعانيه نحن، إنما تعانيه كذلك كل أقطار الأرض في عصرنا الراهن، وما نشأ الأدب الذي يصفونه باللامعقول أو بالعبث، إلا ليصور استحالة التفاهم بين الأطراف المختلفة في عالم تقطعت أجزاءه، أقول إن فكرة كهذه قد ترد في الأذهان لتجعل سوانا شركاء لنا في البلاء، وهي على كل حال فكرة صحيحة، ففي مسرحية أمريكية حديثة، أراد الكاتب أن يصور الحياة في الولايات المتحدة إبان الستينيات، فجاء بخمس شخصيات في حانة، وجعلهم يتحدثون، فإذا الحديث عند كل منهم لا يخاطب الأشخاص الآخرين، بل إن كلاً منهم قد أوشك ألا يشعر بوجود أحد في الحانة سواه، كان لكل منهم نجواه الخاصة التي يتحدث بها إلى نفسه، فهناك من يرثي لزوال الخير عن وجه الحياة، ونضوب الأمل وخيبة الرجاء، وهناك الممثل القديم الذي يأسف على كل أسواره المسرحية

فيما مضى؛ لأنها غثة وتافهة. وهناك الجندي العائد من حرب فيتنام، يناقش في لذر من ضميره ما قد شهده خلال الحرب من أوجه الحق وأوجه الباطل، وهناك الطالب الشاب الذي ينفذ هموم الشباب في غيبوبة السكران وهكذا، والذي يهمننا نحن من هذا كله، إنها صورة لحياة فكرية لا يشارك فيها أحد أحدًا.

إن فالبلوى عامة وشاملة، لكنها أولاً مرض يجب علاجه عندنا وعند غيرنا، وثانيًا هي عندنا أفدح منها عند غيرنا؛ لأن التمزق إذا اقتصر عند غيرنا على أساليب العيش وطرائق النظر، ولم يجاوز ذلك عندهم إلى حد أن يقسمهم صنفين، يعيش أحدهما في الماضي، ويعيش الآخر في الحاضر، فإن التمزق الفكري عندنا قد تجاوز الاختلاف في الأسلوب والطريقة، إلى حيث يجعلنا بمثابة أمتين لا أمة واحدة، تعيش في عصرين لا في عصر واحد. تلك هي بلوانا، والدواء مرهون بإصلاح التعليم بصفة عامة، والتعليم الجامعي بصفة خاصة ومباشرة.

