

# فلي حياتنا العقلية



فِي حَيَاتِنَا الْعَقَلِيَّةِ

الطبعة الثالثة  
١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م

جميع حقوق الطبع محفوظة

c حل الشروق

تصميم وتصوير: ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م. رقم التسجيل: ٤١٧٢١٢ - ٤١٧٧٦٨ - ٣٦٥٨٨٩  
الناشر: دار الشروق للطباعة والنشر، رقم الهاتف: ٣٩٤٣٨٧٤ - ٣٩٤٣٨٧٥

الدكتور زكي نجيب محمود

# فِي حَيَاتِنَا الْعَقَلِيَّةِ

دار الشروق



## تيارات الفكر والأدب في مصر المعاصرة

١

لم يكن قد بنى على عظام الحرب العالمية الأولى إلا وقت قصير ، حين نظم عباس محمود العقاد قصيدته العظيمة « ترجمة شيطان » ، التي جاءت ... كما يقول الشاعر نفسه عنها في مقامة نثرية قلحها بها ... لصفحة من نار الحرب ، وغيمة من دخانها ، فكأنما جاءت هذه القصيدة - والعشرة الأعوام الثانية من هذا القرن تدنو من ختامها - لتصور حالة من اليأس ، استولت على شعب ظل يطالب بحريته السياسية من الحاكم المستبد تارة ، ومن المستعمر البريطاني الدخيل تارة ، فجاءت الحرب العالمية الأولى ، لتكتم الأفواه ، وتكتم الأنفاس جيتا ، إذ لم تكن الدولة المستعمرة لتأذن لمفكر أو أديب بالمضى فيما كان قد بدأه المفكرون والكتاب منذ احتلت بريطانيا مصر سنة ١٨٨٢ ، من حملات يشعلون بها الضوس ويحركون العقول ، طلبا للحرية ، ولما أن طالت أهوام الحرب ، أخذ القلق يندب في أنفوس الشعب الصامت إلى حين ، الصابر بمطلبه حتى تزول عمة الحرب ، وجاءت قصيدة العقاد تعبيراً عن هذا القلق ، وهي قصيدة تستطيع أن تستبدل فيها بالمواجهة التي تمت بين الله والشيطان ، مواجهة أخرى بين الحاكم والمستعمر من ناحية ، والمفكر الحر من ناحية أخرى ، لتتحول للقصيدة بين يديك إلى ترجمة لكل مفكر حر لا يريد لحريته أن يخلدها قيود .

فإذا كانت العشرة الأعوام الأولى من هذا القرن ، قد شهدت طائفة من أعلام الأدب والفكر ، تصوغ للناس قضية الحرية من بعض نواحيها :

الإمام محمد عبده بمقالاته الإصلاحية وهدافه عن الإسلام ، يوضح كيف يمكن أن يلتقي تراثنا الفكري والديني مع روح العصر التي يسودها العلم ، وهو بهذا قد وضع أمامنا المشكلة الرئيسية في حياتنا الثقافية كلها خلال أحوام هذا القرن ، ولعل يوماً هذا ، وهي : كيف نوحّد بين تراثنا القوي والإسلامي من جهة ، وحوامل الفكر والحضارة في هذا العصر من جهة أخرى : توحيداً يدمج الجانبين معاً في وحدة عضوية واحدة ، تحمل الطابع المحلي والطابع العالمي في آن معاً ، وقاسم أمين بكتابه « تحرير المرأة » و « المرأة الجديدة » يمد من نطاق الحرية المنشودة حتى تشمل مع الحرية السياسية حرية اجتياحية للمرأة المغلولة بقيد السنين ، وأحمد لطفى السيد الذى أصدر صحيفة « الجريدة » سنة ١٩٠٧ لتكون منبراً للفكر العصري الحر ، ولساناً يطالب بالاستقلال وبالاستور ، وكان لطفى السيد ممن عملوا على إنشاء الجامعة الأهلية سنة ١٩٠٨ ، إيماناً منهم بضرورة الروح العلمية الجامعة لتدعيم حركة التحرر الشامل ، أقول إنه إذا كانت العشرة الأحوام الأولى من هذا القرن قد حفلت بطائفة من المفكرين والأدباء ، ينشرون في الناس دعواتهم صريحة في الصحف والكتب ، فإن العشرة الأحوام الثانية التى شهدت حول الحرب العالمية الأولى ، والتي كان من نتائجها السياسية في مصر ، أن أعلنت الأحكام العرفية ثم أعلنت حاية بريطانيا لمصر ، قد اضطرت رجال الفكر والأدب أن يغيروا من أوجه نشاطهم : أحمد لطفى السيد يعتزل في الريف ليترجم إلى العربية كتاب الأخلاق لأرسطو ، وطه حسين ينصرف إلى دراسته الأكاديمية لينجز رسالته عن « ذكرى أنى العلاء » و « محمد حسين هيكل » يكتب أول قصة طويلة في أدبنا الحديث وهي قصة « زينب » ، والقائد ينظم القصائد المعبرة عن ذات نفسه ليبلغ بها الذروة في قصيدة « ترجمة شيطان » .



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

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

ولكي نرى الصورة في مجال الشعر على حقيقتها ، ينبغي أن نذكر حالة  
الضعف الشديد التي ألمت به في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، نتيجة  
لعصور الظلمة إبان الحكم التركي ، وهي عصور امتدت ثلاثة قرون ،  
إذا حددنا الحملة الفرنسية على مصر ، واستيلاء محمد علي ، على حكم  
البلاد ، نهاية حقيقية — إن لم تكن نهاية شرعية — العهد التركي ، فلما انسلخ  
من القرن التاسع عشر ثلثاه ، ونكبت البلاد بالاحتلال البريطاني فوق نكبتها

بالأسرة الحاكمة ، اشتدت الرغبة عند المصريين في أن يكتسبوا ملامح شخصيتهم الضالمة ، وكانت أولى خطواتهم نحو هذا الهدف ، أن يعيدوا إلى الأذهان كل ما يذكرهم بمجدهم الماضي ، ومن ثم نشأت حركة في الشعر ، يتفلسف بها أصحابها من ركافة المعهد التركي ، ويوردون إلى النماذج العربية القديمة في قوتها ورمزاتها ، وساعدتهم على ذلك ، ما كانت المطبعة العربية قد أخرجته خلال القرن الماضي من دواوين الشعراء القدامى ، فقرأوا أمامهم نماذج تحلى ، ذلك فضلاً عن أساتذة للأدب في الأزهر ، تولوا حركة الإحياء الأدبي ونحس منهم بالذكر الشيخ حسين المرصفي بكتابه «الرسالة الأدبية» الذي أوضح فيه بأسلوب جديد قواعد اللغة والنحو والبلاغة والمعرض ، وعرض على القواعد في نماذج مختارة من الأدب القديم .

وكان عمود سائى البارودي هو الرائد الأول في حركة الإحياء الشعرى ثم تبعه أحد شوقي ، وحافظ إبراهيم ، ونخيل مطران الذى وفد من سوريا ليقيم في مصر ، وحل أبدي هولاء جميعاً عاد الشعر العربى إلى سابق عهده ، مع تغلبته بفناء من الثقافة الأوروبية التى اكتسبها بعض هولاء الشعراء من ضلتهم بالغرب وثقافته .

لكن هذه الحركة — برغم قوتها — كانت حركة «إحياء» للقديم ، ولم تكن في صميمها «تجديداً» يساير العصر الحديث ، ولهذا سرعان ما جاء جيل جديد ، يتهمها بالقصور عن بلوغ ما ينبغي للشعر التجديد أن يبلغه ، ومن أهم الخصال التى كانت تنقص شعر هولاء في نظر الجيل الجديد ، وحدة القصيدة من حيث الشكل ، وذاتية التعبير من حيث الموضوع ، بعد أن كانت القصيدة العربية تجعل لكل بيت منها كياناً مستقلاً ، ولا تتم بأن تنسكب أبيات القصيدة الواحدة في تجرية شعورية واحدة ، وكذلك بعد أن كان الشاعر العربى يغير عن الجماعه قبل أن يغير

عن ذات نفسه القريظة ، أو يدفعه طغيان الحكم واستبداد المال أن يفتق جهده  
الشعري في مدح وهجاء وفي تهنته وراثه ، بحسب ما تقتضيه المناسبات .

وكان رواد الحركة الجديدة التي لم ترد أن يقف التجديد عند حد إحياء  
القديم ، بل أرادت أن تضيف قيا جديدة من شأنها أن تؤول بالاجتمع إلى  
التحرر من قيوده جميعاً ، لا فرق في هسله القيود بين ما يحيى مع إحياء  
التراث ، وما يحيى عن ضعف الحياة في عصورها المتأخرة ، أقول إن رواد  
حركة التجديد هذه ، كانوا ثلاثة هم : عبد الرحمن شكري ، والعقاد ،  
والمازني ، الذين أدخلوا ينظمون الشعر خلال العشرة الأوام الثانية من  
القرن ، على النهج الذي كانوا يروجون له ، لكن أنصار الإحياء - برغم  
هنا - لبثوا يسلمون أمامهم الفضاء ، فكان لا بد من زلزلة عنيفة تهد البناء  
القائم ، فكان أن صدر الكتاب الذي ذكرناه : « الديوان في الأدب والنقد »  
يوجه به صاحبه ( العقاد والمازني ) حملة منمرة نحو أمير الشعراء عندئذ  
« أحمد شوقي » لعلهما بذلك أن يزيلا عن الوجود الأدبي صفحة ، ليفتحا  
للناس صفحة جديدة .

وكأنما سنة الحركات الفكرية أن تسير في خطوات مثلثة ، فن طرف  
إلى تقيضه إلى مرحلة تجمع بين التقيضين ، فرأينا رواد اللبوسة الجديدة  
في الشعر يقفون موقفا عنيداً من شعراء البحث ، لكن العقد الرابع من هنا  
القرن لم يكذب يبدأ ، حتى ظهرت جماعة أطلقت على نفسها « جماعة أبولو » ،  
وكان صاحب فكرتها والدايمي لها أحمد زكي أبو شادي ، وقد تألفت هذه  
الجماعة الأدبية في بحريف عام ١٩٣٢ ، لتجمع بين أعضائها كل من أراد  
من الشعراء ، فلا تفرقة هنا بين منمب ومنمب من ملامب للشعر ، فرأينا  
من أعضائها من يجرى مع التقليد في شعره - مثل رجال حركة البحث أنفسهم :  
شوقي ، ومطران - كما رأينا من أعضائها كللك من انتحروا بالشعر منحي  
جديدا متأثرين بما قرأوه لشعراء الغرب - والرومانسيين منهم بصفة خاصة -

وعلى رأس هؤلاء إبراهيم ناجي ( وهو طيب ) وعلى محمود طه ( وهو مهتيس ) ، ولم تكن هذه آخر الحركات في تطور الشعر ، لكننا سرجمنا للمرحلة الجديدة التالية إلى موضع آخر من هذا المقال .

## ٣

ومن معالم الطريق فيما بين الحربين ، حركة عقلانية ، نزع أصحابها نحو الاحتكام إلى منطق العقل قبل أي شيء آخر ، وقد تمثلت هذه الحركة في كثير من البحوث والكتب والمواقف ، منها كتاب « الإسلام وأصول الحكم » مؤلفه على عبد الرازق ( ١٩٢٤ ) فقد كادت مصر حينئذ أن تتورط بدافع من أطاع حاكمها ( الملك أحمد فؤاد ) في أن يجتمع في شخص ذلك الحاكم لقب « الخليفة » - خليفة المسلمين - إلى جانب لقب « الملك » ، وذلك بعد أن ألغت تركيا الخلافة من عندها - وكان سلاطين تركيا هم أيضا خلفاء المسلمين - على أثر ثورتها السياسية الاجتماعية بزعامه مصطفى كمال ، وإنما أراد ملك مصر أن يرث الخلافة بعد زوالها عن الأتراك ، لتجتمع في يديه رئاسة الدين ورئاسة الدولة معا ، وفي هذا الجمع خطورة كبرى على حركة التقدم التي كانت مصر قد أخذت بأسبابه ، لأن تسر الحاكم وراء قناع من الدين ، من شأنه أن يطلق يده في فرض ما شاء من قيود ، بحجة أنها قيود تفرضها مبادئ الإسلام ، فكان لا بد أن يظهر منا مفكر باحث ، ليقول للناس عن دراسة وتحقيق ، إن الإسلام لا يجتم أن يكون للدولة خليفة ، وما أخطانا عن الوقوع في مشكلات كالتى وقعت فيها أوروبا حين جمعت الدين والدولة في يد واحدة .

وفي سنة ١٩٢٥ أنشئت جامعة القاهرة ، وأدجت فيها الجامعة الأهلية التي كانت قد نشأت سنة ١٩٠٨ ، كما أدجت فيها كذلك مجموعة المعاهد العليا التي كانت تضافت أعمارها بين قرن كامل لبعضها - مثل كلية

الطلب - وبعض القرن لبعضها الآخر ، فجاء إنشاء جامعة القاهرة علامة من أبرز العلامات الدالة على نهوض الشعب بثورة عقلية تنم للثورة السياسية ، ولم يكدهم يعض عام على إنشائها ، حتى أخرجت المطبعة المذكور له حسين كتابه في « الأدب الجاهل » ، الذي ظهر وكأنه إعلان بقيام منهج علمي جديد ، يرسم خطوات المنهج الديكارتي في البحث ، فيفرض التحقاً فيما توارثناه من معرفة ، حتى يثبت صوابه بالبرهان العلمي ، صواباً لا يرتكز على محيز سابق لفكرة معينة ، فإذا كان للمعلوم الشائع المتوارث هو أن الشاعر القلاني قد عاش في العصر القلاني ونظم القصائد القلانية ، فلنفرض بادئ ذي بدء أن لم يكن لهذا الشاعر وجود ، ومن ثم لا يكون هو ناظم القصائد المنحولة له ، ثم نمضي في البحث على هذا الأساس الحر ، لننتهي إلى ما يؤدي إليه لسر المنهجي من نتائج . . . ولأنها لفظة طويلة نحو البحث الفكري ، أن تدعو الناس إلى ضرورة الشك في صحة النصوص الموروثة ، قبل أن تعيد إليها الصواب عن طريق البحث العقلي المجرد .

وإنه لما يدل على سريان للروح العقلية إبان الفترة التي نتحدث عنها أن نظرية التطور الداروينية وما يتشعب عنها من فروع بعد أن كان الجهر بها في نهايات القرن التاسع عشر ، يستلحي من رجال الفكر بقلته ليردوا على ما كان يظن أنه خطر على العقيدة الدينية - كما حدث عندما نشر جمال الدين الأفغاني كتابه في « الرد على الدهريين » - أصبحت الآن مادة شائعة بين طبقات المثقفين . في سنة ١٩٢٤ أصدر إسماعيل مظهر كتابه « ملق السبيل » ( وكان مظهر قد ترجم إلى العربية قبل ذلك كتاب أصل الأنواع لداروين ) ، ليكون هذا الكتاب الجليل تطبيقاً للنظرية على موضوعات عامة مما كان يعني به الكتاب المصلحون عندئذ ، وهو يقول في مقدمته لهذا الكتاب « إن لمذهب النشوء والارتقاء من الأثر في فروع العلوم الحديثة ، ما يعطى اعتقاد تمام الاعتقاد بأن هذا المذهب جدير بأن يقف الإنسان أكبر

شطر من حياته وجهوده في سبيل دونه ونقله إلى العربية ، وأبناء الضاد على أبواب انقلاب علمي أدبي ، أنطقت معاوله تهيم في بناء أساليبنا القديمة ، لتحل محلها أساليب حديثة للتفكير ، ويحتمل من هذا النص هذه الجملة الأخيرة لأنها تؤيد ما نصف به فترة ما بين الحربين في مصر ، من الناحية الفكرية ، وهو أنها فترة انقلاب علمي وأدبي ، تهيم أسلوبيا قديما لتحل محلها أسلوبا جديدا ، هو الأسلوب العلمي العقلاني القائم على التدرس والتحجيس .

وهنا نذكر كتابا آخر أصدر سنة ١٩٢٥ كتاباً آخر من نظرية التطور ... مما يدل على أن الفكرة كانت عندئذ تشغل الأذهان ... لكن هذا الكتاب من هذا الكاتب لم يكن عرضاً طارئاً في حياته الفكرية بل كان جزءاً لا يتجزأ من طريق واحد عاشه الكاتب ليبلغ به هدفاً واحداً جعله نصب عينه ، وأما هذا الكاتب فهو سلامة موسى ، وأما طريق حياته الفكرية فهو الإيمان بالعلم الحديث وما يقتضيه من ضرورة تطوير الأدب والحياة بأسرها ، وأما الهدف المقصود بهذا كله فهو أن يقيم بناء جديداً على أنقاض بناء قديم ، فلم يأل سلامة موسى جهداً في كل ما كتب ، ليقاوم الأسلوب القديم في التفكير وفي الكتابة ، فإذا كان التقليديون يعنون بصقل العبارة اللغوية عنابة تستنفد كل طاقتهم بحيث لا يبقى شيء منها لأى معنى يقولونه إلى القارئ ، فقد أراد هو بما أسماه « الأسلوب التفرانق » في الكتابة أن يجهز العبارة بخدمة للمعنى المراد نقله ، بحيث لا تحشر فيها لفظة واحدة لا تختم للمعنى المقصود .

لقد تميزت فترة ما بين الحربين بكثير من التعلق الفكري ، الناتج من إحساس المثقفين بضرورة الجمع بين طرفين كانا ما يزالان يبدوان وكأنهما تقيضان لا يجتمعان ، وهما : الثقافة التقليدية الموروثة من جهة ، والثقافة الأوروبية المنقولة من جهة أخرى ، وكان السؤال قد بدأ يطرح نفسه على رجال الفكر ، وهو : هل من سبيل إلى الجمع بين الثقافتين في وحدة عضوية

واحدة ، لا تتخلل من الطابع المحل للميز ، ولا تنحصر في مسابرة العالم المعاصر ؟ هنا كنت نجد ثلاث إجابات تصدر عن ثلاث فئات من المفكرين وتستيعب ثلاث أساليب في الكتابة : فإجابة يتمسك بها أصحابها بالقديم الموروث فكرا وأسلوبا ، ومن هؤلاء مصطفى صادق الرافعي ، وإجابة يريد بها أصحابها القضاء الكامل على القديم الموروث والأخذ من الثقافة الأوروبية - علما وأدبا وأسلوب كتابة وطريقة حياة - أخلا مطلقا غير مشروط بشرط ولا مقيد بقيود ، ومن هؤلاء : سلامة موسى ، وإجابة تالفة يحاول بها أصحابها أن يجدوا موقفاً وسطاً يجمع بين الطرفين ، فهم إذا كتبوا جاءت عباراتهم ملتزمة قواعد الأسلوب العربي المتين ، وهم إذا فكروا حاولوا المزج بين موضوعات القديم وموضوعات الحنيد ، وكان من حسن الطالع أن وقعت في هذه الطائفة جبهة الأعلام من رجال الفكر والأدب : العقاد ، طه حسين ، هيكل ، للمازني ... وغيرهم ، فلهؤلاء خيراً مجموعات من مقالات كتبها خلال الفترة التي نتحدث عنها ، ثم جمعوها في كتب يكتفي أن تطالع أي كتاب منها ، لتجد ثقافة الثرب قد تجاوزت ثقافة العرب الأقدمين في تألف وانسجام . إذ قد نجد فصلاً من هومر أو شكسبير أو شل ، يتقبه فصل عن امرئ القيس أو ابن الرومي أو المتنبي ، وهكذا .

للعقاد في هذه الفترة « مطالعات في الأدب والحياة » ( ١٩٢٤ ) ، « ساعات بين الكتب » ( ١٩٢٩ ) ، و« المازني » « حصاد الهشيم » ( ١٩٢٤ ) ، و« قبض الريح » ( ١٩٢٧ ) ، و« صنوق الدنيا » ( ١٩٢٩ ) ، وإن للقارئ ليبرك من مجرد المقارنة بين عنايات الكتب عند الأول وعنايات الكتب عند الثاني ، أن هذين الترميلين الصديقين ، وإن يكونا قد اختلفا على الهدف ( وهو الجمع بين الثقافتين ) فقد اختلفا في طريقة التناول : الأول جاد إلى درجة التزم فكرا وأسلوبا ، والثاني جاد في فكرته ساخر تملؤه روح الفكاهة في طريقة عرضه ، وهيكل من أمثال هذه المجموعات الجمجمة بين

الثقافتين « في أوقات الفراغ » ( ١٩٢٥ ) سبقه كتاب من جزئين من جان جاك روسو ( ١٩٢١ - ١٩٢٣ ) أسهم به في إثراء الفكر السياسي الذي صاحب الثورة السياسية ، ليكون الفعل مقرونا بالنظر ، وهو في طريقة كتابته وسط بين العقاد والمازني ، فهو لا يبلغ من الأسلوب العابس مبلغ العقاد ، ولا من الأسلوب الضاحك مبلغ المازني ، ويكتفي بروح صحة متوسطة الأساليب تسرى بين أسطره .

وأما طه حسين فقد كانت طريقته في الجمع بين الثقافتين ، أن يعالج موضوعها عربياً قديماً بأسلوب غربي جديد ، وأن يكون مع الدعوة إلى العقل العلمي مرة ، ومع الدعوة إلى وجدان القلب مرة ، فانظر إليه كيف فجر قلبه الفكرية العقلانية سنة ١٩٢٦ بكتابه عن الأدب الجاهل ، ليعود سنة ١٩٣٣ فيصدر رائعته الأدبية « على هامش السيرة » فيقول في مقدمته : « أنا أعلم أن قوماً سيضيفون بهذا الكتاب ، لأنهم محدثون يكبرون العقل ، ولا يهتمون إلا به ، ولا يطمثون إلا إليه ، وهم لذلك يضيفون بكثير من الأخبار والأحاديث التي لا يسيغها العقل ولا يرضاهما . . . وأحب أن يعلم هؤلاء أن العقل ليس كل شيء ، وأن للناس ملكات أخرى ليست أقل حاجة إلى التناء والرعى من العقل » .

لا عجب أن رأينا العقاد من زملائه يصنعون له بالتحليل والمقارنة فهنا هيكل يكتب فور صدور « على هامش السيرة » فيقول : « إنه ( أي طه حسين ) إلى حين وضع كتابه هذا ، كان من أولئك اللذين يكبرون العقل ولا يهتمون إلا به ، فهنا الكتاب تطور عظيم في نفسية طه وفي نظراته للحياة ، تطور واضح صارخ يكفي لتبينه أن نقرأ معاً مقدمتين : مقدمة « على هامش السيرة » ومقدمة « في الأدب الجاهل » . . . إن بين في الأدب الجاهل « و « على هامش السيرة » موضعاً للمقارنة ، فكلاهما



يتحدث عن العصر الجاهل الذي سبق مولد النبي عليه السلام ، والذي حاصر هذا المولد ، والكتاب الأول يهدم ما جاءت به الأساطير من الجاهلية ، بل يهدم الكثير مما ينسب للجاهلية من شعر ونثر ، ويراه من وضع المتأخرين لأغراض دينية أو مخالفة للدين ، والكتاب الأخير يجلو هذه الأساطير وينمقها ، ويرى في ذلك غذاء لما سوى العقل من ملكات الناس ،

تلك كانت طريقة طه حسين في الجمع بين الثقافتين ، فهو لم يتطور في نفسه ولا في نظراته للحياة ، كما يعقل هيكل لهذا الجمع ، بل إن الثقافتين كليهما قد اجتمعتا فيه على نحو يفسد لنا في رجل واحد ، ما كنا وما لا تزال نأمل أن نبغاه من وحدة ثقافية تجمع لنا الطرفين ، ولعل الدكتور محمد عوض محمد كان أصدق تصويراً في تعليقه على كتابه على هامش السيرة ، حين قال عن طه حسين - بطريقته الفكاهة - « إن ثقافته الحقيقية هي ثقافة أزهرية متينة قوية الأسس . . . وأن ليست ثقافة للخريجين . . . إلا رواء وطلاء ، إن يهر العين منظره ، فإنه لا يذهب إلى خور بعيد ، وقدما قال نابليون في الروس : إنك إذا حككت الروسى بدا لك الترى ، وفي معنا أن نقول إذا حككت طه حسين برفق ، بدا لك الأزهرى القبح العقيم بكل ما تحمله هذه الكلمة من فضل وعلم » .

ولو كان طه حسين حين كتب « على هامش السيرة » قد تطور في نفسه وفي نظراته للحياة - كما قال هيكل عنه - لما رأينا بعد « على هامش السيرة » يعود مرة أخرى فيصدر كتابه « المهام » مستقبل الثقافة في مصر ( ١٩٣٩ ) ليقول به للناس إنه لا بد لنا من الأخذ من الأصول الثقافية اليونانية ، استمراراً لما كان آباؤنا الأقدمون قد فعلوا في نهضتهم الفكرية ، حين طفقوا يتقلون ثقافة اليونان العلمية والفلسفية بغير حرج ولا تردد ، ولا ترك للحديث عن طه حسين في هذا الموضوع من المثل ، دون أن نذكر ترجمة حياته الرائعة التي كتبها سنة ١٩٢٩ بعنوان « الأيام » ، فجاءت هذه الترجمة

الثانية من أجل التمار الأدبية في تلك الفترة ، التي اجتمعت فيها رواد الثقافة كلها من شرق ومن غرب .

هكذا قضينا أعوام العقدين الثالث والرابع من هذا القرن ، نمد ذراعا إلى تراننا فنحيه ، وذراعا إلى الثقافة الأوربية فننقأها ، وإنه بلحدير بالذكر في هذه المناسبة ، أن نشير إلى عدد من المجلات التي ظهرت صائلا وشاعت شيوعاً واسعاً ، وكانت من أفضل الأدوات الثقافية التي هربت للنفوس والعقول لتقبل نهار جديد في تاريخنا الثقافي ، مستظهر بواذره بعد الحرب العالمية الثانية ، ويبلغ النضج بعد ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ - وأما هذه المجلات التي نشير إليها ، فهي : السياسة الأسبوعية ، التي كان يرأس تحريرها محمد حسين هيكل ، و : البلاغ الأسبوعي ، الذي كان يكتب فيه العقاد ، و : مجلة الجديلة ، التي أصدرها وكان يرأس تحريرها سلامة موسى ، و : الرسالة ، التي أصدرها وكان يرأس تحريرها أحمد حسن الزيات و : الثقافة ، التي كان يشرف عليها أحمد أمين ، وأصدرتها لجنة التأليف والترجمة والنشر ، وهي لجنة تتألف من جماعة من رواد الثقافة الجديلة ، انشئت سنة ١٩١٤ لتدلل باسمها وبتنوع جهودها على اتجاهات الحركة الثقافية في هذا القرن العشرين كله ، إذ هي حركة تقوم على : الترجمة ، عن الفكر والأدب الأوروبيين ، و : النشر ، للتراث القديم ، لتخرجها إلى النور من خزائن الكتب ، و : التأليف ، الجديلة الذي يحمل طابعنا الحديث بما فيه من أصالة تستمد حلأها من المادة المترجمة والمادة المنشورة على السواء .

ع -

لأنحسب الحركة الثقافية التي عاشتها مصر فيا بين الحربين ، تحاول فيها الجمع بين ثقافتين ، لأنحسب تلك الحركة تتضح معالمها بأنصع بما تتضح به في أمثلة نسوقها لبعض الموضوعات التي كانت تشتجر فيها

الأقلام خلال تلك الفترة ، خصوصاً إذا تذكرنا حقيقة عامة جداً في هذا الصدد ، هي أن الكاتب الواحد قد يأخذ بهذا الرأي مرة وبذلك الرأي مرة أخرى ، مما يدل على أن فوران الآراء والمناهج لم يأذن لأحد عندئذ بالاستقرار على فكرة واحدة أمدأ طويلاً ، ما دامت هذه الفكرة مامة بأركان البناء الفكري الجديد الذي كان المصريون عندئذ في سبيل إقامته ، وما يدل كذلك على إخلاص المفكرين حينئذ لبلوغ غايتهم في بعث الأمة بعثاً فكرياً شاملاً ، إخلاصهم لذلك إخلاصاً لم يسمحوا لأنفسهم معه أن يتعصبوا لفكرة أو لأخرى ، إذا أثبت تطور الأحداث خطأها وتوقيها لجرى التاريخ .

وأول موضوع نسوقه مثلاً للصراعات الفكرية في عشرينات هذا القرن وثلاثيناته ، هذا الموضوع الأساسي بالنسبة إلى إقامة البناء الثقافي الجديد : ما هي الأصول الأولى التي نرد للمصريين إليها ؟ أم هي أصول فرعونية أم هي أصول عربية لا يتجاوزها إلى ما وراءها في التاريخ ؟ وقد ناصر الفرعونية سلامة موسى ومحمد حسين هيكل وغيرهما إلا أن هيكلًا عاد فتبين وجه الخطأ فيما بدأ بالدفاع عنه ، فقد بدأ هيكل - بمناسبة صدور كتاب عن ( قصص البردي ) لعالم أثري مصري ( ١٩٢٦ ) - بدأ هيكل في ربط الصلة بين مصر القديمة ومصر الحديثة مؤكداً أن بين الحالتين « اتصالاً نفسياً وثيقاً ينسأه كثيرون ويحسبون أن ما طرأ على مصر منذ عصور القراعنة من تطورات في نظم الحكم وفي العقائد الليديّة وفي اللغة وفي غير ذلك من مقومات الحياة ، قد فصل بين هذه الأمة الحاضرة وبين الأمة المصرية القديمة ، فصلاً حاسماً ، جعلنا إلى العرب أو إلى الرومان أقرب منا إلى أولئك الذين عمروا وادي النيل في ألوف السنين التي سبقت المسيحية » .

فرد على هذه النزعة الفرعونية كتاب يؤمنون بأن جنودنا عربية ، وبأنه من العيب أن نردها إلى أبعد من ذلك في التاريخ ، لتضل في مناهات القرون ، ومن هؤلاء أحمد حسن الزيات حين قال : « لشهر بالرأى الفرعوني اثنان أو ثلاثة من رجال الجدل وساسة الكلام ، فيسلطوه في المقالات ... حتى نحال بنو الأعمام في العراق والشام أن الأمر جد ، وأن الفكرة عقيدة وأن ثلاثة من الكتاب أمة ، وأن مصر - رأس البلاد العربية - قد جعلت المآذن مسلات ، والمساجد معابد ، والكنائس هياكل ، والعلماء كهنة ، وبعد أن يمضى الزيات بأسلوبه الهيب البليغ في التهمك من الفكرة الفرعونية وأصحابها بلخص الموقف بعبارة ، فيقول : « وبعد فإن ثقافتنا الخديثة إنما تقوم في روحها على الإسلام والمسيحية ، وفي آدابها على الآداب العربية والفريقية ، وفي علمها على القرائح الأوروبية الخاصة ، لما ثقافة الردى فليس يربطها بمصر العربية رباط ، لا بالمسلمين ولا بالأقباط » .

• • •

وتسوق مثلاً ثانياً للموضوعات التي اختلف فيها رجال الفكر في الفترة التي نحللها ، وكيف جاء اختلافهم في موضوع الخصائص الأصلية التي يتميز بها المصريون ، وهل هي أقرب إلى خصائص اليونان ، أو إلى خصائص العرب ، و مرة أخرى نقب إلى نقطة هامة ، وهي أن المتعارضين لم يتجورا على آرائهم فيما كانوا يمرضون بالرأى فيه ، ومبادلة الرأى هذه المرة كانت بين توفيق الحكيم وطه حسين ، فيطرح الحكيم المشكلة بقوله : إنما الأمر الذي يحتاج إلى كلام هو معرفة مميزات الفكر المصري ، معرفة أنفسنا ، حتى نتبين بلحينا مهمته : هذه هي المسألة ( وليلاحظ قارئ اليوم أن هذه نفسها ما زالت هي المسألة المطروحة أمام المفكرين ، وقد دنوتنا من ختام للعقد السابع من القرن العشرين ) ... ويمضى الحكيم في حديثه ليؤكد

أن الروح المصرية والروح العربية مختلفتان ، ولقد اختلطت إحداهما  
 بالأخرى حتى نحو يصعب معه فصلهما ، نميز الواحدة من الأخرى ،  
 لكن هذا الفصل أمر لا بد منه ، إذا أردنا أن نقين أنفسنا ، وبعرض  
 الحكم بحليله هو على قرائه ، فيبين - أولا - أن دراسة الفن المصري  
 والفن الإغريقي كضية بأن تبرز الفرق بين العقليتين : « ما يال تماثيل الآدميين  
 عند المصريين مستورة الأجساد ، وعند الإغريق عارية الأجساد ؟ هذه  
 الملاحظة الصغيرة تطوى تحتهما الفرق كله ، نعم ، كل شيء مسترخى عند  
 المصريين ، عارجل عند الإغريق ، كل شيء في مصر خفي كالروح ،  
 وكل شيء عند الإغريق عار كالمادة - كل شيء عند المصريين مشترك كالنفس ،  
 وكل شيء عند الإغريق جلي كالمنطق ، في مصر الروح والنفس ، وفي  
 اليونان المادة والعقل ، ، وبعد هذه المقارنة يجرى الحكم مقارنة أخرى  
 لنتم له المقامات ، مقارنة بين اليونان والعرب ، فيقول إن خط الإغريق  
 تماثل لخط العرب : « كل تفكير العرب وكل فن العرب في لذة الحس  
 والمادة ، عند الإغريق الحركة ، أي الحياة ، وعند العرب السرعة ،  
 والخلوص هي أنه « من المستحيل أن نرى في الحضارة العربية كلها أي  
 ميل لشئون الروح والفكر بالمعنى الذي تفهمه مصر والهند من كلمتي الروح  
 والفكر ، ولا ريب عندي أن مصر والعرب طرفا تقيض : مصر هي  
 الروح ، هي السكون ، هي الاستقرار ، هي البناء ، والعرب هي المادة ،  
 هي السرعة ، هي الطعن ، هي الزخرف ، مقابلة عجيبة : مصر والعرب  
 وجهها الدرهم ، وعنصر الوجود ، أي أدب عظيم يخرج من هذا التلقيح ؟  
 إنني أتمنى للأدب المصري الحديث هنا المصير : زواج الروح بالمادة والسكون  
 بالحركة ، والاستقرار بالقلق ، والبناء بالزخرف ، :

ويرد طه حسين على الحكم ، رافضا أن تنسب الروح المصرية إلى

أصول تبعد بها عن العرب وعن اليونان ، ذلك أن الفروع بالروح المصرية الحديثة إلى الأصول الفرعونية مضطر إلى الضرب في مجالل التخمين ، على أن النسبة إلى العرب أمر قائم مشهور : ونحن - إذن - أمام أمرين ، أحدهما عرضة للشك الشديد ، لا تكاد تعرف منه شيئاً ، والآخر لا ميل إلى الشك فيه ، أحدهما حياة مصر القديمة وحضارتها العقلية - إن صح هذا التعبير - والآخر حياة العرب وحضارتهم ، فإلى أى الأمرين تفرع لنعم عليه بناء أدبنا الجديد ؟ إلى الشك أم إلى اليقين ؟ ، ويمضى الدكتور طه حسين في رده على الحكم ليخلص إلى جوهر الموضوع ، وهو : ثم تتكون روح مصر منذ استعربت ؟ وبحيب بأنها تتكون من عناصر ثلاثة ، أولها العنصر المصرى الخالص الذى ورثناه من المصريين القدماء ، وثانيها هو العنصر العربى الذى يأتيها من اللغة ومن الدين ومن الحضارة ، وثالثها هو العنصر الأجنبى الذى أثر في الحياة المصرية دائماً ، والذي سيؤثر فيها دائماً ، وهو هذا الذى يأتيها من اتصالها بالأمم المتحضرة في الشرق والغرب ، وجاءها من اليونان والرومان واليهود والفينيقيين في العصر القديم ، وجاءها من العرب والترك والفرنجة في القرون الوسطى ، ويحيثها من أوروبا وأمريكا في العصر الحديث ( راجع مجلة الرسالة ، أعداد شهر يونيو ١٩٣٣ ) .

ونسوق مثلاً ثالثاً مما كان يدور فيه القول بين الأدباء والمفكرين في فترة ما بين الحربين ، موضوع القديم والجديد في تصور الناس للأدب . فهناك من ينصرفون باهتمامهم إلى حقل اللغة ويجويدونها دون أن تكون هناك الفكرة التي يخلونها بتلك اللغة ، وهؤلاء هم أنصار القديم ، وهناك من يهتمون بالفكرة أول ما يهتمون ، وهؤلاء هم أنصار الجديد - بتعبير أبناء للفترة التي نعرضها هنا - ، ونستطيع أن نتخذ سلامة موسى مثلاً متطرفاً لفريق الجديد ، ومصطفى صادق الرافعي مثلاً متطرفاً لفريق المشيعين للقديم .

كتب سلامة موسى - مهاجرا يقول : « أدباء الصنعة يكتبون وكل مهمهم  
محصور في تأليف استعارة غلابة أو جاز جميل ، أو كناية بارعة ، أو غير  
ذلك من الفقايع ، فإذا أراد أحدهم أن يؤلف كتابا أو يضع مقالة ، لم يكن  
أقل هناية بالموضوع الذي يكتب فيه ، وإنما يعدد إلى الفقايع ، فيؤلف  
منها عبارة غلابة ، فيتبول بها إنشائه ، أو يرصها رصا ، وكثيرا ما يصجر  
أمثاله عن تأليف عبارة من إنشائهم الخاص . . . » وكتب كذلك في موضع  
آخر يقول : « في مصر وسوريا طبقة من الأدباء لها عيون من خلف  
رعوسها ، فإذا نظرت لم تر سوى للماضي ثم هي مع ذلك لا ترى كل للماضي ،  
وهي لو استطاعت أن تفعل ذلك ، لكان لها من ذلك بصيرة بالخاضر  
والمستقبل ، أجل ، لو كانت هذه الطبقة تنظر إلى الماضي خلال تلسكوب  
العلوم الحديثة لاستطاعت أن تقرأ لغة الطبيعة ، وتترك أن روح العلم هي  
روح نشوء وتطور . »

ويرد الراجعي على هذا الهجوم ، فيؤكد أن علمه الحقيقية ترجع إلى  
التمكن من لغة العرب وأدبهم ، فن لم يجد في حياته الفرصة لهذه الدراسة ،  
وشاءت له ظروفه أن يدرس لغة أجنبية ، راح بهم اتهامات مصدرها  
هجزه عن التعبير بلغة العرب ، وهنا يتدخل الدكتور طه حسين ، فيناصر  
سلامة موسى بعض المناصرة ، ويصحح الراجعي فيما ذهب إليه ، فيقول :  
« نعتقد أن الأستاذ الراجعي يسرف في هذا الحكم ، ولعل مصدر إصرافه . . . ،  
أنه أخطأ فهم ما يكتب أنصار المذاهب الغربية ، وهو إنما أخطأ الفهم لأنه  
أخطأ اللوق وإنما أخطأ اللوق لأنه أخطأ الفهم ، إن بعض أنصار المذهب  
الجلديد . . . قد أخطوا من اللغة العربية وآدابها بحط لا بأس به ، وإن قوتهم  
في اللغة الأجنبية وآدابها لم تحملهم على أن يضيحوا حظههم في اللغة العربية  
وآدابها ، إذن فانصار هؤلاء للمذهب الجديد ليس ضحفا ، وليس احتيارا  
لأنفسهم وليس تعصبا للأدب الأجنبي الذي تفوقوا فيه . »

وهذا مثل رابع تقدمه لما كان يشغل الأدباء والمفكرين في مصر إبان  
 للفترة التي نتحدث الآن عنها - فترة ما بين الحربين - فلم يكن يمكن أن  
 يختلف المختلفون على أي الثقافتين يجب علينا الاتجاه إليها في نهضتنا الأدبية :  
 العربية القديمة أم الأوروبية الحديثة ؟ بل حدث خلاف فرعي بين أنصار  
 الثقافة الأوروبية الحديثة أنفسهم : كان السؤال هذه المرة هو : أي الثقافتين  
 الأوروبيةتين يجب الأخذ بها قبل أختها ؟ أي ثقافة اللاتين أم ثقافة السكسون ؟  
 وبدأ الحوار في هذا الموضوع بمقالة نشرها العقاد تعليقا على كتاب أصلوه  
 أنطون الجميل عن « شوق شاعر الأمراء » : فجاءت في هذا التعليق موازنة  
 بين طريقة اللاتين في النقد الأدبي وطريقة السكوتيين ، خلاصتها أنه  
 الأولين يتقنون الأدب ، وكأنهم يتحدثون حديثا ظريفا في صالون ، وأن  
 الآخرين يتقنون الأدب تقنا موضوعيا يضرب في باب الموضوع بغير  
 اصطناع الظرف الاجتماعي الواجب اصطناعه في ندوات الأصدقاء ، وكأنه  
 للعقاد فيما كتب على اعتقاد بأن ثمة فرقا بين الثقافتين ينبثق من الفرق بين  
 المزاجين ، وأن هذا الفرق واضح في تفكيرنا وأدبنا أنفسنا ، فن درس  
 منهم الثقافة اللاتينية وجدته أقرب إلى أن يكون مؤرخا للأدب أو شارحا  
 له ، ومن درس منهم الثقافة السكوتية وجدته أقرب إلى أن يكون هو نفسه  
 كاتباً أدبياً أو شاعراً .

وهنا تصدى الدكتور طه حسين لرد والتصحيح ، زاعماً أن « ليس  
 هناك نقد لاتيني ونقد سكسوني ، وإنما هناك نقد فحسب ، فقد يعتمد على  
 هذا النوع الفني العالي الذي أحدثته الثقافة اليونانية واللاتينية ، وورثته عنهما  
 الأمم الحديثة على اختلاف أجناسها وبيئاتها ، فكل العقاد من القرنين  
 والإيطاليين والألمانيين والإنجليز قد قرءوا آيات البيان اليوناني واللاتيني  
 وذاقوا آيات الفن اليوناني والروماني لأنفسهم ، أو كرت لم هذه القراءة  
 ذوقاً عاماً مشتركاً بينهم جميعاً يختلف في ظاهره ولكنه لا يختلف في جوهره



لأن هذا الجوهر واحد مستمد من هوميروس وبنطار وسوفوكل وأرستوفان  
وأفلاطون .

### ٥

هكذا كنا في فترة ما بين الحربين ، نحاول العثور على الجذور العميقة  
التي يمكن أن نثبت منها شجرة الحياة المصرية الجليدة ، نحاول ذلك في  
الشعر ، وفي النقد الأدبي وفي الفكر النظري ، لكن هذه المحاولة تجاوزت  
ذلك كله ، تجاوزته إلى مجال الخلق الأدبي الجليد في القصة والمسرحية ،  
فلئن كان الشعر صورة مألوفة في الأدب العربي منذ أقدم العصور فلم تكن  
القصة — بمعناها الفني الحديث — ولا المسرحية مألوفتين معروفتين ، فإذا  
لو أجرينا عليهما المحاولات ، لنتخذ منهما وسيلتين جديلتين في البحث عن  
أنفسنا ؟ لقد بحثنا عن هذه النفس في القصيدة وفي المقالة ، وبقى أن نلجأ إلى  
طريقتين أخريين في التحليل والتجسيد ، التحليل الذي يتعقب سلوك الناس  
إلى أصوله الأولى ، والتجسيد الذي يبلور روح المجموع في أشخاص يصورهم  
كاتب القصة أو كاتب المسرحية .

وكانت أولى محاولتنا ابتداء في القصة — كما ذكرنا — هي « زينب »  
وهي القصة التي كتبها محمد حسين هيكل في منتصف العقد الثاني من القرن ،  
كتبها ليجسد فيها دعوة قاسم أمين إلى حرية المرأة ، وليعرض في حوادثها  
عيوب المجتمع التقليدي الذي يحول دون امرأة ورجل متحابين لا شيء  
إلا لأنهما من طبقتين متفاوتتين من حيث الفنى والفقر .

ونخصى إلى العقد الثالث من القرن ، فنرى « المقالة » قد ملأت الفراغ  
الأدبي كله سواء في ذلك المقالة السياسية التي اشتعلت حرارة من نار الثورة ،  
والمقالة الأدبية والفكرية التي انضمت إليها الخلاف السياسي الملهي بين الكتاب

ليصبح خلافاً فكرياً فلسفياً - حتى إذا ما بلغنا أواخر العقد الثالث هذا ، صادفتنا ألوان أدبية جديدة : صادفتنا « الأيام » للدكتور طه حسين ، و « عودة الروح » لتوفيق الحكيم ، وبعض المسرحيات الشعرية لأحمد شوقي ، وهي كلها - بمعنى من المعاني - محاولات في سبيل العثور على حقيقة أنفسنا : أمي تغوص بنا إلى جلور فرعونية كما يذهب توفيق الحكيم في عودة للروح ؟ أم هي جمع بين الثقافة العربية الأصيلة والروح الغربية ، كما يمثل هذا الجمع في ترجمة طه حسين لحياته ، وفي مسرحيات شو<sup>١</sup> الشرقية المضمون الغربية الشكل ؟

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

ونخصي مع الزمن إلى العقد الرابع من هذا القرن - الثلاثينات - لنجد أنفسنا أمام حصاد غني من ثمار الفريضة الأدبية في القصة والمسرحية ، لكن المحاولة الرئيسية لم تزال هي هي ، وأضنى محاولة البحث عن حقيقة أنفسنا فيما نخله من شخصيات تصورنا يوحى من الواقع للموسم ، كل كاتب بحسب استمداده وطريقته في الخلق الفني ، فإذا كان توفيق الحكيم قد لمس

للصراع العنيف بين المصري وتيار الزمن ، له في قصته « عودة الروح » ،  
 فقد عاد إليه بصورة أصرح - وأقوى - في مسرحيته « أهل الكهف »  
 ( ١٩٣٣ ) التي بناها على القصة الواردة في الكتاب المقدس وفي القرآن  
 الكريم ، إلا أن الكاتب هنا قد جعل فعل الزمن أقوى من مواطن الإنسان ،  
 فهو لاء هم أهل الكهف بعد أن استغرقوا في نوم طويل ، أبعدهم عن مجرى  
 الحوادث مئات السنين ، عادوا إلى الحياة من جديد ، وانطلقوا يبحثون  
 عما كان يربطهم بها من روابط : الوالد يبحث عن ولده فيعلم أنه مات منذ  
 قرن كامل ، فلا يطبق العيش بعد أن انقضت روابطه بالناس من حوله ،  
 وهذا حبيب يتمسح حبيبه ، فيلتقي بحفيده لها ، شبيهة بها ، فيحسبها الحبيبة  
 القديمة ، ويحدث أن نعيه هذه الحفيده ، لكن ما إن اكتشف كلاهما حقيقة  
 الواقع ، حتى تصعقهما هذه الحقيقة ، فلا يمتثلانها ، وهكذا قل في  
 سائرهم ، كل منهم تفجؤه الفجوة بين حقيقته هو ، والحقيقة الخارجية  
 فيؤثر الموت على حياة لا روابط فيها بينه وبين أهلها .

إن كاتبنا المسرحي العظيم ، يؤمن في أعماق نفسه بوجود قوة غيبية  
 لا قبل للإنسان بردها ، فإن أوهمه خياله - أو أوهمه للعقل المحدود -  
 بأنه قادر على أن يفرض سلطانه ، حدثت المفاجئة وتزلت المسافة ، ولذلك  
 لا يفكر للإنسان إذا أراد لنفسه حيشا معبداً ، من أن يحيا في ظل إيمانه  
 وعلى دفء عاطفته ، وأن يحصر المعرفة العلمية في حدودها «هما ضاقت  
 تلك الحدود ، ولعل هذا هو الفارق الرئيسي بين ما يسمى بالشرق  
 وما يسمى بالغرب - في التمسك الثقافي لمجموعات البشر - وهو أن الغرب  
 يدعى بعلمه العقلي أكثر مما يستطيع ، وأكثر مما يوفر للحياة الإنسانية  
 هباتها ، وأما الشرق ، فلو ترك لطبيعته ، آثر أن يستمع إلى صوته  
 وجلاته ، حتى وإن لم يعد له بالعالم الكثير من هذا الكون الكبير ، وإذا  
 شئت عبارة موجزة تلخص هذا الفارق بين الثقافتين ، فقل إن في الغرب  
 علما وفي الشرق تصوفا ، وإن للتصوف أعلى مرتبة من العلم .

هذا وهو في مسرحية أخرى له : مسرحية « شهرزاد » يجعل بطلها شهریار يبلغ من المتعة الحسية الجسدية أقصى مداها ، لكنه بعد ذلك لم يسترح ولم يطمئن ، يريد معرفة سر الكون ، لكن هذا السر يستغلن على فهمه العقل ، ولم يكن له بد - إذا أراد الوصول - من أن يلجأ إلى بصيرته التي تنفذ به خلال العالم المنظور ، وإلا فهناك العالم المنظور ضارب حوله بنطاقه ، لا يجد له منه مهربا ، لو جعل أدواته هي الحواس التي تشبه ، والعقل الذي يفسر . . . ومن هذه الزاوية نفسها - زاوية الإيمان بقصور العقل والعلم ، يكتب الحكيم قصة « عصفور من الشرق » ليرد بها على غرور الغرب بعلمه وآلاته : « فإذا صنع لنا العلم ؟ وماذا أفدنا منه ؟ الآلات التي أتاحت لنا السرعة ؟ وماذا أفدنا من هذه السرعة ؟ البطالة التي تلم بهما لنا ، وإضاعة ما يزيد من وقت فراغنا فيما لا ينفع . . . ولا تترك توفيق الحكيم في ثلاثينات هذا القرن ، دون أن نذكر كتابه « يوميات نائب في الأرياف » الذي يقدم صورة نضرة للحياة في الريف المصري ، ومدى ما كان يفهم أهل الريف عن التشريعات والقوانين ، فهم لا يفهمونها ولا يدركونها ، وهي لا تراهم حضائق معاشهم ومدى إدراكهم .

وظهرت في الثلاثينات قصتان للصديقين اللذين والعقاد ، قصة للمازني عنوانها « إبراهيم الكاتب » ( ١٩٣٢ ) وهي بمثابة ترجمة ذاتية للكاتب ، تحلل ظاهرة الحب التي تربط بين الرجل والمرأة ، كما تشير إلى صفة رئيسية في الكاتب ، وهي انحصاره في ذاته ، وأما قصة العقاد لعنوانها « سارة » ( ١٩٣٨ ) وهي - كزميلتها - تحلل ظاهرة الحب بين الرجل والمرأة ، لكن التحليل هنا مأخوذ من زاوية جديدة ، هي الزاوية التي يكون فيها الحب عقلا كله ، والحياة حيوية جسدية كلها . . . ترى هل شغل الكاتبان في قصتهما هاتين بتحليل الحب ، نتيجة لظفر المرأة بحريتها

عندئذ على نطاق ملحوظ ؟ وهذا تكون هاتان القمتان مكنتين - من حيث الوظيفة الاجتماعية التي تؤديانها - لفصحة « زينب » التي أخرجها هيكل سنة ١٩١٤ ؛ فكلها تجسيد للتأثير التي تترتب على دعوة قاسم أمين إلى حرية المرأة : في « زينب » لم تكن المرأة قد ظفرت من حريتها إلا بقبس ضئيل يتيح لها أن تحب ، دون أن تجهر بحبها ، وفي « إبراهيم الكاتب » تتعدد المحبوبات للحبيب ، وفي « سارة » تلعب المحبوبة بعقل حبيبها ، كأنما في هنا إشارة إلى أن الحرية للمرأة قد زادت على حدتها المأمول .

## ٦

وتنشب الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٣٩ ، تطوم حتى سنة ١٩٤٥ ، فتكون تقيجتها على تيارنا الفكري شبيهة من بعض الوجوه بنتيجة قيام الحرب العالمية الأولى ١٩١٤ - ١٩١٨ ، في أعوام الحرب الثانية - كما هي الحال في أعوام الحرب العالمية الأولى - يتطوى الكتاب على أنفسهم ، لكن انطوائهم هذه المرة كان معناه العودة إلى ماضي الأمة العربية يجهرونه ، ويحيون أبطاله أحياء قد يقم أمام الجيل الصاعد صورة مجدهم الذي لم يكن ينبغي لثقافة الغربية أن يطفى عليه ، لقد رأينا خلال الصفحات السابقة كيف تلازم شيطان ثقافتان في حياتنا ، فسأرا جنباً إلى جنب ، تكون الغلبة آتانا لهذا الخط ، وأنا آتأمر لذلك ، وأهني بهما الثقافة العربية القديمة في ناحية ، والثقافة الغربية في كل عصورها ، من اليونان فنازلاً ، في ناحية أخرى ، وكثيراً ما وفق رجال الفكر والأدب إلى ضمير هذين الخطين ليجملا منهما كياناً واحداً كما هي الحال في بعض أعمال العقاد ، وفي طه حسين ، وتوفيق الحكيم وغيرهم ، لكن قيام الحرب جاء مذكراً لنا بوجوب الجهد في البحث عن أنفسنا ، لنخلق لأنفسنا

شخصية جديدة نستمد بها للحياة الجديدة التي لا يد أن تنمغن عنها الحرب العالمية .

وفي سبيل هذا البحث ، طفق كتابنا ينكون الماضي ويتقبون في حناياه وخفاياه ويرسمون لنا صوراً قوية مشرقة لأعلام ذلك للماضي ومواقفه : هذا هو العقاد يخرج سلسلة متعاقبة للحلقات من « العبقريات » الإسلامية ، فيخرج « عبقرية عمر » و « عبقرية الإمام » ( على ) سنة ١٩٤٢ ، و « عبقرية محمد » و « عبقرية الصديق » ( أبي بكر ) سنة ١٩٤٣ ، ثم يتابع الحلقات حتى تشمل السلسلة عدداً غير قليل من شخصيات الإسلام في عصره الأول الزاهر ، ويكتب محمد حسين هيكل عن أبي بكر وعن عمر من خلفاء المسلمين وكان قبل ذلك قد كتب عن محمد عليه السلام ، ويكتب توفيق الحكيم عن محمد ، ويكتب كثيرون آخرون عن بطولات الإسلام ، إما مقالات في المجلات الأدبية ، أو كتباً كاملة . . . وسيظل هذا الاتجاه قائماً في حياتنا الأدبية عبر الخمسينات والستينات ، ليضيف له حسين رواتع من رواتعه عن صدر الإسلام متمثلاً في توضيحاته و بطولاته ، وبما نذكره له في ذلك كتابه « الشيخان » .

وقد كانت التكملة الطبيعية لهذه العودة إلى الماضي في صور أبطاله ومواقفه ، أن تتصرف بعض الجهود إلى تحليل العقيدة الإسلامية نفسها ، وفلسفتها ، وإلى بحوث علمية في تأصيل للفكر الإسلامي على اختلاف عصوره وأطواره ، في تحليل العقيدة الإسلامية بصدر العقاد عدداً من الكتب ويكتب مقالات كثيرة ، ومن أهم كتبه في ذلك : « الله - كتاب في نشأة العقيدة الإلهية » ( ١٩٤٧ ) و « الفلسفة القرآنية » ( ١٩٤٧ ) ، حتى إذا ما جاءت خمسينات القرن ، أكثر من تأليفه في هذا الاتجاه ، ومن أهم ما أخرج به « التفكير فريضة إسلامية » ( ١٩٥٧ ) و « حقائق الإسلام وأبطاله خصومه » ( ١٩٥٧ ) .

كثرت الدراسات الإسلامية والعربية فيها بعد الحرب العالمية الثانية ،  
وتفسر ذلك - فيما أظن - أنه كان تمهيدا قويا لولادة جديدة ، تولد  
فيها أمة تتعرف على سماتها العربية الإسلامية ، بعد أن كادت تضيع هذه  
المعالم في غمرة النخل عن ثقافة الغرب ، فإذا كان الكتاب خلال العشرينات  
والثلاثينات ، قد وجدوا أحيانا ما يبرر تماؤلم : من نحن ؟ نحن فرعونيون  
أم عرب ؟ وما إل هذه الأسئلة من أسئلة ، فهم اليوم قد باتوا على  
يقين لا يفسح المجال حتى للسؤال ، هم اليوم على يقين من أنهم أمة  
عربية ، أو هم بتعبير أدق جزء من الأمة العربية ، التي تربط أجزاها  
روابط قوية من لغة ودين وتاريخ ومصير ، إذن فلنحل كل هذه الروابط  
في دراسات علمية أحيانا ، وفي مقالات شعبية أحيانا أخرى ، نعم لنحل  
عناصر الدين وعناصر اللغة وحوادث التاريخ وأهداف المصير ... تلك  
كلها دراسات شغلنا بعد الحرب الثانية

وقد شغل الناس بموضوعين عن اللغة دارت حولهما معارك فكرية  
هادئة حينما صيغة أحيانا ، أولها هو : أنكتب بالعامية أم نكتب بالفصحى ؟  
وثانيهما : أنكتب بأحرف عربية أم نكتب بأحرف لاتينية ؟ فأما أول  
الموضوعين فما زال إلى هذه الساعة قائما تدور فيه المساجلات ، يدافع  
عن الكتابة العامية فريق يضع بجاهر الشعب نصب عينيه . ويدافع عن  
الكتابة بالفصحى فريق آخر يجعل الأولوية للوحدة العربية التي تقتضي أن  
يكون اللسان واحداً مفهوماً في مصر والعراق وسوريا وتونس والجزائر  
وسائر أقطار الأمة العربية ، ذلك فضلا عن الحفاظ على التراث المشترك ،  
ومنه القرآن الكريم .

وأما ثاني الموضوعين فقد ثار في الأربعينات حينما ، تم مات ولم تم  
له بعد ذلك قيامة ، وكان بطل الكتابة بأحرف لاتينية عبد العزيز فهمي

في تقرير قلعه سنة ١٩٤٤ إلى المجمع اللغوي ، مبيناً فيه صعوبة التعلم باللغة العربية كتابة وقراءة ، ومستشهداً بما حدث في تركيا من تسهيل في عملية التعلم نتيجة لاستخدامهم أحرفاً لاتينية بدل الأحرف العربية التي كانوا من قبل يستخدمونها في كتابة اللغة التركية ، ثم القرح طرائق مفصلة لتنفيذ اقتراحه .

لكن اقتراحاً كهذا لم يكن يفضى بغير معارضة شديدة من جهات كثيرة ، في مصر وفي غيرها من أقطار الأمة العربية ، ومن المعارضين محمود محمد شاكر وكان مما احتج به قوله : « إن أول التضليل في رسم العربية باللاتينية أن يضيع على القارئ تبيين اشتقاق اللفظ الذي يقروءه ، فإذا عسر عليه ذلك صار اللفظ عنده بمنزلة المجهول الذي لا نسب له . . . نعم ، وإذا ضل عن تبيين الاشتقاق والتصريف ، فقد ضل عن العربية كلها ، لأنها لم تكن إلا عليهما ، وهي في هذه الوجهة مخالفة لجميع اللغات التي تكتب بالحرف اللاتيني ، لأن الاشتقاق والتصريف يعرضان لها من قبل بناء الكلمة كلها حتى تختلف الحركات على كل حرف . . . الخ ، وتعرض لرد غير هذا الكاتب كتاب آتخرون ، كل منهم يقدم الحجة من زاوية معينة .

وربما كان من أبرز الملامح في حياتنا الثقافية في الأعوام التالية للحرب الثانية ، ما آداه أساتذة الفلسفة الجامعيون ، وكان ذلك ذا شقين : أولها تأصيل الفلسفة الإسلامية على أصول إسلامية خالصة ، بعد أن كان الظن أنها تقول وشروح من الفلسفة اليونانية وعليها ، وثانيهما إدخال تيارين معاصرين كنا بحاجة إليهما ، هما الفلسفة الوجودية توكيدا للحرية ، والوضعية المنطقية توكيدا للطريقة العلمية في صياغة القول وفي فهمه على السواء .



فن باب البحث في الفلسفة الإسلامية ، أصدر الشيخ مصطفى عبد الرزاق كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » ( ١٩٤٤ ) الذي وقف فيه وقفة العالم المهابد ، فهو يفتي وراء نصوحه اختفاء من لا يريد أن يكون له ميل مرجح سوى ما توجه للنصوص ، فالكتاب يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والإسلاميين ومناهجهم في دراسة الفلسفة ، فالباحثون الغربيون في طريقة هرزيم للموضوع تراهم وكأنما يقصدون إلى القول بأن في الفلسفة الإسلامية عناصر أجنبية ، ثم يأخذون في رد تلك العناصر إلى مصادرها غير العربية وغير الإسلامية ، موضحين أثرها الذي يرونه فعلا في توجيه الفكر الإسلامي ، وأما للباحثون الإسلاميون فيغلب عليهم أن يزوا الفلسفة بميزان الدين ، لكن مؤلف « تمهيد » يتخذ لنفسه منهجا آخر في درسه لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، إذ هو يتوسى « الرجوع إلى النظر العقلي الإسلامي في سناجحه الأولى ، وتتبع مدارجه في ثنايا العصور ، وأسرار تطوره والنتيجة العامة التي ينتهي إليها هذا الكتاب هي أن لمسلمين فلسفة خاصة بهم ، مطبوعة بطابعهم ، لها بداياتها البسيطة وأحوار نموها وازدهارها - وهي نتيجة كونت مدرسة بأسرها في البحث الفلسفي منذ ظهر هذا الكتاب وللي يومنا هذا .

وأما التياران المعاصران اللذان أدهلا في حياتنا الثقافية ، فهما - كما ذكرنا - الوجودية ، والوضعية المنطقية ، الأولى لتكون فلسفة حياة ، والثانية لتكون فلسفة علم . وكانت حياتنا الفكرية بحاجة إلى الفلسفتين ، ولذلك أحدث هذان التياران أصلاء متفاوتة القوة ، فهنا مؤيد وهناك معارض ، وكان أهم من قدم لنا الوجودية من زاوية جديدة ، هو عبد الرحمن بنوى في كتابه « الزمان الوجودي » ( ١٩٤٤ ) وأهم من قدم الوضعية المنطقية بتطبيق عربي هو زكي نجيب محمود في كتابه « المنطق الوضعي » ( ١٩٥١ ) وكتابه « خرافة الميتافيزيقا » ( ١٩٥٣ ) .

إن العوامل المختلفة التي أدخلت تعمل في الثقافة العربية في مصر ، منذ أواخر القرن الماضي ، والتي ما انفكت منذ ذلك التاريخ توهم من نطاق فعلها ، فكلما امتدت إلى جانب من جوانب الحياة ، جاوزته إلى جانب آخر : فن مطالب بالحرية السياسية ، إلى مطالب بالحرية الفكرية ، وبالحرية الاجتماعية ، أقول إن هذه العوامل المختلفة كلها ، كانت طوال هذه الفترة تعمل في أنفس الكتاب والمفكرين ، باسطة عن شخصية عربية جديدة ، تحافظ على تراث الماضي ، وتضيف إليه عناصر الحاضر ، وكان لهذا البحث عن ذات جديدة تولد من رماد التخلف ومن أطفال المستبدين والمستعمرين ، كان لهذا البحث عن ذات جديدة ، لحظات مشهودة ، حفرتنا على سرعة الحركة وحيوية النشاط : الثورة السياسية سنة ١٩١٩ . وحرب فلسطين سنة ١٩٤٨ على أثر إعلان الأمم المتحدة لقياس إسرائيل اغتصابا من الشعب العربي ، ودع عنك قيام حربين عالميتين ، شبت في ختام الأولى منهما ثورة سيامية تطالب بالاستقلال عن إنجلترا ، وتخرجت في ختام الثانية منهما خالصة ثورة اجتماعية — تهمس ألسنتها أول الأمر ، ثم تجهر — مطالب للشعب كله — لا لفئة المغفلوطة وحدها — بحق العيش وحق المشاركة الفعلية في الحياة على أرضه ، ولم تكن حريق القاهرة في ٢٦ يناير ١٩٥٢ إلا انبلاها لروح الغضب الكامن في الصدور ، ثم جاءت ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ لتحول غضبة الغاضب إلى سلوك يغير الحياة القاسية ، ويستبدل بها أوضاعا جديدة — تحقق له الآمال التي ظلت تراكم على أقدام الكتلة وفي أذهان المفكرين .

## ٧

كان الهدف الواضح الظاهر لثقتي مظاهر الفكر المصري والأدب المصري هو خلق روح مصرية جديدة ، تتسم بطابع مميز ، فلما أن نشبت الحرب العالمية الثانية ، وبلغت ختامها سنة ١٩٤٥ ، أخذ هذا الطابع المميز للشود

يتطلع إلى أفق أوسع ، لا يقتصر أمره على أصحاب الحياة العلمية وحدهم -  
 أعني علية المثقفين - بل يصنأهم إلى شيء يصلح أن يتسع ليشمل الشعب  
 كله ، ثم لما قامت الحرب الفلسطينية بين البلاد العربية وإسرائيل سنة  
 ١٩٤٨ ، كان ذلك بمثابة أن تتحدد معالم الهدف الجديد للفكر ، وللأدب ،  
 والسياسة ، ولكل وجه من أوجه النشاط الذهني ، وهو أن يعمل العاملون  
 وأن يفكر المفكرون ، وأن يتبنى الشعراء بوحدة عربية وقومية عربية ،  
 تكون مصر جزءا منها .

أخذت ظروف كثيرة تتجمع ، بعد أن هدأت نيران الحرب العالمية  
 الثانية ، تشير كلها إلى وجوب تغير الأوضاع من أساسها ، طه حسين  
 يكتب عن « العلين في الأرض » كما يكتب سواء في نفس الاتجاه ، لإرهاصها  
 لثورة اجتماعية اقتصادية ، ونخالد محمد نخالد يكتب « من هنا نبدأ »  
 و « مواطنون لأرحابا » فتحدث كتاباته أثرها في رقعة واسعة من القراء ،  
 لأنه يلجأ إلى طريقة في الكتابة تجمع في يد واحدة ثنائية الثقافة الدينية التي  
 كانت معتزلة وراء جدران الأزهر إلى حد كبير ، والثقافة السياسية  
 الاجتماعية الجديدة ، هادفا إلى خلق للفكر العربي المسلم الحاضر في آن معا ،  
 ويحيى حتى يكتب « قنديل أم هاشم » « ليؤكد ضرورة العودة إلى تربة  
 الثقافة العربية الإسلامية ، حتى وإن أوغل المغترب في العلم الأوروبي ، ومحمد  
 فريد أبو حديد - منذ العشرينات والثلاثينات - يكتب بروح السهبة  
 وقلمه الهادئ ليشرح فينا نفحة التجديد التي يقيم بلوانه على أسس الثقافة  
 العربية الإسلامية الأصيلة . . . ظروف أخذت كلها تتجمع لتلحق في هزيمة  
 واحدة ، تنتظر الجلوة التي تشعلها فتحركها إلى عمل ثوري يقلب التربة  
 قلبا ، ليبلر بلورا جديدة ، لتثبت لنا نباتا جديدا ، وكانت هذه الجلوة  
 هي ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، التي سرعان ما أصبحت هي الثورة الأم ،

التي تلد ثورات متتابعة رأسية وأفقية ، رأسية تتناول أوضاع الحياة في مصر ، وأفقية تتسع للشعب في سائر أجزاء الأمة العربية .

لقد مست روح الثورة جوانب الحياة الفكرية والأدبية جميعاً ، وعلى صور إن تفاوتت قوتها في المجالات المختلفة ، فهي روح منبثقة عن توكيدنا لذات العربية في مجتمع اشتراكي يضمن للإنسان كرامته مهما كان العمل الذي يؤديه ، ومهما كانت درجة من الفقر أو الغنى ، نعم لقد كانت لتحرير الفكرية كلها - كما قلنا - تتجمع نحو هذا الهدف خلال أعوام القرن العشرين كلها ، لكن ثورة ١٩٥٢ جاءت لتبدأ في حياتنا الفكرية طوراً ثورياً ، يستخدم كل عوامل الماضي ، لينهض بتغيير شامل .

ونستعرض صنوف الفكر والأدب خلال هذه الأعوام الثائرة ، فترى إلى أي حد تطلعت الثورة في أفاق المفكرين والأدباء ، استجابة - ومشاركة في الريادة - للحركة التي شملت الشعب بأسره .

ففي الشعر ، بلغت البدايات الجديدة التي كان أبو حديد قد بدأها حين حاول أن يجرب الشعر المرسل ، الذي يحفظ بالوزن ويتخفف من القافية ، أقول إن هذه البدايات ، قد بلغت الآن أوجها ، حل أيدي نثر من الشعراء الذين أرادوا أن يفاجئونا بالجديد ، في الشكل وفي المضمون معا ، فأما الشكل . فقد نقضوا عن أنفسهم التقليد السائد ، الذي يحتم أن يجرى الوزن على صورة بعينها ، وأن تكون للقافية شروط يجب مراعاتها ، ثم لم يكفهم هذا ، فثاروا على المضمونات التقليدية التي لبث الشعراء يدورون فيها مئات السنين ، منذ العصر الجاهلي وإلى يومنا ، حتى لقد اجترأ كاتب مفكر خلال الأربعينات هو أحمد أمين ، مؤلف المجموعة المشهورة التي أرخت للفكر العربي ، والتي صدرت بعض أجزاءها في الثلاثينات ، وأغنى بها فجر الإسلام ، وظهر الإسلام ، - أقول إن هذا الكاتب للمفكر

كان قد اجترأ فأعلن في سلسلة مقالات - نشرها في مجلة الثقافة التي كان يشرف على تحريرها ، ثم جمعها مع غيرها في مجموعة مقالاته ، فيض الخاطر ، - أعلن أن الأدب الجاهل قد جنى على الشعر العربي جنابة كبرى ، حين حدد له مرة وإلى الأبد - أو ما ظنه أنه باق إلى الأبد - شكلا يعينه للشعر ، بل ومعاني يعينها يدور حولها الشعراء ، وأن الثورة قد أصبحت واجبة على الشعراء المحدثين ، وها هم أولاء الشعراء المحدثون قد سنحت لهم الفرصة فتأروا على الشعر التقليدي شكلا ومضمونا وكان على رأس هؤلاء - في مصر - صلاح عبد الصبور وأحمد عبد المعطي حجازي ، لكنه مما يلفت النظر أنه إلى جانب الصور الجديدة الثائرة في شكلها وفي مضمونها ، بقيت صور أخرى من الشعر ، تكتفي بالثورة في المضمون الشعري ، لكنها تحافظ على الشكل القديم ، وتري أن الوعاء القديم مازال صالحا ليصب فيه الشراب الجديد .

وإن هنا التوازن ليظهر كذلك في التأليف المسرحي خلال أعوام الثورة ، أضحى أنك تجد من أدباء المسرح من جعل الصورة الشكلية التقليدية للبناء المسرحي ، فجاء جديدا في المضمون والشكل معا ، كما تجد إلى جانبهم فئة أخرى ، تنور في المضمون لكنها تحافظ على الشكل التقليدي القديم ، بل وتجد إلى جانب هؤلاء وأولئك جماعة ما زالت تكتب كما كان يكتب أدباء العشرينات ، أسلوبا ومضمونا ، فالشاعر المسرحي عزيز أباظه يتابع إخراج مسرحياته الشعرية على نحو ما كان يؤلف أحمد شوقي مسرحياته : مضمون يغلب عليه أن يكون من التاريخ العربي ، وشكل يحافظ على الوزن والقافية التقليديين ، والكاتب المسرحي العظيم توفيق الحكيم - الذي امتد إتناحه الأدبي منذ العشرينات ، لم يفت - مازال كأول عهده ، يختار البناء الكلاسيكي للمسرحية ، وإن يكن قد مال بالمضمون نحو المعاني الاشتراكية الجديدة ، هذا إذا استثنينا محاولات جزئية يحاولها آنا بعد آن ، ليحرب

قلبه وذمته في الاتجاهات المسرحية الجديدة ، فيكتب حيناً في الأدب اللامعقول مسرحية يجارى بها أهل هذا المجال ، ويكتب حيناً آخر شيئاً يسميه جمعاً بين المسرحية والرواية ، وهكذا ، أما عبد الرحمن الشرفاوي فيكتب مسرحيات شعرية في موضوعات تساهل الثورة السياسية في أهدافها لكنه يتخفف في شعره من قيود القافية ، وإن ظل محتفظاً بالوزن الشعري كما عرفه التقليد العربي .

لكن الأدب المسرحي لم يلبث أن تفجر عن فئة ثائرة ممعنة في ثورتها ، أرادت أن يكون مسرحنا مسرحاً عربياً أصيلاً ، يستوحى طابعنا المحلي الخاص ، فاللغة في الحوار هي العامية لا الفصحى ، وتتابع المناظر والقصود يجرى على نسق مبتكر ، بل وخشبة المسرح نفسها تعرضت للتبديل والتغيير ، نذكر من هؤلاء « رشاد رشدي » و « نهبان عاشور » و « يوسف إدريس » و « لطفى الخولي » و « الفريد فرج » و « سعد الدين وهبة » ، ولنلاحظ عن معظم هؤلاء أنهم ممن أسهموا في أكثر من مجال أدبي ، فمنهم من كتب القصة إلى جانب المسرحية ( مثل يوسف إدريس ) ، ومنهم من أسهم في حركة النقد الأدبي كذلك ( مثل رشاد رشدي ) ، وهم فوق هذا وهما ممن يشركون بأفلامهم في الصحافة اليومية ، بما يغلب عليها من طابع سياسي يتابع الأحداث البخارية .

وأما القصة فقد كانت في أدبنا الحديث منذ أول القرن ، وبلغت أشواطاً لا بأس بها على أيدي هيكل في « زينب » و « هكلنا خلقت » و « المازني » في « إبراهيم الكاتب » و « العقاد » في « ساره » و « محمود تيمور » في « سلوى » في « مهيب الريح » - وكلهم ممن غلبت فيه الثقافة الفكرية العقلية على أدبه ، فجاءت قصصهم تحليلاً لأنكار - وخصوصاً فكرة الحب ، وبعض العلاقات الاجتماعية الأخرى - ثم ظهرت بعدهم جماعة أخرى تكتب القصة كتابة

تسودها الطغائية وعدم إطالة التفكير العقل ، وذلك لأن الطبع القصصي عندهم أعمق وأصل ، ولكنهم برواية الأحداث والتزامهم الواقع كما يقع ، أكثر اهتماماً منهم بتحليل الأفكار والأشخاص ، ولهذا كانت قصصهم أقرب إلى نفوس القراء الذين يريدون المتعة الأدبية وحدها ولا يصبرون على جهد يدلونه في أدب أنشأه صاحبه بعد إعمال الفكر وعناية بالغة ، ومن هذه المجموعة الثانية « يوسف السباعي » و « إحصان عبد القدوس » و « محمد عبد الحلیم عبد الله » و « يوسف غربا » - فلما قامت ثورة يوليو ١٩٥٢ ، ولبت ماضية في طريقها للثورة ظل هؤلاء الكتاب يكتبون ، بعد أن مالوا بمضمونهم الأدبي نحو الفكر الاشتراكي الجديد ، ونحو إبراز المقارقات التي كانت تفسد حياتنا قبل الثورة ، لكنهم - مع تجديدهم في المضمون ، ومسايرتهم لروح الثورة - ما زالوا يحافظون على الأسلوب الذي بدأوا الكتابة به منذ بدأوا .

ويقف وحده في ميدان القصة « نجيب محفوظ » الذي بدأ إنتاجه القصص منذ أواخر الثلاثينات ، وظل يواصل الكتابة ، التي استهدف بها دائماً تصوير الطبقة الوسطى الطامحة إلى التثب بالطبقة الممتازة ، حتى قامت ثورة ١٩٥٢ ، وعندئذ طفر بفته طفرة عالية ، إذ وسع من منظوره الفني توسعة استطاع بها أن ينظر إلى تاريخنا القومي الحديث كله ، وكأنه ينظر إلى مشهد واحد ، وطق بصوره تصويراً بارحاً فيه حيوية وبناء أدبي محكم ، ومن غير الأمثلة لفنه الجديد ثلاثية صورها ثلاثة أجيال تتابعت في أسرة واحدة منذ ثورة ١٩١٩ ، لبرز في تطورها خلال الولد والولد والحفيد ، معالم تطورتنا جميعاً في عصرنا الثوري الحديث .

ونترك ميدان الأدب ، لننظر فيما صاحبه من نقد أدبي ، فنجد هنا المدارس تتتابع منذ العشرينات حتى يومنا هذا ، تنابها يدل بلذاته على معلم التغيير في وجهات النظر فبعد أن تولى النقد أدباء ما قبل الثورة : طه حسين ،

والاعتقاد ، والملازمي وغيرهم ، يتقلدون وكأنا في خلفية رؤوسهم عقيدة بأن الأدب إنما يكتب على أسس أدبية فنية صرف ، نحاسب الأديب عليها دون أن نطالبه بأن يكون على رأى معين في موضوع بعينه ، فليكن مذهبه السياسي ما يكون ، ولتكن ميوله الاجتماعية ما شاء لها أن تكون ، وليضح أية عقيدة أراد في أدبه ، لكنه مطالب بتجريد فنه الأدبي ، ثم هم بعد ذلك يحتفظون في الأساس للنبي يحكمون به على جودة هذا الفن الأدبي : أيكون هو نجاح القلم الأدبية في التخلخل بنا إلى أعماق نفس كاتبها ؟ أم يكون هو نجاحها في تصوير عصرها ؟ أقول إنه بعد أن كان النقد عند أدباء ما قبل الثورة قائماً على أسس كهله ، جاءت الثورة فتبعتها تبدل في الموقف النقدي ، إذ انحلت الملحمية الاجتماعية والسياسية ( الأيديولوجية ) شيئاً فشيئاً تحتل مكانتها كأساس للنقد . ينظر إليها قبل أن ينظر إلى أي شيء سواها ، فإذا وجدت القلم الأدبية هادفة نحو تحقيق آمال المجتمع في طوره الاشتراكي الجديد ، نظرنا بعد ذلك في شكلها وأسلوبها وغير ذلك ، وأما إذا وجدت غير هادفة على هذا النحو ، كان من البحث وضياح الوقت والجهد أن تناقشها من جوانبها الفنية الأخرى ، وكان من أبرز من أقاموا هذا النقد الأيديولوجي في الأعوام الأخيرة « محمد منور » وما يزال يجرى عليه نقاد آخرون مثل « محمود أمين العلم » ، على أن المعارك النقدية ما زالت تظهر في عيونا الأدبي حيناً بعد حين ، بين نقاد يؤكّدون أهمية « الشكل » في القلم الأدبية ، بغض النظر عن موضوعها ، وآخرون يؤكّدون أولوية « الموضوع » وإلا فلما انحلت الكتابة من موضوع يحس مشكلات الحياة الواقعة ، كانت عبثاً وهواً ، وهناك نقاد يفتنون في تقديم عند الضوم الفني المشجع بقراءات حريضة وثقافات متنوعة ، مثل لويس عوض .



وإن الحديث عن النقد الأدبي ، ليجرنا إلى الحديث عن « الفكر » بصفة عامة ، فها هنا كذلك نجد الأمزجة كلها متجاورة - وإن لم تكن متألقة - فتنة من الدارسين - من أسئلة الجامعة بصفة خاصة - من يعكف على دراسة القديم أو الجديد ، كل بحسب ميدان تخصصه ، ليخرج للناس بحوثه في كتب أو في مقالات أكاديمية ، أو على الأقل مطبوعة بطابع البلد الرصين ، ومن أمثلة هؤلاء في مجال الدراسة الأدبية « شوقي ضيف » الذي ينصرف بجهوده نحو التأريخ للأدب العربي من أقدم قديمه إلى أحدث حديثه ، و « سهر القلاوي » التي استطاعت بسعة أفقها وطلاوة حديثها أن توصل أعلى المستويات الثقافية إلى جمهور القراء في أسلوب رفيع وبطريقة جذابة ، ومن هؤلاء أيضاً مدرسة أدبية تجعل شعارها « الأدب للحياة » - سواء جاءت ثمارهم مطابقة تمام المطابقة لشعارهم هنا أو لم تجئ - وكان على رأس هذه المدرسة « أمين الخولي » و « عائشة عبد الرحمن » التي تعرف عند القراء باسم « بنت الشاطئ » وهي في مرحلتها الأخيرة أعمل إلى إحياء القيم العليا من جوف التراث ، ابتغاء وصلها بالجديد بالقديم .

وفي ميدان الفكر النظري ، دراسات مختلفة المنزع تصدر تبعاً في شتى الفروع ، لكن ما بلغت للنظر منها هو الدراسات الخاصة بالمفاهيم الاشتراكية ، التي قد تضيق حتى تتناول مفهوماً واحداً بالشرح والتحليل ، وقد تتسع حتى تشمل النظرية الاشتراكية كلها في صورتها العربية ، ولو أردنا أن نلتصم موضعاً واحداً يلخص لنا صفوة فكرنا الاشتراكي الجديد ، لما وجدنا خيراً من « الميثاق » الذي صدر سنة ١٩٦٢ عن مؤتمر وطني كبير ، ليكون بمثابة خطة للعمل القومي السياسي إلى حين .

## ٨

على أن صورة الحياة الثقافية في مصر المعاصرة لا تكمل إلا بذكر جهود متفرقة كثيرة ، تكون الرواقد التي تمد التيار الرئيسي الكبير ، كل بحسب منبه ومورده : فهناك من ينقل إلينا ثقافة الغرب - إما بالترجمة وإما بالأصالة الشخصية - نقلاً يتسم بالتأييد المتحمس لها ، وعلى رأس هؤلاء الدكتور حسين فوزي - وأشهر كتبه « متجدد عصرى » الذي يجمع في دراسته بين العلم والأدب ، وهناك من يفكر في مشكلات ثقافية يختارها لنفسه ، تفكيراً مستقلاً أصيلاً ، لا يبال أجهاد مصطبغاً بتأييد العربي القديم أو الغربي الحديث ، مثل « الدكتور محمد كامل حسين » - ومن غير ما كتب قصة « قرية ظلمة » التي يجمع هو الآخر بين الدراسة العلمية والأدبية ، هناك للمؤرخ الذي أخذ نفسه بالتأريخ لبلادنا في عصورها الحديثة تاريخياً مفصلاً ، تسرى فيه الروح الوطنية التي تبرز صورة قومه ببراءة من الشوائب التي أدخلها عليها مؤرخون آخرون لم يكتبوا بروح الإنصاف ، مثل « عبد الرحمن الرافعي » ، وهناك عشرات الباحثين توغروا على نشر النصوص القديمة وتحفيقها ، ومئات المترجمي اللذين يتقنون عن أوروبا وأمريكا ما يحتاجونه حتى ليتابعوا الحركة الفكرية هناك خطوة خطوة ... وهناك عدد ليس بقليل ممن جعلوا همهم جمع الأدب الشعبي والفن الشعبي في مختلف صورته ، وصيب هذه الصور في سياق ملئ من شأنه أن يوضح جانباً هاماً من الروح المصرية للعربية الأصيلة التي لا تنفك عن توضحها إذا أردنا ... كما نحن يريدون منذ أول القرن ... أن نبحث عن حقيقة أنفسنا ، ويتزعم هذه الحركة « عبد الحميد بونس » الذي أنشئ له كرسي جامعي ليتولى تدعيم الدراسة الفولكلورية على أسس أكاديمية قوية ، ولقد أخذت هذه الآثار الشعبية في الأدب والفن ، تسرى في كثير من الملقن الأدبي في القصة والمسرحية والشعر .

إنه لو جاز لنا أن نلخص تيارات الفكر والأدب المعاصرة في مصر ،  
 في عبارة واحدة ، قلنا إنها جميعها محاولات نحو خلق شخصية عربية  
 جديدة ، تحمل طابعاً مميزاً ، تجتمع فيه قيم الماضي العريق ، وقيم الحاضر  
 المتطور ، طابعاً يتسم بالإرادة الحرة ، وبالمنظرة العلمية ، يتقل عن تراث  
 الآباء قيمة العليا ، وعن الحضارة القائمة علومها وعنايتها وتياراتها الفكرية  
 والفنية ، ثم يمثل ذلك التراث وهسله الحضارة ، تملأ ينتهي إلى  
 أصالة وابتكار .

## حركة المقاومة في الأدب العربي الحديث

١

لم يكن المستعمر البريطاني يحس الأرض العربية في مصر ( ١٨٨٢ ) حتى انعكس حضوره على الأدب في صور شتى من المقاومة ، يمكن تقسيمها من حيث الصفة الغالبة عليها مراحل ثلاثاً ، كان للمقاومة في كل مرحلة منها خاصية مميزة ، أما المرحلة الأولى فقد امتدت من لحظة الاحتلال إلى نهاية الحرب العالمية الأولى ، جاءت المقاومة خلالها تلبية مباشراً للناس أن يسبقوا للخطر الدائم ، الذي أحاق بالوطن وبالعميقة . وأما المرحلة الثانية فقد امتدت خلال فترة ما بين الحربين ، وفيها أضيفت إلى الأدب السياسي المباشر ، الذي اشتعل بالدعوة إلى الحرية والاستقلال عقب الثورة الوطنية عام ١٩١٩ ، أقول إنه قد أضيفت إلى هذا الأدب السياسي المباشر خلال المرحلة الثانية بحوث في الحرية من حيث هي كذلك ، كالتة ما كانت جوانبها ومبادئها ، وسرمان ما ألحقت بهذه البحوث النظرية ، سير لأبطال الحرية تجسد للناس معانيها في رجال عاشوها ، وقد اختير هؤلاء الأبطال من الغرب تارة ومن التاريخ العربي تارة ، ثم جاءت المرحلة الثالثة تمتد من الحرب العالمية الثانية إلى يومنا هذا ، متقسمة شطرين : في أولها كان الاستعمار عسكرياً سافراً ، وفي ثانيها أخذ يتسلل في خفاء إلى حياتنا الفكرية بغير جند ولا سلاح ، على أن المقاومة — كما انعكست في الأدب — خلال هذه الفترة الثالثة بشطريها ، قد اتسمت بطابع واحد متصل ، هو طابع إيجابي بالقياس إلى الطابع السلبي الذي ميز المرحلتين الأوليين ، إذ اتخذت المقاومة هذه المرة طريق البناء لثقافة جديدة ، تحمل خصائصنا القومية الأصيلة ، وتفتح أبوابها — في الوقت نفسه — لعوامل

التطور الحضارى الحديث ، وذلك رغبة منا في تحرير فواتنا ، وتحسين وجودنا الشخصى المتميز الفريد .

ولم يكن الأدب العربى فى مصر ، خلال هذه المراحل الثلاث جيعاً ، ليقتصر مقاومته على أرض مصر وحدها ، منزوعة من الوطن العربى الكبير ، أو معزولة عن حركات التحرر التى أخذت تنبع فى أرجاء مختلفة من آسيا وإفريقيا ، بل كانت الأمة العربية بأسرها هى مجال الكتابة عند الكاتبين ، كما كانت البلاد الإسلامية ، وكل بلاد أخرى تطالب بحريتها من مستعمر غاصب ، موضوعها لا يفتقد عن سياق الحديث ، كلها من الحديث قضايا التحرر الوطنى .

## ٢

احتل الإنجليز أرض مصر ، فرحل عنها جمال الدين الأفغانى ، ونفى الشيخ محمد عبده ، ثم ما لبث القطبان أن التقيا معاً فى باريس ، ليصدرا جريدة العروة الوثقى ، ناطقة بالدعوة إلى مقاومة الموجة الاستعمارية للعامة ، التى أخذت تطغى على أقطار الشرق بعامة ، وإلى تحرير مصر من الاحتلال البريطانى بصفة خاصة ، وإن القارئ ليطالع على صفحات الأعداد الثمانية عشر التى صدرت من العروة الوثقى - وقد صدر عندها الأول قبل أن ينقضى على الاحتلال البريطانى عامان - صفحات قوية تنبئ من هنا . وتوقف من استنمام : « إننا لو نادينا الغافلين أن انتهوا ، والنائمى أن استيقظوا ، واللاهين بحظوظهم أو أمانيهم وأوهامهم أن انفتوا ، ولو أنذرنا أهل مصر بأن الإنجليز لو ثبتت أقدامهم فى ديارهم ، لحاسبوا الناس على هواجس أنفسهم ، وخطرات قلوبهم ، بل على استعداد عقولهم لما عناء يخطر ببالهم ، لقال الناس إننا نبالغ فى الإلتثار ونفرق فى التحليل ، (العدد الخامس من العروة الوثقى) .

وحسب القارئ أن يقرأ المقالة الأولى من العدد الأول - وكان عنوانها « مصر » - ليرى بأى بلاغة عربية مبينة ، وصفت حالة البلاد حينما أعلنت أصابع الاستعمار تعيث بأمرها : « وأسفا على حالة الأهالي بعد هذا . حكم من لا دافع لحكمه يطرد آلاف من الوطنيين الموظفين دوائر الحكومة ، وما منهم أحد إلا ويتبعه عائلة وأولاد ، ولا قوت لهم إلا من مرتب عائلتهم . . . إن صدى أتيهم يتل في صفحات الجرائد الوطنية العربية والإنجليزية ، ومسيح السابقين منهم اللاحقون ، حتى لا يجد وطني منهم في البلاد من المهن ، إلا ما لا يليق بالإنجليز تعاطيه من مفاسد الأمور ، كما هو في البلاد الهندية ، وزاد الويل بحق الحرية الشخصية ، والأخذ بالشبه - وإن ضعفت - واتباع بواطل التهم - وإن بعدت أو استحال - حتى أخذ الفزع من القلوب ما أخذ ، وبلغ منها مبلغه ، فلا ترى مارا بطريق إلا وهو يلتفت وراءه لينظر هل تعلق بأثوابه شرطي يقوده إلى السجن ، أو يقتضى منه فداء ، وكل معروف الاسم من المصريين ينتظر في كل خطوة عثرة ، وفي كل نهضة سقطة . . . أى شقاء ينتظره الخى في حياته أشنع من هذا » ١٩ .

يمثل هذه النذر المفزعة الصريحة ، أخذ الأفغانى ومحمد عبده يتعاونان على إطلاق الصيحة الأولى من خارج البلاد ، لتجاوبها في داخل البلاد أصدااء تبلغ رسالتها وتزيد من قوتها ، فهاهو ذا عبد الله النديم ( ١٨٤٥ - ١٨٩٦ ) الذى أطلقت عليه صفات تدل على الدور العظيم الذى أداه في اليقظة الوطنية ، إذ أطلق عليه « خطيب الشرق » - وقد كان أول خطيب مصرى يخاطب قومه في شئون السياسة - كما أطلق عليه « همام الوطن » ، لقد استخدم النديم في أداء رسالته كل فنون الأدب من زجل وشعر إلى مسرحية وقصة ، ثم إلى المقالة والخطابة ، وفي نسبة هذه الفنون عنده بعضها إلى بعض يقول أحد تيمور : « . . . أما شعره فأقل

من نثره ، ونثره أقل من لسانه ، ولسانه الثنية القسوى في عصرنا هذا ،  
 على أن ما بيننا هنا من آثار النديم أدبه المكتوب ، ومقالاته الصحفية  
 اللاذعة ، خصوصا ما ورد منها في مجلة الأستاذ ، التي صدرت في عهد  
 الاحتلال الإنجليزي ، والتي لم يلبث الإنجليز أن طالبوا بإغلاقها ، لشدة  
 ما جاء فيها من هجيات النديم على خصوم الوطنية والعروبة والإسلام ،  
 فكان مما قاله عن الدولة العاصبة أنها وضعت معظم الإدارات في أيدي  
 الأجانب ، حتى لا يتمكن المصريين من إصلاح بلادهم ، فأخطت البلاد ،  
 « فإن كان مرادها إفساد البلاد فقد أفلحت ، أما إذا كانت تريد صلاحها ،  
 وتسليمها لأبنائها ، فكيف يحدث ذلك ، وهي لا تستعمل أبنائها في  
 الحكم ، وتعلم عن الإدارات ؟ » وفي مقال له بعنوان « هذه يدي ،  
 في يد من أضعها ؟ » يقول إنه إذا لم يضع يده في أيدي مواطنيه المخلصين  
 « لقطعها خيرا من وضعها في يد أجنبي يستميلك إليه بوعود كاذبة ،  
 وحيل واهية ، يظهر لك معيه في صالحك ، وحبه لتقدمك . . ويصور  
 لك الأباطيل في صورة حقائق ، حتى يخذلك بها ، ويحول أفكارك  
 الشرقية إلى أفكار غربية تأخذها ، وتقول بها ، فتكون يده القوية وهونه  
 الأكبر على ضياع حقوقك ، وإذلال إخوانك واحتلال بلادك » .

وكان من اللامحات النافذة عند النديم إشاراته المتكررة إلى ضرورة  
 التعليم وضرورة قيام الصناعة ، لأنه ما احتصب قاصب أرضا إلا بسبب  
 جهالة أبنائها أو بسبب انصرافهم عن الصناعة ، لأن الانصراف عن الصناعة  
 هو انصراف عن العلم ، « إن الثور والثورة مع الجهل والقراع من  
 المعينات ، لا يفيدان إلا الخذلان ، ولا نجاح لثورة على استثمار إلا إذا كان  
 أساسها التعليم والصناعة : « وما نجحت ثورة تجردت جماهيرها من المعارف  
 وبعثت عن المصانع والطنين في الآلات ، وانطلقت خلف الأهواء » ( مجلة

ولا نترك الحديث عن أواخر القرن الماضي ، قبل أن نذكر أولاً  
شاعراً من آثار المقاومة الوطنية لكل مستعمر أو دغريل ، لكنه ... هذه  
المرّة ... أثر إيجابي بناء ، وضع البذور الأولى للنهضة العربية الشاملة ، التي  
ستزداد مع السنين ، حتى تصبح في سنواتنا الراهنة حركة ثورية لتحقيق  
الوحدة العربية ، وإنما عنت بذلك الأثر ، نهضة الشعر على يدي محمود  
ساي البارودي ( ١٨٣٩ - ١٩٠٤ ) إذ الأمر فيها لا يقتصر على أمر الشعر  
وحده ، بل يتجاوز ذلك ليكون إقامة لأهم دعائم القومية العربية السليمة ،  
الآ وهي دعامة اللغة القوية الرصينة ، فبعد أن ضحقت العربية مع الضعف  
السياسي والاجتماعي خلال قرون امتدت ما امتد الحكم العثماني ، أراد  
البارودي الشاعر أن تعود لنا القوة السياسية والاجتماعية يادئة من بدايتها  
الصحيحة ، والآ وهي اللغة ، وأسعفته الموهبة ، فربط بين قديم شامخ  
وجديد مطلع إلى الشموخ ، ونسج نسجاً لا يتخاضم فيه الحاضر والماضي ،  
ولا يتعارض فيه التجديد مع التقليد ، بل هو نسج : لحمة الحاضر ،  
والماضي منسجاً ، فجاء شعر البارودي في أدبنا الحديث - خصوصاً وقد  
أخفقت الثورة العراقية التي كان الشاعر أحد رجالاتها ، واحتل المستعمر  
البريطاني بلادنا - جاء هذا الشعر القوي في أدبنا الحديث بمثابة الخطوة الأولى  
في طريق طويل ما تزال نواصل السير فيه ، على هداية مبدأ عام ، هو  
أن نبني النهضة العربية على أساس يجمع بين الطابع القومي المتميز ، وظروف  
العصر الذي نعيش فيه .

## ٣

وتنضم السنون ... ويستدير القرن التاسع عشر ، ليبدأ العشرون ،  
تزداد المقاومة شدة وظهوراً فيما تجرى به أقلام المفكرين والأدباء ،  
وحسبنا أن نجد في السنوات الأخيرة من القرن الماضي وفي العشرة الأعوام



الأولى من هذا القرن لاسم أمين ، ومصطفى كامل ، ومحمد فريد ، ولطفي السيد ، وعبد العزيز جاويش ، ومن الشعراء شوقي وحافظ ، كانت حالة الضعف السياسي قد انتهت بالبلاد إلى قبضة المستعمر ، وخطعت طائفة من مفكري الغرب عن حقيقتة الأمر ، فنقلوا بأوهامهم ذلك الضعف من السياسة إلى العروبة من حيث هي جنس ، وإلى الإسلام من حيث هو دين ، فكان لا يد للفكر والأدب عندنا أن يتصدى للملك ، لأن التهمة إذا صدقت انفسح الأمل أمام المستعمر الفرنسي في تونس والجزائر ولبنان وسوريا ، وأمام المستعمر الإنجليزي في مصر والعراق ، وأما إذا ردت التهمة وظهر بطلانها ، فقد انفسح الأمل أمام الأمة العربية أن تزيل عنها الكابوس الطارئ ، لتسترد مجددا ، وتحضي قدماً في طريقها ، ومن هذا التبريل ما حدث بين دعوى هانوتو فيما يتصل بخصائص الجنس الآري والجنس السامي ، ورد للشيخ محمد عبده عليه لتفنيد دعواه ، وكذلك ما حدث بين دعوى ريتان عن موقف الإسلام من العلم ، وزعمه بأن الإسلام مضاد للعلم ، ورد الألفاني عليه لتفنيد دعواه ، وها هي ذى دعوى ثالثة لتتهم آخر ، يتصدى للرد عليها قاسم أمين .

ذلك أن داركور قد أصدر كتاباً سنة ١٨٩٣ عن المصريين ، يصفهم فيه بالتأخر ، ويأخذ عليهم حججهم للنساء عن موارد العلم ومبادئ الحياة ، ثم لا يكتفى بذلك ، بل يربط هذا كله بالعقيدة الإسلامية ، فرد عليه قاسم أمين سنة ١٨٩٤ في كتاب عنوانه « المصريين » منافعاً عن وطنه وأهله ، معترفاً بما قد شاب ذلك للوطن وأهله من عيوب محال أن ترد إلى الإسلام ، وإنما هي أثر مباشر للحكم الفاسد الذي نكبت به البلاد أمدأ طويلاً من الدهر ، وقد كتب قاسم أمين كتابه هذا بالفرنسية ، ليتاح لمن قرأ داركور ، من الفرنسيين أن يطالعوا الرد عليه ، اقرأ هذه العبارة - مثلاً - من رده على للدوق داركور ، لترى كيف رد التهمة

عن أهله رداً يوقع خصمه فيما هو أشنع منها : « يظهر أن مسيو داركود يعنى علينا عدم وجود القوارق الاجتماعية عندنا ، ويميزنا لأنه ليس من طوائفنا طائفة الأشراف بلولوك أو بغير المولك ، وكل السكان اللذين يقيمون في بلد إسلامي هم متساوون أمام القانون بلا تفرقة بين أجناسهم ودياناتهم » .

على أن هذه الحركة القلمية بين الدعوى ونقيضها ، قد حركت الكاتب العربي إلى النهوض بسبب الإصلاح في ميادنه ، حتى لا تفضض العين على نقص واضح ، فكتب كتابه العظيم « تحرير المرأة » ( ١٨٩٩ ) وأعقبه بآخر « المرأة الجديدة » ( ١٩٠٠ ) ليرد به على ما قد وجه إلى كتابه الأول من نقد .

وإن ذكرنا لكتاب تحرير المرأة - ليسندى ذكر جريدة المؤيد التي أنشأها الشيخ علي يوسف ( ١٨٦٣ - ١٩١٣ ) ، والتي ظهر فيها الكتاب فصلاً امتدت على شهرين وهي تقسماً الجريدة التي نشر فيها عبد الرحمن الكواكبي ( ١٨٤٩ - ١٩٠٢ ) كتابه : طبائع الاستبداد ومعارض الاستبداد الذي هو من أبرز الكتب التي عرفها الأدب العربي في العصر الحديث عن الحرية ، يقول فيه الكاتب عن الحاكم المستبد إنه « يتحكم في شئون الناس بإرادته لا بإرادتهم ، ويحاكمهم بجوار لا بشريعتهم » . « والمستبد عدو الحق ، عدو الحرية وقائلهما ، والحق أبو البشر ، والحرية أمهم ، والعوام صبية أيتام نيام لا يعلمون شيئاً » . « إن الاستبداد يضغط على العقل فيفسده ، ويلعب بالدين فيفسده ، ويحارب العلم فيفسده » . « الحكومة المستبدة تكون طبياً مستبدة في كل فروعها ، من المستبد الأعظم إلى الشرطي ، إلى القرائش ، إلى كتانس الشوارع » . « أقل ما يؤثر الاستبداد في انطلاق الناس أنه يرمم الأختيار منهم على ألفة الرياء والتفائق - ولبس السبكان - ويعين الأشرار على إجراء شئ نفوسهم آمنين ، حتى من الانتقاد

والفضيحة : لأن أكثر أعمالهم تبقى مستورة يبقى طلبها الاستبداد رداء خوفاً  
الناس من تبعه الشهادة .

لم تكن هذه الدعوى الاجتهادية التي وجهها قاسم أمين لتحرير المرأة  
العربية بعيدة الصلة بالدعوات السياسية التي أنشأت منذ أوائل هذا القرن  
تشغل أصحاب الأقلام ، فصاحب « تحرير المرأة » هو نفسه الذي كتب  
عن جيتازة مصطفى كامل يقول : ١١ فبراير سنة ١٩٠٨ يوم الاحتفال  
بجيتازة مصطفى كامل ، هي المرة الثانية التي رأيت فيها قلب مصر يخفق ،  
المرة الأولى كانت يوم تنفيذ حكم دنشواي : رأيت عند كل شخص  
تقابلت معه قلباً مجروحاً ، و زوراً مخزوقاً ، ودهشة حصيدية يادية في الأيدي  
وفي الأصوات ، كان الحزن على جميع الوجوه . . .

وإن هذا لبقلنا إلى أدب سياسي جياش بالمعاطفة ، أنشاء قادة  
الحزب الوطني في جريدتهم اللواء : مصطفى كامل ، محمد فريد ،  
عبد العزيز جاويش .

أما مصطفى كامل ( ١٨٧٤ - ١٩٠٨ ) فهو - كما قال عنه لطفى السيد ،  
برغم ما كان بين الرجلين من اختلاف بعيد في وجهة النظر - « كان  
شعاره الوطنية ، ووسيلته الوطنية ، وكتابه الوطنية ، وحياته الوطنية ،  
حتى لبسها ولبسته ، فصارت بينهما التلازم اللغوي والعرفي فإذا ذكرت  
مصطفى كامل بخير ، فإنما تطرى الوطنية ، وإذا قلت الوطنية فإن أول  
ما يتمثل في خيالك شخص مصطفى كامل . . . كأنما هو والوطنية شيء  
واحد » يكفينا منه هنا مثل واحد ، نقيسه من عطية الكبرى في الإسكتلندية  
( ١٩٠٧ ) :

« تقولون يا أهداء مصر إننا لو أفلحنا لما لنا هذا الاستقلال إلا بعد  
حين طويل ، فنجيحكم أنا لو سلمنا بقولكم لما جاز لنا أن نتأخر لحظة واحدة

عن العمل ، لأننا لا نعمل لأنفسنا ، بل نعمل لوطننا ، وهو ياق ونحن  
 زائلون ، وما قيمة السنين والأيام في حياة مصر ، وهي التي شهدت مولد  
 الأمم كلها ، وابتكرت المدنية والحضارة للنوع الإنساني كله ؟ إن للعامل  
 الواثق من النجاح يرى النجاح أمامه كأنه أمر واقع ، ونحن نرى من الآن  
 هذا الاستقلال المصري ، ونبتج به وندهو له كأنه حقيقة ثابتة ، وسيكون  
 كملك لا محالة . . . . .

إننا وجهنا قلوبنا ونفوسنا وقوانا وأعمارنا إلى أشرف غاية اتجهت إليها  
 الأمم في ماضي البلاد وحاضرها ، وأعلى مطلب ترمى إليه في مستقبلها ،  
 فلا الدسائس تخيفنا ، ولا التهديدات تعفنا في طريقنا ، ولا الشتائم تؤثر فينا ،  
 ولا الخيانات تزحجنا ، ولا الموت نفسه يحول بيننا وبين هذه الغاية التي  
 تصغر بجانبها كل غاية . . . . .

بلادى .. بلادى .. لك حبي وفؤادى ، لك حياتي ووجودي ،  
 لك دمي ونفسي ، لك عقلي ولساني ، لك لبي وجناتي ، فأنت أنت الحياة ،  
 ولا حياة إلا بك يا مصر . . . . .

هل خلق الله وطناً أعلى مقاماً ، وأسمى شأناً ، وأجمل طبيعة ، وأجل  
 آثاراً ، وأغنى تربة ، وأصنى سماء ، وأعلب ماء ، وأدعى للشعب والشغف  
 من هذا الوطن العزيز ؟ . . . . . إلى لو لم أولد مصرياً لوددت  
 أن أكون مصرياً .

ذلك قبس من تلك الخطبة السياسية الوطنية الرائعة ، وهي التي نظم  
 بعدها على الغياطي ( صاحب ديوان « وطنيتي » الصادر سنة ١٩١٠ ) قصيدة  
 وجهها إلى مصطفى كامل ، يقول فيها :

اصدح بقولك إن أردت مقالا      فالقوم جنلك إن دعوت رجلا  
 لم تدر مصر سوى حالك توهمه      فترى به آلامها آملا

وفي ١٩٠٨ تولى عبد العزيز جاويش (١٨٧٦ - ١٩٢٩) رئاسة تحرير اللواء ، وكان اللواء طابعه الواضح في مهاجمة الاستعمار البريطاني ، وفي إيقاظ الروح الوطنية ، فكانت لجاويش في مهاجمة الإنجليز مقالات حامية ، وكلمات من نار ، حتى قبل أن يتولى تحرير اللواء : « إن البلاد المصرية انحلت منذ بدء الاحتلال المشتموم تتدلى في مهارى الضعف والاضمحلال ، وإنه لا منقذ لها سوى أن يرفع الاحتلال يده الثقيلة المفسدة عنها » ، ولكي تعلم ماذا أراد الكاتب أن يصنع بقلمه في مقابلة العدو ، فاسمع ما يخاطبه به : « أيتها القلم . . لو كنت سبغاً لأحمدتك في صلور من يحاربونك ، أو سهماً لأنفذتك في أعماق قلوبهم ، ولو كنت جواداً لوجدت لك في ميادين النزال مجالاً للكر والفر . . . »

وكان يقابل هذه البلورة المشتعلة من لوطنية في جريدة اللواء ، فكر منطقي هادئ في جريدة « الجريدة » التي كان يحررها أحمد لطفى السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣) إذ كان لطفى السيد - كما يقول عنه العقاد - « ينظر إلى المسائل الفكرية والاجتماعية نظرة محيطية شاملة ، توشك أن تتعادى فيها جميع الجوانب والأطراف ، ولكنه كان من أشد المفكرين اهتماماً بما يعتقد فيه الخير والصلاح » .

وحسب العشرة الأحوام الأولى من هذا القرن أن تكون قد شهدت فاجعة دنشواي (يوم الأربعاء ١٣ يونيو سنة ١٩٠٦) ، فليس كمثل الكوارث الكبرى شيء يوحد قلوب الأمة في قلب واحد نابض ، ودنشواي قرية في محافظة المنوفية ، قدم إليها خمسة من الفيباط الإنجليز لصيد الحمام ، فأصيب برصاصهم بعض الأهليين ، فهاجم للناس أولئك المعتدين ، فأصيب بعضهم ومات أحدهم ، نشر العميد البريطاني في مصر ، لورد كرومر ، وعقدت محكمة خاصة لمحاكمة المصريين ، تقضت بإعدام أربعة من الأهالي ، وبالجلد وبالحبس على شمالية ، وتنفذ الجلد والإعدام في دنشواي علناً ، فكان

للك رد فعل حنيف في طول البلاد وعرضها ، وانطلق للشراء والكتاب  
يظلمون وينشرون بكاء وولاء ووطنية وإحباء .

قال إسماعيل صبري :

وأقلت هرة قرية حكم القوي  
إن أن فيها بالنس مما به ،  
وارحنا بلخاتهم ماذا جنسوا ؟  
في أهلها وقضى قضاء أخرق  
أورن ، جاوبه هناك مطوق  
وقضاتهم ما حالهم أن يضوا ؟

وقال أحد شوق :

يادنشواي على رباك سلام  
شهداء حلكك في البلاد تفرغوا  
مرت عليهم اللحد أهنة  
كيف الأرامل فيك بعد رجلاها ؟  
عشرون بيتا أقفرت وانتابها  
يا ليت شعري في البروج حمام  
نيرون . . لو أدركت عهد كرومر

وقال حافظ إبراهيم :

جاء جهالتنا بأمر ، ورجتم  
أحسنوا القتل إن ضلتم بغير  
أحسنوا القتل إن ضلتم بغير  
ليت شعري أنك حكمة التفت  
كيف يخلو من القوي القشي

ضعف ضغيفه قسوة واشتدادا  
أنصاماً أردتم أم كبادا ؟  
أنفوساً أصبتم أم بخسادا ؟  
ش عادت أم عهد نيرون عادا ؟  
من ضعيف أتى إليه القيادا ؟

تلك كانت المرحلة الأولى ، وهكذا جاءت خلالها صورة المقاومة في الأدب ، ثم جاءت المرحلة الثانية التي امتدت فيما بين الحربين ، وقد انقلت للمقاومة صورة أخرى ، وهي الإشادة بالحرية والنهضة إليها ، حتى ولو لم يذكر المستعمر في سياق النضال ذكرًا صريحًا .

وقد ظهرت بدايات هذه المرحلة الثانية ، حتى قبل أن تنتهي الحرب العالمية الأولى ، كأنما كانت بدايات تمهد للنفوس تمهيدًا مباشرًا لثورة ١٩١٩ ، وهي بدايات ظهرت أوضح ما تكون في الشعر ، ففي العشرة الأعوام الثانية من هذا القرن ، ظهرت ديوانين ثلاثة ، عزفت كلها على وتر واحد ، إذ عزفت نشيد الفرد الإنساني وما يجب له من حرية وما يجب عليه من مسئولية إزاء نفسه ، وتلك الديوانين الثلاثة كانت هي الجزء الثاني من ديوان عبد الرحمن شكري (١٩١٣) والجزء الأول من ديوان المازني (١٩١٤) ، وقد قدم العقاد لها ، والجزء الأول من ديوان العقاد (١٩١٦) وقد قدم له المازني ، فجاءت هذه الديوانين الثلاثة بمثابة إعلان لحقوق الإنسان البلعدي ، وأنهم - هؤلاء الثلاثة الشعراء - ليؤمنون أن نهوض الأدب شرط لازم للنهضة القومية والحرية الوطنية ، وأنه لا حرية ولا استقلال لإنسان هانت عليه نفسه حتى ليعجز عن الشعور بها ، يقول العقاد في مقدمته للجزء الأول من ديوانه : « ومن كان يحارى في هذا القول فليراجع التاريخ ، وليذكر أمة واحدة نهضت نهضة إيجابية فلم تكن نهضتها هذه مسبوقه أو مقرونة بنهضة عالية في آدابها ، وقد ظهرت بدايات شبيهة بذلك في ميدان الرواية متمثلة في قصة زينب ١٩١٤ للدكتور هيكل التي هي من أولى مشائر الشعور بالمصرية العسيرة وحياة الطبقة العاملة في القريف ، وهو الشعور نفسه الذي جاءت رواية حودة الروح (١٩٢٩) لتوليق الحكيم لتؤكدته .

ويثور الشعب ثورته عقب انتهاء الحرب العالمية الأولى ، مطالباً بحقه في الحرية من المستعمر البريطاني ، وتجرى أنهر الصحف اليومية بأنهر من الأدب السياسي للشعل بجرارة الناثرين ، ثم سرعان ما يصاحب هذا الأدب السياسي مقالات وكتب في ضروب الحرية وفي مراميها وأبعادها ، فيكتب العقاد في فلسفة الحرية وفي حلاقتها بألوان الفنون جميعها ، ويقول إن حب الأمم للحرية إنما يقاس بحبها للفنون الجميلة ؛ لأن الصناعات والعلوم للضعية مطلب من مطالب العيش تساق إليه الأمم مرغمة هجرة ، وضرورة من ضرورات اللود عن الحياة تدفع إليها مغلوقة مسخرة . . . وإنما تعرف الأمم الحرية حين تأخذ في التفضيل بين شيء جميل وشيء أجهل منه ، وتتوق إلى التميز بين مطلب محبوب ومطلب أحب وأوقع في القلب وأدق إلى إرضاء اللوق وإعجاب الحسن ، ولا يكون ذلك منها إلا حين تحب الجمال ، منظوراً أو مسروراً ، ( مقالات في الكتب والحياة ، ص ٥٤ ) .

ويخرج سلامة موسى ( ١٨٨٨ — ١٩٥٨ ) سنة ١٩٢٧ كتاباً عن «حرية الفكر وأبطالها في التاريخ» ، يقول عنه في صفحة الغلاف إنه «قصة الحرية الفكرية وانطلاق العقل للبشرى من قيود العقائد وفوز التسامح على التعصب» مع ذكرها ما لقيه الأحرار من ضروب الاضهاد من أقدم العصور الآن ، ثم يتلو على قارته صفحات من استشهاد الأبطال في سبيل الحرية على اختلاف أنواعها : سياسية ودينية وعلمية وغير ذلك ، وهو يسوق أمثله من اليونان القديمة ومن المسيحية ومن الإسلام ومن العصور الحديثة في الغرب وفي الشرق على السواء .

وكان محمد حسين هيكل ( ١٨٨٨ — ١٩٥٦ ) من الداعين إلى الحرية في كثير من معانيها ، فألف كتاباً عن جان جاك روسو ليستمد من دعوة هذا الفيلسوف إلى الحرية دعوة يوجهها إلى العرب في ثورتهم في سبيل



الحرية ، ويخرج صحيفة السياسة الأسبوعية ( ١٩٢٦ ) لتكون ملحماً أدبيا أسبوعياً لصحيفة السياسة التي كان يشرف على تحريرها ، وليتخذ منها أقوى أداة لتشر الثقافة الجديدة التي أراد هو ومعاصروه أن يبدروا بنورها لإرهاصا لعصر جديد ، وكانت تلك البذور - في رأى هيكل أول الأمر - بنورا غربية صرفاً ، ثم سرعان ما أفاق إلى خطته . وصمم على أن يكون للنهضة العربية أصولها الخاصة التي تستخرج من الغرب ما تستعيره لكنها لا بد إلى جانب ذلك أن تعتمد من ماضيها التربة الخصبة التي تستنبتها ، يقول هيكل في ذلك : « حاولت أن أنقل لأبناء لغتي ثقافة الغرب المعنوية . وحياته الروحية لتتخلها جميعاً هدى ونبراساً ، ولكني أدركت بعد لآي أنني أضع البذور في غير منبتة . فإذا الأرض تهضمه ثم لا تتمخض عنه ، ولا تبث الحياة فيه ، وانقلبت الشمس في تاريخنا البعيد في عهد الفراحة مولانا لوشي هذا العصر ينشأ فيه نشأة جديدة . فإذا الزمن وإذا الركود العقلي قد قطعاً ما بيننا وبين ذلك العهد من سبب يصلح بنا لنهضة جديدة ، ثم رأيت أن تاريخنا الإسلامي هو وحده البذر اللذي ينبت ويشمر ، ففيه حياة النفوس ، يجعلها تهتز وترير ، ولأبناء هذا الجيل في الشرق نفوس قوية تنمو فيها الفكرة الصالحة لتوقئ ثمرها بعد حين » ( من مقدمة « منزل الوحي » ) .

الحق أن لا نجد صفة نصف بها الحياة الفكرية في عشرينات هذا القرن ، أصدق من أنها كانت حياة تمهد الأرض لبناء جديد يقام عليها حين تحين الفرصة المناسبة ، ولذلك شغل الكتاب جميعاً في تلك الحقبة بالتنوير عامة وبالتنوير فيما يخص الحرية العقلية والفنية والسياسية بصفة خاصة ، وفي هذا النشاط التمهيدى لذلك العصر يقول إبراهيم عبد القادر المازني : « قضى الحظ أن يكون عصرنا عصر تمهيد ، وأن يشتغل أبنائه بقطع هذه البصيل التي تسد الطريق ، وبتسوية الأرض لمن يأتون بعلمهم ، ومن الذي يذكر العمال للذين سورا الأرض ، ومهلوها ورضفوها ، ومن الذي يعنى بالبحث عن

هؤلاء المجاهدين الذين أدموا أيديهم في هذه الجلاميد ، ووجد أن تمهد الأرض  
وينتظم الطريق يأتي نفر من بعدنا ويسرون فيه إلى آخره ، ويقبضون على  
جانبيه القصور شاهقة باذخة ، ويدكرون بقصورهم ونفسى نحن الذين أتاحوا  
لهم أن يرفعوها شاهقة رائعة ، والذين شافوا بالتمهيد عن التشديد ، فلندع  
الخلود إذن ولنسأل كم شبرا مهدنا من الطريق « ( من مقدمة « حصاد  
المشمس » )

قد كان لسان الحال في مجال الفكر والأدب إبان فترة التنوير والتمهيد  
التي أشرنا إليها - منذ ما قبل نهاية الحرب العالمية الأولى بقليل وإلى نهاية  
الحرب العالمية الثانية - ناطقا بأنه إذا كان الغرب قد استبد بأرضنا فطريق  
التخلص له شعاب كثيرة . منها أن تزود بعلمه وثقافته لنقل الحديد  
بالحديد ، وللملك كان أبرز طابع يميز تلك الفترة هو نقل الفكر الغربي من  
اليونان القديمة ومن بريطانيا وفرنسا الحديثين ، وكانت أداة النقل الأساسية -  
هي المجلات أكثر مما كانت هي الكتب ، المجلات التي تصدر كل أسبوع متقلة  
بمصيلتها المثقولة ترجمة وتلخيصا وتعليقا ونقداً ، فإذا كانت الصحف اليومية  
في المرحلة الأولى - كالمؤيد واللواء والجريدة - قد حملت هذا العبء نفسه ،  
ففي المرحلة الثانية تخصصت لها مجلات أسبوعية وشهرية ؛ أول ما نذكره  
منها مجلة المنور التي صدر عددها الأول سنة ١٩١٥ ، وفيه أعلن صاحبها  
عبد الحميد خميني مناجها ، شارحا المواد بعنوانها ، فقال في ذلك :

« ليست المرأة وحدها هي المحجة في مصر ، ولكنها محجة نزعاتنا  
وفضائلنا وكفاماتنا ومعارفنا وأمانينا ، وكل شيء يبدو على غير حقيقته ،  
فتحن أمة محجة حقيقتها ، بادية منها ظواهر كاذبة ، وقد تبين للباحث أن  
هذه العلة ليست طبيعية في نفس الأمة ، وإنما هي عوارض تزول بزوال  
أسبابها .

واشتركت في تحرير « السفر » مجموعة من الكتاب ، هي نفسها المجموعة التي سيشتد بأسها في عشرينات القرن وثلاثيناته ، والتي ستكون هي للدعاية إلى الأخذ بأسباب الفكر الغربي والثقافة الغربية ليكون ذلك هو نفسه أفضل سلاح في استرداد حرياتنا المقتصبة من الغرب المقتصب ، فيها كتب هيكل ، وطه حسين ، وعلى عبد الرازق ، وغيرهم وكانما جاءت مجلة السفر حلقة وسطى في سلسلة ثقافية واحدة ، أولها « الجريدة » برئاسة لطفى السيد ، وآخرها « السيامة الأسبوعية » برئاسة هيكل ، وهي مدرسة فكرية يقبل عليها الطابع الفرنسي .

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

## ٦

وإنه لما يميز هذه المرحلة الثانية كذلك ، تلك للترعة الرومانسية التي غمرت الشعر ، بل وشطرا كبيراً من الكتابة النثرية ، ونجحت بصفة خاصة في جماعة أبولو التي نشأت سنة ١٩٣٢ ( وأخرجت مجلة باسمها سنة ١٩٣٥ ) وكان من أهم شعرائها أحمد زكي أبو شادي ، وإبراهيم ناجي ، وعلى محمود

طه ، فإذا تذكرنا أن كل حركة ثورية كبرى تصاحبها على الأخص حركة رومانسية في الأدب ، تلك القيود بكل أنواعها : قيود الصياغة الشعرية ، وقيود العاطفة الباطنية ، حرفناكم كانت الحركة الرومانسية في الأدب العربي إبان عشرينات القرن وثلاثيناته دالة على تيار للمقاومة العنيف ، ومدى سرياته في نفوس الناس على طول البلاد العربية وعرضها كأنما هي صيحة واحدة متعددة الأوتار والأنغام ، صدح بها شعراء الغروية جميعاً .

فهذا أحمد زكي أبو شادي ( ١٨٩٢ - ١٩٥٥ ) في قصيدته « الضحايا » يعلن أن نداء الوطن يستوجب الألفرد في حق مواطنيه ، وألا نجامل الأولى نبوا المواطنين نبياً ، عن جشع لا يشبع وظلم لا يرتدع :

وكل يوم ضحايا لا عداد لها من غدرهم في جحيم البؤس والحزن  
أبعد هذا نصوص الشعر زخرفة ؟

وبلغت الانفعالية الرومانسية أوجها في الشاعر التونسي أبو القاسم الشابي ( ١٩٠٦ - ١٩٣٤ ) نجد قصيدته « نشيد الجبار » مثلاً هذه الفروعة التي تأكل صاحبها كندا على ما قد حل به ، وتطمع به إل السماء في دنيا الأمل والرجاء :

سأعيش رغم النداء والأعداء كالنسر فوق القمة الشاه  
أرنو إلى الشمس المضيئة هازناً بالسحب ، والأمطار والأنواء

\*\*\*

النور في قلبي وبين جوانحي فلام أنصني السير في الظلماء ؟

وإن القول ليطول بنا لو استطردها تذكر أمثال هذه الجملوات المشتعلة بوطنيتها خلال المرحلة الوسطى - فترة ما بين الحربين - التي هي الآن موضع الحديث .

وإنه لن أبرز الملامح في الحركات الرومانسية كلها - وهي غالباً حركات لتحرر تعقب الثورات السياسية أو تصاحبها - العودة بالذكرى إلى مجد الآباء ، وهكذا كان الأمر في الأدب العربي ، لأنه إذا كانت الدعوة إلى الحرية تتحقق بشرح للمبدأ من جهة ، وبضرب المثال من جهة أخرى ، فأين يوجد المثال في أسمى صورة إذا لم يكن في أبطال العروبة والإسلام وهما في ذروة المجد ؟ من هنا رأينا أديبنا جميعاً يتجهون هذه الوجة ، فيدمروا بالحديث عن أعلام الشعراء الأقدمين - وكان ذلك في العشرينات - ثم انتقلوا إلى ميدان أوسع ، فترجموا سيرة الرسول والخلفاء الراشدين وعداداً كبيراً من قادة المسلمين وأعلامهم ، فكان ذلك أبلغ ما يقال في وجه علو البلاد ، الذي جعل من أسلحة هجرته أن يستخف بالحضارة العربية وبالثقافة العربية جميعاً ، وأن يدعى نفسه الأصالة في مبادئ الحرية والديمقراطية والأخوة الإنسانية بين أفراد البشر .

## ٧

وتنتهى الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٤٥ - فتدخل حركة المقاومة - كما انعكست في الأدب - مرحلة ثالثة - فلئن كان قوام المرحلة الأولى كتابة هي أقرب إلى الخطابة السياسية ، قصد بها استثارة الشعور الوطني ، ثم كان قوام المرحلة الثانية رومانسية تنادى بالتحور وفك القيود ، وتضرب أمثالها من أبطال التاريخ ، فقد جاءت المرحلة الثالثة لتقيم البناء الثقافي الجديد على نحو يبرز الخصائص القومية إلى جانب العناصر الحديثة ، وهاهنا تغيرت الأداة الأدبية الأساسية ، فبعد أن كانت الأداة هي المقالة ، أصبحت القصة والمسرحية ، وذلك لأنهما الوسيطان المواتقان لتصوير المواقف والأشخاص : على أي نحو لا نريدها ، وعلى أية صورة نريدها ، وإن في اختيار الأداة الأدبية الجديدة لدليلاً واضحاً على توحيد العنصرين في

حياة واحدة : ما تأخذه من الغرب وما نصيفه من أنفسنا ، فلئن كنا قد أخذنا قالب القصة وقالب المسرحية من حيث هما طريقتان للتعبير ، فقد عرفنا كيف نملأ القالبين بمضمون على أصيل ، غاب عليه - فيما بين ١٩٤٥ و ١٩٥٢ ( سنة الثورة الاجتماعية للكبرى ) - تصوير البؤس الذي أحاط بالناس ، ثم شيء من الكفر بالحضارة الغربية في ماديتها ، لأن هذه المادية فيها كانت هي الدافع الأول نحو حركات الاستعمار الأوروبي لشعوب الشرق ، ولما كانت الحضارة الغربية المادية الحديثة قرينة العقل وما ينتج من علوم وتقنيات ومكنات ، فقد انقلب هذا الكفر بالحضارة المادية كضراً بالعقل وما يؤدى إليه ، ودعوة إلى عودة الشرق إلى روحانيته التي ميزته إبان ازدهاره .

أما تصوير البؤس فقد كان في طليعة من اضطلع به الدكتور طه حسين في قصصه التي كتبها في تلك الفترة : « شجرة البؤس » ( ١٩٤٤ ) ، و « وجنة الشوك » ( سنة ١٩٤٥ ) و « المعلمون في الأرض » ( سنة ١٩٤٩ ) ، وكان قبل ذلك قد نشر قصته الأولى « دعاء الكروان » التي تسير الاتجاه نفسه ، فهذه القصص كلها تستفز الأريحية لما يصيب الإنسان الحر في كرامته على أيدي طغاة ملأوا دروب الحياة ومنعطفاتها ، هل أن هذا الإنتاج الأدبي الخاص ، لم يجعل دون أن يمضى عيد الأدب العربي في دراسته التي قصد بمخاطبها إقامة نماذج المثلى ، لتكون المناقشة صارخة بين ما هو كائن وما يمكن أن يكون ، فقد كتب « الوعد الحق » ( ١٩٥٠ ) و « حيان » ( ١٩٤٧ ) و « هل وبنوه » ( ١٩٥٣ ) و « للشيخان » ( أبو بكر وعمر بن الخطاب ) ١٩٦٠ ، فضلاً عن دعوته القوية نحو تكافؤ الفرص بين المواطنين في التعليم .

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

إبان الفترة التي نشر إليها ، فأصدره سليمان الحكيم ، ( ١٩٤٣ ) و الملك  
أوديب ، ( ١٩٤٩ ) وكلتاهما تبين أن العقل وحده لا يفي الإنسان عن  
الحق شيئاً .

وكان من أبرز معالم هذه الفترة - وأهمي الفترة التي توسطت بين  
الحرب العالمية الثانية وقيام ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ - ما أصدره  
العقاد من كتب سياسية يقاوم بها استبداد الحكم ، وأخرى يصور بها المخاض  
الإسلامية الرقيقة ، فمن المجموعة الأولى « هتلر في الميزان » ( ١٩٤٠ )  
و « فلاسفة الحكم في العصر الحديث » ( ١٩٥٠ ) ، ومن المجموعة الثانية ،  
وهي من أهم ما كتب الكاتب في حياته الأدبية ، « مقريبات محمد » ( ١٩٤٢ )  
و « عمر » ( ١٩٤٢ ) و « الصديق » ( ١٩٤٣ ) و « الإمام علي » ( ١٩٤٣ ) . . . إلى  
آخر هذه السلسلة الطويلة التي شملت نحو خمسة عشر كتاباً ، أما طواك  
المسيئات ، فقد أخذ يخرج الكتاب إثر الكتاب ، دفاعاً عن الإسلام ،  
حتى يعطل ما يدعيه المستعمر في هذا الميدان ، مما يتخله ذريعة يبرر بها  
احتشامه ، ومن أهم هذه المجموعة كتب « الديمقراطية في الإسلام » ( ١٩٥٢ )  
و « الإسلام والاستعمار » سنة ( ١٩٥٧ ) و « حقائق الإسلام وأباطيل  
خصومه » ( ١٩٥٧ ) و « التفكير فريضة إسلامية » ( ١٩٥٧ ) وغيرها .

وفي تلك الفترة نفسها ظهر عدد كبير من الأدباء الشبان ، اشتد وصيهم  
بما كان في الحياة السياسية حيثئذ من فساد ، وبما كان بينها وبين الاستعمار  
من صلات وروابط ، وهم أنفسهم الشبان الذين ظهرت في كتاباتهم بلود  
المعاني الاشتراكية التي جاءت ثورة ١٩٥٢ لتخرجها إلى عالم الوجود ، وقد  
امتد الوجود الأدبي بعض هؤلاء الشبان إلى يومنا هذا فأصبحوا من كتاب  
الاشتراكية وشعرائها المرموقين .

ومن الكتاب الذين انعكست المقاومة في أدبهم نجيب محفوظ ، الذي

اعتد إنتاجه في القصة من الثلاثينات إلى يومنا هذا ، ولعل قمة أعماله - من الزاوية التي ننظر منها الآن إلى الأدب - وهي انعكاس الجهود التحررية على الأدب - أقول لعل قمة أعماله في هذا الميدان هي ثلاثيته الكبرى : « بين القصرين » و « قصر الشوق » و « السكرية » ، في هذه الثلاثية صورة كاملة الدقائق والتفصيلات لحياة المجتمع المصري كله خلال الفترة التي تقع بين الحربين ، نرى فيها كيف تطور مفهوم الوطنية عند الأجيال المتعاقبة ، فالوطنية عند الجيل الكبير كانت دفعا للبرعات ودعاء من الله بنصرة الزعماء ، والوطنية عند ابنه الكبير هي توزيع للمنشورات السياسية ومشاركة في المظاهرات حتى لقد أتى حظه في إحداها ، والوطنية عند ابنه الأصغر ( كمال عبد الجواد ) هي العمل من أجل الشعب ، بل من أجل الإنسانية للكفاح داخل الوطن وخارجه على السواء ، ثم تنتقل إلى الخدمة ، فترى مفهوم الوطنية قد ارتبط بالميدان الاقتصادي ، فأعداء الوطن هم من يستغلونه في هذا الميدان ، لا فرق بين أجنبي ومواطن إذا كان كلاهما من المستغلين . ومن هؤلاء الأشخاص جميعاً ، هم الكتاب ... بصفة خاصة ... بكامل عبد الجواد ، الذي قال عنه : إنه يعكس أزمة الفكرية ، وهي أزمة جيل بأسره .

## ٨

وتحدث أحداث كبرى تشد حولها الكتاب ولشعراء جميعاً ، من أهمها قيام إسرائيل ( ١٩٤٨ ) والعلوان الثلاثي على الجمهورية العربية المتحدة ( ١٩٥٦ ) . وثورة الجزائر ، وغيرها من الثورات التي شملت الوطن العربي كله من أوله إلى آخره ، فضجرت عيون الأدب ترواً وشعراً ، لتصب على هذه المناسبات الإنسانية الكبرى ، كتب القصص التي تصور روح الشعب الثائرة لزاء المستعمرين والمستبدين والإقطاعيين . نذكر منها



قصة يوسف السباعي « رد قلبي » وقصة إحسان عبد القدوس « في بيتنا رجل » وقصة لطيفة الزيات « الباب المفتوح » ، وكتبت المسرحيات التي تصور القوة الغاشمة حين تنتهك حرمان العدل والحق ، نذكر منها مسرحية عبد الرحمن الشرفاوي « مأساة جميلة » ومسرحية ألفرد فرج « سليمان الحلبي » ومسرحية « اللحظة الحرجة » ليوسف إدريس ، ونظمت دواوين بأسرها تعبيراً عن الشعور الوطني للقياض ، نذكر منها ديوان « قاب قوسين » للشاعر محمود حسن إسماعيل ، وأعيدت ذكريات المأساة الماضية في شعر جديد ، كحادثة دنشواي في قصيدة صلاح عبد الصبور « شق زهران » وقصيدة « أوراس » عن ثورة الجزائر لأحمد عبد المعطي حجازي ، الحق أن ما كتب ونظم في مأساة فلسطين وفي بطولة بور سعيد وفي معركة الجزائر ومعركة الكونجو وشتى ضروب المقاومة التي يبدىها الوطن العربي بخاصة وتبديها أفريقيا وآسيا بعامة - لا تكاد تقع تحت الحصر ، فالموضوع حاضر على ألسان الأقلام أيا كانت الصورة الأدبية التي تجري بها .

ومن الموضوعات التي تشغل الأقلام كذلك إبان هذه المرحلة الثالثة موضوع الوحدة العربية والقومية العربية ، وهو جانب إيجابي يستهدف إقامة بناء جديد على أسس سليمة . ولا يقف عند مجرد الثورة الشعبية في مهاجمة الغاصب والمستعمر ، فالدول العربية القائمة الآن - كما يقول الباحث العربي الكبير ساطع الحصري - « لم تكون ولم تعدد بمشيئة أهلها ولا بمقتضيات طبيعتها ، وإنما تكونت وتعددت من جراء الاتفاقات والمعاهدات بين الدول التي تقاسمت البلاد العربية ، وسيطرت عليها » ويوجه ساطع الحصري اللوم إلى أولئك الذين ثاروا ليتخلصوا من المستعمرين ، حتى إذا ما ظفروا بشيء مما أرادوا ، أصروا على أن تبقى لبلادهم الحدود التي حددها بها المستعمرون لصالح المستعمرين : « ما أغربنا نحن للعرب ، لقد ثرنا على الإنجليز والفرنسيين ، ثرنا على من استولى على بلادنا واستبدلنا ، وأثرنا الثورات

الحمران والبيضاء عدة عقود من السنين ، وقاسمتنا في سبيل تلك الأرواح  
من العذاب والتضحيات ، ولكننا عندما تحررتنا من نير كل هؤلاء ، أخذنا  
تقدس الحدود التي كانوا قد أقاموها في بلادنا بعد أن قطعوا أوصالها ،  
ونسينا أن تلك الحدود إنما كانت هي الحبس الانفرادي والإقامة الجبرية  
التي فرضوها علينا ، لإضعافنا ، وهزل قوى بعضنا عن أن نتحد  
بالقوى الأخرى ، ومن أهم كتب المصري في ذلك كتاب وآراء وأحاديث  
في القومية والوطنية « ودالعروبة بين دعائها وعصومها » .

قلنا إن أدب المرحلة الأخيرة - فيما يتصل بمقاومة المستعمر - قد اتسم  
بطابع إيجابي يبرز به خصائصنا الشخصية الفريدة ، لكي تقف على أقدامنا  
ولا يجرنا تيار الشمول ، الذي يسود فيه القوى ويضيع بين أوجع  
الضعيف ، وكان من أهم ما عني به الأدباء في هذا الاتجاه الإيجابي البناء ،  
استخراج أصولنا من قلائف التراث الشعبي ، فأدخلوا يقصون للرسم  
الشعبية والأغاني الشعبية والأساطير الشعبية ، حتى لقد صدرت مجلة فصلية  
يُشرف الدكتور عبد الحميد يونس ، لتختص في عرض التراث الشعبي  
وتحليله وتقصوه ، ليفيد منه كتاب القصة والمسرحية كما يفيد منه المصورون  
والتحاتون والشعراء ، فإذا أضفنا إلى هذه الحركة حركة أخرى لبنته  
قائمة منذ فجر نهضتنا في أول القرن وإلى يومنا ، وأهني بها حركة نشر  
التراث العربي وتحقيقه ، تبين لنا الأساس العريض المكين الذي نريد أن  
نقيم على ركائزه المجتمع العربي الجديد ، وعندئذ لا نقول إن الجديد قد  
جاء ليعارض القديم ويحطه ، بل نقول إن الجديد قد جاء ليبدد روائيه  
في حروق الماضي وشرائبه ، وبهذا يتصل بنا تاريخنا ماضياً بحاضر ،  
فلا تكون فترة الاستعمار في هذا الطريق الطويل الموصول إلا بمثابة حشوة  
طرات حيناً على الجسم عند ما أعطته العلة وسرعان ما انحطت حين استرد  
العليل عافيته وقوته .

## إرادة التغيير

١

إنه لما توصف به المناطية الفلسفية أحياناً . هو أنها محاولات لتوضيح المفاهيم التي تقع عند الناس بين الجهل التام والعلم التام ، بمعنى أنها مفاهيم يتداولها الناس وهم على بعض العلم بها ، فلا هم يجهلون بها كل الجهل ولا هم يعلمونها كل العلم ، فتداولها الفلسفة بالتحليل والتوضيح لعلها تبلغ من معانيها مبلغ التحديد اللطيف الحاسم ؛ فهذه المفاهيم التي تقع عند الناس وسطاً بين الغموض والوضوح ، هي أشبه شيء بمدينة تراها على مبعدة قرى يروزاً ممتداً في الأفق ، تبين معاله الرئيسية من بناء مرتفع هناك ودخان متصاعد هنا ، فتكون مما تراه على يقين أنك تقترب من مدينة ، أما تفصيلاتها فليست منها على هذه الدرجة من اليقين ، لكنك كلما دنوت منها ازدادت إلماً بتلك التفاصيل ؛ فما قد كان يبدو لك من بعيد بقعة كبيرة بيضاء ، قد أخذ الآن يتبين في شيء من الوضوح أنه عمارة سكنية ارتفاعها عشرون طابقاً ، وتلك التي بدت لك من بعيد لمعة ضوئية ساطعة ، قد ظهر لك الآن أنها سطح من زجاج يغطي مصنفاً ضخماً . .

وهكذا قل في كثير جداً من المفاهيم التي نتداولها في مجرى حياتنا الفكرية ، بل وفي مجرى حياتنا العملية ، والتي نشعر أن الحياة - فكرية أو عملية - متعلمة بدونها ، ومع ذلك لعلنا بها لا يكاد يصدى لعلنا بأن في الأفق البعيد مدينة كبيرة ، وهامنا يكون عمل الفلسفة أن تدنو بنا من تلك المفاهيم لئلا نراها في تفصيلاتها ودقائقها ، وكثيراً ما تأخلفنا الدهشة أن نرى

من تلك التفصيلات والدقائق ما لم نوقعه ولم يخطر لنا ببال ، وعندئذ قد يحدث لمن أخذته الدهشة أن يثور في وجه من أخذ بيده وأطلعه على دقائق ما كان يتصوره في غموض وإبهام ، متهماً إياه بأنه يقصد البسيط ، ويصعب السهل ، ويغمض الواضح ، والأمر في هذا شبيه بنا حين نستخدم الورقة والقلم والمنضدة والمقعد في بساطة تخيل إلينا أن هذه أشياء أولية لا تحتاج إلى تحليل ، حتى إذا ما جاء عالم الفيزياء ينبئنا أنها في الحقيقة أشياء مركبة معقدة تنحل آخر الأمر إلى عناصر قوامها ذرات مؤلفة من كهارب موجبة وكهارب سالبة وكهارب محايدة ، إلى آخر هذه القصة التي تروينا الطبيعة النووية ، أخذتنا الدهشة ؛ لكن العجب هنا هو أن الدهشة لا تنتهي بأصحابها إلى اتهام علماء الطبيعة بأنهم يعتقدون البسيط ويصعبون السهل ويغمضون الواضح ، بل ترى هؤلاء ينصتون في إعجاب ، يريدون أن يعلموا ما لم يكونوا يعلمونه ؛ على خلاف موقفهم في الحالة الأولى ، حين جاءهم الفيلسوف بتحليل يفكك لم أوصال المفاهيم التي يتداولونها ، فثاروا في وجهه كأنهم كانوا يجهلون النعمة في أنهم المجهلون ، ويخشون أن يفسد تحليل الفلاسفة عليهم ما كانوا به يتعمنون .

ولعل السر في اختلاف الموقفين : موقف الناس بإزاء التحليل الطبيعي الذي يفكك الأشياء المادية إلى عناصرها الأولية ، وموقفهم بإزاء التحليل الفلسفي الذي يفكك الأفكار العقلية إلى مقوماتها البسيطة : هو أن النوع الأول من التحليل لا يمس نفوسهم ، وإنما ينصب على أشياء لا تمت لأنفسهم بصلة إلا صلة الأداة الجامدة بمن يستخدمها ؛ وأما النوع الثاني من التحليل فهو في الأعم الأغلب ينصب على جوانب من صميم النفس الإنسانية وقيمها : للعقل والروح والذكاء والتفكير والإرادة والمحافظة والانفعال والتغير والشر والجهل والقيح والحق والباطل ، إلى آخر هذه القائمة الطويلة من التصورات التي يستحيل عليك أن تجد إنساناً واحداً يجهلها كل الجهل ، بدليل أنه ما من إنسان تكاملت له قدراته إلا وتصبح هذه التصورات جزءاً

من اللغة المتداولة المشتركة التي ترد في حديثه دون أن يفهم عندها متساويًا :  
 ماذا تعني ؟ إلا أن يكون فيلسوفاً أو سائراً في طريق الفكر الفلسفي .

## ٢

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

فماذا نعني بالإرادة ؟ إنني لا أنوي أن أسوح بالقارئ في مناهات  
 المناهب المختلفة ، وأوتر أن أعرض الأمر من وجهة النظر التي أراني أميل  
 إلى قبولها ، فأنا أحد الذين يؤمنون ببطلان نظرية « الملكات » التي كان  
 أصحابها يظنون أن داخل الإنسان « قوى » لكل قوة منها كيان مستقل قائم  
 بذاته ، فهنا « عقل » وتلك « نفس » وهذا « ذكاء » وتلك « إرادة »  
 كأنما هي جمهرة من الأشباح ازدحمت في جوف الإنسان ، لكل شبح منها  
 عمله الذي يؤديه ، وحتى إذا مرت به ساعة لا يؤدي خلالها ذلك العمل ،  
 فهو ما يزال هناك مستريحاً أو معطلاً ، ينتظر اللحظة التي ينشط فيها لأداء  
 عمله ، كلا ، لست من هؤلاء الذين يتصورون قوى الإنسان أشباحاً قائمة

بلواتها داخل الإنسان ، تؤدي عملها حيناً ولا تؤديه حيناً آخر ، إذ أتى  
 من يأخذون في فهم الإنسان بالنظرة « السلوكية » التي تترجم أمثال هذه  
 التصورات ( عقل ، نفس ، ذكاء ، إرادة الخ ) إلى نوع السلوك الذي  
 يسلكه البدن في مواقف الحياة المتطورة المشهودة ، وهذا يكون « العقل »  
 نمطاً معيناً من السلوك يسلكه الإنسان في مواقف بلدياتها ، وتكون « الإرادة »  
 نمطاً معيناً آخر من السلوك ، وهلم جرا . فلو سألتني : ما العقل ؟ أخطئك  
 من يذكرك إلى إنسان يحاول أن يلتصق الطريق إلى هدف — كأننا ما كان  
 الهدف ، وكأننا ما كان الطريق — وقلت لك : هذا الذي تراه من محاولة  
 للوصول إلى هدف ، هو مثل من الأمثلة الكثيرة التي جاءت كلمة « عقل »  
 لتضمها جميعاً في حزمة واحدة ، نعم إن أهداف الناس كثيرة ومنوعة  
 بتنوع الأفراد والمواقف والظروف ، وبالتالي فإن المحاولات لتحقيقها تختلف  
 باختلاف تلك الأهداف ، فالذي هدفه أن يشكل قطعة الحديد على صورة  
 المفتاح ، لا تجيء محاولته شبيهة بمحاولة الذي هدفه أن ينسج من القطن قماشاً ،  
 أو شبيهة بمحاولة الذي هدفه أن يقسم تركة بين الوارثين ليمطى كلا  
 ما يستحقه منها ، لكن هذه كلها أمثلة تجسد ما نعنيه بالعقل ، لأنها أمثلة  
 لمحاولات يقوم بها أصحابها بغية الوصول إلى هدف مقصود ، وهذا نفهم  
 « العقل » من زاوية السلوك المرئي المشهود وهذا أيضاً نفهم الصلة الوثيقة  
 بين « الفكر » و « العمل » ، فليس فكراً ما ليس يتجسد في عمل ، وليس  
 عملاً موفقاً مسدداً نحو غاية ما ليس يسير على فكرة مرسومة .

وهكذا قل في « الإرادة » ، فإذا سألتني ما « الإرادة » ؟ أخطئك من  
 يذكرك إلى إنسان استهدف هدفاً ، فلما سار إلى تحقيقه صادفته في الطريق  
 معوقات ، فراح يزيلها ليستأنف السير ؛ إنه لا انفصال بين « الإرادة »  
 و « العمل » حتى ليصبح من القفو أن تقول عن إنسان إن له « إرادة » لكنها  
 لا تجسد العمل الذي تؤديه ، وإلا كنت كمن يقول إنه يأكل ولا طعام ،

أو يشرب ولا ماء ! الإرادة هي نفسها العمل الذي يحقق الهدف ويزيل  
 حائقه يحاول دون تحقيقه ، شريطة أن يكون الهدف هو هدفك أنت ،  
 وإلا كنت آلة مسخرة في يد صاحب الهدف ؛ إنك في العمل الإرادي أنت  
 الأمر وأنت للأمور ، بل إنه لتشبيه مضلل أن يجعل منك أمراً ومأموراً ،  
 كما لو كنت جانبيين أحدهما في الداخل - وهو ما يسمى بالإرادة - والآخر  
 في الخارج - وهو ما يوصف بأنه تنفيذ للإرادة - والصواب هو أنك  
 وأنت تعمل العمل الذي تسمى به إلى تحقيق أهدافك فأنت عندئذ تجميع سلوكك  
 تجسيدا للإرادة وتنفيذها .

واعلمك قد لحظت فيما أسلفناه لك عن العقل « من أنه هو السلوك  
 الذي يبدأ بفكرة عما نريد تحقيقه وينتهي بتحقيق تلك الفكرة بحيث تصبح  
 كياناً جسدياً ، وفيما أسلفناه لك عن الإرادة « من أنها هي كذلك  
 السلوك الذي يبدأ بالصورة الذهنية التي يراد إخراجها وينتهي بتحقيقها  
 بحيث تصبح كياناً جسدياً ، أقول لعلمك قد لحظت في هذا القول عن العقل  
 وعن الإرادة أن كليهما واحد ، في كلتا الحالتين فكرة وتنفيذها في عملية  
 واحدة متصلة أولها رؤية للهدف قبل وقوعه وآخرها وصول لذلك الهدف  
 بعد أن سيرناه كائناً قائماً بين الكائنات .

وهكذا الحياة الإنسانية وحدة عضوية قوامها فعل وحركة . لا فرق في  
 ذلك بين تفكير العقل وإرادته .

إنك إذ تنظر إلى الإنسان وهو بنشط بأي ضرب من ضروب النشاط :  
 إذ تنظر إليه وهو يكتب خطاباً ، أو يقرأ كتاباً أو يأكل طعامه ، أو  
 يلعب الكرة أو الشطرنج ؛ إذ تنظر إليه وهو يقيم الجدران ويرصف الطرق  
 ويبيع ويشترى ويتكلم ويسمع ؛ إذ تنظر إليه وهو يمشى ويمشى ويقف  
 ويمسح وبضلك ويكسى ، لا ينظر ببالك أبداً أنك إزاء شطرين في كل

عمل من هله الأعمال التي تنظر إليها ، فتقول لنفسك : هذا شرط  
« الإرادة » وهذا شرط « تنفيذها » ، لأنك تعلم من خبراتك مع نفسك  
أن الإرادة هي تنفيذها ، وأن الإنسان هو الكل المضمون الواحد الذي ينشط  
بهذا العمل أو ذلك .

وإذا كانت الإرادة هي نفسها الفعل ، فقد أصبح واضحاً أن قولك  
« إرادة الفعل » لا يزيد شيئاً عن قولك « الإرادة » لأن هله لا تكون  
بغير فعل ، كما لا يكون الوالد والدماً بغير ولد : ولا يكون الجين بغير  
اليسار ، ولا يكون البعيد بغير القريب ، ولا الأعلى بغير الأدنى . . كل هله  
متضائقات لا يتم المعنى لأحدها بغير أن تضاف إلى شقها الآخر .

ونخطو خطوة أخرى ، فتقول إنه إذا كان لا إرادة بغير فعل ،  
فكذلك لا فعل بدون تغيير ، وسواء كان التغيير الحادث ضئيلاً أو جسيماً  
فهو تغيير ؛ إنك لا تفعل الفعل في خلاء ، بل تفعل الفعل ... أي فعل كان -  
لتحرك به شيئاً فيتغير مكانه ليتغير أداؤه وتتغير صلته بالأشياء الأخرى :  
كان الخبث على الجبل فأصبح هناك جزءاً من الجدار ، وكان الماء هنا في النهر  
فأصبح هناك في أنابيب المنازل ، كان المداد هنا في الزجاجية ، فأصبح في جوف  
القلم ، ثم انتثر على الورق كتابة يقرأها قارئ إذا وقع حليها بصره ،  
وكانت الأرض يباباً فررعت ، وكان الحديد خاماً من خامات الأرض فصنع  
قضباناً ... كل إرادة فعل وكل فعل حركة وتغيير .

فقولنا « إرادة التغيير » لا يضيف شيئاً إلى شيء ، بل هو قول يوضح  
معنى الإرادة بإبراز عنصر من عناصرها ، وكان يكفي أن تقول عن الإنسان  
إنه إنسان حتى لفهم من ذلك أنه ذو وحدة عضوية هادفة ، وأنه في سيره



نحو أهدافه كائن عاقل مريد ، وأنه في إرادته فاعل ، وأنه في فعله متحرك ومحرك ، ومتغير ومتغير .

## ٣

وتسألني : هل تريد أن الإرادة هذه هي حالها دائماً وتلك هي خصائصها ، فلا فرق بين حالة تكون فيها مقيدة وحالة أخرى تكون فيها حرة ؟ وأجيبك فأقول إنني أخشى أن يوقعنا وضع المشكلة على هذه الصورة التثليلية القديمة في بحاجة لفظية لا تنفع أحداً ولا تشفع لأحد ، فلنم بحث الباحثون وكتب الكتاتيون جواباً عن السؤال القائل : هل الإرادة حرة أو مقيدة ؟ ومتى تكون الإرادة حرة ومتى تكون مقيدة ؟ ولذلك فلننظر أفضل النظر إلى المشكلة من زاوية الأهداف وتحقيقها لعلها تكون نظرة أجسدى ، فنقول إن الأصل في الإنسان - كما أسلفنا لك القول - هو أن يكون كائناً عضوياً هادفاً بجميعه في فعل وحركة ، لكن قد ينحرف الأمر إلى أحد احتمالين آخرين ، أولها أن ينشط الكائن العضوي لغير ما هدف ، فيخبط في الأرض خبط الأعمى ، وعندئذ لا إرادة لأنه لا هدف ، وعندئذ أيضاً يتنى سؤالنا هل الإرادة حرة أو مقيدة لأنها ليست هناك ، والاحتمال الثاني هو أن ينشط الكائن العضوي لهدف استهدفه سواء ، وهنا أيضاً لا إرادة ، لأن الإرادة هنا هي إرادة من استهدف الهدف ، فلا إرادة للعبد الرقيق حين يتفقد لمولاه ما يريد ، ولا إرادة للبلد المستعمر ( بفتح الميم ) إذا أمل عليه المستعمر ( بكسر الميم ) ما يفعله وما لا يفعله ، فلا إرادة إلا في حالة واحدة ، هي أن يكون النشاط مرهوناً بهدف وضعه الناشط لنفسه ، أو وافق عليه ، وفي هذه الحالة الطبيعية السوية يمتنع السؤال هل الإرادة عندئذ حرة أو مقيدة ، وإذن فليس التعارض الحقيقي هو بين الحرية والتقييد ، بل التعارض

الحقيقى هو فى أن يكون ثمة إرادة أو لا يكون ، وهى لا تكون إذا لم يكن هدف أو إذا كان هناك للهدف لكنه هدف يستهدفه غير القائم بالعمل .

على أن نقطة هنا لا بد من توضيحها ، وهى حين لا يكون الهدف مقصوداً على فرد واحد ، إذ قد تشترك جماعة بأسرها فى هدف معين ، تسمى إليه بكل أفرادها ، حتى إن تنوعت الوسائل التى يتخذها كل فرد على حدة ، فهناك تكون الإرادة مكفولة كما لو كانت إرادة فرد واحد ، وهذا يذكرنا بالإشكال الذى يتعرض له مؤرخو الفلسفة بالنسبة إلى ملهيب اسينوزا الذى يجعل الوجود كلا واحداً يسير نفسه بنفسه ، بحيث لا يملك أى جزء على حدة إلا أن يسير مع الكل فى مساره المرسوم ، فهنا ينشأ السؤال : أياكون الإنسان فى هذا المجموع المتكامل حراً أم يكون مجبراً على السير مع سواه فى الخط المرسوم ؟ والجواب الأصوب هو أنه حراً ما دام جزءاً فى الكل الذى رسم الطريق لنفسه بنفسه . . . وهكذا نقول بالنسبة للفرد الواحد فى مجتمع وضع لنفسه بنفسه خطة للعمل تحقيقاً لأهداف محددة ، فما دام الهدف قائماً ، وما دام الهدف من وضعه هو . . . مشتركاً فيه مع غيره . . . فهو فى سعيه نحو الهدف كائن مريد .

إن من أهم ما نريد أن نقرره هنا . . . تمهيداً لنتائج التى سنستخرجها فى الفقرة التالية من المقال ، هو العلاقة بين الفرد والمجموع ، تلك العلاقة التى تضمن للفرد حريته ، وفى الوقت نفسه تضمن مشاركته للمجموع فى رسم الأهداف ، فما أكثر ما قاله القائلون بوجود التعارض بين أن يكون الفرد منخرطاً فى جهد جماعى يسير فيه مواطنيه ، وأن يكون . . . مع ذلك . . . حراً فى التماس الطريق الذى يراه ملائماً له ، والأمثلة كثيرة جداً على ألا تعارض بين الجانبين ، إذا نحن فرقنا بين شيئين : الإطار الذى يحدد قواعد السير ، ثم خطوات السير فى حدود ذلك الإطار ، فهناك قواعد مشتركة بين لاعبي الكرة أو لاعبي الشطرنج ، لا يسمح لأحد اللاعبين

بالمخرج عليها ، ومع ذلك فلكل لاعب كامل الحرية في أن يحرك الكرة  
 أو قطعة الشطرنج حيث أراد في حدود قواعد اللعب - نجد مثلا آخر :  
 قواعد اللغة يلتزم بها كل كاتب بها أو قارئ لها ، فليس من حق الكاتب  
 العربي أن يتعصب فاحلا أو أن يرفع مفعولا به ، لكن هل يعني هذا حرمان  
 الكاتب من حرية فيما يكتبه وفق تلك القواعد ؟ إن لكل كاتب موضوعاته  
 التي يعرضها ، وأسلوبه الذي يعبر به عن نفسه ، على أن يتم ذلك كله في  
 حدود المبادئ المشتركة . . . لا ، بل إن كل عبارة ينطقها الكاتب إنما يلتزم  
 فيها بمبادئ كثيرة ، دون أن يحيد ذلك من حرية في اختيار مادتها وطريقة  
 صياغتها ، فضلا عن قواعد اللغة نحواً وصرفاً ، هنالك مبادئ للمتلقي  
 يلتزمها بحكم طبيعته نفسها ، فهو لا يميز لنفسه - مثلا - أن يقول إنه إذا  
 أراد مسافر قطع المسافة التي طولها مائتا كيلو متر في ساعتين ، فيكفيه قطار  
 يسير بسرعة عشرين كيلو متراً في الساعة ، أو أن يقول إنه إذا أرادت  
 البلاد تنفيذ خطة صناعية تكلفها مائتي مليون من الجنيهات ، فيكفيها أن  
 تجمع من المواطنين خمسين مليوناً - الكاتب حر فيما يقول ، ما دام قوله  
 ملتزماً لطائفة من مبادئ اللغة والفكر ، وهكذا قل في المواطن الفرد بالنسبة  
 للمبادئ والأهداف التي وضعها المجموع ، وكان هو أحد أفراد ذلك  
 المجموع ، فهو حر في طريقة سيره وأسلوب حياته ، على أن يجيء مناشطه  
 ملتزمة للمبادئ المقررة .

#### ٤

فرضنا حتى الآن من فكرتين : الأولى هي أن الإرادة هي نفسها العمل  
 الذي يحقق الهدف المنشود ، وأنه حيث لا عمل فلا إرادة ، وأن كل عمل  
 إنما هو تغيير لأوضاع الأشياء ، وإذن فنحن إذا قررنا لشخص أو جماعة  
 « إرادة » فقد قررنا بالتالي أن هذا الشخص أو هذه الجماعة تعمل عملاً تغير

به من أوضاع الحياة قليلاً أو كثيراً ، والثانية هي أنه لا تعارض بين حرية الفرد الواحد في طريقة حياته وبين أن يكون ملتزماً بالأهداف والمبادئ والقواعد التي أقامها المجتمع الذي هو أحد أفراده .

وبني لنا أن نستخرج النتائج من هذه المقدمات : إنه إذا كانت كل إرادة هي إرادة تغيير ، إذن طيس السؤال هو : هل الإرادة التي أطلقت للشعب يوم انتصاره هي إرادة تغيير أو إرادة شيء آخر ؟ بل السؤال هو : ما دامت الإرادة التي أطلقت للشعب يوم انتصاره هي بالضرورة إرادة عمل وتغيير ( لأن هذا هو معنى الإرادة كما قلنا ) فما الذي تغيره ؟ وما الهدف الذي من أجل تحقيقه تغير ما تغيره ؟

إن القائمة لتطول بنا ألف ألف فرسخ ، إذا نحن أدخلنا نعد التفاصيل الجزئية التي يراد تغييرها ، كأن نحصر الأفراد اللذين يراد لهم أن يصبحوا بعد مرض ، وأن يعلموا بعد جهل ، وأن يطعموا بعد جوع ، وأن يكتسوا بعد حرى ، وكان نحصر الطرق التي يراد لها أن ترصف ، والشحرات التي لا بد لها أن تباد ، والأرض التي لا بد أن تزرع والمصانع التي لا بد أن تقام . تلك تفاصيل جزئية تعد بألوف الألوف ، لكنها تندرج كلها تحت مبادئ محدودة العدد ، ثم تندرج هذه المبادئ بدورها تحت ما يسمى بالقيم أو المعايير التي عليها يقاس ما نريده وما لا نريده لحياتنا الجسدية ، فإذا أنت غيرت ما لدى القوم من معايير وقيم ، تغير لهم بالتالي وجه الحياة بأسرها .

ولا تكون إرادة التغيير قد نالت من حياتنا قيد أنملة إذا نحن لم نوحده في أذهانتنا توحيداً تاماً بين العام والخاص ، فتلك من أولى القيم التي لا بد من بثها في النفوس وترسيخها في الأذهان ، فنحن بما ورثناه من تقليد اجتماعي أحرم ما تكون حل للملك الخاص ، وأشد ما تكون إعمالاً للملك

العام ، فالفرق في أنظارنا بعيد بين العناية الواجبة بالابن والعناية الواجبة بالمواطن البعيد ، بين العناية بتنظيف الدار من داخل والعناية بتنظيف الطريق ، الفرق في أنظارنا بعيد بين المال تملكه والمال تملكه الدولة للجميع ، بين العيادة الخاصة يديرها الطبيب الذي يستغلها والمستشفى العام يديره الطبيب نفسه ولكنه يديره باسم الدولة ، الفرق في أنظارنا بعيد بين معنى « أنا » و « نحن » وبين « هو » و « هم » ، فما زال الذي يشغلنا هو هذه الأنا والنحن اللتان لا تعنيان أكثر من الأسرة وحملودها ، وأما هو وهم اللتان تمتدان لتشملتا أبناء الوطن جميعاً لما تزالان في أوهامنا تدلان على ما يشبه الأشباح التي لا يؤذيها التجويع والتعليب .

ولا تكون إرادة التغيير قد نالت من حياتنا قيد أمثلة إذا نحن لم نغير من معانيه اتجاه ، فلن تكون الصدارة في المجتمع : للمكثور المهوك بالعمل أم صاحب البطالة والفراغ ؟ فنحن بما ورثناه من تقليد اجتهادي نرفع من شأن من استطاع العيش الرغد بالعمل القليل ، ونخفض من شأن من اضطره أكل الخبز إلى العمل المجهد الشاق ، حتى لتنتزع على أي رجل شئت منصباً رفيعاً ، فيقترن في ذهنه المنصب الرفيع بكثرة المعاونين والمرءوسين والحجاب . . . وانظر ملياً في كلمة « حاجب » لتعلم أن صاحب السلطان يحكم التقليد الاجتهادي يحتاج إلى من يحجبه عن الناس أو يحجب الناس عنه ، والفرق في الجوهر بين تقليد يرفع الإقطاعي على رؤوس أرقاء الأرض ، هؤلاء يفلحون الأرض ويحملون الأثقال ويرعون الماشية ، وذلك في حصنه المنيع محتجب عن الأنظار لا يدري الناس ماذا يعمل وكيف يعمل ، لافرق بين هذا وبين صاحب المنصب الكبير الذي يقيم الحجاب بينه وبين الناس .

ولا تكون إرادة التغيير قد نالت من حياتنا قيد أمثلة إذا لم نقل مواضع الزهو ، فبدل أن يزهي المرء بنفسه لأنه ليس مضطراً للخضوع للقانون كما ينضغ له عامة السواد ، يزهي المرء بنفسه بقدر ما هو خاضع لقانون الدولة سواء جاء خضوعه هذا علانية أمام الملأ أو سرّاً في الخفاء ، فنحن بحكم

التقليد الاجتماعي الذي وراثته ما تزال نعل من مكانة الدين لا تسرى عليهم القوانين سرياتها على الجواهر ؛ فإذا قيل - مثلاً - يكون اللحم بمقدار أو يكون السكر والزيت بمقدار ، رأيت صاحب المكانة الاجتماعية قد ملأ داره ودور أهليته وأصدقائه لحماً ومكراً وزيتاً ، لأنه لا يكون صاحب جاه - بحكم التقليد - إلا إذا كان في وسعه الإفلات من حكم القانون .

الإرادة هي نفسها إرادة التغيير ، ولا يكون التغيير لجرد تبديل وضع بوضع بغير قيود ولا شروط ، بل يكون تبديل وضع أدنى بوضع أعلى ، ومقياس التفاوت في العلو ، إنما يقاس بعدد المواطنين الذين يتفهمون بالوضع الجديد ، وإن السؤال الذي طرح نفسه تلقائياً خدأة النصر العظيم في السويس هو : لمن هذه الإرادة الحرة التي استنظمتها الشعب المصري من قلب المعركة الرهيبة ؟ وكان الرد التاريخي الذي لا رد غيره هو : إن هذه الإرادة لا يمكن أن تكون لشعب الشعب ، ولا يمكن أن تعمل لغير تحقيق أهدافه .

المهم في إرادة التغيير أن نعرف ماذا نغير من حياتنا وكيف نغيره ؛ والذي نريد له أن يتغير هو القيم التي نقيس بها أوجه الحياة ، وكيفية تغييرها هي أن نختار لكل موقف معياراً من شأنه أن ينسحق أكبر نفع وقوة وكرامة واستنارة وأمن لأكثر عدد من أبناء الشعب .

## وحدة التفكير

١

مشكلة "صاوتها الفلسفة في كل عصورها ، وعلى أيدي رجالها أجمعين ، وهي مشكلة قد تبسّطو بعيدة عن أرض الواقع ، مع أنها - شأن سائر المشكلات الفلسفية - بهذه الأرض لصيقة اللصيقة هيبة الحلول ، وأهني بها مشكلة الوحدة التي تضم في طياتها كثرة كثيرة الأجزاء والعناصر ، فما من شيء حوكت إلا وهو كثرة في وحدة : هذه المنضمة التي أماني هي أجزاء صفري تراكت ، وحالات كثيرة تعاقبت حالة في إثر حالة ، أو تعاصرت حالة إلى جوار حالة ؛ وهذا النهر المتدفق بمياهه ، ما زال منذ أبعد العصور متجدد الماء ، تتجمع فيه قطرات للمطر ملايين ملايين ، ثم تنساب تياراً واحداً يندفق في البحر ليتصل السير والبحريان ، وأنت وأنا وكل كائن حي من نبات وحيوان ، كتلة جمعت من الأجزاء ما لا يكاد العدد يحصيه ؛ لكن المنضمة التي أماني ؛ واحدة ؛ والنهر العتيد ؛ واحد ؛ وأنت وأنا وكل كائن حي كيان واحد ؛ - وأقد يفضى عنك هذه الحقيقة لاثابه لها ، حتى يجهت فيلسوف يفتك إلى أن ؛ واحدة الكثرة ؛ مشكلة تريد النظر والتفسير ؛ فكيف ترتبط كثرة الأجزاء والعناصر في كيان واحد ؟

والأمر في هذه المشكلة كالأمر في سائر المشكلات الفلسفية ، من حيث اختلاف الرأي وتعدد الحلول ؛ وحسبنا هنا أن نذكر اتجاهين رئيسيين شائعين يقسمان الفلاسفة مجموعتين ؛ فإتجاه منهما - وهو أكثر من الآخر شيوعاً - يرى أصحابه أن لا مناص من افتراض وجود كائن يتخفّض على البصر ، ويكون وراء الظواهر الكثيرة في الشيء الواحد ، هو الذي - بواحديته وثباته - يخلق الواحدية على الشيء مهما كثرت ظواهره ، ويطلق للفلاسفة

حل هذا الكائن المحتجب وراء الظواهر البادية اسم « الجوهر » ، ولا فرق في ذلك بين شيء وشيء ، فلئن كنا نعتقد أن الفرد الواحد من بين الإنسان ، يكمن في جوفه « روح » هو الذي يحمله فرداً واحداً منذ ولادته وإلى أن يموت ، بل وبعد أن يموت ، يرغم كثرة أجزائه وكثرة حالاته وتعدد مراحلها التي يجتازها في نموه وذبوله ، فقد لزم علينا أن ننظر النظرة نفسها إلى كل شيء آخر فيه واحدية تجمع ظواهره الكثيرة في كيان ، وإنه ليجوز لك في هذه الحالة - بعد أن تجعل لكل شيء جوهرأ يضم أشناته - يجوز لك في هذه الحالة أن تفاضل بين جوهر وجوهر ، أو أفاضل ، لكنتك في كلتا الحالتين قد اخترت لنفسك طريقة الحل في مشكلة الوحدة التي تضم في رديتها كثرة .

وأما الاتجاه الثاني في حل المشكلة ، فهو ألا نفرض وجود كائن ضيبي وراء الظواهر الكثيرة ونحاول أن نرد للواحدية التي تجعل من الأجزاء الكثيرة شيئاً واحداً ، إلى شبكة العلاقات التي تربط تلك الأجزاء بعضها ببعض ، فحتى لو تشابهت الأجزاء الصغيرة وتجانست ، فهي من كثرة العدد بحيث نستطيع أن نتصور - على أساس رياضي - ملايين التشكيلات الممكنة التي يجوز لتلك الأجزاء أن تتشكل بها .

## ٢

وسواء أخذت بفكرة الجوهر أو بفكرة العلاقات في تفسيرك لواحدية الشيء الواحد ، فالأمر للذي يهمننا هو أنك - لا بد - باحث عن وحدة تضم الأشنات فيما تظنه كياناً واحداً ، ليس لك في ذلك اختيار ، فن الوجهة العملية لا تستطيع أن تستخدم الأشياء وأن تنضع بها إلا إذا تناولتها من حيث هي وحدات . فاضاً بصرك عما محتويه تلك الوحدات من أجزاء تدشعل في تركيبها ، فلنناضد والمقاعد والكتب والأوراق والأقلام والأشجار وأفراد



الناس والمدن والقرى والأنهار والبحار الخ لا تناس من النظر إليها - في العمل والتعامل - على أنها وحدات ؛ تقول - مثلاً - إنني أعيش في القاهرة ، ولا تبالى أن يكون هذا الاسم مطلقاً على مجموعة كبرى من العناصر والأفراد ، يدخلها كل ساعة ألوف الناس ويخرج منها ألوف ، وتبنى بها بيوت وتهدم فيها بيوت ، لكنها في العمل والتعامل القاهرة واحدة . . . ومن الوجهة النفسية لا تستطيع إلا أن تنظر إلى نفسك بكل ما فيها من ألوف الخبرات والتجارب على أنها نفس واحدة ، ثم تعود فتخلع واحدية نفسك هذه على سائر الأشياء ، بل قد تخلع واحدية نفسك هذه على الكون كله فتجمله كونا واحداً على غرار ما تحسه في نفسك من واحدية تضم حالات الخبرة والتجربة في تيار واحد ؛ . . . ومن الوجهة المنطقية لا تستطيع أن تتحدث إلى سواك بجملة واحدة إلا إذا صغت كلماتك على نحو يوم بواحدية الأشياء ؛ تقول - مثلاً - قابلت أخى وكتبت مقالا ، وتناولت الغداء ؛ وفي كل جملة من هذه الأقوال توحيدها لما هو مكون من أجزاء كثيرة ، ولو وقفت لتحلل كل وحدة إلى أجزائها قبل أن تنطق لتتفاهم ، لما نطقت بجملة واحدة لمن تريد أن تتحدث إليه ؛ . . . ومن الوجهة الأخلاقية لا يتاح لنا أن نحاسب للناس على أعمالهم إلا إذا فرضنا في كل فرد منهم واحدية تجعل إنسان اليوم هو نفسه إنسان الأمس ، وإلا لما تحمل إنسان اليوم تبعه الفعل الذي أتاه بالأمس ؛ . . . ومن الوجهة الجمالية يحال أن ينشأ في الأثر الفني جمال ما لم نلتبس في أجزائه وحدة تجعل منه كيانا واحداً ؛ . . . ومن الوجهة السياسية لا يستقيم أمر إلا إذا سلكت مجموعة من الأفراد في أمة واحدة ، وقد تتداخل الوحدات للسياسية ؛ فإما هو كل هنا قد يكون جزءاً هناك ، فالفرد الواحد كل من أجزاء ، لكنه يعود فيكون جزءاً واحداً من كل أمم وأشمل هو الأمة ، والأمة الواحدة التي هي مجموع أفراد تعود فتصبح عضواً واحداً في وحدة سياسية أم وأشمل وهلم جرا ،

## ٣

ومن أنواع الوحدة التي نوجد بها الاشتات لتستقيم لنا الحياة ، وحدة التفكير التي تلتصقها عند الشخص الواحد أو عند الأمة الواحدة ، لتربط بها وحدات فكرية صغرى تتفرق في موضوعاتها وفي وجهات النظر إلى تلك الموضوعات ، لكنها على تفرقتها وتباينها تنضم برباط لتكون حياة فكرية واحدة ، وإلا لما تكاملت لأحد شخصيته الفريدة التي تميزه من سائر الأفراد ولا تكاملت لأمة خصائصها التي تفردها بين سائر الأمم .

وسر الوحدة الفكرية - فيما نرى - هو في غلبة أهداف على أهداف ، فالإنسان كائن عضوي هادف ، يوجه نشاطه الحسوي نحو غايات بعينها ، تصبح هي السبوط الرابطة لأوجه النشاط على اختلافها ، فإذا وضعنا المعنى الذي نريده في جملة مركزة ، مختصرة ، قلنا إن وحدة التفكير هي في وحدة الهدف ، وإن ذلك ليصدق بالنسبة للفرد الواحد كما يصدق بالنسبة للأمة الواحدة ، فإذا تعددت الأهداف تعددت التناقض ، بحيث أراد الشخص الواحد شيئين تقيضين فقد وقع في تعسك وتمزق ، يريد بعضه شيئاً ويريد بعضه الآخر شيئاً آخر ، وليس ذلك بالناذر الحدوث ، فما أكثر ما يريد الشخص أن يأكل الفعيرة وأن يظل محظوظاً بها في آن واحد - كما يقولون - لكنها تعد حالة مرضية أن تتوزع النفس بين التناقض ، وطريق الشفاء إنما تكون في أن يعرف المرء حقيقة نفسه ليعلم أي التقيضين يريد .

تقول إن سر الوحدة الفكرية هو في غلبة أهداف على أهداف ، أو بعبارة أخرى هو في تركيز الانتباه في غايات معينة وإقصاء ما يناقضها أو ما يعوقها عن مجال النظر ، وبغير تركيز الانتباه في هدف محدد ، يتعذر - بل يستحيل - على الإنسان أن يختار من مختلف العناصر التي تعرض له في حياته ما يخدم الغرض المنشود ، إذ كيف أختار الوسائل إلا إذا سبقت

عندى الغاية التي أتوسل إلى بلوغها بهلنا أو بذلك من العناصر التي تعرض  
لي في الطريق ؟ ولا تناقض في أن يئشد الفرد الواحد سلسلة من الغايات يأتي  
بعضها في إثر بعض ، فكلها حتى إحداها جعلها وسيلة لما بعدها .

فإذا مثلنا : متى تتوافر « لفردية » شروطها - سواء كانت فردية  
إنسان واحد أو مجموعة أناس في أمة واحدة فريدة - أجبنا بأن أهم هذه  
الشروط التي تجعل من الفرد فرداً هو أن يستهدف غاية معينة واحدة في  
الوقت الواحد ، فكأننا نعي بقولنا عن كائن إنه كائن عضوي واحد ،  
إلا أن في سلوكه توافقاً بين الأجزاء يمكنه من أن يركز كيانه كله بجهة  
واحدة في شيء واحد في الوقت الواحد ، إن الكائن العضوي وهو ينشط  
بعمل معين ، لا يرى من نفسه إلا فعلاً ، دون النظر إلى الأعضاء المتفرقة  
التي تتعاون في أداء هذا الفعل ، نخلد نفسك وأنت تنظر إلى شيء ما ،  
فأنت لا تعي عندئذ إلا فعل الرؤية ، دون أن تدرك شيئاً من العن التي  
تري ، بل الكيان العضوي كله الذي هو أنت حين تنظر لتري ، فليس في وهي  
الفاعل وهو يؤدي الفعل إلا حالة الانتباه إلى هدف مقصود ، وقد نستعين  
بعد ذلك بتحليل العقلي لنعلم أن الانتباه للعرف هو الجانب الثاني من جعل  
الموقف ، وأن الشيء الذي نصب عليه انتباهنا هو الجانب الموضوعي ،  
أما لحظة الفعل فالموقف واحد ، لأن الفاعل وفعله شيء واحد .

المتحفظ الفاعل المنتبه إلى موضوع فعله تجده قد اتخذ بحسبه وضعاً  
يلائم الفعل المقصود ، بحيث يجعل من إلهسه كله أداة واحدة ، حتى ليسهل  
عليك أن تنظر إلى شخص وتقول : إنه مستغرق في حالة من الرؤية أو من  
الإنصات أو من التأمل ، وذلك لأنك ترى من وضعه البدني ما يلائم على  
التركيز في هذا أو ذلك ، وبغير هذا التركيز يصعب الانتباه والاختيار لما هو في  
صالح الموقف الذي يكون عندئذ مدار الانتباه ، والانتقاء أو الاختيار إنما

يتم بجانبيه الإيجابي والسلبي في آن واحد ، فالشخص المتق لهذا هو في الوقت نفسه يجتنب لذلك ؛ فالشخص يصبره إلى شيء . . . يعنى فيه النظر ، تقوته رؤية بقية الأشياء ، والمصيح بأذنه إلى شيء يستمع إليه ، يقوته سمع بقية الأصوات ؛ وهذا التقويت ضرورى ضرورة المنصر المختار ، وإلا فقد تختلط العناصر المواتية وغير المواتية فيضطرب الأمر على الفاعل اضطراباً يشل قدرته على الأداء الناجح . . . وإنه لسرٌ للحياة عجيب أن يستجمع كل عضو من أعضاء الإدراك بقية الكائن العضوى ليكره بأجمعه فيما يبتغى ؛ إنك إذ تستغرق في سمع ، تعطى الرؤية أو تكاد ، وإذ تستغرق في رؤية تعطى للسمع أو يكاد ؛ والاستغراق في فعلٍ معين كالاستغراق في فكرة معينة ، كلاهما يستغلب الكيان العضوى كله بحيث لا يترك شيئاً منه إلى سواه ؛ وهل تستطيع - مثلاً - أن تنوء بحمل ثقيل ثم تركز فكرك - في الوقت نفسه - في مسألة تريد حلها ؟ أو هل تستطيع أن تدقق النظر في كتابة صغيرة الأحرف ، وأنت تجرى أو تقفز ؟ كلا إنك لا تستطيع ذلك ، لضرورة أن يتركز الكيان العضوى كله في عمل واحد في الوقت الواحد ( ما لم يكن العمل آلياً لا يتبره من صاحبه الانتباه ) .

وبخلاصة القول هي أن وحدة التفكير لا تتحقق إلا بوحدة الهدف ، لأن هذا الهدف الواحد يقتضى بدوره أن تختار ما يوصل إليه وأن تجتنب ما يحول دون بلوغه ، وفي وحدانية الهدف يكون الانتباه للركز ، الذى يغيره لا تتوحد الشخصية الإنسانية في كيان عضوى واحد ، وإن في قولنا عن شخص ما إنه مشئت الانتباه مقسم الجهود لقولاً بأنه موزع النفس مفكك الأوصال مفقود الوحدة متفانت البنيان :

وحدة التفكير هي التي تجعل من الفرد الواحد فردا ومن الأمة الواحدة أمة ، ومن العصر الواحد من عصور التاريخ عصرا ، فلولا أن أبناء العصر الواحد يلتقون عند مشكلات معينة يحاولون حلها ، وعند أسئلة معينة يحاولون الإجابة عنها ، لما وجد العصر ما يميزه من سوابقه ولواصفه ، وإلا فعل أي أساس تقول عصر اليونان الأقدمين والعصر الوسيط وعصر النهضة وعصر التنوير إذا لم يكن ذلك على أساس أمهات المسائل التي عندها اجتمعت جهود المفكرين ، فلما حُلَّت المسائل أو استغضدت فيها قدرات المفكرين ، دون أن تُحَلَّ ، ثم نشأت مسائل أخرى تسترعى الانتباه ، كان ذلك بمثابة زوال عصر وحلول عصر جديد ، إن الذي يتغير في تاريخ الفكر عصرا بعد عصر ليس هو درجة الذكاء البشري بحيث تقول عن الأقدمين إنهم أقل ذكاء من الحاضرين ، بل الذي يتغير هو النقطة التي يتركز فيها الانتباه لكونها هي المشكلة القائمة التي تتطلب من القادرين حلا ، فإذا كان الأقدمون قد صرفوا انتباههم إلى العلم الرياضي حتى أنتجوا هتملة إقليدس ومنطق أرسطو ، ثم إذا كان الصائدون قد أولوا العلم الطبيعي عنايتهم حتى كشفوا عن الذرة وحطموها فبنوا الصواريخ وأدخلوا في فزو الفضاء ، فإن الفرق بين الحالتين هو في موضوع الاهتمام لا في درجة القدرة الفكرية ، وموضوع الاهتمام هو بمثابة الهدف الواحد في العصر الواحد ، وتركز الانتباه فيه هو بمثابة التفكير الموحد الذي يكسب العصر لونه وطابعه ومناخه العام ، فليس المناخ الفكري في القرن السابع - عند المسلمين الأوائل - شبيها به في القرنين التاسع والعاشر ، فبينما كانت مسائل الكفر والإيمان وحق الإمامة سائدة في الحالة الأولى ، أصبحت

مسائل الفلسفة والعلم مساندة في الحالة الثانية ، وليست هاتان الحالتان معا بشيئين من حيث اللون الثقافي الغالب بالمنابع الفكرى في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، حين عشى على الثقافة الإسلامية من الضياع نتيجة لغزو التتار في الشرق وسقوط أسيانيا في أيدي المسيحية في الغرب ، فما لبث اهتمام الباحثين والمفكرين أن تعلق بإنشاء الموسوعات والقواميس التي تجمع الثقافة الإسلامية وتصونها من عوامل الهدم والتخريب .

وإن عصرنا الراهن نقاش مائل أمام أعياننا شاهداً على أن العصر إنمما يتميز من سابقه بمشكلاته الخاصة التي تجتذب انتباه المفكرين ، ونجسج جهودهم وتوحد اهتمامهم ، فيكون العصر بهذا كله طابعه التمريد ؛ فلم يشهد التاريخ قبل هذا العصر عصراً أطل على الناس بقوة اللرية الجبارة الماردة التي إما أن تميت الإنسانية وإما أن تفتح لها أبواب حياة جديدة لا عهد للناس بمثلها من قبل ؛ ولم يشهد التاريخ قبل هذا العصر عصراً دق فيه الإنسان أبواب القضاء بما يتطوى ذلك عليه من نتائج الله وحده أعلم بمخاها ؛ لقد كان يحاضرنا في التاريخ ونحن طلاب أستاذ صادق الحس ناقل البصيرة فقال لنا ذات يوم وهو يحاضرنا عن رحلة كوليس في كشف أمريكا : إنها جاءت رحلة ذات نتائج خطيرة لم تظهر كلها بعد ، وكان بلك يرمى إلى ما قد تغير الحضارة العلمية العملية الأمريكية من أسس الحضارة الإنسانية ؛ فإذا صدق قول كهذا على رحلة كهذه كل ما صنعه هو أن عبرت المحيط من يابس إلى يابس ، فإنه يصدق ألف ألف مرة على رحلة أخرى يخرج بها الراحلون عن نطاق الأرض كلها ليدنوا من أفلاك السماء ، ونحسب كذلك أن لم يشهد التاريخ قبل هذا العصر عصراً انشق فيه الرأى على نظم الحكم

كيف تكون كما انشق عليها الرأي اليوم ، ثم لم يشهد التاريخ قبل هذا العصر عصرًا اهتز بالثورات أشكالاً وألواناً ، فقد كانت خلاقات للملوك ... ولا أقول الشعوب ... تحمل قديماً بالحروب ، وأما اليوم فالتخللات قائمة لا بين ملوك وملوك ، بل هي قائمة بين طبقة وطبقة وحضارة وحضارة ، ولذلك فإنها تحمل بثورات الشعوب على شتى أنواع الفوارق ، وهكذا وهكذا تستطيع أن تلتهم ملامح عصرنا التي ما ينفك فلاسفة العصر وأدباؤه يكتسبونها فيها يكتبون ويلبسون .

### ٥

نريد أن ننتهي من هذا كله إلى سلسلة من الحقائق يترتب بعضها على بعض : فأولى الحقائق هنا أن كل فرد في هذا الوجود هو كثرة في وحدة ، ويترتب على هذه الحقيقة حقيقة ثانية وهي أن الرباط الذي يربط الكثرة في وحدة واحدة هو - فيما نرى - تركيز الكائن الواحد اهتمامه وانتباهه في هدف واحد ، وعن هذه الحقيقة الثانية ، تنفر نتيجة ، هي أن الطابع المميز لأي كيان قائم بذاته هو الهدف الذي يصب عليه اهتمامه وانتباهه ، يصدق هذا على الأفراد وعلى الأمم وعلى عصور التاريخ .

وفي ضوء هذا الذي ذكرناه نزداد فهما لما نردده بالسختنا وبقلوبنا عن حقيقة وإيمان من أن للوحدة العربية صورتها وحدة الهدف ( الباب التاسع من الميثاق ) ووحدة الهدف هي وحدة التفكير ، ووحدة التفكير هي في أن يتجه كل الانتباه وكل الاهتمام إلى المشكلات للشركة ، فلئن انحلت الظروف السياسية في أجزاء الأمة العربية اختلافًا جعل الثورة السياسية في جزء مختلف عنها في جزء آخر ، إذ ربما كانت ثورة على مستمر هنا وثورة

على حاكم مستبد من أهل البلاد نفسها هناك ، فإن الظروف الاجتماعية في سائر أجزاء الأمة للعربية سواء ، لذلك كانت الثورة الاجتماعية - بعد مرحلة الثورة السياسية - هدفاً مشتركاً ، يتطلب تفكيراً مشتركاً موحداً .

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

ولكن الذي يريد التحليل والتوضيح هو تحديد المشكلة التي يجعلها مدار الفكر والعمل ، ويجعل حلها هدفاً الأخير ، وإنه لهدف يساعد على الوصول إليه ، وضوح المسائل التي لا بد من تحديدها تحديداً قاطعاً وملزماً في هذه المرحلة من النضال العربي . ( الميثاق )

إن ثمة موازاة بين تكوين الفرد وتكوين المجتمع ، حتى نقول عنهما إنهما جملة واحدة كتبت في الفرد بأحرف صغيرة وكتبت في نفسها في المجتمع بأحرف كبيرة ، وإنك تستطيع أن تفهم الفرد على حرار ما تراه في تكوين المجتمع ، كما تفهم المجتمع على حرار ما تراه في تكوين الفرد ، ويتوقف أمر الأسبقية على نوع المشكلة المعروضة ، وقدرياً فهم أفلاطون في جمهوريته - معنى العدل في الفرد الواحد على ضوء فهمه لمعنى العدل في المجتمع ، لأن هذا المعنى أوضح في العلاقات بين أبناء المجتمع منه في العلاقات الداخلية الكائنة بين مقومات الفرد الواحد ، لكننا هنا نعكس الوضع لفهم البهاجة على ضوء فهمنا للفرد الواحد ، ولك أن تسأل نفسك : ما الذي يجعل مني فرداً متكامل التكوين موحد للشخصية ؟ لتجد أن الجواب



هو ما أسلفناه لك في تحليل مستفيض ، وهو أن الذي يجعلك كذلك وحدة  
الهدف وما تستتبعه بالضرورة من وحدة التفكير ؛ وإذن فعل هذا الأساس  
نفسه يكون الجواب على من يسأل ... إذا كان هناك من يسأل ... ما الذي  
يجعل من الأمة العربية أمة واحدة متكاملة التكوين موحدت الشخصية ؟ إذ  
الجواب هنا أيضاً هو : أن الذي يجعلها كذلك هو وحدة الهدف وما تستتبعه  
بالضرورة من وحدة التفكير .

## يمين الفكر ويساره : ما معناهما ؟

١

إننى هاهنا لكن يحمل فى يده سراجاً ، ليدخل به غرفة مظلمة ،  
تناثرت فيها الأشياء من كل صنف : أثاث وثياب ، وكتب ، وهدد  
وآلات ، فيجعل همه - أول الأمر - أن يصنف هذا المحتوى المختلط بعضه  
ببعض ، والمتداخل بعضه فى بعض ، وذلك بأن يضع الأثاث فى أماكنه ،  
ثم يجمع الثياب وحدها ، والكتب وحدها ، وكذلك العدد والآلات ،  
ليعود بعد ذلك ، إلى الثياب فيصنفها : القمصان هنا ، والمناديل هنا ،  
وإلى الكتب فيرتبها : هنا الفلسفة ، وهنا التاريخ ، وهكذا ، يفعل كل ذلك  
على ضوء السراج ، ليعلم أولاً - ماذا نحوى عليه الغرفة ، قبل أن يتاح  
له اختيار هذا دون ذلك ، فحسبه الآن أن يعلم ، ليجيء اختياره بعدئذ على  
بصيرة وهدى .

ولحق إننى صعب أشد العجب ، ممن يملكون فى أنفسهم الجراءة  
على القلاف بكلمات يحملونها أضخم المعانى ، بغير أن يكونوا على بينة  
- ولو إلى حد محدود - مما يقولون ويكتبون ، ألا إن الإيمان الذى لا ينهى  
على وضوح العقيدة التى تؤمن بها ، هو إيمان - إن صلح على الإطلاق -  
فطائفة من الناس لا تريد أن تشغل أنفسهم بما قد يعوق سير الحياة العملية ،  
لكن الحياة العملية ذاتها تقتضى - دائماً - أن يتمهل نفر إلى جانب الركب  
السائر ، ليلقى الأضواء العقلية على الأفكار نفسها التى تغلغلها الركب السائر  
محاور الدفع والحركة ، ولماذا ؟ ليكون ذلك بمثابة النقد الذاتى ، الذى

يصحح التصورات العقلية على هدى من تفصيلات التنفيذ العملي ، وهكذا يسير الفكر والعمل راسماً إلى كتف .

و « اليمين » و « اليسار » كلمتان أراهما يستعملان على نطاق واسع ، للفرقة بين الأفكار والمواقف والأشخاص : فهذه الفكرة من اليمين ، وتلك من اليسار ، وكذلك هذا الموقف وذلك ، وهذا الرجل وذلك ، ولقد تساءلت - مخلصاً لنفسى السؤال والبحث عن الجواب - ماذا ياترى عساها أن تكون تلك الصفات التي - إذا ما توافرت في شخص - أدخلته في زمرة اليمين أو في زمرة اليسار ؟ ولما حاولت الإجابة ، وجدت الأمر أعقد من أن تجيء إجابة سريعة مطمئن إلى صوابها ، ذلك لأنه لو كانت الفرقة مقصورة على يمين في ناحية ، ويسار في ناحية ، لما كان للتقسيم مغزى عند من تعنيه الآثار الفعلية للأفكار النظرية ، لكنني ألاحظ أن ثمة صفتين أخريين - على الأقل - تلحقان باليمين على أقلام الكاتبين ، كما تلحق للنتيجة بمقدمتها ، وأن ضدتها كذلك يلحقان باليسار ، فإذا هم وضعوا رجلاً في زمرة اليمين ، وصفوه في الوقت نفسه بالرجعية وباللاعلمية في وجهة النظر ، لأن اليسار وحده - هكذا ألاحظ في الاستعمال الجاري - هو التقدمي وهو العلمي ، وإذا كان هذا هكذا ، فليس الأمر من قلة الشأن بحيث تتركه بمعنى بغير تحديد

وأول ما قد ورد على ذهني عند محاولة النظر إلى هذه الفرقة بين يمين الفكر ويساره ، هو أن سألت نفسي : ترى هل يتخارج هذان القسمان تخارجاً تاماً ، كما يتخارج الذهب والنحاس ، فلا يكون للذهب نحاساً ولا النحاس ذهباً ، أو هما متداخلان ، كما يتداخل الشعر والموسيقى في شيء واحد بعينه - هو الأغنية - تتداخلان بحيث لا يمكن أن تعد الأغنية شعراً إذا شئت ، وأن تعدها موسيقى إذا شئت لأنها شعر وموسيقى في آن واحد ؟ ذلك أنه يقال - فيما يقال عن أوجه الاختلاف بين العلم والفلسفة ، هند من يعابزون بينهما في الأسس -

أن قسمة الأنواع في العلم متمخارجة ، هل حين أن قسمتها في الفلسفة متداخلة ، ففي العلم إذا قلت عن شيء إنه أوكسجين لم يعد يجوز لك أن تقول عنه في الوقت نفسه إنه هيدروجين ، لاختلاف الخصائص المميزة بين هذا وذاك ، اختلافاً يفصل أحدهما عن الآخر فصلاتاماً ، وأما في الفلسفة ، فإذا قلت عن شيء إنه موجود ، فقد يجوز لك أن تقول عنه في الوقت نفسه إنه معلوم ، لأن الوجود والمعلوم يتداخلان في حالات تجمع بينهما في آن واحد ، هي حالات «الضرورة» والتغير ، بحيث يكون الكائن الواحد المتغير موجوداً ومعلوماً معاً . . . وأعود فأقول إن أول ما قد ورد على ذهني عند محاولة النظر في هذه التفرقة بين يمين الفكر ويساره ، هو أن سألت نفسي : ترى هل يجعلون هذا التقسيم على أساس «علمي» يفصل اليمين عن اليسار في الفكر فصلاً كاملاً : بحيث يصبح محالاً على من اتصف بصفات الفكر اليميني أن يتصف كذلك ببعض صفات الفكر اليساري ، أو هم يجعلونه تقسماً على أساس «فلسفي» يجوز أن يجتمع الضدان معاً في كائن واحد ؟

وإنما اهتمت بهذا السؤال في بدء الحديث ، لأن قسمة الفكر إلى يمين ويسار مرتبطة في الأذهان ارتباطاً وثيقاً بموقفين متضادين في مجال الاقتصاد والاجتماع ، فالالاقتصاد الاشتراكي من جهة ، والاقتصاد الرأسمالي من جهة أخرى ، بما يتبع هذا التقسيم من تصورين مختلفين للعلاقة بين الفرد والمجتمع ، الأول يسار والثاني يمين على سبيل الاصطلاح المتفق عليه ، وإلى هنا تكون القسمة مفهومة في المجال الاقتصادي والاجتماعي ، لكن سؤالننا هنا هو : هل تمتد هذه التفرقة حينها إلى سائر جوانب الحياة الفكرية ، بحيث تشمل الفلسفة والعلم والأدب والفن ؟ وهل تكون هذه التفرقة عندئذ واضحة المعالم وضوحها في مجال الفكر الاقتصادي والاجتماعي ؟ ألدنيا من معرفة الخصائص المميزة لليمين واليسار في نواحي الفكر ، ما يجعلنا ننظر في فلسفة

ابن رشد وفلسفة الغزالي - وهما كما نعلم معارضيان - فنقول أيهما في اليمن  
 وأيها في اليسار؟ وما يجعلنا ننظر في فن العبارة بمسجد ابن طولون، وفي  
 هذا الفن في مسجد السلطان حسن... وهما متباينان... فنقول أي الفنانين  
 وأيها يسار؟ هل يعد زهير شاعراً تقدمياً لأن شعره هادف، ويعد ذو الرمة  
 شاعراً رجعياً لأنه معنى بتصوير ما يشاهده تصويراً لا يهدف من وراءه  
 إلى شيء غير جمال الصورة... إنني لأعلم أيقن العلم بأن جماعة مستغراً هذه  
 التساؤلات ليأخذها الضحك الساخر من هسلنا الكاتب الجاهل، الذي  
 لا يحسن أن يلقى الأسئلة في مواضعها، أو ليأخذها الضيق من هذا المفكر  
 والشكلي... فهناك من التناد من لا يفكرون عن رمي بهذه الصفة على  
 أنها أشنع ما يعاب به مفكر - الذي يهتم بالشكل الصوري للمسائل دون  
 مضمونها الحقي، وليفكر في الله وليفكر لم، فدأبي هو القاسم للوضوح،  
 والوضوح قد يقتضى تعرية الأشكال، مما يبهما، ودأبهم هو أسلوب  
 الخطابة المؤثرة، حتى لو بنيت هذه الخطابة على غير معنى مفهوم، تغير  
 له حياة الناس من ملابس ومأكول... نعم قد تثير هذه التساؤلات  
 ضحك من لا يؤرقهم غموض المعاني، وقد يقولون: لقد ذكرت لنا  
 يا رجل أناساً ممن لا يطوف ببائنا أن ندخلهم في تفسياتنا، لأننا نوجه  
 أنظارنا نحو المعاصرين دون الغابرين، بل نلجج الالتفات إلى الغابرين بكل  
 ما قد تراكم عليهم من غبار أصبحوا من أجله ضابرين، هو في حد ذاته  
 «رجعية» لا نرضاها، لكنني أستطيع أن ألقى الأسئلة نفسها بالنسبة إلى  
 رجال الثقافة المعاصرين، فأجلب في الحيرة نفسها: هل كان محمد عبده  
 في «رسالة التوحيد» و«لغنى السيد في» المقالات، و«وطه حسين في  
 الأيام» و«العقاد في» ساره، وتوفيق الحكيم في «أهل الكهف»  
 من اليمن أو من اليسار؟ ماذا عن فن محمود سعيد في لوحاته و«غنار في  
 تماثيله، هل كانوا إلى يمن أو إلى يسار؟... أسئلة أطرحها - أمام نفسي

وأمام لقراء - امتكارة في نفسى وفي أنفسهم للرغبة في تحديد هذين المفهومين  
الخطيرين ، لاقتل لى شىء من التخصيل .

## ٢

وأبدأ بالفلسفة فأقول إنها - كما هو معلوم عند دارسيها - تتخذ إحدى  
وجهتين رئيسيتين ( لكل منهما تقسيمات وفروع ) ، إحداهما « مثالية »  
والأخرى « تجريبية » ، وأساس التقسمة هو تحديد العلاقة بين الإنسان  
المعارف والشيء المعروف ، فهل يعرف الإنسان حقيقة العالم بفكره المحض ،  
أو أن الحواس من يصر وسمع وغيرها ضرورية في توصيله إلى تلك  
المعرفة ؟ أما المثاليون فيقولون إن الفكر البحث وحده كاف لإدراك الحق ،  
وأما للتجريبيون فلا يرون كيف يتم إدراك بغير الحواس أولاً ، إن لم يكن  
أولاً وأنصراً معاً ، وواضح أنك إذا أخذت بوجهة النظر الأولى ، تحولت  
الحقائق كلها عندك إلى « أفكار » ، وإذا أخذت بوجهة النظر الثانية ،  
تحولت تلك الحقائق إلى « أجسام مادية » ، لأن هذه الأجسام وحدها هي التي  
يمكن أن تدرك بالحواس . لكنك لا تكاد تأخذ بإحدى وجهتي النظر  
هاتين ، حتى تطبق عليك حقائقها حلقة وراء حلقة ، لأنها جميعاً نتائج يلزم  
بعضها عن بعض ، فلو أخذت بوجهة النظر المثالية ، كان حتماً عليك أن  
تأخذ بواحدية الكون ، لأنه إذا كانت الكائنات كلها هي « أفكار » في  
رأسك عنها ، ثم إذا كانت هذه الأفكار ، حين تضم بعضها إلى بعض ،  
تكون فيما بينها بناء متسقاً موصول الأجزاء ( ولا بد أن يكون الأمر كذلك ،  
لأنه لو رفضت فكرة من الأفكار أن تتسق مع سواها ، كان معنى ذلك أن  
هناك فكرتين متناقضتين عن شيء واحد ، كأن تقول عن شكل هندسى ما  
إنه مربع ومثلث معاً ، وهو محال ) إذن فالوجود « واحد » وإن تعددت  
أجزاؤه ، لأن ذلك يكون كما تعدد الأجزاء في الكيان المضموى الواحد ،

وأما لو أخذت بوجهة النظر التجريبية فإنه يجوز لك عندئذ أن ترى العالم كثرة ، لا يتحتم أن يكون بينها رباط يوحدتها ، إذ من أين يأتي الرباط ، وأنت لا تتدري عن العالم إلا إدراكات حسية كثيرة تهبثك من حواس مختلفة : فهذه رؤية بالعين لشكل أو لون ، وذلك سمع بالأذن وهكذا .

فكونك موحداً للعالم أو معدداً ، نتيجة تلزم عن اختيارك الأول لطبيعة المعرفة ، أي عملية عقلية بحت ، أم هي عملية تبدأ بالفعال الحواس ( والحواس أجزاء من مادة البدن ) ؟ لكن الأمر لا يقف بك عند هنا الحد ، بل إنه سرعان ما ينتقل إلى وضع الفرد الإنساني بالنسبة إلى المجموع ، فالتوحيد عند المثاليين يقتضيهم أن يجعلوا الفرد خاضعاً للمجموع خضوع العضو الواحد في جسم الإنسان للكيان العضوي في مجموعه ، وعندئذ لا يكون للفرد حراً في اختيار موضعه من التخطيط الفكري العام ، الذي يشمل ويشمل معه سواء — ولك أن تراجع مثلاً جمهورية أفلاطون ، ترى كيف يخضع الأفراد لما ينطوئه العقل — وأما التعدد عند التجريبيين فمن شأنه أن يؤدي بأنصاره إلى القول بحرية الفرد الواحد مستقلاً عن غيره ، لأن المجتمع عندئذ لا يكون كائناً عضوياً واحداً ، بل يكون مجموعة من أفراد تعاقبوا معاً على العيش في حياة مشتركة .

هكذا تتسلسل النتائج عند هؤلاء وأولئك ، ونحن نسأل — مخلصين — أيهما يمين وأيهما يسار ؟ أم جعل الفلسفة المثالية — بكل تفرعاتها — يميناً ، والفلسفة التجريبية — بكل تفرعاتها كذلك — يساراً ؟ إننا إذا تحدثنا بلغة السياسة فنظرننا إلى غربي أوروبا وأمريكا على أنه هو اليمين ، وإلى روسيا والصين وما بينهما على أنه هو اليسار ، أنحلتنا الخيرة ، لأن الفلسفة عند الفريق الأول ليست كلها مثالية موحدة ( بكسر الحاء ) ولأنها عند الفريق الثاني ليست كلها تجريبية معددة ( بكسر اللام الأولى ) ، فمبدأ الأولين : براجماتية ، وواقعية ، وتجريبية علمية ( الوضعية

المنطقية ) ، ووجودية ، وكاتبة جديدة ، وظاهرانية . . . وليست هذه كلها فلسفات مثالية ، ولا هي كلها توحد الحقيقة الكونية في بناء واحد متسق مترابط الأجزاء ، وعند التفريق التالي مادية جدلية ، فهي مع التجريبيين من حيث هي فلسفة « مادية » ، وهي مع المثاليين في توحيدهم للحقيقة ، من حيث هي فلسفة « جدلية » ( لأن هذه الصفة فيها تربط المراحل بعضها ببعض ربطاً يجعل الحقيقة تياراً واحداً متصلاً آخره بأوله )

أم نعكس الموقف فنعد الفلسفة المثالية يساراً ، والتجريبية يميناً ؟  
إننا لو فعلنا لما نجونا من الحيرة نفسها وهي أننا مستجد في اليمين السياسي بعض اليسار الفكري ، وفي اليسار السياسي بعض اليمين .  
وأخلص من هذا كله إلى نتيجة أراها محتمة جداً . وهي أن ليس هنالك فواصل فارقة - في ميدان الفلسفة - بين يمين ويسار .

## ٣

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



تفلائية ، فذلك إنما يثبت على الإنسان في كل جزء آخر من أجزاء الأرض  
يسكنه إنسان .

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

هذه حقيقة هامة أنه إليها الأذهان ، ليتضح للقراء ما نحن بصدد توضيحه  
لهم ، وهو أن العلم نفسه لا يتغير بتغير الآراء في فلسفته ؛ فلسفته -- كما  
قلنا -- « تفسير » ، والتفسير لا يغير من « النص » شيئاً ، إذا جاز هذا  
التشبيه ، وعلى ذلك فافرض أن فيلسوفين قد اختلفا في تفسير العلم ، وافرض  
أيضاً أننا قلنا على أحد التفسيرين إنه تفسير « يميني » وعن الآخر إنه

تفسير « يسارى » فما جدوى ذلك ، وماذا عسى أن يحدثه من أثر في تحرير الجماهير ؟ هل يزيد هذا التحيز رغبةً أو ينقص رغبةً إذا نحن فسرنا العلم بما يفسره به المثاليون أو بما يفسره به التجريبيون من الفلاسفة ؟ كلا ، وإنما الذى يزيد من أرغفة التحيز أو ينقص منها ، هو « العلم » نفسه ، لا الطريقة التى تفسره بها ؛ إن فلاسفة العلم الطبيعي في اليمين الأمريكى قد يفسرونه على نحو ، وفلاسفته في اليسار الروسى قد يفسرونه على نحو آخر ، لكن لا أولئك ولا هؤلاء ، يقدمون شيئاً من صوابيح الفضاة في اليمين تارة وفي اليسار أخرى .

أسألى : وماذا تكون الغاية من « فلسفة العلم » إذن ؟ إننى أجيئك بأن الغاية هنا هى نفسها الغاية عند كل محاولة للفهم والتوضيح ، فهى تريد الإنسان تمكناً بما يعرفه ، وليس الفرق كبيراً بين أن أختلف مع زميلى في « التفسير » الفلسفى لقوانين العلم ، وأن يختلف ناقد أدبى مع زميله في « تفسير » مسرحية للحكيم ، أهى تتركز على أزلية الزمن وأبدية أم لا تتركز على شيء من ذلك ؟ . . . اختلاف ينشأ بين العقاد في مستواهم الفكرى ، دون أن يزيد العمل الأدبى بذلك الاختلاف سطراً أو ينقص سطراً .

إن سؤالتنا الأساسية المطروح للبحث هو : إذا كان التقاير الاصطلاحى بين ما هو يمين وما هو يسار واضحاً في مجال الاقتصاد والاجتماع ، فهل لهذا التقاير نفسه امتداد في الفلسفة والعلم والأدب والفن ؟ ولقد بحثنا في مجال الفلسفة فلم نجد حداً فاصلاً ، وبحثنا في مجال العلم ، فقفضينا يادى ذى بدء باستحالة أن يكون هنالك حد فاصل بين علم يمينى وعلم يسارى ، ووجدنا أن تكون الضيقة في هذا المجال منتعبة على ما يسمونه بفلسفة العلم ، لكننا رأينا أنه حتى على هذا الفرض ، فليس هو بالاختلاف الذى يقيم من الحياة العلمية نفسها شيئاً قاعداً ، أو يقعد منها شيئاً قائماً .

## ٤

هناك أساس آخر يتخله بعض الكتابين للتفرقة بين يمين الفكر ويساره ، لكنه في الحقيقة أوهى من أن تقف حياؤه موقفاً جاداً ، وذلك هو « علمية » التفكير ، فلئن كان « العلم » نفسه مشتركاً بين اليمين واليسار ، فإن استخدام « النظرة العلمية » عند التفكير في ميادين الإصلاح الاجتهادي وغيرها من جوانب الحياة العملية ، أمر يختص به — عند هؤلاء الكتابين — أصحاب اليسار دون أصحاب اليمين ، وهو قول — في رأينا — صعب من الصعب ، فما هي أهم الصفات التي تجعل من نظرة الإنسان إلى شؤون الحياة نظرة علمية ، لا نظرة تقوم على عصب العاطفة والوجدان ؟ في ظني أنها صفات كثيرة ينبغي أن تتوافر في الفكرة لكي تكون « علمية » إلا أن أهمها — فيما له صلة بالحديث الراهن — هو « إمكان التطبيق » ، فالفكرة علمية إذا كانت تحمل في صلبها طريقة تطبيقها وتحقيقها على أرض الواقع ، وهي سلم من الأحلام إذا لم يكن ذلك التطبيق والتحقيق ممكناً ، ولهذا كانت هذه « العلمية » هي عكس التفرقة بين يسار ويسار ، لا بين يسار ويمين ، وذلك لأن الحلم الاشتراكي طالما رآه قادة الفكر الإنساني منذ أقدم القدم ، لكنه كان طوال القرون السالفة أقرب إلى « الحلم » بحلم به صاحبه حين يمتحن لبي الإنسان حياة عادلة شريفة ، وقد اصطلح على تسمية هذه الأحلام بال«طوباويات» (يوتوبيا) التي معناها الحرفي «بلاد لا وجود لها على أرض الواقع» ، فلما جاء اشتراكيو عصرنا الحاضر ، نقضوا أيديهم من أمثال هذه الأحلام التي إن جاءت تسلية لقارئها ، فهي لا تنفع الضعفاء والمعوزين كثيراً ولا قليلاً ، وراح هؤلاء الاشتراكيون يفكرون على أساس « علمي » يجعل نخطهم المرشومة للمجتمع خطوة قابلة لتحقيق والتطبيق ، وبهسله

« العلمية » تميز اشتراكيو اليوم عن اشتراكبي الأمس ، لكنهم بهله  
 « العلمية » وحدها لم يتميزوا عن أعتى النظم الرأسمالية التي كانت قائمة  
 مطبقة ، ومعنى قيامها فعلا وتطبيقها فعلا هو أنها كانت متبينة على أسس  
 قابلة للتنفيذ ، أي أنها أسس « علمية » بهذا المعنى الذي نبيسه .

والنص الفات في جملة واحدة قبل أن أستأنف المسير ، إننا حين  
 نفرق بين يمين ويسار ، فإننا قد نعطلح على أن تكون هذه الضفة قائمة  
 على أساس الحياة الاقتصادية والاجتماعية من حيث مضمونها ، ولكننا  
 مازلنا نطرح السؤال : هل هذه الضفة امتداد في نواحي الفكر  
 الأخرى من فلسفة وعلم وأدب وفن ؟ وإذا كان ذلك كذلك فماذا يكون  
 أساس الضفة ؟

### ٥

أما الفن والأدب فلهما أن يكونا مجالاً حصياً لاختلاف النظر بين  
 يمين ويسار ، وذلك لأنه إذا كان العلم هو العلم بغض النظر عن أشخاص  
 متبنيه ، فالعلاقة وثيقة في الفن والأدب بين الآثار ومنتجها ، فلم ينتج  
 قصة « الأخوة كارامازوف » إلا دستوفسكي ، وقصة « الحرب والسلام »  
 إلا تولستوى ، وقصيدة « الأرض لليباب » إلا إليوت ، و « الأناشيد »  
 إلا ليزرأباوند ، وهكذا ؛ إن أستاذ الكيمياء في جامعة القاهرة قد يصل إلى  
 النتائج نفسها التي وصل إليها أستاذ الكيمياء في جامعة لندن أو هارفارد  
 أو موسكو ، لكن شخصاً واحداً فقط هو الذي أنتج أو سوف ينتج  
 مسرحية « يا طالع للشجرة » وذلك هو توفيق الحكيم ، وإذا كانت الصلة  
 وثيقة المعرى إلى كل هذا الحد بين الفن والفنان ، وبين الأدب والأديب ،

عنان سؤالتنا عن العلاقة بين اليمين واليسار في الفن والأدب يزداد أهمية ، لأنه يجوز أن يصاغ على هذا النحو : إن الأديب أو الفنان ما دام شخصياً بعينه متفرداً متميزاً ، ثم ما دام هذا الشخص المعين لا بد أن يكون ذا نظرة معينة في دنيا الاقتصاد والاجتماع ، يجعله اشتراكياً أو غير اشتراكى ، لى يجعله - بحسب الاصطلاح الجارى - من أهل اليسار أو من أهل اليمين ، فهل يتحتم بناء على ذلك أن يسمى أدبه أو فنه مصطبغاً بما يدل على وجهة نظره الاقتصادية والاجتماعية ؟ إن الأمر هنا يختلف عنه في حالة العلم والعالم ، لأنك لا تستنتج شخصية العالم من علمه . وأما في الفن والأدب ، فالقروض أن تكون رابطة بين صاحب الأثر وأثره بحيث نستطيع أن نستنتج شخصه من أثره .

أحسب أن الطريق تتضح أمامنا معالمة إذا نحن حللنا الفن والأدب إلى شكل ومضمون - كما قد اعتاد رجال النقد أن يعللوهما - لأننا لا نكاد تفصل بين الشكل الفنى أو الأدبى ومضمونه ، حتى نلترك على الفور ألا علاقة بين الشكل من جهة وكون الفنان والأديب يسارياً أو يمينياً في الاقتصاد والاجتماع من جهة أخرى ، فللشاعر أن يختار أى القوالب شاء ، وللمسرحى أو القصاص أن يختار الطريقة التى يبنى عليها مسرحيته أو قصته ، دون أن يكون لذلك أدنى علاقة بمنحبه في الاقتصاد والاجتماع ؛ وإذن يكون الفرق كله كامناً في المضمون الذى يسوقه الفنان أو الأديب في إنتاجه ، فالشاعر العمودى - مثلاً - قد يكون اشتراكياً أو غير اشتراكى ، وكذلك الشاعر غير العمودى قد يكون هنا أو ذاك . بحسب ما نستشفه من ميوله ونزعاته في مضمون القصيدة ؛ وكذلك قل في القصة والمسرحية ؛ غير أن الفن التشكيلى هو الذى يحتاج إلى شيء من الروية قبل الوصول إلى حكم صحيح ؛

وذلك لأن المصور التجريدي أو التكعبي أو ما يجرى مجراه من المدارس الحديثة الكثيرة يحاول إسقاط الموضوع ، ليصب اهتمامه كله على اللون والنمط والتكوين ، كأنما قد أصبحت اللوحة على يديه محايدة حياداً تاماً بالنسبة إلى المذاهب الفكرية من سياسة واقتصاد واجتماع ، ومن ثم ينشأ السؤال : هل يجوز للفنان اليساري أن يحايد في لوحاته وتماثيله ؟ إنه إذا كان الجواب بالنفي ( وليس من الضروري أن يكون ) ، تخم إذن على الفنان التشكيلي ألا يتبع هسله التيارات الفنية الكثيرة التي تلتقي كلها في تنحية الموضوع عن النشاط الفني ، ولعل هذا هو ما يميل به رجال الفن في البلاد الاشتراكية إلى التفور من الفن التجريدي بكل أنواعه ، والتسك بأن يكون امتثال أو اللوحة ذات موضوع ، يمكن تمييزه وإدراكه .

فإذا صح هذا ، انتينا إلى ما يحدد معنى اليمين ومعنى اليسار في الفكر ، وفي الأدب والفن ، إذ جعلنا التفرقة منسبة على مذاهب الاقتصاد والاجتماع . ثم على مضمون الأدب دون الشكل ، ثم على مضمون الفن التشكيلي وشكله معاً عند من يطالبون الفنان بأن يحمل فنه رسالة في الاقتصاد والاجتماع ، وأما عند غيرهم ، فيجوز للفنان التشكيلي أن يكون يسارياً في اقتصاده واجتماعه ، دون أن يتأثر فنه بذلك لا شكلاً ولا مضموناً ، وأما ما عدا ذلك من علم ، و علمية ، و فلسفة ، تجعل النشاط التحليلي مدارها ، فليست أراء مما يتغير بين يسار ويمين .

على أنني أتصور تشكيلات من الفكر كثيرة ، كلها جاتر الحلوث ، فأتصور أن يكون الرجل اشتراكياً في نظره الاقتصادية والاجتماعية ، فردانياً في أدبه وفنه ، مثالياً أو تجريبياً في فلسفته ، إذ ماذا يمنع أن يكون المواطن الواحد اشتراكياً في نظره الأولى ، ثم يحدث أن يكون شاعراً ينظم القصيد

— أو لا ينظمه — في الحياة واللوت ، في الزوال والخلود ، في حياة الملائكة أو حياة الشياطين ؟ أو أن يكون المواطن اشتراكياً في نظريته الأولى ، ثم يحدث أن يكون مصوراً تجريدياً أو سيرالياً أو تكعيبياً أو ماشئت أن يكون ؟ هل هناك من تناقض في أن أصبح مع الناس مشاركاً إياهم في زراعة وصناعة ، وفي إنتاج وتوزيع ، ثم أقرد وحدي في حلم أشطع به مع خيال مبدع خلاق ؟ ... تشكيلات من الحيساة الفكرية تجعلنا نردد مرتين قبل أن نطلق الأحكام في الناس إطلاقاً لا حيلة فيه ولا تحفظ .

## رجل الفكر ومشكلات الحياة

١

هناك نفر من الشباب للكاتب ، لا يعجبهم العجب ولا الصوم في  
رجب ، إلا أن تكتب لم على نحو ما يكتبون ، وأن تذهب معهم في  
مذاهب الفكر كما يذهبون ، ولست أدري كيف تصطدم الفكرة بالفكرة  
ليولد الصدام فكرة أعلى وأكمل ، إذا لم تختلف في الرأي وجهات النظر ؟  
إن كل ما يطالب به الكاتب هو أن يكون مخلصاً لنفسه أمينا على فكرته ،  
وقصاراه أن يبسط الفكرة بكل ما وسعه من وضوح وإيضاح ولهم  
وإفهام ، ولا عليه بعد ذلك أن تقع الفكرة من قارئها موقع القبول ،  
بل لا على هذا القارئ نفسه إذا هو لم يقرأ ما يتفق مع هواه ، وإلا لما  
أحدثت القراءة ' نفسه حواراً داخلياً وقاعلية مستجة ، شريطة ألا يكون  
مصدر الاختلاف بين الكاتب والقارئ اختلافاً في معاني الألفاظ التي  
يستخدمانها ، لأنه لو حدث ذلك لكان أحدهما في واد والآخر في واد ،  
لا يلتقيان ولا يتصادمان ، إذا قال أولهما : هذا ثور ، أجايبه الثاني :  
إذن فاحطبه ! لأن الثور عنده يعني البقرة ، فلا المتكلم الأول قد أفهم  
ولا السامع قد فهم عنه ، أما أن يتفق المتحدثان - أو الكاتب وقارئة -  
على أن القنطة للفلاية تعني كذا وكذا من العناصر التي تدخل في مكونات  
الشيء الذي جاءت تلك القنطة لتسميه ، ثم أن يختلفا بمثل ذلك على الحكم  
الذي يتبين إليه بالنسبة إلى ذلك الشيء المطروح أمامهما للبحث والنظر ،  
فليس في مثل هذا الاختلاف بأس ولا ضرر ، بل إن فيه خيراً ونجماً ،  
لأنه اختلاف قين - مع المحاوره والجدل - أن يجمع المختلفين على  
رأى مشترك .



إنني لو سئلت : ماذا ترى من الفوارق التي تميز كاتب اليوم من كاتب أمس ؟ بلخاتني الإجابة مسرعة بأن أول ما يميزهما من فوارق هو أن كاتب اليوم ألصق من زميله باللمرة الحية ، كأنما هو قد وضع أصابعه على حروق الحياة ليتحسس نبضها ، ولا عجب أن رأينا كاتب اليوم يلجأ إلى القوالب الأدبية التي من شأنها أن تجسد الحياة بشخصيتها الناطقة المتحركة ، وأغنى القصة والمسرحية ، على حين أن كاتب أمس كاد يقصر نفسه على المقالة ، لأن بضاعته التي يعرضها أفكار ، على شيء من التجريد قليل أو كثير ، وكل ما تتطلبه الأفكار من باسطها هو أن يتناولها بالتحليل والتوليد حتى ينكشف مضمونها وفحواها ، فلئن رأى كاتب اليوم نفسه مضطراً إلى الخوض في مواكب الناس الأحياء ليرى ويسمع ويحس ويتأثر ثم يخلو إلى نفسه ساعة ليصور ما قد رأى وسمع وأحس ، فإن كاتب أمس كان في استطاعه ألا يبرح غرفة مكتبه ، مراجعته على رفوفها ، والمصباح أمامه ، فيأخذ في القراءة والمراجعة ، حتى إذا ما وقع على شيء يستحق أن يعرض على الناس ، كانت له القدرة على عرضه في مقالة يكتبها أو سلسلة مقالات تتوحد الموضوع إذا اتسعت رقعة وتباعدت أطرافه .

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

لكن هذه التفرقة لا تنصب إلا على أديب القصة والمسرحية من جهة ، وكاتب المقالات التحليلية العقلية من جهة أخرى ، على أساس أن الأول له السيادة اليوم ، والثاني كانت له السيادة أمس ؛ فهاتما يجوز القول عن أديب اليوم إنه - في المحل الأول - ينصت إلى أحاديث الدار والنوار والمصنع والطريق ، في الوقت الذي كان فيه كاتب أمس يرجع إلى الكتاب

والثروة وقاحة الترمس وحزلة التأمل ، كما يجوز كذلك أن نقول عن أديب اليوم إنه يمس «مشكلات الحياة» في حضورها المباشر ، لأنها مشكلات عملية تجري من حولنا يوماً بعد يوم وصاحة إثر صاحة ، وعن كاتب أمس إنه كان يتعرض لمشكلات فكرية مجردة بعدت صلتها المباشرة عن واقع الحياة الحاضرة ؛ بل إن رواد الأدب القصصي والمسرحي في جيلنا الماضي - وهم أنفسهم اللذين ما تزال لهم الريادة في القصة وفي المسرحية بين أديباء اليوم - كانوا بالأمس يكتبون القصة أو المسرحية فيما لم يكن يتصل بالحياة الحاضرة من قريب ، ثم أصبحوا اليوم يكتبون وفي أذهانهم مشكلات الحياة اليومية كما تلمسها الأصابع وتبصرها العيون .

لكن هل يعنى هذا كله أن يوم الناس هذا قد خلا من كاتب المقالة العقلية التحليلية التي تتناول موضوعاتها تناولاً مجرداً ، يعم القول ولا يخصصه ، ويبعد بالتجريد وبالتعميم عن المشكلات الحية كما تقع في للنزول والمصنع والطريق ؟ كلا بل مثل هذا الكاتب موجود - كما كان موجوداً بالأمس - لأن وجوده محتوم بحكم وجود « الأفكار » التي تريد التحليل والتوضيح .

والخلاصة التي نريد أن نكتبها بالأحرف البارزة لتظهر للأعمى وللأعمشى وللعمى على حد سواء - قبل أن نخشى في الحديث - هي اختلاف طريقتين في تناول المشكلات : طريقة « الأديب » وطريقة « المفكر » ، نخرج من الأدب الخالص قد يجد فكراً في ثناياه ، وأن الفكر قد يصاغ في عبارة لما جمال الأديب وخصالته ، إلا أننا إذا ما تطرفنا هنا وهناك فنبين بين الطرفين رأينا أنه حتى لو جعل كل منهما « مشكلات الحياة » المباشرة موضوعاً له ، لكان لكل منهما طريقته الخاصة .

فالأدب تجسيد لما يجرد الفكر ، والفكر تجريد لما يجسده الأدب ؛  
 هل أن الأدب والفكر كليهما إذ يجيئان على مستوى رفيع — لا يعلنان  
 من «مشكلات الحياة المباشرة» ، موضوعاً لها ، لأن ذلك متروك للصحافة  
 ولأصحاب التخصصات العلمية ؛ فأما الأدب فيعالج تلك المشكلات بطرائقه  
 الرمزية الخفية ، وأما الفكر فيعالجها بالتحليل والتعليل اللذين من شأنهما أن  
 يطيرا عن أرض الواقع المباشر إلى سماء التجريد .

## ٢

لكن هناك تقرأ من الشباب الكتاب ، لا يعجبهم العجب ولا الصوم  
 في رجب ، لأنهم في اللحظة نفسها التي يكرمسون أنفسهم فيها «للفكر  
 المجرد» يسوقونه في مقالات قصيرة أو طويلة ، ويضطرون — شأنهم في ذلك  
 شأن عباد الله المفكرين — أن يعلوا عن تفصيلات المشكلات كما هي واقعة ،  
 أقول إنهم في تلك اللحظة نفسها ، يوجهون اللوم لغيرهم من رجال الفكر ،  
 على تقصيرهم في تناول «مشكلات الحياة» ؛ وهل تكون للكتاب قيمة  
 إلا بمقدار ما يواجه بفكره تلك المشكلات ؟ هكذا يقول شبابنا الكتاب  
 الغاضب ، ولست على يقين من أنهم إذ يقولون ذلك قد وقفوا لحظة ليسألوا  
 أنفسهم : إلى أية صورة تتول مشكلات الحياة عندما تصبح موضوعات للنظر  
 عند رجل الفكر ؟ إذ يجوز أن تبعد الشقة — في الظاهر — بين ما يتداوله  
 للمفكرين في عصر من العصور من ناحية ، وما يعانيه الناس ويكابدهونه في  
 ساحات الأنداد والمطاء وأسواق البيع والشراء من ناحية أخرى ، على حين  
 يكون الطرفان — في حقيقتهم الأمر — على صلة وثيقة أحدهما بالآخر ، برغم  
 اختلاف الصورة في حالة الفكر عنها في حالة الواقع بتفصيلاته وكثرة  
 عناصره المتشابكة .

إن «الحياة» التي يريد شبابنا الغاضب أن تقصر الفكر والكتابة على  
 «مشكلاتها» لا تجيء في واقع الأمر إلا بجسده في «أحياء» كلهم أفراد ،

يلتقون أو يفتقون على صور وأشكال لا سبيل إلى حصرها : أعضاء الأسرة الواحدة ، والعمال في المصنع ، والركاب في سيارة أو قطار ، ومجموعة الناس في السوق ، والطلاب اجتماعاً في غرفة للدراسة وهكذا وهكذا ، على أن هؤلاء الأفراد إذ يجمعون قد تتفق بينهم الأهداف والأساليب وإذن فلا اختلاف ، أو قد لا تتفق فيقع الصراع إما على الهدف ماذا يكون ، وإما على الوسيلة كيف تكون .

وإني لأتصور : المشكلات التي قد تقع للناس في حياتهم على نوعين رئيسيين ، ثم يعود أحد هذين النوعين فينشعب شعبتين : فأولاً قد تكون مشكلات الناس «خاصة» وقد تكون «عامة» ، ولا أحسب الشباب الكاتب الغاضب الذين يجثوننا على تناول «مشكلات الحياة» دون سواها ، لا أحسبهم يريدون منا أن نعالج بمقالاتنا مشكلات الناس الخاصة لتعرضها على الملأ - رضوا أمصابها أو كرهوا - فنعرض للزوج وقد اختلف مع زوجته على شأن من شئون الحياة ، أو نعرض للجار وقد اعتراك مع جاره ، فتلك - على أبعد القروض - صور مما قد تسمع إليه صحافة الخبر حين تكون الصحافة لاهية في أمة عابثة . وهي نفسها المشكلات التي إذا مستها أصابع الفن بسحرها حولتها إلى أدب من مسرحية وقصة ، وفي كلتا الحالتين لا يكون لرجل الفكر - من حيث هو كذلك - شأن بها في حد ذاتها ، وأما المشكلات العامة التي تمس أبناء الإنسانية كلها ، أو أبناء الوطن الواحد جميعاً ، أو مجموعات ضخمة من هؤلاء وأولئك ، فهي التي تنشعب شعبتين : إحداهما مشكلات هي من شأن الأبحاث العلمية المتخصصة وحدها ، لأنه لا حيلة للفكر ، بمعناه الأعم حينئذ ، فإذا يصنع رجل الفكر في مواجهة الأمراض المتوطنة ؟ ماذا يصنع في توسيع الرقعة الزراعية ؟ ماذا يصنع في تحسين الطرق وإقامة الجسور ؟ لا شيء ، وإذن فأحسب أن الشباب الكاتب الغاضب لا يريدون منا أن نعالج أمثال هذه المشكلات ، وإذن فقد بقي

نوع واحد هو الذي يجوز ، بل يجب أن يتناوله رجل الفكر بكل ما أوتيته من قدرة على التحليل والتعليل والحل ، وهو المشكلات التي تكون عامة من جهة وتنصب على علاقات الناس بعضهم ببعض من جهة أخرى ، فإذا تكون العلاقة الصحيحة بين المواطن ومواطنه ؟ بين المحكوم وحاكمه ؟ بين المتعلم ومعلمه ؟ ماذا تكون العلاقة بين الفرد الواحد وبقية الأفراد ؟ بين الأمة الواحدة وبقية الأمم ؟ وهكذا وهكذا .

إن هذه العلاقات الإنسانية كلها تتمثل في مواقف الواقع المحسوس ، إنما على صورة حسنة أو على صورة رديئة ، لكن رجل الفكر إذ يتناولها يكاد لا يقف إلا لحظة قصيرة عند ما قد وقع منها بالفعل ، ليجأوزه إلى ما وراءه من مبادئ ، ليقبل بعضها ويرفض بعضها ، غير أنه يلزم مناقشة المبادئ المجردة تراء وقد بعد عن أرض الواقع بعلماً يوهم للمشاهد المتسجل أنه — أي رجل الفكر — قد شطح مع الخيال إلى أبراج عالية لا يكاد يسمع منها أنات المعلمين الذين يعانون في حياتهم مشكلاتها ويكابنون أزماتها ، انتظاراً للفرج يأتيهم من حيث لا يعلمون .

### ٣

تعالوا نطف بأبصارنا في تاريخ الفكر ، نرى كيف كانت وقفات المفكرين يلزم مشكلات حياتهم ؟ لعنا نهتدى إلى الوقفة الصحيحة ، حتى لا يلوم أحد منا أحداً على أنه يبلبل خواطر الناس دون أن يعالج لهم مشكلات الحياة التي يريدون لها حلولاً على أيدينا .

هذا هو شيخ الفلاسفة سقراط يواجه مشكلة من أحوال ومشكلات الحياة — وأعطى بها طريقة التوفيق بين واجب المواطن الصالح في إطاعة قانون دولته ، وواجبه — في الوقت نفسه — في نقد تلك القوانين ومحاولة تغييرها إذا وجد فيها مواضع نقص وضرورة تغيير ، فهل يلجأ المواطن

في ذلك إلى الناس المواترات أو اصطناع وسائل العنف ؟ أو هل يظل المواطن مطيعاً للقانون حتى يتمكن من إقناع مواطنيه بالحجة العقلية ليغيروا من أوضاعهم ما يراه معيباً فاسداً :

تناول سقراط هذه المشكلة الحية التي مست حياته هو مساً مباشراً ، ذلك أنه وهو في سببه ينتظر الموحد المحدد لموته بمرحبات مسمومة - كما حكم عليه رجال القضاء - بجاهه تلميذه الغني أفريطون يعرض عليه للفرار من الدولة وقوانينها الجائرة ، بعد أن أعد له للطريق برشوة الحراس ، لكن سقراط - رجل الفكر - سرعان ما أسقط من الموقف تفصيلاته التي هو جزء منها ، وارتفع بالمشكلة إلى مستواها المجرد المطلق ، الذي يصلح للإنسان كائناً من كان ، مهما يكن مكانه وزمانه ، فانهى به التذكير إلى أنه لا مناص للمواطن من إطاعة قانون دولته إلى أن يتاح له تغييره - إذا استطاع - بالحجة والإقناع ، وفي محاورته أفريطون بالحيلة الرائعة ، التي تصلح إلى يوم الناس هذا أداة فكرية رادعة لمن يدبرون وسائل العنف للحصول على ما يريدونه لأنفسهم من أوضاع أمهم ، في هذه المحاورته بالحيلة الرائعة ، يتخيل سقراط قوانين الدولة وقد تجسدت أمامه تسائله وتحاسبه إذا هو فر من وجهها ، كيف يجوز له أن يتمتع بحماية القوانين ثم يخونها ويخرج عليها خدراً ؟ وهل تظل للدولة قوانينها ودعائمها إذا لم تعد لقوانينها قوة وإذا قابلها الأفراد بالعصيان كلها حكمت عليهم بما لا يحبون ؟

ها هنا كانت « مشكلة الحياة » خاصة برجل واحد في موقف واحد ، لكنها تحولت عند رجل الفكر إلى مشكلة عقلية نظرية صرف ، حتى لينسى قارئ المحاورته أن البحث قد بدأ خاصاً بشخص معين في موقف معين ، لأن هذا القارئ سيرى المائل أمام عقله قضية عامة عن موقف المواطن كائناً ما كان موطنه - تجاه قوانين دولته التي قد لا يكون راضياً عنها .

ونسوق مثلاً آخر من الفكر العربي القديم ، فقد اعترضت رجال الفكر عندئذ المشكلة نفسها التي تعترضنا اليوم - وهي كذلك من صميم « مشكلات الحياة » - وهي : هل تأخذ عن ثقافة اليونان أو لا تأخذ اكفاء بثقافتنا المنبثقة من ظروفنا الخاصة ؟ كان السؤال عندئذ - كما هو اليوم - حاداً يتطلب الجواب الحاسم ، لأنهم كانوا يجتازون عصرأ - كعصرنا - تتدفق فيه التيارات الثقافية من كل صوب ، وبخاصة في ميدان التفكير الفلسفي ، فعلى أية صورة تشكلت المشكلة عند المفكرين ؟

إنها ما لبثت أن اتخذت صوراً موسومة بالطابع النظري العقلي الذي ربما أنساك كيف بدأت ، لأنك متحصر النظر في موضوع البحث النظري وكأنه هو الموضوع ، فها هما ذان رجلان يجتمعان في حضرة الوزير ابن القرات (في منتصف القرن العاشر الميلادي) وهما أبو سعيد السيرافي الذي لم يكن يؤمن بضرورة النقل عن ثقافة اليونان ، وأبو بشر متى الذي كان يرى ألا مندوحة عن ذلك ، فبدأت بينهما مناقشة حول المنطق الأرسطي الذي كان أبو بشر متى من علمائه : هل ينفع المتكلم باللغة العربية في شيء ؟ ولم يكف أبو بشر يقول عن ضرورة ههنا المنطق اليوناني للإنسان بغض النظر عن لسانه ، « لأنه آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه ، وفاسد المعنى من صالحه ، كالميزان ، فإن أحراف به الرجحان من التقصان » حتى طفق السيرافي يتدفق حجباً يقيمه على أن اللغة العربية تحصيلها المميزة ، وصحة الكلام مرهونة بالإحراب من حيث اللغة ، وبالعقل من حيث المعنى ، ودراسة المنطق الصوري لا تنفي أحداً من التجربة الواقعية الفعلية بحقائق الأشياء المرتبط بعضها ببعض بتلك الصور التي يدرسها المنطق ، وتشبيه المنطق بالميزان ناقص لأن من الأشياء ما لا يوزن بميزان ، فإذا كان للمنطق الأرسطي ملزماً لأحد فهو ملزم للمتكلم باللغة اليونانية التي هي أساس تراكيبها قام ذلك المنطق ، واختلاف اللغات بعضها عن بعض

يقضى سحياً أن تكون هناك صور مختلفة في تركيب اللفظ الذي يعبر عن معنى معين ، والمعاني لا تكون يونانية ولا عربية إنما هي إنسانية عامة .

هكذا تمضى المناقشة بين الرجلين ، على نحو لو كان قد سمعه واحد من شباننا الكاتب لغضب متسائلاً : ما هذا النقاش النظري الذي لا يعلق ظمأ الظمآن ولا يشبع جوع الجوعان ؛ لماذا لا تصبان اهتمامكما على « مشكلات الحياة » ؟ إلى أن ينه صديق هادئ بأن البلور التي انبثقت منها مثل هذا النقاش النظري ، هي من صميم مشكلات الحياة ، لأنها تمس المصادر التي يجوز أو لا يجوز للناس أن يفترقوا منها الفكر والثقافة .

• • •

واختر ما نشاء من أمثلة لرجال الفكر في عصرنا ، اختر مثالك من فلاسفة الوجودية في فرنسا ، أو من فلاسفة التحليل في إنجلترا ، أو من فلاسفة البرجماتية في أمريكا ، أو من فلاسفة المادية البلطية في روسيا ، تجهدك أمام نقاش نظري مجرد ، لا يذكر لك شيئاً عن زيد في حقله وما يلاقيه هناك من مشكلات في رى الأرض وحرثها ، ولا يذكر لك شيئاً عن عمرو في مصنعه وما يعانيه هناك من طرق الحديد وتشكيل القضبان ، لكنه نقاش إما يفرض بك في أغوار حقيقة من النفس الإنسانية يظهر ما كمن فيها من عوامل القلق والحيرة ، لا نفس زيد ولا عمرو ، لكنها « النفس » بمعناها الجرد المطلق ، وإما يدخلك في دقائق جملة لغوية يحلو لرجل الفكر أن يحللها ليضع تحت الجهر طرائق الناس في لغات تفكيرهم كيف تكون ، وإما يرد لك كل شيء في حياتك إلى واقع مادي يتسلسل سيره في حلقات متتابعة من التطور النامي ؛ ولن تجد في أية حالة من هذه الحالات أن « مشكلات الحياة » من أخذ وعطاء وبيع وشراء وطعام وشراب وثياب ومسكن قد حلت صعابها لا كثيراً ولا قليلاً ، لأن الذي يحل هذه الصعاب هم أصحاب التخصصات العلمية في الزراعة والصناعة وتبادل السلع ونسج



الأفئدة وبناء البيوت ، لكنها - برغم ذلك - مناقشات يتفاد أصحابها من خلال المشكلات الراهنة إلى الأسس والمبادئ التي اتلمست في طواياها ، لتعود هابطين مرة أخرى من تلك الأسس والمبادئ إلى أرض الواقع فإذا هو مفهوم واضح ، فتزداد بحباتنا وعياً ونزداد لمشكلاتنا إدراكاً .

#### ٤

وبعد هنا كله فإن أقرر أن رجل الفكر ملتزم أمام نفسه وأمام الناس ، ملتزم بماذا ؟ إنه ملتزم بالتخوض مع الناس في مشكلاتهم ، ولكن ذلك يتم له بطريقة « المفكر » لا بطريقة « الأديب » ، ولا بطريقة « العالم المتخصص » ولا بطريقة الصحفي الذي ينقل الخبر عن الشيء كما وقع ، فلكل من هؤلاء طريقته لإزاء المشكلة الواحدة ، ومن الخير أن يلتزم كل منهم الطريقة التي يحسن أداءها ، وقد يجتمع أكثر من طريقة واحدة في شخص واحد موهوب ، فقرأ يتعرض للمشكلة على صورة معينة هنا وعلى صورة معينة هناك ، كما يحدث لسارتر - مثلاً - أن يعالج مشكلة ما بالفكر المجرد حيناً ، وبالقالب المسرحي حيناً آخر .

كل هؤلاء يلتزمون « الحق » ، لكن معيار الحق ، تعدد الصور بصنء طرائق القول ، فلئن كان الحق عند الصحفي - وهو ينقل للناس خبراً عن مشكلة من مشكلات الحياة الجارية - هو أن يرسم صورة كلامية دقيقة تتطابق مع تفصيلات الحادث كما وقع ، فإن الحق عند الأديب - وهو يتعرض للمشكلة حينها في قصة أو مسرحية - هو أن يجيد تصوير أشخاصه في تفاصيلهم حتى ولو لم يلتزم ، بل لا ينبغي له أن يلتزم بتفصيلات الواقع كما وقع ، والحق عند العالم المتخصص وهو ينقطع للمشكلة حلاً ، هو نجاح التطبيق ، وأما صاحبنا المفكر فصورة الحق عنده هي دقة التحليل والتعليق الذي يستطيع جماً أن يماوز حدود الواقع إلى حيث المبادئ التي كانت كامنة وتجلت

في المشكلة الجزئية التي وقعت ، أو إلى حيث النتائج القريبة والبعيدة التي  
صاها أن ترتب على تلك المشكلة .

خذ مثلاً هذه المشكلة التي أحدها من أحقد مشكلات حياتنا الاشتراكية  
البلدية ، وأحدى مشكلة التوازن بين استغناء الفرد بكيانه المستقل المستول  
وبين ضرورة أن يكون هذا الفرد على صلوات وثيقة بينه وبين سائر المواطنين  
بحيث ينصهر معهم في مجموع واحد متصل ، وسل نفسك : كيف يمكن  
لرجل الفكر أن يتناول هذه المشكلة إذا هو قصر نفسه على ظواهرها البادية  
في حياة الناس اليومية ، دون أن يتعمقها إلى أصولها وجنورها التي ربما  
ارتدت إلى الحياة القبلية الأولى ، ذلك أننا إذ نلاحظ سهولة أن ينصهر الفرد  
منا في أسرته ، نلاحظ أيضاً إلى جانب ذلك صعوبة أن ينصهر ذلك الفرد  
نفسه في مجموعة المواطنين : من عرفهم منهم ومن لم يعرفهم على حد سواء .

أفإن فلسفتنا للوضوح وشرحنا كيف تتحقق ذاتية الشيء - أي شيء -  
بوجوده وبصفاته وبملاقاته مع سائر الأشياء ، وأخذنا نوهل في ابغاب  
الصوري الخالص ، الذي يبين أن الكائن الواحد محال تعريفه إلا بربط الصلة  
بينه وبين سواء ، أقول أفإن فعلنا شيئاً كهذا قيل لنا : هل رسلكم ،  
واحصروا أنظاركم في مشكلات الحياة ؟ - ذلك هو ما يطالبنا به نقر من  
الشباب الكاتب !

## طراز من الفردية جديد

١

لو أن كل تغير يطرأ على الحياة الإنسانية ، يستتبع في ذيله فوراً نمطاً جديداً من الفكر ، يساير ذلك التغير للظاهر على وجه الحياة ، لما وقع الإنسان فيما يقع فيه دائماً إبان مراحل الانتقال الكبرى ، من تعارض بين حياته الخارجية البادية أمام أعين الناس ، وحياته الداخلية التي يعيشها مع نفسه كلما فكر أو شعر ، لكن أنماط الفكر الجديد قلما تساير تغيرات الحياة المادية الظاهرة . برغم العلاقة الوثيقة بين الفكر من ناحية وعالم الأفعال في دنيا السلوك من ناحية أخرى ؛ إذ أن أنماط الفكر كثيراً ما تتلصق بخلف تغيرات الحياة الفعلية . جيلاً أو جيلين على أحسن الفروض ، وقرناً أو عدة قرون إذا ما سادت الحال بالناس ، أو لمنا نكون أقرب إلى اللدقة إذا نحن فرقنا في الأنماط الفكرية بين نوعين : القوائين العنصرية في جهة ، والقيم والمفاهيم التي تكون عند الإنسان نظره العامة إلى نفسه وإلى الدنيا من حوله ، في جهة أخرى ، فعندئذ نقول إن ما يطرأ على حياة الناس الظاهرة من تغيرات ... كانتقام من الزراعة إلى الصناعة مثلاً - لا بد أن تسبقه وتصاحبه بحوث علمية هي التي يستعان بنتائجها على ذلك التحول ، لكن مثل هذا الانتقال من مرحلة حضارية إلى مرحلة حضارية أخرى ، يستلزم بالضرورة انتقالاً آخر في الأسس والمبادئ ، التي من خلالها ينظر الإنسان إلى العالم ، والتحول في هذا المجال هو الذي نقول عنه إنه كثيراً ما يبطئ ، إلى الحد الذي يترك الناس وكأنهم يعيشون في عالمين أو في زمانين : أحدهما هو الذي ينشطون فيه

بأعمالهم المختلفة ، والآخر هو الذى يقومون فيه الأشياء والمواقف بقيم ومبادئ تنتمى إلى عصر ذهب وانقضى .

هذا الفارق الذى يفصل — فى حياة الإنسان الواحد — بين قواعد حياته العملية من جهة ومبادئ حياته الخلقية والجهالية من جهة أخرى ؛ أو إن شئت عبارة أخرى ، فقل إنه الفارق الذى يفصل — فى حياة الإنسان الواحد — بين نظراته العلمية ونظراته الفلسفية ؛ وبالنظر إلى الأولى يخضع للواقع ويخضعه ، وبالنظر الثانية يماورز دنيا الواقع المائل إلى سواها مما قد يكون الزمن قد طواه فى جوفه — أقول إن هذا الفارق هو الذى يشار إليه عندما يوصف إنسان العصر الحاضر بالقلق والضيق ؛ فيقلقه أن يرى عقله فى ناحية وقلبه فى ناحية أخرى ؛ ويلقى به فى متاهات الضياع ألا يجد بين يديه من القيم والمبادئ ما يؤمن به إيماناً لا يزعه أن يراه متافراً مع حقائق الواقع الذى يعيش فيه راضياً أو كارها .

وأمام هذين الشطرين : الحياة العلمية المتصلة بنسبها للعمل والإنتاج من جهة ، والحياة الوجدانية المتصلة بعالم المبادئ والقيم من جهة أخرى ، ليس لنا الخيار فيما نأخذ وما نترك ؛ إذ لا بد لنا — إن لم يكن بحكم العقل الصرف ، فبمقتضى شواهد التاريخ — أن نبقى على ضرورات الحياة العلمية العملية ، ثم نقرر الشطر الآخر — شطر المبادئ والقيم — على أن يغير من نفسه ليلائم الحياة الجديلة ؛ والسعيد من الأفراد والأمم هو من وجاءت معه هذه الملائمة فى أقصر أمد مستطاع ، حتى نزول المعوقات من طريق التقدم الحضارى ؛ وإنه بلخير بنا فى هذا الموضوع من الحديث أن تنبه الأذهان إلى أن « المبادئ » و « القيم » إن هى إلا أدوات للوزن والقياس — كالآلة والرملة والمتر والباردة بالنسبة للأشياء المادية — فلا يركبها إلا ملائمتها للمرحلة الحضارية التى يجتازها الإنسان ، مضافاً إلى ذلك ملائمتها لأن تكون حافزاً يحفزها إلى المرحلة التى تليها .

ونحن اليوم في مرحلة انشطار عميق بين حاضر مائل ، واقع ، ضاغط  
يكل ثقله على حياة العمل والإنتاج ، وماضٍ مثلكم ببقاياها في أذهاننا ،  
متمثلاً في مجموعة من الأفكار ، هي التي تؤلف لنا وجهة النظر . . . إننا  
نعيش مع « علم » القرن العشرين « بفلسفة » تنتمي إلى قرون ماضية ،  
أخشى أن أرتد بها إلى القرن العاشر الميلادي ، أو قبله بقليل أو بعده  
بقليل . . . هذا بالنسبة إلينا نحن العرب ، وإلى القرن السادس عشر بالنسبة  
إلى أوروبا ؛ ذلك أن أوروبا في القرن السادس عشر كانت قد اجتازت  
. . . تقريباً . . . مرحلة التفكير الوسيط إلى مرحلة علمية تمثلت في جاليليو  
ونيوطن من الناحية العلمية ، وفي فلسفة ديكارت من الناحية الفلسفية ،  
وهاي ذى اليوم في دور اجتياز هذه المرحلة ، بحيث أصبح لها من  
العلم الطبيعي ما جاوز علم نيوطن ، ومن الفلسفة ما خرج على فلسفة  
ديكارت ؛ وأما نحن فحين دخلنا في عصر نهضتنا خلال السنوات المائة التي  
تمتد من أواخر القرن الماضي إلى أواخر هذا القرن . . . إذ لم يبق من هذا  
القرن إلا تلكه . . . كانت النظرة الفلسفية التي تتحكم فيها هي نفسها التي سادت  
عصورنا الوسطى ، بما فيها من ارتفاع وهبوط ، فإذا ما هم دارس منا أن  
ينقل المرحلة الديكارتية من التفكير الأوربي ، عد مجدداً ، فما بالك بالذي  
ينقل ما بعد الديكارتية من نظرات وأفكار ؟

إن رجال الفكر عندنا وإجهم مضاعف ، إذا قيسوا إلى رجال الفكر  
في بلاد أخرى سبقتنا إلى النهوض بثلاثة قرون على الأقل ؛ فلا جدال في  
أن « العلم » الذي نسايره هو علم القرن العشرين بكل ما يقتضيه من تقنيات  
(تكنولوجيا) وتصنيع ؛ لكن الذي قد يشير جدالاً ، هو : ماذا تكون  
« الثقافة » التي نتخف بها بحيث تم للملاحة بينها وبين العلم الحديث ؟ بعبارة  
أخرى : ما هي « الفلسفة » التي نشبع بها نظرة عامة تتفق مع عصر الطبيعة  
الذرية وعصر التصنيع ؟ أهلب الظن أننا مضطرون إلى امتصاص المراحل

الفلسفية التي سبقت ، لتوافر لدينا والأرضية ، التي يمكن أن نقيم عليها النظرية الفلسفية المعاصرة للعلم الثوري ، لأننا لو اكتفينا بهذه الفلسفة الأخيرة دون مقدماتها التي تطورت عنها ، فربما جاءت مبتسرة مبتورة يتعلم هضمها ، وإذن فلا بد لنا من دراسة المرحلة الديكارنية التي أزلت أسس العصور الوسطى ومناهجها ، ومن دراسة المرحلة الهندسية التي جاءت لمحل نظرة جديدة غير النظرية الديكارنية السابقة .

وخلاصة القول أن ثمة نظرات ثلاثاً إلى العالم ، انعكست في ثلاث مراحل فلسفية تعاقبت على مر الزمن ، أستطيع الآن أن أجازف بأوصاف تميزها ، فأقول إن النظرية الأولى كانت توجه اهتمامها إلى الكيف دون الكم ، والنظرية الثانية كانت توجه اهتمامها إلى الكم دون الكيف ، والنظرية الثالثة ( وهي نظرة عصرنا الراهن ) تحاول الجمع بين الكم والكيف على نحو يجعل اختلاف الكيف وليد اختلاف الكم ؛ النظرية الأولى تتمثل في أرسطو ، والثانية في ديكارت ، والثالثة في فلاسفة التطور المعاصرين - ماركس ، بيرجسون ، هوبنيد ، صموئيل ألكسندر وغيرهم - فإذا سئل أرسطو - مثلاً - ماذا يميز الأنواع بعضها من بعض ، ماذا يميز الإنسان من الحيوان ، أو الحمار من البارد ، أو الذكاء من الغباء ، أو اللون الأبيض من اللون الأسود ، أو حكومة الفرد من حكومة يشترك فيها الشعب كله ، أو ما شئت من هذا القبيل ، أجابك بمصانص « كيفية » خالصة ، كأن يقول مثلاً إن الإنسان يتميز من نحيوان « بالنطق » والحمار يتميز من البارد « بالهفاف واليبوسة » وهكذا . ما إذا سئل أحد الديكارتيين مثل هذه الأمثلة ، يلجأ إلى « التحليل » الذي ي كل فكرة من هذه الأفكار إلى عناصرها البسيطة ، ليرى بأية « نسبة » يت هذه العناصر بعضها على بعض بحيث تكونت الفكرة المركبة آخر مر ، فاختلاف الكيف مرهود إلى زيادة النسب أو نقصها ؛ وأما فلاسفة نور المعاصرون ، فيجعلون المصانص الكيفية وليدة الزيادة في الكية

أو النقص فيها ، لكنك إذا ما وصلت في الصعود ( أو الهبوط ) مرحلة كيفية جديدة ، فلا سبيل إلى ترجعها إلى كمية من هذا العنصر أو من ذلك ، لأنك ستكون عندئذ قد انتقلت إلى مستوى جديد .

## ٢

النظرتان الأولى والثانية ، النظرة الأرسطية والنظرة الديكارتية على السواء ، تنفقان في ثبات الخصائص التي تميز الكائنات على اختلافها ، فخصائص الكائن المعين — وهي كيفية عند القسداء ، كمية عند الديكارتيين — ثابتة على طول الزمان ، لا يطرأ عليها تغير ، فالإنسان هو الإنسان لا يغير من طبيعته اختلاف ظروفه ، وأما النظرة الثالثة — وهي نظرة العصر الحاضر — فتختلف عن الأوليين في إصرارها على مبدأ التغير الذي لا يدع الحقيقة الواحدة ثابتة على صورة واحدة .

والنظرات الثلاث جميعاً قائمات على قياس المائلة والتشبيه في تصورهما للعلم الطبيعي ، فالنظرة القديمة اليونانية تقيم علمها بالطبيعة على مشابهة بين العالم الأصغر ( الإنسان ) والعالم الأكبر ( الكون ) فإبراه الإنسان في مجرى شعوره الداخلي ، يتعلمه على الطبيعة بأسرها ، ففي الطبيعة « عقل » لأن فيه « عقلاً » ، والطبيعة غايات لأن له غايات ، وهكذا ؛ والنظرة الديكارتية — نظرة عصر النهضة الأوروبية — تقيم علمها بالطبيعة على مشابهة بين صنعة الله في خلقه وصنعه الإنسان للآلات ؛ وأما النظرة الراهنة السائدة في عصرنا ، فهي تقيم علمها بالطبيعة على أساس المشابهة بين الطبيعة كما يدرسها العلماء ، والتغيرات التي تطرأ على الحياة الإنسانية كما يدرسها المؤرخون ، أي أن للطبيعة سيرة وتاريخاً كما أن للإنسان — فرداً أو جماعة — سيرة وتاريخاً .

ولا شك أن نظرية التطور البيولوجي ، وشيوعها في عصرنا ، واتساع

بمجال تطبيقها ، قد أكدت هذه النظرة « التاريخية » لحقيقة العالم ، ومن نتائج نظرة كهذه أن نصف بالتغير المستمر كل كائن وكل فكرة مهما تكن طبيعته أو طبيعتها ، فلئن كان الأقدمون يقسمون الكائنات والأفكار قسمين : أحدهما ثابت لا يطرأ عليه التغير ، والآخر متحول متبدل ، بل كانوا بالإضافة إلى هذا التقسيم يجعلون الأفضلية للقسم الأول ، لأنه وحده هو مجال البحوث العلمية — ما دام العلم يستهدف القوانين الثابتة التي لا تتأثر بظروف المكان والزمان — وأما الكائنات المتغيرة — ومنها المحسومات بالبصر والسمع وغير ذلك — فلأنها لا تثبت على حال واحدة ، فليست هي بذات أهمية تذكر بالنسبة إلى التفكير العلمي بمعناه الصحيح . . أقول لئن كان القدماء قد قسموا الكائنات هذا التقسيم ، فإن النظرة المعاصرة تقتضي أن تخرج القسم الأول في القسم الثاني ، لنجعل كل شيء متغيراً متحولاً متطوراً .

نعم إن الأقدمين — شأنهم في ذلك شأننا — كانوا يرون بحواسهم أن الأشياء متغيرة ، فهم يصحرون بأجسادهم من مكان إلى مكان ، ويزرعون الأرض فيكبر الزرع وتحول عناصر التربة إلى ثمر ، ويتغير الماء لينتقد في السماء سحاباً ، ومن السحاب ينزل المطر ، وهكذا وهكذا مما يدور حولهم من أحداث ، لكن هذا التغير البادي أمام حواسهم ، لم يصرفهم عن البحث وراءه ، عما هو ثابت ذو دوام ، فإن كانت هذه « الشجرة » التي أراها ، تتعرض للتغير في ظواهرها ، فلأنني إنما أبحث عن حقيقة الشجرة الكامنة وراء تلك الظواهر ، ولا بد أن أقع في نهاية البحث على « جوهر » — هكذا كانوا يسمون الجانب الثابت الدائم من الشيء — لا بد أن أقع على « جوهر » يدرك للعقل وجوده ، وإن لم تدركه الحواس ، وما تقوله في الشجرة تقوله في كل شيء آخر بما في ذلك الإنسان نفسه ، فإذا كان ما يبدو للعيان منه حركة « وشكل » ولون وغير ذلك من « ظواهر » فإن له



بغير شك « جوهرًا » ثابتًا هو الذي ينبغي أن نبحث عنه وراء تلك الظواهر ، فإذا وجدناه كان هو حقيقته التي تخضع على شخصيته وفرديته طالبا الأصيل الدائم

وإن نظرة كهله لمن شأنها حقا أن تؤدي إلى تصور « الفردية » قد يبلغ أقصاه في فلسفة لينتز ، الذي زعم أن جميع الكائنات « أفراد » مغلفة على نفسها ، بحيث يصبح كل فرد — إنسانًا أو غير إنسان — وكأنه قلعة مصمتة البدران بغير نوافذ تصل دخلها بخارجها ، ومن أين تأتي النوافذ إذا كان كل منا « جوهرًا » قائمًا بذاته ؟ أنت روح وأنا روح ، أو أنت عقل وأنا عقل ، أو أنت نفس وأنا نفس ، وكل منا ذو كيان مستقل لا يؤثر في غيره ولا يتأثر به ، نعم إننا قد نبدو وكأن أحدنا « يكلم » الآخر أو « يتعامل » معه في هذا الشأن أو ذاك ، لكن هذا كله التقاء ظواهر بظواهر وقد قلنا إن الظواهر متغيرة ، ونحن — في رأيهم — نبحث وراءها عما هو ثابت دائم ، وتستطيع أن تصور نفسك موقفاً وصلت فيه « الفردية » — ابتداءً من الفلسفة القديمة والفلسفة الديكارتية على السواء — حلها للتحرف ، يجعل الناس مجموعة من الأشرطة السينمائية ، كل شريط منها ملفوف على قصة ، وما على الأيام إلا أن تبسط هذا الشريط أو ذاك ، فيخرج من جوفه ما كان كامناً فيه من أحداث ، دون أن يكون لبسط هذا الشريط أي أثر في القصة الكاملة في الشريط الآخر .

إن كلمة « فرد » نفسها — إذا ما أردنا تعريفاً دقيقاً لها ، بناء على النظرة السابقة — تتضمن الاكتفاء الذاتي ، وعدم الانقسام ؛ لأن ما يعتمد على سواء إنما تنقص فرديته بمقدار ما فيه من ذلك الاعتماد ؛ ولم تكن كلمة « فرد » لتختصر على أفراد الناس ، بل إن كل ما يتألف منه « نسق » مكتمل الأجزاء مكتمل البناء ، فهو « فرد » بمعنى الاكتفاء الذاتي الذي أشرنا إليه ، ومن أجل هذا ظهر من الفلاسفة المثاليين — ومنهم هيغل —

من يقول إنه ما دام الاكتفاء الذاتي لا يتوافر إلا للكون في مجموعه ، فليس ثمة إلا فرد كامل واحد ، هو الكون ، وما عداه من أفراد - هذا الرجل أو تلك الشجرة - ناقص الفردية بمقدار اعتماده على بقية الأجزاء .

لكن الموقف يتغير تغيراً عميقاً شاملاً ، إذا تغيرت نظرتنا الفلسفية بحيث نرى في الأشياء جانب التغير والتبدل والتطور ، دون جانب الثبات والدوام ، فعندئذ يمتنع البحث عن « جوهر » وراء الظواهر ، وتصبح حقيقة الشيء هي مجموعة ظواهره - لكن هذه الظواهر متشابكة ، إلى الحد الذي يستحيل علينا أن نفرّد كائناً واحداً يعزل عن سواه ونقول عنه إنه كيان واحد قائم بذاته ؛ فوجودك الجسدي نفسه متوقف على تفاعلك مع ما يحيط بك ، تأخذ منه الهواء شهيقاً وتخرجه إليه زفيراً ؛ تأخذ منه الماء لتشرب والطعام لتأكل ؛ تأخذ من سواك اللغة التي تتحدث بها ، فتجيبك هذه اللغة مشقة بمحضرة وثقافة وفكر وشعور ؛ إذا تكلمت فلتسمع ، وإذا كتبت فلتقارئ ؛ إذا طغيت فعلى إنسان آخر ينصب عليه طغيانك ، وإذا خضعت فلكائن آخر تخضع ، وإذا تساوت فمع آخر تتبادل كفتك وكفته ؛ إنك لا ترى بالعين إلا إذا كان ثمة شيء يرى وكان ثمة ضوء يقع عليه بأشعته ؛ ولا نسمع بالأذن إلا إذا كان ثمة هواء يتموج ؛ محال أن يكون لك فعل إلا إذا وجدته تفاعلاً مع شيء أو شخص سواك ؛ هذه الفردية المزهومة التي توصف وكأنها حصن منيع مصمت الجدران ، ينطوى على لب في جوفه يستلج أن يعزل أو يستقل ، هي وهم لا يمكن تصوره إلا على أساس فلسفة تفترض وجود « الثابت » من خلف المتغير - وهي فلسفة سادت ذات حين ، ولم تعد لها سيادة ولا شبه سيادة في عصرنا الراهن .

إن لغة عصرنا في مجال التعبير العلمي ، قد أضافت إلى نفسها ألفاظاً تقابل بها هذا التصور الجليدي ، الذي يتعلم عليه أن يتخيل « فرداً » إلا وهو في « مجال » ؛ إن علم النفس اليوم قد أصبح « علماً » بتغير

نفس ، ، لأنه علم السلوك ، والسلوك تفاعل بين السائق من جهة وما ينصب عليه السلوك من جهة أخرى ، إن نظرية الجشطالت في علم النفس الحديث تنفي أن يكون هنالك إدراك حسي إلا ، لتكوين ، من أجزاء ، وأما الجزء أو الجزئية فهو مطروح من حساب الإدراك ، إن علماء الاجتماع صمروا يتحدثون عن الثقافة ، التي تظلل بيورها مجموعة بأسرها من الأفراد ، ولما كان الفرد الواحد لا ثقافة له ، فليس هو إذن بموضوع يطرح للبحث ، الثقافة بحكم تعريفها نفسه حياة مشتركة بين أكثر من فرد واحد ، من عرف وتقاليد وأوضاع للعيش ، ومن عقائد ومشاعر وأفكار : إنه لا « عرف » بينك وبين نفسك ، إنما العرف يكون بينك وبين الناس ، ولا « تقليد » منك لنفسك ، لأن التقاليد يكون منك تقليداً لسواك — ممن يعيشون معك أو ممن عاشوا قبلك — ومواضعات العيش تشترط عدة أطراف يتم بينها الاتفاق على صور بعينها من الحياة ، ما الذي يثير فيك شعور المرح حيناً ودعور الكتابة حيناً ، إلا أن يكون ذلك على صلة وثيقة بما نشأت عليه من روابط تربطك بالأشياء والأشخاص ؟ لا . إن الفردية كما تصورها فلاسفة الماضي ، قد ذهبت حين ذهبت نظرة إلى الكائنات تؤمن بالثبات دون التغير ، وبالسكون دون الحركة ، وبالسرمدية دون السير الانتقالي طوراً بعد طور وحالاً بعد حال .

## ٣

لكننا نفضل « وراء السبيل » ، إذا عموماً فردية الماضي لنترك مكانها بخلاء فارغاً ، فما يزال « الفرد » مشغولاً أمام القانون الوضعي وأمام قانون الأخلاق ، فن ذا تسأل إذا لم يكن هنالك فرد معين توجه إليه السؤال ؟ إذن لا بد من تصور جديد « للفردية » يحل محل تصور قديم ؛ فإذا كان التصور القديم مقد جمل الفرد جهة وحده تجاهه من عداه ، فإن التصور الجديد يجعله جزءاً

بما حداه ، فهدل أن تقول (مثلاً) الفرد حيال المجتمع ، تقول : الفرد في المجتمع ، ويدل أن تقول : الفرد بإزاء الطبيعة والبيئة ، تقول : الفرد وهو جزء من الطبيعة ومن البيئة ، فقد كان المفكرون القدامى يتحدثون عن «الأضداد» وكان كل «ضد» كيان قائم بذاته يواجه «الضد» الآخر فيقولون : الحار والبارد ، والرطب واليابس ، والارتفاع والمنخفض ، ومن هذا القبيل نفسه أن يقال للفرد والمجتمع ، لكن هذه الأضداد قد تحولت عند المفكرين الحديثين إلى حالات من حقيقة واحدة ؛ فلحار والبارد كلاهما «حرارة» ترتفع درجتها حيناً وتنخفض حيناً ، والارتفاع والانخفاض لهما «شيئين» يواجه أحدهما الآخر ويضاده ، بل هما درجتان من مقياس معين واحد تختاره ، وكذلك قل في الفرد والمجتمع ، فليس هنالك الفرد الذي يقف هنا ، والمجتمع الذي يقف هناك ، يواجه أحدهما الآخر مواجهة الأضداد ، بل هنالك جزء في كل ، هل يجوز لك أن تقول عن أحد أضلاع المثلث إنه يواجه ويقاد المثلث ؟ لا ، لأنه لا مثلث بغير ذلك الضلع الذي تتحدث عنه ، وكذلك لا يكون الضلع ضلعاً إلا وهو منسوب إلى مثلث ، ومضموم فيه إلى ضلعين آخرين ، بحيث يكون من الأضلاع الثلاثة كيان واحد .

ولئن صدق هذا القول عن الأفراد في أي عصر مضى ، فهو أصدق ألف مرة بالنسبة إلى عصرنا الراهن ، لأنه عصر التجمع والتكامل بصفة خاصة ، هو عصر «الشركات» في عالم التجارة ، وعصر «المصارف» في عالم المال ، وهذه وتلك يملكها الشعب كله أو جزء كبير منه ، وعصر «جمعية الأمم» و«الاتحادات» في عالم السياسة ؛ إنه لا يكاد يمضي يوم من عصرنا إلا وقد انعقد «مؤتمر» هنا أو هناك من أنحاء الأرض ؛ لا ، بل إن عصر الفردية التي تحتكر لنفسها كل شيء قد انقضى حتى في عالم الفكر والفن ، فالبحث العلمي لا يقوم به «فرد» ، بل تقوم به جماعة في معمل أو في معامل متعاونة ، والصحيفة اليومية أو الدورية لا يحررها «فرد» والإذاعة لا ينفرد بها متحدث واحد ؛ كان يمكن في عصر الزراعة اليدوية أن تصور للزراع

وحيداً في مزرعته يحرثها ويرونها ويبنر فيها للبذور ويتعهد نباتها ثم يحصد ثمارها ، أما في عصر الصناعة — والزراعة تتحول إلى زراعة بالصناعة — فلا يتم مصنع بعامل واحد ، كان الفنان فيما مضى لا يبيع فنه في السوق ، وإنما ينتج الفن لشخص معين يراه ، فكان يمكن عندئذ تصوّر في حياة فردية إلى حد ما ، أما اليوم فهو بحاجة إلى جمهور يفعل بفنه ليشتري ثمرات فنه ، بل ماذا أقول في هذا العصر الذي ازداد فيه التجميع والتكامل ؟ أقول ما قد قاله سواي من أنه حتى البحرية في عصرنا هذا لم تعد فردية ، وإنما أصبحت نشاطاً يفتق على القيام به « عصابة » بأسرها ، لقد انهارت خصوصية الحياة الفردية ، لا لأن شيئاً جديلاً قد ذهب ليحل محله شيء قبيح ، بل لأن ضرباً من الحياة قد انقضى ليحل محله ضرب آخر ، ونظرة فلسفية معينة قد انقضت لتظهر مكانها نظرة فلسفية أخرى ، كان السكن في عهد الزراعة خاصاً للأسرة الواحدة ، فجاء عهد الصناعة وحياة المدن ليقيم العمارة للواحدة تسع عشرات الأسر ، كان الانتقال يتم للفرد الواحد بأن يحتل ظهر دابة لا يشاركه فيه شريك ، ثم جاءت السيارة الخاصة لتحل محل الدابة ، لكن روح العصر تحملنا بخطوات سريعة إلى أن نحل وسائل الانتقال الجماعية ، محل الوسائل الخاصة ، فيكون القطار لمئات الركاب ، والسيارة العامة لعدد كبير من الناس دفعة واحدة ، ولم يعد الفرد الواحد يلهو في ساعات فراغه بما يعجبه وهو منزول عما يشاركه الناس فيه ، لأن وسائل اللهو من سينما وراديو وتلفزيون قد حتمت على الفرد أن يشترك مع مئات أو مع ألوف في الطريقة التي يقضي بها وقت الفراغ . . . أصبح هنالك «الرأي العام» الذي تكونه وسائل النشر المشتركة والأحداث المشتركة ، مع أن «الرأي» كان لا ينسب إلا للفرد واحد هو صاحبه .

كانت النباتات الفكرية فيما مضى نباتات فردية ، بمعنى الفردية التي كان يتسنى مع روح ذلك الماضي ، ولهذا تستعرض تاريخ الفكر فتجلك

أمامهم ، تفق القمة منها إلى جوار القمة الأخرى : أفلاطون ، أرسطو ، كانت . . الخ ، وحتى إن سارت طائفة من المفكرين مع علم من هؤلاء الأعلام ، فهو سير التابعين لشيخ الطريق ، لا سير المتعاونين على حل قضية واحدة كما يتعاون علماء التجارب العملية اليوم على مشكلة واحدة حتى يقض إشكالها ، وكانت حركات الإصلاح الاجتماعي في أبلدى رواد أفراد ، كما كانت الفتوحات العسكرية تنور حول مطامع هذا القائد العسكرى أو ذاك : جنكيزخان ، هانيبال : الإسكندر ، نابليون . . . وكانت الكشوف والرحلات يحوبها أفراد ، وهكذا في كل منحنى من مناشط الحياة ، تجدد الفرد ، ذا الجواهر ، الفريد الذى كانوا يعرفونه بعدم التعدد والانقسام .

وتغير العلم ، فتغيرت الفلسفة ، فتغيرت نظرات الناس إلى العالم بما فيه من كائنات حية وجملة ، فتغيرت معانى لفكرات رئيسية أساسية ، كان من بينها فكرة « الفردية » ، فأصبح الفرد مجموعة علاقات ، بعد أن كان عنصراً فريداً كافياً لذاته بذاته ، ومستقلاً بنفسه عما عداه ، ولن يزول عن إنسان العصر ما يعاينه من قلق واغتراب وضيق ، إلا إذا زالت مفاهيم الحياة للماضية من محيط الحياة الراهنة ؛ إنى أكرر - ولا أمل من التكرار - بأننا جميعاً نعيش في القرن العشرين بكثير جداً من مفاهيم القرن العاشر نعيش في عصر الصناعة والعلم ، بنناهم ما قبل الصناعة والعلم ، ومن هنا يأتي التمزق والضيق والحيرة : نعيش في علم وتفكر في عالم آخر .

إنك ما تزال تسمع قائلاً يقول عن الدافع للفردى وما أنتجه من ثراء للأفراد والأمم والعالم أجمع ؛ ووجه المغالطة الكبرى في مثل هذا القول ، هو أن غزارة الإنتاج الصناعى وازدياد التقدم الحضارى إنما يرجعان أساساً إلى الكشوف العلمية ، التى خلقت تقنيات (تكنولوجيا) الآلات ، وهذه بدورها فعلت ما فعلت في تغيير وجه الحياة ؛ فإذا جاء رجل الأعمال والفرد

يقع الصناعة ويجمع من وراثتها المال ، فحقيقة الموقف عندئذ لا تكون أن ذلك الفرد قد صنع بدوافعه الفردية ما صنع ، بل الذي صنع هو البخار والكهرباء والقوة الكهربائية ، والذي حرف كيف تستخدم هذه الأشياء هو عالم الطبيعة ، والعلم جماعي دائماً - كما ذكرنا - يتعاون على حل مشكلاته جماعات متعاونة من الباحثين ، إن كل ما فعله رجل الأعمال في هذه الحالة هو تغيير في توزيع الثروة التي تنتجها الآلة ، فبدل أن تكون تلك الثروة في عدد من الأكوام ، تتجمع عنده في كومة واحدة ؛ فالثروة القومية لا تزيد على يديه ، بل الذي يزيد على يديه هو ثروته ؛ وهنا كثيراً ما يقع الكتاب والشعراء في خطأ ، فيظنون أنه ما دامت الآلات في عصر الصناعة قد أدت إلى ما أدت إليه من تفاوت بشع في التوزيع ، فسحقاً لهذه الآلات وعصرها ، وما كان أجل الزراعة في ريف هادئ ، ربما تفاوتت فيه للدخول ، لكن حسب الناس عندئذ صلتهم بالطبيعة ، وهي الأم الروم ، هكذا قد يكتب الكتاب وقد يتغنى الشعراء ، في سبيل مقاومة الآلات والمصانع ، لكن الذي يفوتهم في هذا كله ، أن الآلات ما هي إلا بمثابة القوة المحزونة ، تطلقها من عقابها فتضل لك الأعاجيب ، كما أردت لها أنت ، لا كما أردت لك هي ، وليس اللذنب ذنبها إذا اخترت لها أن تكسب المال في فرد واحد دون سائر الأفراد .

## ٤

أما بعد ، فهل بعدنا عن موضوعنا الذي أردنا أن ندير حوله الحديث ، وهو طراز الفردية الذي يتفق وظروف عصرنا ، التي من أهمها العلم والصناعة ؟ فرمما سبق إلى ظن القارئ أنني بما قلته أقول أن لا فردية بعد لليوم ، وليس ذلك هو مبدئي ، بل ولست أتصور كيف يكون ذلك ، لأنني وفرد ، وأنا أكتب هذه الصفحات نفسها ، لم أشرك معي أحداً في كتابتها ،

وأنا « فرد » حين أختار من الكتب ما أقرأ ، ومن المسارح ما أرتاد ، ومن مسارح الطبيعة ، أو من نفوس المدينة ما أفضى فيه وقت الفراغ - فليس إذن سؤالى هو : هل تكون فردية أو لا تكون ؟ إنما السؤال هو : بأى معنى تفهم الفردية ؟

ولكى أجيب عن السؤال ، رأيت ألا مناص من عرض فكرة الفردية كما كانت ، حين كان ينظر إلى الإنسان - وإلى غيره من الكائنات - من باطن لا من ظاهر . فبرى وكأنه « جوهر » ثابت يدوم ما دامت الحياة ، بل وإلى ما بعد الحياة ؛ وأما ما يبدو لأعين الناظرين من سلوكه الظاهر المتغير لحظة بعد لحظة ، فكان يخفى عنه النظر ، باعتباره عرضاً زائلاً ؛ ولذلك لم يكن ثمة تناقض بين أن يكون الإنسان فرداً ، وأن ينزل راهباً في صومعة ، لا بل إن الفردية بمعناها ذلك : لم يكن يؤكد ما شويه بمقدار ما يؤكد ما مثل ذلك الاعتزال الزاهد .

لكننا نغير النظرة إلى الإنسان وسائر الكائنات ، فنجعل « الفرد » خطاً متصلاً من حوادث ، كل حادثة منها متصلة بغيرها بمجموعة من علاقات ، وههنا يكون الفرد تاريخياً تتعاقب فيه الأحداث بكل ما يربطها بحيطها من روابط ؛ فيصبح الفرد « مجموعة » صغرى متدرجة في مجموعات أكبر ، ولا تكون ثمة فردية إلا ويمكن ردها إلى « معية » ( من كلمة « مع » ) بمعنى أنك لا تعرف فرداً إلا إذا عرفت مصاحباته ومتعلقاته ، أى أنك لا تعرف فرداً إلا مرتبطاً بماض وحاضر ومستقبل ، مرتبطاً بأسلاف أنسلوه وبأسرة تعايشه وتعاصره - والأمة أسرة كبيرة - مرتبطاً بأهداف مقبلة يتعاون في تحقيقها مع سواه .

علم جديد قوامه قدرة لا تفهم إلا على صورة مركبة من أطراف كثيرة وما بينها من علاقات رابطة ؛ وفلسفة جديدة تسير للعلم الجديد ، قوامها



تلويب « الجوهر الفرد » إلى أحداث سلوكية ، كل حدث منها لا يفهم إلا وهو جزء من مجال ، مرتبط بموقف ، فيه ناس آخرون وأشياء أخرى يتصل بها وتتصل به ، واقتصاد جديد يتمشى مع العلم والفلسفة الجليديين ، قوامه المشاركة في المصنع والمتجر والمزرعة ؛ وبمجتمع جديد ينهى على ذلك كله ، ويكون أقرب في صورته إلى الكائن العضوي المرتبط بالأجزاء والأعضاء ، منه إلى كومة الفضلات التي لا ترتبط فيه حبة بحبة أخرى إلا بالتجاور في المكان ، وفردية جديدة تجعل الفرد جزءاً من نسيج المجتمع ، كالقطة الواحدة لا يتم معناها إلا وهي في عبارة تشملها وتشمل غيرها في بناء محكم الروابط والصلات .

## الفرد ، والمواطن ، والإنسان

١

أما أن العالم قوامه — آخر الأمر — أفراد ، فذلك ما نست أشك فيه لحظة واحدة ؛ بل إنه ليأخذني العجب كلما صادفت أحداً ممن يشكون فيه ، حتى لتراني — عندئذ — أوقن بيني وبين نفسي ، أننا لابد متحدتان من أمرين مختلفين ، بلغتين مختلفتين ؛ وإن ذهب بنا الظن الواهم أن موضوع الحديث واحد ، وأن لغة التفاهم واحدة ؛ فلتفاتر المواليد وحدها شاهد حاسم بأننا — عند اللحولة وعند الناس — محسوبون أفراداً ، لكل فرد منا اسمه الخاص ، وساعة ميلاده الخاصة ، من والدين معلومين ؛ وعلى كل فرد منا — بمفرده — تقع التبعة الخلقية أمام ضميره وأمام الله وأمام الناس ، مما يقول وعما يفعل ، كما تقع عليه التبعة الجنائية أمام القانون ؛ وإن المجتمع ليكأن من أبناؤه الفرد الحسن من حيث هو فرد ، ويعاقب الفرد المسوء من حيث هو فرد كذلك .

فإذا كان الأمر بهذا الوضوح كله ، فكيف — إذن — يقع في الرأي اختلاف ؟ أغلب ظني أن موضع الخلاف إنما هو في طريقة فهمنا لكلمة فرد ، لا في طريقة سلوكنا للفعل في مواقف الحياة العملية ؛ وحسبك — لكي تعلم أن أصحاب الرأيين جميعاً مضطربون على سلوك واحد — أن تجد هؤلاء وأولئك معاً يلجئون في نشر الرأي الذي يرونه ، إلى الكتابة أو إلى الخطابة ، أو إلى أية وسيلة أخرى من وسائل النشر ؛ مما يدل على أن كليهما سواء ، في الرغبة في الاتصال بالناس ؛ ولو كانت الفردية — معناها عند

فريق منهما عزلة تفصل صاحبها عن المجتمع ، لما يلجأ إلى نشر رأيه . هنا المجتمع نفسه ، وبغض الطريقة التي يلجأ إليها الفريق الآخر .

إن ثمة اختلافاً جوهرياً بين منطق الفكر القديم ومنطق الفكر الحديث ، في تصورهما « للفرد » - وهو اختلاف لو ألقينا عليه الضوء ، لأمكن أن تتقارب وجهتا النظر بين « الفرديين » وغير الفرديين ، فقد كانت الفردية قديماً تعني ذاتاً غير منقسمة ، كأنما هي كيان قائم بذاته ، لا يعتمد في وجوده على سواه ، حتى ذهب بعض الفلاسفة إلى أن هذه الفردية لا تتحقق ولا تكتمل إلا في الوجود كله مأخوذاً على أنه وحدة واحدة ، ولكن من الفلاسفة كذلك من كان يعدد الذوات المفردة دون أن يجد في هذا للتعدد تناقضاً ، على أن هؤلاء وأولئك تركز اهتمامهم على النواة التي يمكن تصورهما مستقلة بذاتها ، لم يوجهوا إلا قليلاً من اهتمامهم إلى « العلاقات » التي تربط الذوات بعضها ببعض ؛ وإذ لم تكن القوارق الرئيسية بين الفكر الحديث والفكر القديم ، أن الفكر الحديث كاد يرد كل شيء - وكل فرد إلى مجموعة من علاقات ، على خلاف الفكر القديم الذي كان أميل إلى النظر إلى الشيء المعين أو إلى الفرد المعين وكأنه وحدة قائمة برأسها ، على - مثلاً - فكرة « الذرة » قديماً وحديثاً ؛ فربما اتفق مفكر قديم ( مثل ديمقريطس ) ومفكر حديث على أن العالم مركب من ذرات ، لكن الاختلاف بينهما يبدأ حين تناقشهما في معنى « الذرة » ، فعندئذ نجد التصور القديم هو أن الذرة الواحدة كيان مصمت مستقل قائم بذاته ، هي « جوهر فرد » كما كان يقال ، وأما التصور الحديث فهو - كما نعلم - يخلخل الذرة إلى كهارب سالبة وكهارب موجبة ، أهم ما فيها « العلاقات » التي تربطها بعضها ببعض .

هكذا نجد الفكرة عن « الفردية » قد تغيرت ، فبعد أن كانت تدل على وحدات مستقل بعضها عن بعض كياناً ووجوداً ، أصبحت تدل على

« علاقات » ، من مجموعها يتكون هذا الذي نسميه فرداً ، دون أن يصح القول بأن الفردية قد زالت وانمحت ، إذ الذي تغير هو المعنى الذي نفهم به الكلمة ، وعلى أساس المعنى الجديد ، الذي نفهم به الفردية على أن قوامها علاقات ، نجد أن « الأفراد » - أو إن شئت فقل « المفردات » - تتفاوت سعة وضيقاً ، فإسماعيل الطالب بكلية الآداب « فرد » ، ثم كلية الآداب بكل طلابها « فرد » ، ثم جامعة القاهرة بكل ما تضم من كليات مختلفة « فرد » ، ثم القاهرة بكل ما تزخر به من الأشياء والأحياء « فرد » ، وهكذا نستطيع أن توسع من نطاق « الفرد » توسعة قد تنهى إلى ضم الإنسانية كلها في حقيقة واحدة .

ولكى نفهم ما نعنيه بقولنا إن « الفرد » في التصور الحديث هو مجموعة علاقات ، اختر من شئت من أفراد ، وحاول أن توسع علمك به لتلم بحقيقته ، تجد أنك - عندئذ - قد أصبحت أمام شبكة متشابكة الخيوط من علاقات ، تمتد بك في كل اتجاه ، فعلمك بهذا « الفرد » يزداد إذا علمت ابن من هو ؟ ومن أفراد أسرته ؟ وأين يسكن ؟ وماذا يعمل ؟ ... إلى آخر ما يتصل به من أشخاص ومن أمكنة ومن أشياء ، إذا استطعت أن تصل في هذا كله إلى آخر .

إنها تفصيلات وتفصيلات لا أول لها ولا آخر ، كل تفصيلة منها تنطوي على علاقة تربط « الفرد » بشيء معين أو بشخص معين ، أو بتقطة معينة من مكان أو بلحظة معينة من زمان ؛ ومن مجموع هذه التفصيلات يتكون « هذا الفرد » ، لأن هذه التفصيلات هي تاريخ حياته ، هي « سيرته » التي سارها خطوة خطوة ، ويوماً يوماً ، لكن مجموعة التفصيلات التي تولف سيرة حياة ، هي مجموعة فريدة منفردة ، يستحيل عملياً ونظرياً ، أن تتكرر مرتين في فردين على طول الزمان وامتداده وعرض المكان واتساعه .

ومن هنا كان « تفرد » الفرد الواحد هو بما لا يشاركه فيه فرد آخر من حيث مجموعه الكلي ، ولكن من هنا كذلك كان ارتباط الفرد بسواه حتماً وضرورة ، إذ ما دامت حقيقته مجموعة « علاقات » ، فلا بد أن تكون هنالك أطراف أخرى يتعلق بها ، وهذه الأطراف الأخرى قد تكون أشياء - فتكون ما نسميه بالبيئة الطبيعية - وقد تكون أناساً من أهل وجيرة وأصدقاء وغير ذلك ، ومن هؤلاء من هو حى ، ومنهم من مات فأصبح جزءاً من تاريخه - ومن هؤلاء وأولئك تتكون بيئته الاجتماعية ، ثم تمتد البيئتان الطبيعية والاجتماعية إلى حدود معلومة فيكون الوطن ، ولدى غير حدود فيكون العالم وأسرته الإنسانية بأسرها .

كلام واضح وبسيط إلى حد السلاجة ، لكنه يزيل أكثر الخلاف بين الرأيين في « الفردية » و « الجماعية » فالقاتلون بالأولى يقصدون ما في مجموعة العلاقات المكونة للفرد الواحد ، من تفرد لا يتكرر في سواها ، والقاتلون بالثانية يقصدون ما في قوام الفرد الواحد من علاقات تربطه بسواه ، والجماعيان - كما ترى - مرتبطان أحدهما بالآخر أشد ارتباط وأوثق ، ولقد كان هنا الارتباط لتفصم عراه ، لو أمكن للفرد أن ينزل انتمزالا تنقطع معه كل صلته بالآخرين ، لكن تصور هذه العزلة - مجرد للتصور - أمر محال ، وإذن تصبح المسألة تفاوتاً في درجة التوشح والتشابك ، فمن الناس من تزداد وشائج وصلاته ، ومنهم من تقل في حياته هذه الوشائج والصلات ، على أن هنا التفاوت لا يعنى إلا تفاوتاً في غزارة الحياة وخصوبتها بين الأفراد .

فإذا اتفقنا على أن العالم قوامه أفراد - مع اتفاقنا على أن الفرد ينحل إلى شبكة من علاقات تربطه بالأشياء والأحياء من حوله - فقد انضقتنا في

الوقت نفسه على أن لكل فرد محلاً من مكان ولحظة من زمان ، بهما تتبين حدوده ويتحدد وجوده ؛ فليس منا من يعيش بخارج مكانه وزمانه ، مهما شطح به الوهم وطار الخيال ، لأن وهمه هذا أو خياله هو «حالة» نفسية أو ذهنية قائمة راحة ، فهو دائماً «هنا» و«الآن» ، إذا أعاد الماضي بذكريته ، فقد أصبح الماضي عنده «حاضراً» ، وإذا تشوف المستقبل بخياله ، فقد ارتد المستقبل «حاضراً» كذلك .

ومعنى ذلك أننا «محيون» ليس لنا من «المهلية» فكناك ، فإذا تحدثت متحدث ، أو كتب كاتب ، جاء ما يتحدث به أو ما يكتب مرتبطاً بمحلته الذي يعيش فيه ، ويلاحظته التي يحياها ، والرابعة هي اللغة التي يستخدمها في حديثه أو كتابته — على أقل تقدير — إن لم تكن كذلك هي المضمون الذي تحمله تلك اللغة في طياتها ، لا ، بل إن هذا المضمون نفسه ليتأثر باللغة التي تحمله تأثيراً شديداً ، لأن اللغة ليست مجرد ترقيات خاوية ، بل هي أوعية مليئة بحبرة أصحابها على مر تاريخهم ، ومن هنا كانت ترجمة المضمون من لغة إلى لغة أخرى ضرباً من الخيال ، اللهم إلا على سبيل التفریب (وتخرج من هذا الحكم العالم حقائق العلم التي تصاغ في رموز غير لغوية) وقل أية جملة شئت ، مهما بلغت بساطة مضمونها ، ثم انقل هذا المضمون إلى لغة أخرى ، تجدك قد اضطررت إلى تقصص هنا وزيادة هناك ، مما تقتضيه «ثقافة» تلك اللغة الأخرى ؛ قل مثلاً : «الكتاب على المنضدة» ثم انقل هذا المعنى إلى الإنجليزية *The book is on the table* ، تجد هنا كلمة دالة على «الكينونة» — هي كلمة *is* — لا يناظرها شيء في التركيب العربي ، ولكي تعلم خطورة هذه الإضافة التي قد تبدو لك تافهة يسيرة ، فلتعلم أن وراء هذه الكلمة من الدلالات الثقافية ما صدرت فيه — ولا تزال تصدر — مؤلفات بعد مؤلفات ؛ فما بالك إذا لم تكن الجملة المراد نقلها بهذه البساطة كلها ، وكانت مما

يحمل في ألفاظه وفي طريقة تركيبه انفعالات وعواطف ، أعني مما يحمل شعراً أو عقيدة ؟

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

### ٣

إنه يبدو لي أن المسألة المطروحة هنا تكون أوضح ظهوراً ، إذا وضعناها في أضيق نطاق ممكن لها ، فنقول : متى يتحدث الإنسان عن نفسه ، فإذا بجدبته هنا يثير اهتمام الآخرين ، حتى وإن كان هؤلاء الآخرون من بني قومه الذين يتكلمون لغته ويتفقون بثقافته ؟ أحسب أن اهتمام هؤلاء الآخرين يتحرك لحديث المتحدث ، إذا كان لهذا الحديث علاقة بحياتهم على أية صورة من الصور ، لأنه بغير هذه العلاقة ، يصبح المتكلم وكأنه يتكلم بلغة يفهمها هو وحده ، وإنما يكون لحديث المتحدث علاقة بحيات السامع من أحد وجهين ، أو من كلا الوجهين معاً : أولها أن يبني الحديث كاشفاً

عن حقيقة صاحبه ، فيعلم السامع أى نوع من الناس يكون هذا المتحدث ،  
 ليعلم - بالتالى - كيف يعامه في الحياة المشتركة بينهما ، ولأنهما أن يجيء  
 الحديث كاشفاً للسامع عن حقيقة نفس السامع ذاته ، بحيث ينجل إليه أن  
 المتحدث إذا تحدث عن إنسان ما ، فهو إنما كان يتحدث في الوقت نفسه  
 عن السامع ، لما بينهما من تشابه في الطبع والتكوين ، ومن هنا نستطيع أن  
 نصوغ التصحيح الآتى : إذا تكلم متكلم عن حالة عملية خاصة ، ثم وجد الناس  
 - من قومه ومن سائر الأقرام - أن هذه الحالة برغم عمليتها وخصوصها ،  
 هي حالتهم كذلك ، فإن كلام المتكلم حينئذ يمازى عمليته وخصوصه ،  
 ليصبح عاماً مشتركاً في كشفه عن جانب من طبيعة الإنسان ، أتى كان  
 وأبنا كان .

لقد يسهل على الإنسان أن يتحدث عن نفسه ، أو عن سواه ، حديثاً  
 يروى به ما شاء من أحداث ، لكن العسير هو أن يجيء حديثه هذا حاءلاً  
 من دقائق الحياة الفردية ما يمازى نطاق الفرد المروى عنه ، ليصبح ذا دلالة  
 إنسانية عامة ، لما أهون على الإنسان أن يروى عن أحد الأفراد أنه تزوج  
 من امرأة أحبها وأحبته . لكن ما أصعب أن يقع الراوى علىعادة يتزوج  
 فيها الابن من أمه وهو لا يعلم أنها أمه ، وكل ما يعلمه أنها امرأة أحبها  
 ( قصة أوديب ) ، فعندئذ تمثل الحادثة بالدلالة الإنسانية ، لأنها تكشف عن  
 طبع أصيل في جيلة الإنسان ، وهو هذه العلاقة الغريزية بين الابن وأمّه ،  
 أقول : ما أصعب أن يقع الراوى على حادثة كهله ، إما من الواقع المحيط  
 به ، أو من خلق خياله المتنبى على شامه بسر الحياة الإنسانية ، ذلك السر  
 الذى قد يخفيه الواقع الظاهر وراء أقمعة من التحريجات الاجتماعية ، فهأحنا  
 لا تكون الحادثة المروية منحصرة في حدود مكانها وزمانها ، بل تهاوز تلك  
 الحدود لتصبح كاشفة عن الطبع المستقر الراسخ بغض النظر عن المكان  
 والزمان .



وما أهون على الإنسان الراوية أن يروى عن أب يحب بناته حباً يحفزه إلى قصة أملاكه بينهن قبل أن يستوفى الأجل ، ولكن ما أصعب أن يقع هذا الراوية على حادثة يرد فيها البنات على مكرمة الوالد ، مثل ما ردت بنات الملك لير على صفيحه ( في مسرحية الملك لير لشيكسبير ) من نكران للجميل نكراناً أبرز الطبيعة الإنسانية على حقيقتها ، إن الراوية الذي لم يرزق موهبة الأديب في قدرته على النفاذ إلى أعماق الطبيعة الإنسانية ، قد يخذله ما يدور على الألسنة من عبارات مصكوكة جاهزة ، يتناقل فيها الناس ما بين الوالد والولد من حب متبادل ، لكن الأديب الموهوب الناقد البصر : هو الذي ينفخ هذه القشور الظاهرة على السطح ، لينظر إلى الراسخ وراءها ، أم هو حب صاف أم هو حب مشوب بكرامية ، وعطف مختلط بالمنافسة والحسد والغشور ؟ أياً ما كانت الحال ، فإن من يكشف للناس عن هذا السر الإنساني الراسخ وراء السطح الظاهر ، فإنما يكشف لهم عن حقيقة لا تضيد بمكانها وزمانها ، بل تتعدى ذلك إلى التعميم الشامل الذي يكشف عن فطرة الإنسان من حيث هو إنسان .

وما أهون على الإنسان الراوية أن يروى عن عالم قد من علماء الطبيعة ، كيف يعيش حياته العلمية في وقار العلماء ، حتى يوحسبه تلاميذه وخاصاؤه أنه إلى خصائص الملائكة أقرب منه إلى خصائص البشر ، لكن ما أصعب أن يقع هذا الراوية في حياة هذا العالم على حقيقة عجيبة ، وهي احتفاظه في مكتبته ببعض الكتب التي تخاطب الغريزة في أسط دركانها ، لينفس عن نفسه بها أثناء خلوته ( اقرأ قصة « العبقري والإلهة » لأولدن هكسلي ) ؛ ففي الكشف عن مثل هذا الضعف وأمثاله في طبيعة البشر ، ما يبصر الإنسان بحقيقة نفسه ، كائناً من كان ذلك الإنسان ؛ وإن لا ذكر قصة رواها لي صديق عن أساتذتين من أجل أسألته - ومن أجل من تعرف من أسئلة - خيل إليه عنهما ، حين لم يكن يراها إلا في قاعات الدرس ، وبين الكتب وفي

غمار البحث العلمي ، خيل إليه أنهما صنف من الكائنات يستغنى عما يضطر إليه سائر الناس من طعام وشراب ، حتى كان ذات يوم ، رأهما معاً - وكانا صديقين متلازمين - يصبان القصب في جانب من الطريق العام ، فهاله ما رأى لأنه لم يكن يتوقعه ، لكنها الطيبة الإنسانية بما تتطوى عليه من رفعة وانحناض ومن قوة ومن ضعف ، إذا كشف لنا عنها كاشف ، جاء كشفه هنا متخطياً لحدود المكان والزمان :

لماذا انتشرت حكايات ألف ليلة وليلة ، في أرجاء العالم أجمع ، لا تنحصر في عصر بعينه ، ولا في أمة بلديتها : ما لم تكن قد بسطت في حوادثها كثيراً مما تتطوى عليه النفس البشرية حين تنساب في أحلام يقظتها فيما هي محرومة منه ؟ إن هذه النفس - لا سيما إبان المراهقة - إذا كانت تعاني فقراً في العيش ، وحرماناً من لذائذها ، راحت تمزق بخيالاتها جدران القصور ، ترى هناك الموائد قد مدت بأشهى الطعام ، والأمانى قد زحرت بأجمل النساء ؛ فإذا وقع قارئ مراهق - بحكم السن أو بحكم الطبع - على هذه السرحدات التي لا تصلها حوائل ، لا من المجتمع ولا من الطبيعة ، فبساط الريح ينقله أينما أراد ، والحاتم السحري ينقل إليه كل ما شاء ، فإذا هو يمينا حياة بتمناها ولا يمدها ، فإنه مستمتع بما يقرأ ، بغض النظر عن ابلتس والوطن واللغة والعصر الذي يعيش فيه .

فتحدث كيف شئت عن نفسك ، أو عن حولك ، حديثاً تعرفه من الواقع الفعلي ، أو من نطق الخيال ، فأنت بالضرورة « محلي » في نوع للتخصيلات التي تسوقها ، لكنك تجاوز هذه المحلية إذا كشفت للناس عما لم يكونوا قد رأوه من أنفسهم ، ثم يأمحون فيه الصديق بمجرد روايته لهم .

## ٤

وليس الأمر في ذلك مقصوداً على الأدب ، بل إنه ليشمل سائر  
 ضروب الفكر والفلسفة والسياسة والفن ، ولنبداً حديثنا بالفن من تصوير  
 ونحت ، فلئن كان الأدب مرتكزاً على اللغة ، التي هي بدورها مشحونة  
 بالخبرة المحلية إلى الدرجة التي يصعب نقلها كاملة إلى أية لغة أخرى ، وبذلك  
 لا يتاح للأدب أن يتخطى حدوده المحلية تحطياً كاملاً ، إذ لا بد أن يبقى منه  
 جزء لصيق بأرضه وبأهله ، فإن الفن التشكيلي من نحت وتصوير متحرر  
 من هذا القيد ، لأنه لا يحتاج من متلقوه إلا إلى الرؤية المباشرة ، وبلمحة  
 بصرية نافذة ، يجوز للفن المهلى أن ينتقل كاملاً إلى المتلقي من أي موطن  
 جاء ومن أي عصر ، إن كل صورة وكل تمثال بما تركه لنا الفنان المصري  
 للقديم ، يمسد الروح المصرية الفرعونية تجسداً لا تخطفه حتى النظرة السريعة  
 العابرة ، فتنتقل قيمة الفنية كلها إلى الإنسان للرائي ، لا تحول دون ذلك  
 حواجز المكان والزمان ، وكذلك قل في الفن الإسلامي ، وما ينطبع به من  
 طابع يميزه في كل جزء منه ، وكذلك قل في كل فن أصيل ، من فنون  
 الشرق والغرب والشمال والجنوب ، فالحدود المحلية تلوب ذواتاً بحيث يصبح  
 ... بالإضافة إلى كونه حاملاً لكافة الخصائص المحلية ... فتأ يتنوقه كل إنسان ،  
 وهل حال شيء دون أن يستوحى الفن الحديث الفن الأفريقي بكل ما فيه من  
 بساطة ورمز وتجريد ؟ ذلك أن تقول ذلك وأكثر منه بالنسبة إلى الموسيقى ،  
 لقد يكون العزف أفريقي المنشأ ، غير قص له الإنسان للشوان في كل مكان .

والفلسفة على ما فيها من موضوعية وتجريد يحررانها من قيود مكانها  
 وزمانها ، حتى ليصني إلى الفيلسوف سكان الأرض جميعاً ، وفي كل العصور

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

وانتقل من مجال الأدب والفن والفلسفة إلى مجال الفعل ، تجد الظاهرة نفسها ، ولتأخذ مثلاً من ضروب الفعل ثورات الشعب ، فكلم من شعب تار داخل إقليمه على هذا أو ذاك من أوضاعه التي أثارت فيه الغضب ، ولكن ما كل ثورة تجاوز حدود إقليمها إلى غيره من الأقاليم ، وذلك لأن من الثورات ما ليس يحمل من القيم إلا ما يهيم أهل إقليمه وحده ، كأن يثور الكاثولون على حاكم بعينه ، حتى إذا ما تبديل حاكم بما حكم انتهى الأمر ، لكن من الثورات كذلك ما هو مترع بالقيم الإنسانية ، التي من أجل تحقيقها قامت ، والقيم الإنسانية لا تخص إقليماً دون إقليم ، فسرعان عندئذ ما تطفئ موجتها عبر حدود وطنها ، لتجتاح غيره من الأوطان التي تتعطش للقيم الجديدة ذاتها ، وكانت تنتظر القيادة لتتغير ، ولا فرق في هذه الحالة بين أن تهيء القيادة الثورية من داخل أو من خارج ، وما الرسائل السهاوية في اللبانات إلا ثورات من هذا القبيل ، جاءت لتستبدل قبا بقم ، وضرباً من الحياة بضرب ، ولذلك لم تقتصر رسالة منها على إقليمها ، بل امتدت

كلها حتى شملت رقعة فسيحة من الأرض ، في هذا الاتجاه أو ذلك ، وكذلك الحال بالنسبة للثورات السياسية ، فالثورة الفرنسية ، والثورة الروسية ، والثورة المصرية كلها من ثورات القيم ، التي لا تكاد تثبت في مكان ، حتى تجد الأشياء في كل مكان .

### ٥

ليس في الجمع بين المحلية والعالمية سر ملغز ، فسره مكشوف واضح ، وهو العثور على أصل من أصول الفطرة البشرية - في قوتها أو في ضعفها - ، من حيث الفوق ، والشعور ، أو منطقية الفكرة ، أو القيم ، وفي كل حالة من هذه الحالات يتضح الكاتب أو الفنان أو السياسي أو الفيلسوف ، من بيئته المحلية ، إذ لا يسعه غير ذلك ، ثم يتوقف الأمر في عالمية الإنتاج على مضمونه : فهل يمس فطرة الإنسان في أصل من أصولها ؟ وإن الفطرة البشرية لمي من الخصوبة والفنى بحيث لا يستغدها الأدب والفكر في أمة واحدة أو في عصر واحد ، فهي قد تعلق إلى معارج الملائكة في روحانياتها وصفاتها ، وقد تسفل إلى مهاري الشياطين في خبيثاتها وفسادها ، وإنه ليكفينا من المفكر أو الأديب لغة صادقة واحدة ، يضيء لنا بها جانباً مظلماً من هذا العالم الرحيب ، فإذا ما فعل ذلك ووفق فيه ، اجتاز من فورهِ حدود مكانه وزمانه ليرحب به العالم أجمعين .

لكنني أتساءل ها هنا : لماذا تقرأ نحن هنا في الوطن العربي لأدباء العالم ومفكره - وبخاصة أوروبا وأمريكا الشمالية - أكثر ألف مرة مما يقرأ ذلك العالم لأدبائنا ومفكرينا ؟ لماذا اجتاز أدبهم وفكرهم حدود المحلية ليصبحوا أديباً وفكراً عالميين ، ولم يمتز هذه الحدود أدبنا وفكرنا ، حتى

ليقرأ بعضنا لبعضنا وكأننا تهاشم في خرفة مغلقة ، لقد وقفنا في ثورتنا السياسية والاجتماعية أن نجعلها ثورة إنسانية تتأثر بها بلاد كثيرة جداً في أفريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية ، كأننا كنا نثور لم ولننا في آن واحد ، لكونها ثورة تقوم على قيم ومبادئ ، فلماذا يخوننا التوفيق في دنيا القلم ؟ لأن الأدب والفكر عندنا لم يستطيعا لمسة الإنسان من حيث هو إنسان ، واقتصرا على المواطن وعلى الفرد من جوانبهما التي لا تعمق حتى تمس جلود الفطرة المشتركة العامة ؟ أم أنها هي اللغة التي نكتب بها ، والتي قلما نجد من يترجمها إلى لغات أوسع انتشاراً ؟ إننا نحن اللذين نترجم لأنفسنا من اللغات الأخرى إلى لغتنا العربية ، فهل يطلب منا كذلك أن نترجم لأنفسنا من لغتنا العربية إلى اللغات الأخرى ؟ يجبل إلى ألا مناص لنا من أن تفعل ذلك ، برغم أن الأقرب إلى الطبيعي أن ينقل عنا الراغبون فينا ، كما هي الحال دائماً في حركات النقل الثقافي صغراها وكبرائها على السواء .

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

إن من حقنا الطبيعي أن تثبت ذواتنا ، في إنتاج يحمل خصائصنا المحلية ،

بكل ما فيها من ألوان تميز الأفراد من حيث هم أفراد ، وتميزهم من حيث هم مواطنون ، لكن خطوة ثالثة وأخيرة لا بد من اجتيازها لتكون لنساء رسالة فكرية وهي أن نطلع العالم على تلك الجوانب من ذواتنا ، التي يتجلى فيه « الإنسان » من حيث هو إنسان ذو فطرة عامة شاملة ، وذوق ومبادئ تسعى إلى تحقيقها الإنسانية في سيرها الدائب نحو الكمال ، لا تعرف لنفسها في ذلك قيوداً من مكان ولا حدوداً من زمان .

## من هو المثقف الثوري

١

استوقف نظري فيما قرأت منذ قريب ، قولان مختلفان ، لكنهما يلتقيان عند نقطة واحدة ، فيها من الخصوصية والقراء ما يوحى للفكر المتأمل بعمان كثيرة غزيرة ، من بينها معنى قد يكون هو الفصل الخامس عند تجديدنا للمثقف الثوري من ذا يكون ؟ فنى يكون المثقف متقفاً وكفى ، ومتى يكون متقفاً وثورياً معاً ؟ أما أحد القولين فقد صادفته خلال قرائتي لديوان ابن عربي « ترجمان الأشواق » الذي تولى فيه ابن عربي بنفسه شرح شعره ، ليبين مراديه في الرموز التي يلجأ إلى استخدامها في ذلك الشعر ، وقد أورد في غضون هذا الشرح حديثاً للنبي عليه السلام يقول فيه : « ما ابتلى أحد من الأنبياء بمثل ما ابتليت » مشيراً بذلك - فيما يقول ابن عربي - إلى وجوه من حالة الرؤية - رؤية الحق - إلى دنيا الناس ليخاطب فيهم من ضل ليلته سواء السبيل ، أي أن رؤية الحق لم تكن عنده هي كل الطريق ، وإنما يكملها أن يغير الحياة على هذه الأرض بما يجعلها تلو إلى الكمال الذي رأى .

وأما القول الثاني فقد وجدته عند محمد إقبال ، حينما عاودت قراءة كتابه « تجديد التفكير الديني في الإسلام » إذ وجدته يستهل الفصل الخامس من هذا الكتاب بهذه العبارة : « صعد محمد النبي العربي إلى السموات العلى ، ثم رجع إلى الأرض ، قسماً برى لو بلغت هذا المقام لما عدت أبداً » وهي عبارة تالفاً - فيما يحكى محمد إقبال - ولي مسلم عظيم ، هو عبد القنوس البنجنجوهي ، ثم يفسى إقبال في القول بأنه من السير - في ظنه - أن نجد في الأدب الصوفي كله ما يفصح في عبارة واحدة عن مثل هذا الإدراك العميق للفرق السيكولوجي بين نمطين مختلفين من أنماط الوحي : أما أحدهما فهو النمط الذي



تتميز به حالة النبوة ، وأما الآخر فهو ذلك الذي تتميز به حالة التصوف ،  
 ففي هذه الحالة الثانية - حالة التصوف - ترى المتصوف إذا ما بلغ شهود  
 الحق ، تمنى ألا يعود إلى دنيا الناس ، وحتى إذا هو عاد - كما لا بد  
 له أن يعود - جاءت عودته غير ذات نفع كبير للناس ، لأنه سينحصر  
 في ذات نفسه ، منشياً بما قد شهد ، ولا عليه بعد ذلك أن يتغير أو ضاع  
 الحياة من حوله أو لا يتغير ، وأما في حالة النبوة فالأمر على خلاف ذلك ،  
 لأن مشاهدة الحق يتلوها رجوع إلى الناس في دنياهم ، لا يقف النبي بما  
 يجرى حوله موقفاً سليماً غير مكترث ، بل ليخبر فيه بما يفيد التغيير  
 الذي يخلصه من أوجه الفساد ، ويصعد به نحو مثال الكمال كما ارتسم  
 في إدراكه الواعي لحظة الشهود .

إن إدراك الحق عند الصوفى هو غاية يوقف عندها ، وأما عند النبي  
 فهو بمثابة بقعة تصح بها كوامن نفسه ، حتى لتتحول تلك الكوامن بين  
 جوانحه إلى قوى تهز أركان العالم هزاً ليستقيم من سباته ، فيبدل قيماً بالية  
 بقيم جديدة ، فكأنما هودة النبي من حالة الشهود إلى حالة الفعل ، هي بمثابة  
 مقياس يقيس شيئين في وقت واحد : يقيس مدى ما تطوى عليه المثل العليا  
 التي شوهدت في حالة الرؤية الروحية ، من قدرة على التطبيق والإصلاح ،  
 ثم يقيس مدى ما تستطيع الإرادة القوية والعزيمة الماضية من مواجهة الصعاب  
 حتى تزيل حياة فسدت لتقيم مكانها حياة جديدة منشودة .

هذان هما القولان اللذان صادقتهما فيما قرأت منذ قريب ، واللذان  
 يلتقيان عند نقطة واحدة مشتركة ، هي التفرقة بين رجلين : رجل يرى  
 الحق فتكفيه الرؤية ، ورجل يرى الحق فلا يستريح له جنب حتى يتغير الحياة  
 وفق ما رأى .

ولئن كنت قد وجدت هذه التفرقة مقصورة على التمييز بين حالي  
 للتصوف والنبوة ، فليست أرى ما يمنع من التوسع في التطبيق ، بحيث يجعلها

تفرقة بين المثقف الذي ينعم بثقافته ثم لا يغير من مجرى الحياة شيئاً ، والمثقف الذي لا ينعم بثقافته إلا إذا استخدمها أداة لتغيير الحياة من حوله ، وفي هذه الحالة الثانية ، يكون المثقف متفقاً وثائراً معاً .

## ٢

لكن هذه التفرقة تحتاج إلى مزيد من التحديد ، لأن « الثقافة » كلمة خلقها من خلقها من صناع الكلام ، لتتقلب على خالقها تقسه شيطاناً مريداً تغالبه فتغلبه ؛ فهو هو الذي صنعها ، لكنه بعد صنعها هجر عن تحديدها وتقييمها ، وكلما حاول ، وحاول الناس معه ، أن يحددها ويقيدها ، اتسعت فيها رقعة الغموض واشتد الظلام ، كأنها المارد الذي اتبقت من قومه لينتشر دخاناً يملأ صفحة السماء قتامة وسواداً ، لكننا — لكي نحمي في حديثنا للراهن — سنفرض أنها كلمة يقصد بها حصيلة العلم والمعرفة التي حصلها الإنسان بالموهبة أو بالكسب أو بهما معاً ، وعلى هذا الاعتبار يكون عالم الرياضة وعلم الكيمياء وغيرهما من رجال العلم أفراداً من زمرة المثقفين ، كما يكون المؤرخ والشاعر والفيلسوف ؛ فهل يجوز لنا أن نقارن بين عالِمين من علماء الرياضة ، أحدهما درس الرياضة ولم يطبقها في بناء الجسور ، والآخر درسها ثم طبقها ، أقول هل يجوز لنا أن نقارن بين عالِمين العالمين ، فتدعو ثانيهما دون أولها بأنه مثقف ثورى لأنه طبق ما قد تعلم ، بمثل ما نقارن بين فيلسوفين أو عالِمين من علماء الاجتماع أو الاقتصاد ، أحدهما عرف واكتفى ، والثاني عرف وطبق معرفته على مشكلات الحياة البخارية ليحلها ، فنصف هذا الثاني — دون الأول — بأنه مثقف وثورى معاً ؟ أحسب أن ثمة اختلافاً ظاهراً بين العالِمين ، حالة الرجلين من رجال الرياضة والعلوم الطبيعية ، وحالة الرجلين من رجال العلوم الإنسانية ، بحيث تكون صفة

« الثورية » حين تضاف إلى المثقف ، أكثر انطباقاً على ميدان العلوم الإنسانية منها على ميدان العلوم الطبيعية ، فإذا صح هنا ، كانت الضرقة التي أسلفناها ، لتمييزها بين « المثقف » المكتفى في ذاته بثقافته ، و « المثقف الثوري » الذي يجاوز ذاته بثقافته ليمس بها مجرى الحياة من حوله ، تفرقة مقصورة - في الأعم الأغلب - على أصحاب الثقافة الإنسانية ، لأنها هي التي تشتمل على القيم ، والقيم هي التي يصيبها التغيير حين يقال إن ثورة قامت وغبرت وجه الحياة .

هنا - إذن - وجه من وجوه التصديد ، لكنه وحده لا يكفي ، لأن الذي يغير وجه الحياة وفق أفكار مخترقة في رأسه ، قد يغيره راجعاً به إلى وراء ، لا دافعاً به إلى أمام ، وأظن أن لا خلاف على أن صفة « الثورية » حين تضاف إلى المثقف ، إنما يراد لها أن تقصر على من يرفع الحياة الإنسانية إلى الأمام ، تقابلها صفة « الرجعية » لمن يريد من أصحاب المعرفة أن يرد الحياة إلى الوراء ، لكننا ما دمنا نشد الدقة الدقيقة في استخدام كلماتنا ، فلا بد لنا من البحث عن الفرق بين « الأمام » و « وراء » ؛ لأن هذه الضرقة لا تكون مفهومة إلا بالنسبة إلى هدف معلوم ، فإذا كان هدفنا - وأنا ساكن القاهرة - هو الوصول إلى الإسكندرية ، فالسير إلى الشمال سير إلى الأمام ، والسير إلى الجنوب سير إلى وراء ، لكن قد يكون هدفنا هو أسوان ، فعندئذ يكون السير إلى الشمال سيراً إلى وراء ، والسير إلى الجنوب سير إلى الأمام ، وإذن فاستخدام « الأمام » و « وراء » لا يتم معناه إلا مقروناً بالهدف المنشود ؛ فما هو الهدف الذي يجعل التغيير الذي يحدثه المثقف في الحياة تفضيلاً إلى الأمام ، أو رجوعاً إلى الوراء ؟ ينبغي لي أن أفيصل هنا هو مسار التاريخ ، فلو وقعنا في مسار التاريخ على خصائص بعينها ، كان تأييدها وتعميقها دفعاً بالحياة إلى أمام ، وتحويلها دفعاً بالحياة إلى وراء ، وينبغي لي كذلك أن ثمة طائفة من ملامح ، لا اختلاف عليها ، هي التي

بمجاهد التاريخ في تحقيقها ، كالحربة لأكثر عدد ممكن من الناس ، والعلم لأكثر عدد ممكن من الناس ، وهكذا . . . لقد كان هنالك حرية دائماً ، لكن الفرق هو في عدد من يتمتعون بها ، وقد كان هنالك علم دائماً ، لكن الفرق هنا أيضاً هو في عدد من يتاح لهم تحصيله ، والتاريخ سائر نحو توسيع الرقعة من فرد واحد إلى قلة إلى كثرة ، إلى كل أفراد البشر إذا كان ذلك مستطاعاً ، وهنا يتحدد معنى « المثقف الثوري » فيما أرى : هو من أدرك مثلاً جدية الحياة الإنسانية ، ثم لم يقف عند مجرد الإدراك ، بل حاول تغيير الحياة وفق ما أدركه ، شريطة أن يجرى هذا التغيير في الاتجاه الذي يسير فيه التاريخ ، من حيث توسيع الرقعة البشرية التي تتمتع بما كان مقصوراً على القلة من جوانب القوة والحربة والعلم ومسائر أوجه الكمال كما ارتسمت في تصور الإنسان منذ أقدم عصوره :

## ٣

على أن المثل بالحديدية التي ترسم في ذهن المثقف المعزول فيكفيه ارتسامها ، والتي يحاول المثقف الثوري أن يجاوز بها حدود ذهنه إلى حيث العالم الخارجي ليرغم هذا العالم على أن يتقاد للمثل بالحديدية وأن يتشكل على أسامها ، ليست مجرد رغبات وأمنيات يرغب فيها المثقف لنفسه ويتمناها لذاته ، وإلا لما استحضت أن تسمى « مثلاً » أي « نماذج » محتذى ، ولكم وددت في هذا الموضوع من الحديث أن كانت تكون لي القدرة في اللغة العربية لأجد لفظتين متقاربتين في الجرس ، متباينتين في المعنى ، أقابل بهما كلمتين في اللغة الإنجليزية هما : *Ideals, ideas* ؛ فالأولى « أفكار » ترسم في ذهن صاحبها ، والثانية « أفكار تتحول إلى نماذج » لصاحبها ولغير صاحبها على السواء ؛ وهاتين يكمن الفرق البعيد بين ما يتمناه الإنسان لنفسه ولحياته بحيث لا يعنيه أن يتغير من الناس سواء ، وبين ما يتمناه للناس جميعاً ، على

تفاوت الدوائر في الاتساع ، فأحياناً يكون جميع الناس هم أبناء للوطن الواحد ، وأحياناً أخرى يكون جميع الناس هم أفراد الأسرة البشرية كافة . إن « الفكرة » لا تكون « مثلاً أعلى » إلا إذا آمن بها صاحبها إيماناً يدعو به إلى تطبيقها على نفسه أولاً ، ثم إلى العمل الجاد في تطبيقها على سائر الناس ؛ فلو كنت - مثلاً - أمتي لنفسى منزلاً أملكه وأسكنه ، كانت هذه فكرة مبطنة برغبة ، وأما إذا تمت لكل أسرة على أرض الوطن أن تملك مسكناً ، فعندئذ تتحول الفكرة مثلاً أعلى ، وبعد ذلك قد أقف عند ارتسام هذا المثل الأعلى في صفحة ذهني ، لكنني قد أجاوز ذلك إلى محاولة التنفيذ والتحقق بكل ما عندي من إرادة مصممة . وهاهنا أصبح « المثقف الثوري » الذي يرى المثل الأعلى بذهنه ويسعى إلى تجسيده في الحياة الفعلية بإرادته .

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

سقراط هو مثلنا الأول ، نسوقه نموذجاً للمثقف الثوري الذي تمثل فيه الخصائص التي بيناها في الأسطر السابقة ؛ هاله أن يرى الناس يسلكون في حياتهم على غير مبدأ ، فما يفعله هذا عن إيمان قد يفعل تقيضه آخر وعن إيمان كذلك ، كأنما أمور العيش مرهونة بأمثال هذه النزوات المجنونة الهوجاء ، وكأنما أمور العيش هذه يستحيل عليها أن تتطوى تحت أحكام عقلية يتساوى فيها جميع الناس على حد سواء ؛ فهل يجوز لرجلين أن يذهب كل منهما على هواه في زوايا المثلث كم يكون مقدارها ؟ كذلك - فيما اعتقد سقراط - ينبغي أن تكون حلهم في أمور الحياة البخارية ، فلما أن تكون الفكرة صواباً ، على أساس علمي عقلي ، فيأخذ بها الجميع ، وإما أن تكون

خطأ في رفضها للجميع ، تلك إذن هي الصورة التي ارتسمت في ذهن سقراط وكان يمكن أن يقنع بها ويستريح ، لكنه بدأ بنفسه أولاً وانخضع تلك النفس إنخضاعاً ، لا هوادة فيه ، لأحكام العقل في كل صغيرة وكبيرة من صفات الحياة وكبائرها ، وهنا أيضاً كان يمكن أن يرضى بذلك ويستريح ، لكن صوتاً قوياً أخذ يلهي في فؤاده ، ألا يستريح وألا يطمئن ، حتى يحمل سائر الناس على قبول ما قد ارتسم في ذهنه ، فطلق يهوب في الطرقات وبين المتاجر ، ويطوف بالأصدقاء ويستمع حوله للتلاميذ ، يناقش ويناقش ، ويحاور ويحاور ، حتى يتبين له وللناس جيداً وجوب أن يكون زمام الأمر كله لمبادئ العقل ، أعنى وجوب أن تؤسس الحياة على العلم ، فلا نزوة ولا رغبة ولا عاطفة أبجدي على الإنسان من عقله ، فلئن كانت الضفة متعذرة بين نزوة ونزوة ، ورغبة ورغبة ، وعاطفة وعاطفة ، ففي ميدان العقل وحده لا يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ، هاهنا يكون الفرق واضحاً بين الصواب والخطأ ، بين الهدى والضلال .

غير أن الحياة بدفعة العاطفة سهلة ميسرة ، وأما الحياة مقيدة بقيد العقل ولحامه فصعبة هسيرة ، ما أهون أن تحب شيئاً فتأعطيه وأن تكره شيئاً فتتفر منه وتتركه ، لكن ما أشق أن بصرفك العقل عن شيء تحبه ، وأن يرغلك العقل على شيء تكرهه ، ولذلك جاءت دعوة سقراط إلى احتكام الناس إلى حقوقهم في أمور الحياة اليومية مضمينة مرهقة ، فما استراح الناس عندئذ إلا بعد أن جرعه السم يموت وتموت معه دعوته ، فينصرفوا من جديد إلى دفعة النزوة والهوى بغير وازع من العقل ولا رادع من العلم ، فلو كان سقراط مثقفاً ، وكفى لنعم بفكرته وعاش ، لكنه أبى إلا أن يكون مثقفاً ثورياً ، يحاول تغيير الناس وتبديل الحياة ، فبات ضحية دعوته ، لكنه مات سعيداً برسائله .

ومثلنا الثاني للمثقف الثوري هو أفلاطون ، ارتسمت في ذهنه صورة

عقلية للدولة المثلى كيف تكون بحيث تجيء دولة قائمة على دعامة العدل ، وأخذ في مآورة « الجمهورية » بفصل القول في صورة هذه الدولة العادلة ، بادئاً يبحث مستفيض - على طريقة المآورة - عن معنى للعدل الذى يريد ، متناولاً بالتحليل معنى بعد معنى ، وزعماً في إثر زعم ، حتى ينتهى إلى ما ظنه هو معنى العدل المقبول عند العقل ، وهو أن تتاح الفرصة لجميع الأفراد ، بحيث يوضع كل فرد في المكان الذى يلائم طبيعته واستعداده وقدراته ، قائلاً في ذلك إن الدولة هى فرد كتب بخط كبير ، فما يكون في الفرد الواحد يكون في الدولة ، إلى آخر ما ذهب إليه من تفصيلات في رسم الصورة المثلى ، مما أحسبه قد بات معرفة شائعة عند أوساط المثقفين .

ولو اكننى أفلاطون بهذه الصورة العقلية للدولة يتصورها ويرسمها كتابة مفصلة ، لعددها « متقفا » يرى « الفكرة » ويمثلها ويوصل إلى النتائج التى يطمئن إليها ، فيسترخى ويستريح ، لكنه كان « متقفاً ثورياً » بالمعنى الذى حددناه ، وهو أن يلتمس طريق التنفيذ لفكرته التى ارتآها ، فما أرسل إليه ديونيسيوس الشاب ، الذى آل إليه الحكم في سرقوسا - بجزيرة صقلية - بعد أبيه ، أقول ما أرسل إليه هلمنا الحاكم الشاب يدعو لتطبيق فكرته على دولته ، حتى لبي الدعوة فرحاً ، لأنه أراد أن يشهد فكرته بحسنة في حياة ، ولكن الملك الشاب سرعان ما ضاق بالفلسفة وقيودها ، وكاد يبطش بالفيلسوف لولا أن الفيلسوف قد لاذ بالفرار عائداً إلى أثينا ، وتخصى أهوام ، ويعود ديونيسيوس مرة أخرى إلى دعوة أفلاطون ، ليحاول تطبيق فكرته محاولة ثانية ، ويقبل فيلسوفنا الدعوة برغم ما كاد يتعرض له من أذى في الدعوة السابقة ، وذلك لشدة رغبته في أن يجاوز بفكرته حدود ذهنه إلى حيث العلم الحى ، لكن الذى حدث للحاكم الشاب من ضيق في الزيارة الأولى ، عاوده في الزيارة الثانية ، وفر أفلاطون من تعذيب أو شك هذه المرة أيضاً أن يناله من الحاكم العايب ، كما فر في الدعوة الأولى .

والحاكم الشاب هنا في ضيقه ، هو كعشب أئينا في حالة سقراط حين ضاق الشعب بدعوته إلى الأخذ بأحكام العقل دون نزوات الهوى ، ففي كلتا الحالتين « المثقف الثوري » يدرك الفكرة ، ولا يريد قصرها على نفسه ليركها حبيسة رأسه ، بل يخرج بها إلى الحياة الواقعية ، فيجد الناس على عناد وثبات بما ألفوه ، فيكون الصراع وما يؤدي إليه الصراع من خيبة هنا أو هناك ، فقد تكون الغلبة لصاحب الفكرة فتتغير الحياة برغم عبث العادات المألوفة ، أو قد تكون الغلبة لغيره على صاحب الفكرة ، فتختفي الفكرة حتى ينقض لها على مجرى التاريخ داعية جديد .

وفي ظني أن النزالي - في تاريخ الفكر الإسلامي - هو خير الأمثلة التي تضرب للمثقف الثوري ، لأنه غير بفكره حياته وحياة الناس من بعده لعدة قرون ، فليس الفرق بين « المثقف » و « المثقف الثوري » فرقاً في الكم ، بحيث يكون الثاني أكثر إنتاجاً من الأول ، أو أكثر فكراً منه ، بل هو فرق في « الكيف » لأن الأول والثاني معاً كليهما « يعلم » لكن الثاني وحده هو الذي ينقل العلم إلى عمل وسلوك ، فالباحظ وأبو حيان التوحيدي يمثلان قمة ما وصل إليه « المثقف » العربي في العصور القديمة ، بمعنى الثقافة انعام ، الذي لا يتخصص في فلسفة أو لغة أو فقه أو نحو ذلك ، لكن لا الباحث ولا أبو حيان كان ثورياً في ثقافته ، لأنك تقرأ لها فتزداد « علماً » لكنك لا تدري كيف تغير من أوضاع حياتك وفق هذه الزيادة العلمية ، وأما النزالي فشأنه غير هذا ، لأنك تقرأ له ، فإذا أخذت بوجهة نظره ، كان لا يد لك من تغيير أسلوب الحياة والنظر ، فهما هو ذا رجل يقول لك إن التجربة النفسية - لا المنتج للعقل - هي طريقك إلى رسم خطة الحياة ، وإن الحياة المثلى هي الحياة الروحية العملية في آن ، فالروحانية بغير عمل خواء ، والعمل بغير روحانية جفاف ويأس ، وألف النزالي كتاب



« الإحياء » ليثبت به في « علوم الدين » حياة جديدة يتحقق بها ما قد أوصلته إليه تجربة نفسية مارسها وعانها :

ونعم القرون لتصل إلى تاريخنا الثقافي الحديث ، فترى الأمثلة واضحة للمثقف المعتزل ، والمثقف الثوري ؛ وأبدأ بحال الدين الأفغانى ، الذى هو « سقراط » حياتنا الفكرية الحديثة ، يطوف كما كان يطوف سقراط ، ويجادل ويناقش كما يجادل سقراط وناقش ، ويخلق للتلاميذ والأتباع كما خلق سقراط لتلاميذه وأتباعه ؛ يشعل الروح كما أشعل ، ويوقظ الغفوس كما أيقظ ؛ نعم إن رسالة الأفغانى لم تكن هى رسالة سقراط ، لكن الأداء واحد فى الحالتين ، كانت رسالة سقراط - كما أسلفنا - أن يكون الاحتكام فى أمور الحياة كلها إلى العقل فى تجريدته المنطقى الخالص ، وكانت رسالة الأفغانى أن يكون الاحتكام إلى القومية الدينية المفهومة على ضوء العقل ، لا على ضلال الخرافة ، لكن طريقة الأداء عند الرجلين متشابهة ؛ فكلاهما مثقف ثورى ، لأن كليهما لم يكنه أن « يعرف » نفسه ، بل أراد أن يعرف للناس من حوله .

ويجىء بعد الأفغانى إمامنا محمد عبده ، فيكون هو « أفلاطون » حياتنا الفكرية الحديثة ، فهو تلميذ الأفغانى كما كان أفلاطون تلميذاً لسقراط ، وهو يستمر للكتابة والدرس والمحاضرة بعد تطواف أستاذه الأفغانى ، كما استمر أفلاطون للكتابة والدرس والمحاضرة بعد تطواف أستاذه سقراط ؛ كان مستقر الإمام هو الأزهر ، وكان مستقر أفلاطون هو الأكاديمية ؛ كلاهما يتصور بعقله حياة جديدة ، ويعمل وسيلته إلى إقامتها بتعليم الناس وتنوير العقول ؛ لم يكن الإمام محمد عبده يدرس ما يدرسه ليزداد فقها لنفسه ، بل كان يفعل ذلك ليزداد فقها بما يقدر دنيا للناس ، كان يفعل ذلك ليصلح وليبنى ولينشئ وليعلم وليربي ؛ لم يكن « مثقفاً » وكنى ، بل كان « مثقفاً ثورياً » .

وقل هذا في قاسم أمين ، وفي لطفى السيد ، فالأمر فيهما أوضح من أن يحتاج إلى شرح وتوضيح ، الأول يكتب ليشرح أوضاع الحياة بالنسبة إلى نصف الشعب ، المرأة ، والثاني يكتب ليوصل حياة سياسية على أصول ديمقراطية ، كلاهما متصف ثورى ، يحصل العلم ، لا ليضعه في رأسه كما توضع الآثار في المتحف ، بل ليأخذ منه أداة فعل وعمل وتطوير وتغيير .

### ٤

إن التفرقة بين « المتصف » و « المتصف الثورى » هى نفسها التفرقة بين « العلم للعلم » و « العلم للمجتمع » . نعم ، إنه لا مرء فى أن العلم فى حد ذاته قيمة ، فمن يعلم غير ممن لا يعلم ، مهما تكن مادة علمه ، لكن العلم الذى من شأنه أن يعالج مشكلات الناس فى حياتهم اليومية ، فيه علم وزيادة ، فيه قيمة العلم مضافاً إليها قيمة التطبيق ، والحق أنى — بحكم ما أذهب إليه فى فلسفة المعرفة بصفة عامة — لا أعترف بعلم لا تكون فيه قابلية التطبيق ، بل لا أدرى كيف يكون ذلك ، اللهم إلا فى حالة واحدة ، وهى أن يجعل المدارس من نفسه « ذاكرة » تحفظ ما قاله الأولون ، وهندسة لا يكون ثمة « علم » بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، بل يكون فى رأس المدارس « مكتبة » يرجع إليها كما يرجع إلى الكتب المرصوفة فوق الرفوف .

العلم علم بشىء ، ولا يتم لك مثل هذا العلم إلا إذا ألمت بذلك الشىء — حلاً وتركياً ، ومن ثم تصبح لديك القدرة على التصرف فيه تصرفاً يُخدم به أغراضك ، ولذلك قيل إن « العلم قوة » أعنى أن العلم « قدرة » ، قدرة على تغيير جزء من العالم الخارجى — جزء كبير أو جزء صغير — تغييراً يصيره بيئة صالحة لحياة أفضل ، قدرة على أن أجعل من الماء مصيراً للرى وتوليد الكهرباء وتسيير السفن ، وعلى أن أجعل من الهواء أجنحة للطيران ، وأسلاكاً تنقل الصوت والصورة من مكان إلى مكان ، ليس العلم حالة

بكفاء خرساء ، تقف بها إزاء الدنيا متفرجين لما يحدث ، دون أن نشير  
بها تيار الحوادث ونوجهه كيفما نشاء ؛ فالعلم لا يمكن العلم « قوة » أو « قدرة »  
على إحصاء الأرض ، ولإزالة المرض ، وتنقية الماء والهواء ، وتيسير  
الانتقال ، وغير ذلك من إقامة جوانب الحياة ، لماذا يكون ؟

هذا ما أذهب إليه في فلسفة المعرفة بصفة عامة ، حتى لأرفض « التأمل »  
بالمعنى الذى يركز الفكر به فكره في لاشئ - وأعني لا « شئ » بالمعنى  
الخرق لكلمة شئ - فكل علم متعلق « بشئ » ، « بظاهرة » ، « بمشكلة »  
يموقف من مواقف الحياة ، لتبقيه على حاله إذا كان صالحاً لأغراضنا ،  
أولتغيره بما يخدم تلك الأغراض ؛ وإذن فعندى أن المثقف لا يتم تكوينه  
إلا بأن يكون مثقفاً يستخدم ثقافته في حياته ، على أن أصحاب الثقافة يعودون  
بعد ذلك فيضاوتون ، فهم من يقصر استخدام ثقافته على حياته الخاصة ،  
ومنهم من يتأرق وكأنه يرقد على شوك ، ما لم يستخدم تلك الثقافة في رقة  
أوسع من حياته الخاصة ، رقة قد تمتد حتى تشمل لوطن ، وقد تمتد في  
الامتداد لتشمل الإنسانية كلها ، فعندئذ يكون مثل هذا الرجل أجدر الناس  
بصفة « المثقف الثورى » .

## ضوء على معنى الصراع الفكري

١

لا تكون الفكرة - كالتة ما كانت - إلا جواباً عن سؤال ، إذ أنها لا تكون فكرة - بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة - إلا إذا جاءت حلاً مقترحاً لمشكلة قائمة ، والمشكلة المعينة هي بمثابة سؤال مطروح ينتظر الجواب ، سواء صيغ هذا السؤال صياغة معلنة صريحة ، أم ظل مضمراً في ذهن صاحبه ، فإذا قلت - مثلاً - إن الحرية حق فطري للإنسان ، كان ذلك إجابة عن سؤال يسأل : ما هو مصدر الحرية التي يتمتع بها الإنسان ؟ أو قلت : إن الشمس هي التي تنعكس ضوءها على سطح القمر ، كان ذلك إجابة عن سؤال يسأل : من أين يأتي الضوء إلى القمر مع أنه بطبيعته جسم ممتع ؟ وهكذا ، وقديماً بحث الفلاسفة في صنوف الأسئلة التي يمكن أن تسأل عن الشيء الواحد ، وأطلقوا مصطلحاً خاصاً هو كلمة « المقولات » ، ويذكر أرسطو من هذه المقولات عشرة ، وهو بذلك يعني أنك تستطيع أن تسأل عن الشيء الواحد عشرة أنواع من الأسئلة ، فقد تسأل عن جوهره بقولك : ما هذا ؟ أو عن كونه بقولك : ما لونه وما طعمه ؟ إلى آخر الأسئلة العشرة التي ذكرها أرسطو منذ قديم .

وواضح أن لكل ضرب من ضروب السؤال لغة خاصة يجاب بها عنه ، غير اللغة التي يجاب بها عن غيره من الأسئلة ، فإذا سألتك عن طول بلنار ، توقعت منك أن تستخدم لغة العدد لا لغة الألوان والطعوم ، وإذا سألتك عن مكان شيء أو عن زمانه ، كان لكل حالة لغتها الخاصة ، هذا واضح ، أما الذي يحتاج إلى توضيح فهو أن « الصراع الفكري » بين

رجلين أو جيلين من الناس ، لا يكون إلا إذا أتى من شيء معين سؤال معين ، فأجاب كل من الرجلين إجابة غير التي أجاب بها الآخر ، كان تسأل : ما مصدر الحرية التي يتمتع بها الإنسان ؟ فيجيب أحد الرجلين بأنها فطرية تولد مع الإنسان ، ويجيب الآخر بأنها حق تمنحه له إحدى السلطات - في مثل هذه الحالة وحدها يكون الحكم بالصواب على إحدى الاجابتين ، مؤديا حتما إلى الحكم بالخطأ على الإجابة الأخرى .

لكن هذه الحالة هي واحدة من أربع حالات ممكنة الخلوث ، ومن ثم يجهل الخلط ويقع الخطأ ، فهناك حالة يطرح فيها سؤال معين ، فإذا برجلين يجيبان عنه إجابتين مختلفتين ، كل منهما صادق إلى حد ، باطل إلى حد ، أى أن كلا منهما صواب بعض الصواب لا كله ، وعندئذ يكون الجانب الذى أصاب فيه الأول ليس هو نفسه الجانب الذى أخطأ فيه الثانى ، فهما لا يكون بين الفكرتين صراع ، لأننا قد نجتمع للصوابين معا ، ونبعد الباطلين معا ، أى أن الإجابتين يمكن أن يتكاملا وأن يتعاونتا على تكوين الإجابة الصحيحة ، نجد لذلك مثلا ما نشب - وما يزال ناشيا - بيننا من خلاف في الرأى : هل تترجم العلوم - كالطب - إلى العربية أو لا تترجمها ؟ قد يجاب عن هذا السؤال بإجابتين متطرفتين ، إحداهما تطالب بالترجمة للعربية ترجمة كاملة تشتمل على كل ما يرد في العلوم من عبارة ومن مصطلح ، محتجة بأنه لا حياة للغة القومية إلا إذا حلت علوم عصرها . . . والأخرى تطالب بالأ ترجمة في هذا المجال ، وبوجوب أن تدرس العلوم في لغة أجنبية - كالإنجليزية مثلا - هاتان إجابتان مختلفتان عن سؤال واحد ، لكن للصواب في أى منهما قد لا يكون صوابا كاملا ، والخطأ في الأخرى قد لا يكون خطأ كاملا ، بحيث يبرز أن يكون الموقف الأصح هو الجمع بين جانب من هنا وجانب من هناك ، كأن نقول - مثلا - إننا تترجم من المصطلح ما نجد له ترجمة عربية وافية ، ثم نعرب

ما يستعمل على الترجمة وما يحسن تركه على نطق قريب من نطقه الأصلي المشترك بين اللغات المختلفة ( فالترجمة هي وضع لفظ عربي مرادف للفظ الأجنبي ، والتعريب هو وضع الصوت الذي تنطق به اللفظة الأجنبية في أحرف عربية ) - إنني هنا لا أؤيد رأياً ولا أعارض رأياً ، لكنني أعرض نوعاً من اختلاف الرأي في مشكلة مطروحة ، تتعاون فيه الإجابتان المختلفتان ، دون أن ينشأ بينهما ما يصح تسميته « بصراع » .

وهناك حالة ثالثة من حالات الخلاف الفكري يكون فيها السؤال المطروح سؤالاً واحداً محدداً ، فتجيب عنه إجابتان يظن أنهما مختلفتان على حين أنك لو حللتهما ، وجدتهما مترادفتين متكافئتين ، وكل ما في الأمر بينهما هو أنهما وضعتا في عبارتين مختلفتين ، ولا زلت أذكر سؤالاً ألقاه على أي إذ كنت غلاماً ، إذ سألتني : أيهما تفضل ؟ برتقالة مقشرة أم برتقالة بغير قشر ؟ فاندفعت مجيباً : أفضل برتقالة بغير قشر ، فقال مازحاً : ولماذا لا تأخذها مقشرة ؟ قلت : لكي أضمن نظافتها ، وعندئذ لفت ذهني إلى أن البرتقالة بغير قشر هي نفسها البرتقالة المقشرة ، والاختلاف هو في اللفظ لا في المعنى .

ومن أحدث الأمثلة في حياتنا الفكرية ، على مثل هذه الحالة تلك المشكلة التي ما فتأت تثار بين فريقين من الكتاب ، وهي : أعدد اشتراكيتنا اشتراكية عربية أم نعددها تطبيقاً عربياً للاشتراكية ؟ فيجيب فريق بالإجابة الأولى حرصاً على أن تكون اشتراكيتنا مطبوعة بطابعنا الخاص المتأثر بظروفنا الخاصة ، ويجيب الفريق الآخر بالإجابة الثانية حرصاً على وحدانية المبدأ الاشتراكي وحلم نجزته ، على أن الفريقين معاً متفقان على أن الاشتراكية معناها بصيغة عامة عدم استغلال الإنسان للإنسان ، وفي اعتقادي أن الإجابتين مترادفتان برغم ما يبدو على ظاهرهما من تباين ، فأفرض - مثلاً - أنني طرحت سؤالاً عن القطن العربي ما طبيعته : أهو قطن عربي أم نبات عربي للقطن ؟ فأجاب مجيب بالصيغة الأولى وأجاب مجيب آخر بالصيغة

الأخرى ، فهل ترى بينهما من خلاف في المعنى ؟ كان اختلاف الرأي بين الفريقين عن الاشتراكية العربية ليكون ذا معنى لو أن كل فريق منهما عرف مفهوم الاشتراكية تعريفا يخالف تعريف الآخر له ، أما وقد اتفقا على التعريف ، بأنها هي عدم استغلال الإنسان للإنسان ، ثم أراد كل منهما أن يميز التعريف العام بصفة تجعله خاصا بحالة معينة ، وكذلك أراد كل منهما أن تكون صفة « العربية » هي الميزة ، فأى فرق بين أن تصف الاشتراكية بأنها عربية أو تصفها بأنها تطبيق عربي ؟ المهم في كلتا الحالتين أن ثمة فكرة عامة متفقا عليها ، ومميزا خاصا يقيد الفكرة العامة ، وهو أيضا متفق عليه ، فسيان بعنقذ أن تعبر عن هذا المعنى على هذا النحو أو ذلك . . . هل مجلة الفكر المعاصر مجلة عربية ؟ أو هي تطبيق عربي لفكرة المجلات ؟ هل تعد تماثيل مختار مختار عربيا أو تعد تطبيقا عربيا لفن النحت ؟

وهناك حالة رابعة ، لعلها أن تكون أحوص الحسالات ، وأحوجها إلى دقة التحليل وحسن التوضيح ، وأصعبها الحالة التي نتلقى فيها إجابتين مختلفتين من شخصين ، على ظن منهما بأنهما يجيبان عن سؤال واحد ، ويعالجان مشكلة معينة مشتركة بينهما ، على حين أنهما في حقيقة الأمر يجيبان عن سؤالين مختلفين ، كل منهما يتناول مشكلة غير المشكلة التي يتناولها الآخر ، وسرعان ما تصعد الخيوط الفكرية وتتداخل فتتولد الرؤية الواضحة ، وإنما يوقعا في مثل هذا الخلط ، أن يقدم لنا السؤال ولحدا في صياغته اللفظية ، لكنه في حقيقته يلمح سؤالين أو أكثر عن موضوعات مختلفة ، فلو أردنا سلامة السير في مثل هذه الحالة ، لوجب منذ البداية أن نذكر الملمح ، لنضع كل سؤال فرعي على حدة ، وغالبا ما يحدث هذا الازدواج ، حين ترد في السؤال المطروح لفظة بنقصبها التحديد ، بحيث يستطيع فهمها على أكثر من وجه واحد ، أضحى أن تكون هذه اللفظة الواحدة بمثابة لفظتين أو أكثر ، كل لفظة منها تستقل وحدها بمشكلة قائمة بذاتها ، فافرض - مثلا -

أن المسألة المطروحة هي عن « الحقيقة » ما سويلنا إليها ؟ فمتى ترى من الفلاسفة من يقول إن السبيل إليها هو « الحس » ، ومنهم من يقول إن السبيل إليها هو « العقل » وآخرون يقولون بل السبيل إليها هو « الحواس » ، أفلا يجوز في هذه الحالة أن يكون سر الاختلاف بين أولئك وهؤلاء أن كلمة « الحقيقة » ينقصها التحديد ، بحيث يندمج في هذه الكلمة الواحدة مشكلات عدة ، فأخذ كل فريق من الفلاسفة مشكلة غير المشكلة التي أخذها الفريق الآخر ؟ إذا تبين ذلك ، كان ما بينهم من اختلاف هو أبعد ما يكون عن « الصراع » ، لأن كلا منهم يلعب لعبته في ميدان مسطل .

تلك حالات أربع من اختلاف الرأي عند أصحاب الفكر ، أخصها لتكون مرتبة للقارئ بنظرة واحدة ، فيسهل عليه أن يرى اللزم الذي تزعمه ، وهو أن « الصراع الفكري » لا يتحقق إلا في حالة واحدة دون سائر الحالات :

- ١ - مشكلة يقترح لها حلان ، بحيث إذا أصاب حل منهما تحم أن يكون الآخر باطلا ، وهما يكون صراع فكري .
- ٢ - مشكلة يقترح لها حلان ، لكن كل حل منهما لا يتناول من المشكلة إلا جانباً واحداً ، وهنا لا يكون صواب أحدهما نافياً لصواب الآخر .
- ٣ - مشكلة يقترح لها حلان ، لكنهما لا يختلفان في المعنى وإن اختلفا في الصياغة اللفظية ، وهنا يكون صواب أحدهما هو نفسه صواب الآخر .
- ٤ - سؤال يدمج في صياغته أكثر من مشكلة واحدة ، فيعالج أحد المفكرين مشكلة منها ، ويعالج مفكر آخر مشكلة أخرى . وهنا يكون لكل منهما صوابه أو خطؤه مستقلاً عن صواب الآخر أو خطئه ، فلا صراع بينهما ولا ما يشبه الصراع :



وسيلنا الآن إلى مزيد من الأمثلة ، تأخذها من حياتنا الفكرية ،  
توضيحا لهذه الحالات الأربع .

## ٢

لو نظرنا إلى الحياة الفكرية - كما يدعى أن ينظر إليها - باعتبارها  
مرحلة نظرية لا بد أن تلحقها مرحلة التنفيذ والتطبيق ، أهى لو نظرنا إلى  
الحياة الفكرية ، لا على أنها لو ومتاع لأصحابها ، بل على أنها هي مرحلة  
التخطيط التي تنهى بالتصميم ثم بالتنفيذ ، وجدنا أن الحالة الأولى من  
الحالات الأربع المذكورة - أهى حالة الصراع الفكرى بمعنى الدقيق -  
هي الحالة الوحيدة التي يؤدي اختلاف الرأى فيها إلى اختلاف في طرائق  
التنفيذ ، وبالتالي فإن اختلاف الرأى فيها معناه اختلاف في نغره أو لا نغره  
من أمور الواقع ، ومن ثم نجىء أهميتها ونطورتها بالقياس إلى زميلاتها ،  
إذ لا يؤدي اختلاف الرأى في الحالات الثلاث الأخرى إلى أى ضرب من  
ضروب التغيير على أرض الواقع ، وإذن فهو - على أحسن تقدير -  
لا يعدو أن يكون رياضة ذهنية يلهو بها أصحابها كما يلهو لاعبو الشطرنج ،  
ولضرب أمثلة من « صراعاتنا » الفكرية الحقيقية والمزهومة ليوضح المعنى  
الذى نريد .

إن أقرب مثل حتى نسوقه للصراع الفكرى في أتم معناه ، هو هذا  
الذى حدث ويحدث في حياتنا الاقتصادية والاجتماعية منذ قيام الثورة ، فقد  
كانت تلك الحياة قبلها تقوم على فكرة أو أفكار أساسية ، وجاءت تلك  
الحياة بعدها لتقوم على فكرة أو أفكار تنقض الأولى لتحل محلها ، فإذا  
كانت الفكرة السابقة تأخذ بالملكية الخاصة لوسائل الإنتاج الرئيسية ، فإن  
الفكرة الجديدة تأخذ بالملكية العامة لتلك الوسائل ، وبين الفكرتين من

الاختلاف ما يحتم الأخذ بإحدهما دون الأخرى ، فإما هذه وإما تلك ، مع استحالة الجمع بين الفكرتين في شيء واحد بعينه ، وإذن فقد كان بين الفكرتين صراع ، كانت الغلبة فيه للفكرة الجديدة ، وهي غلبة لا تقف عند حد الرياضة الذهنية ، بل يكون لها طريقها إلى التطبيق والتنفيذ ، بحيث تغير الأمور على أرض الواقع تغيراً يجعل لها صورة غير التي كانت ، وبهذا يصبح لكلمة « ثورة » معناها العميق المحسوس .

خذ مثلاً ثانياً لمثل هذا الاختلاف الذي يحتم علينا أن نأخذ بأحد الطرفين دون الآخر ، لما بين الطرفين من تناقض يمنع الجمع بينهما في لحظة واحدة ، الاختلاف على مبدأ التعليم ، أياكون واجباً على الدولة إزاء المواطنين بحيث تتكفل الدولة بتفقاته في كل مراحله ، أم يكون من الخدمات التي تباع لمن يملك المال لشراؤها ؟ هاهنا كذلك « صراع » بين الفكرتين ، لأن قبول الفكرة الأولى بالنسبة إلى مرحلة معينة من مراحل التعليم ، يقتضى رفض الفكرة الثانية ، فلو فرض أن كان لكل من الفكرتين أنصار ، كان بين الفريقين صراع فكري ، وهنا نلاحظ للمرة الثانية أن الصراع عندئذ إذا انتهى إلى انتصار فكرة على فكرة ، كان معنى ذلك تغيراً حقيقياً في دنيا الواقع .

وهناك مثلاً ثالثاً للصراع الفكري حين يتم معناه ، قضية المرأة وحريتها حين أعلنها قاسم أمين ، فهل تخرج المرأة - التي هي من أوساط لم تكن تسمح للمرأة فيها بحقوق معينة - هل تخرج تلك المرأة إلى حيث تظهر بحقوقها تلك ، من سفور ومن تعليم ومن مشاركة في الأعمال العامة ؟ هنا تكون الإجابتان بالإيجاب والنفي إجابتين متعارضتين تعارضاً يجعل صواب الواحدة منهما مؤدياً بالضرورة إلى خطأ الأخرى ، ونلاحظ للمرة الثالثة أن مثل هذا

الاختلاف الفكري مؤد إلى تبديل صورة الحياة الواقعة إذا ما كتب النصر  
للفكرة الجديدة على الفكرة القديمة .

ومثل رابع وأخير للصراع الفكري بمعناه الذي حددناه له ، تلك المشكلة  
التي ثارت في أربعينات هذا القرن عن الكتابة العربية : أتبقى عليها كما هي  
بأحرف عربية ، أم تبذل هذه الأحرف بأحرف لاتينية ؟ ها هنا أيضا ترى  
كيف يجرى الأخذ بإحدى الفكرتين مبعدا للفكرة الأخرى ، وفي هذه القضية  
قد حدث أن كان النصر للفكرة القديمة فانخفضت للفكرة الجديدة ، فلبثت  
صورة الواقع على حالها لم يصبها تغير .

ونستطيع أن نمضي في ضرب الأمثلة لما قد حدث في حياتنا الفكرية  
خلال هذا القرن من « صراعات » حقيقية بين أفكار تتصل بهذا الجانب  
أو ذلك من جوانب حياتنا ، وهي صراعات يتحتم فيها الأخذ بأحد الطرفين  
المتصارعين دون الآخر ، مع استحالة الجمع بينهما في مشكلة واحدة بعينها ،  
وقد كتبت الغلبة في معظم الحالات للفكرة الجديدة ، فتغيرت الحياة فيها  
يتصل بالفكرة الغالبة ، لكن تلك الغلبة أحيانا لم تكن من نصيب الفكرة  
الجديدة ، فظلت الفكرة القديمة غالبة سائدة ، وبالتالي لم تتغير الحياة في  
جانبا المتصل بتلك الفكرة ، وهنا ينبغي أن نذكر حقيقة هامة ، وهي أن  
« التغير » في ذاته ليس هو المقصود ، إنما المقصود هو التغير الذي يحدث  
تطورا وتقدما ونموا ، فإذا كانت الفكرة الغالبة في الصراع ، عاقبة  
للتطور ، كانت خيرا من زميلتها ، بغض النظر عن أيهما جديد وأيها  
قاسم .

### ٣

أما الحالة الثانية من الحالات الأربع التي أسلفنا ذكرها ، فهي حين  
يتناول كل من المتجادلين جانبا من المشكلة المعروضة غير الجانب الذي

يتناوله الآخر ، وعندئذ لا يكون بين الطرفين « صراع » بقدر ما يكون بينهما تعاون وتكامل ، حتى ليجوز لنا ضم الصواب الجزئي الذي أدركه أحدهما إلى الصواب الجزئي الذي أدركه زميله ، ليكون لنا بذلك الضم للصواب كله ، أو شطر من الصواب ... على أية حال ... أكبر من كل من الصوابين على حدة ، وقد ضربنا لذلك مثلا مشكلة العلوم وترجمتها ، فهل نقلها إلى العربية أو تركها على أصلها في أيدي طلابنا ودارسينا ، ونسوق الآن مثلا آخر أو مثلين .

فالمشكلة ما زالت قائمة ، والنزاع ما زال محتدما ، حول الفصحى والعامية بأيهما نكتب في مجال القصة والمسرحية والشعر بصفة خاصة ، وسؤالنا الآن هو هذا : أحقا نحن يلزام طرفين تقيضين لا يلتقيان ؟ هل المسألة هي إما أن نكتب بالفصحى ولا عامية وإما أن نكتب بالعامية ولا فصحي ؟ ألا يجوز أن يكون هنالك موقف يجمع بين الفصحى في سياق والعامية في سياق ؟ ماذا لو كتب متن القصة - مثلا - بالفصحى وسوار العامة بالعامية ؟ ماذا لو أخذنا من الفصحى بطرف ومن العامية بطرف كالأقتراح الذي قدمه الأستاذ توفيق الحكيم ؟ إن ما يقوله أنصار الفصحى لا يتقضى بالضرورة ما يقوله أنصار العامية ، كلا ولا ما يقوله أنصار العامية بالذي يتقضى ما يقوله أنصار الفصحى ، بدليل أننا قد رأينا بالفعل آثاراً أدبية التي فيها الطرفان على وجه من الوجوه .

وقريب من هذا مشكلة الشعر القائمة المحتملة بين قديمه وحديثه ، ويحلون للقائمين بها أن يسموها « صراعا » كأنما لو نظم الشعر شاعر على النسق التقليدي تحم ألا يفرضه شاعر آخر على أي نحو شاء ! نعم كأنما في العربية كلها شاعر واحد وهو إما أن يقول الشعر على هذه الصورة أو على تقيضها ! هب أن سألنا سألنا : أتريد للناس أن يأكلوا اللحم أو الأرز ؟ أفلا يكون الجواب : أريد لهم أن يأكلوا اللحم والأرز ومائة صنف آخر غير اللحم

والأرز إذا أسعفتهم جيوبهم وبطلوتهم ، ولقد شهدنا في هذه « المعركة » عجباً ، إذ شهدنا شاعراً ينظم الشعر على صورته التقليدية من وزن وقافية ، ولأن شخصه محبب لدى أنصار الشعر الجديد ، رأوا في شعره شعراً جديداً -- إنني أؤكد لقارئى أننى لا أكتب هنا مؤيداً بالجديد أو قديماً ، بل أكتبه لأبين ألا « صراع » في مثل هذه المشكلات ، لأن الطرفين المتنازعين لا يزيح أحدهما الآخر ، بل يأتى ليقف إلى جواره ، كأنما أنت صاحب منزل ذى ثلاث غرف فأضفت إليها غرفة رابعة .

ولقد شهدنا كذلك معركة عنيفة في عشرينات هذا القرن وثلاثيناته بين أنصار الجديد وأنصار القديم -- وكان الجديد والتقديم عندئذ معناهما على التوالى : الثقافة الأوروبية والتراث العربى -- وكان بيننا من انتصر للأولى انتصاراً تاماً ، ومن انتصر للتراث العربى انتصاراً تاماً ، ولو كان المتقاتلون ذوى بصيرة وسمع ، لرأوا بين ظهوراتهم -- حتى في ساعة احتدام المعركة -- أدباء اجتمعت في قلوبهم وفي عقولهم أطراف الثقافتين معا ، مما يدل دلالة قاطعة على أن المسألة ليست إما هذا أو ذلك ولا اجتماع بين الجانبين ، بل هى على صورتها الأصح : هذا وذلك معا ، فهل تعد طه حسين مثلاً مشرباً بالثقافة العربية وحدها أو تعده مشرباً بالثقافة الأوربية وحدها ؟ هل تعد العقاد من الفريق الأول أو من الفريق الثانى ؟ وكذلك قل في هيكل والمازنى وغيرهما ، وهما ذى الأحوام قد كرت بنا إلى يومنا الراهن ، فإذا الثقافتان اليوم يتلاقيان في وحدة -- إلا تكن قد نمت فهي في طريقها إلى أن تم -- بحيث يتكون منهما ما يصبح ثقافة جديدة مطبوعة بطابعنا الحديث .

#### ٤

وكذلك ليس من ضرور « الصراع » الفكرى أن تختلف العبارتان في اللفظ لكنهما مترادفتان في المعنى ، وقد أسلفت لذلك مثلاً هنا الخلاف الظاهرى

الذي تجرى به أقلام طائفة من كتابنا اليوم عن « الاشتراكية العربية » و « التطبيق العربي للاشتراكية » ، وأريد الآن أن أزيد من الأمثلة لعلها توضح ما نريد ، فمن المشكلات القائمة بيننا اليوم مشكلة « الالتزام » في الأدب والفن ، بل وفي الفكر بصفة عامة ، وإن الحديث في المشكلة ليوسح بأن هنالك فريقين : أحدهما يقول بوجوب الالتزام ويقول الآخر بعدم وجوبه ، على أن ثمة سلمة متفقا عليها ، وهي أن الالتزام لا يقصد به الإلزام ، بمعنى أن الحركة تنبع من داخل الفكر أو الأديب ، ولا تفرض عليه من عوامل خارجية ، وإذن فقد انحصر الخلاف « المزعوم » في أن فريقا يقول : إنه لا بد أن يكون عند الأديب أو المفكر هدف يلتزم بلوغه بالوسائل التي يراها ، على حين أن الفريق الآخر يقول — في زعم الزاعمين — إنه لا هدف هنالك عند الأديب أو المفكر ، ولذلك فلا وسائل معينة محددة : وتساءل الزاعمين : ترى هل يمكن للمفكر غير الملتزم — أو الأديب — قلمه ، ويضمض حينه ، ويخبط بالقلم على الورق كيف انحطجت الأصابع ، كأنه قط وجد أمام آلة كتابة فراح يخبط على مغابيحها بمخالبه ؟ فيكون جواب الزاعمين من سؤالك هذا — فيا أظن — هو شيء كهذا : لا بل إن غير الملتزم هو من يفكر للفكر نفسه ، ومن يصنع أدبا للأدب نفسه ، وفنا للفن نفسه . . . أى أن الأهداف « داخلية » لا « خارجية » — إن جاز هذا الوصف — ونحن نقول لمولاه : إن هذا هو التزام ، ولا فرق — من حيث « الالتزام » ذاته — بين أن يكون الهدف هو داخل الأثر الفكري أو الأدبي ، أو خارجه ، كلاهما التزام لصاحب الأثر بما أراد أن يصنعه ، فإذا كان هنالك بعد ذلك اختلاف بين قائل بأن الهدف لا بد أن يكون خارج الأثر المصنوع ، وقائل آخر بأنه إنما يكون داخلا في كيان الأثر ذاته ، فليس الاختلاف عندك على « الالتزام » وجودا وعلما ، بل الاختلاف على موضع الهدف الذي يراد التزامه ، وإذن فلا فرق — من حيث الالتزام — بين صابرين : أحدهما يقول إن الأدب هو للأدب ، وأخرى تقول إن الأدب للمجتمع ، إذ

العبارة ان كلتاها تقرران الالتزام على حد سواء وبمعنى واحد ، وإن اختلف  
 فهما الشيء الذي نلتزم به ، وإنه لما يزيد هنا الأمر وضوحاً ، أن القائلين  
 بأن الأدب الملتزم معناه التزام بمشكلات المجتمع ، لا يفوتهم أن يؤكدوا بأن  
 هذا الالتزام بمشكلات المجتمع لا يعنى الأديب من أن يلتزم أيضاً بما  
 يوجه الفن الأدبي من قواعد وأصول ، وحتى لو أخذنا بهذا التفسير ، فإن  
 الخلاف بين الفريقين لا يكون خلافاً على وجوب الالتزام أو عدم وجوبه ،  
 بل يكون على عدد الالتزامات . فريق يقول إنهما التزامان : التزام  
 بقواعد الفن الأدبي أولاً ، والتزام بأن يكون المضمون هو مشكلات المجتمع  
 ثانياً ، على حين أن الفريق الآخر يطالب بالالتزام واحد ، هو التزام بقواعد  
 الفن الأدبي ، ولا شأن لنا بعد ذلك بالمضمون ونوعه ، فإذا كانت هذه هي  
 حقيقة الموقف ، أفلا يكون الفريقان معاً على اتفاق في فكرة الالتزام من  
 حيث هو كذلك ؟ وإلا فأين هو الأديب الواحد أو الفنان الواحد أو المفكر  
 الواحد ، على طول التاريخ الثقافي كله ، الذي لم يلتزم في عمله شيئاً ما ؟  
 فإذا قال قائل هنا : لا ، بل نريده أن يلتزم كلها لا كيت ، كان ذلك  
 التزاماً لا التزاماً . . . وقد اصترفنا جميعاً بأنه لا إلتزام .

وأسوق مثلاً آخر وأخيراً ، لاختلاف الرأي الموهوم ، حين تختلف  
 العبارات في لفظها ، حتى إذا ما أمنت النظر في مدلولاتها ، ألفيتها تستهدف  
 هدفاً واحداً ، والمثل الذي أسوقه هو اختلاف القائلين بالفردية والاجتماعية ،  
 في ظني أنه لو ترك التقابل بين الطرفين هكذا مطلقاً من القيود ، لأفرغناه  
 من معناه . فالمعنى الحقيقي المقصود هو ألا ينشط الفرد في ميادين العمل  
 والفكر إلا بما عساه أن يخدم المجموع ، لكن هذا نفسه لا ينفي أن يكون  
 الفرد في نشاطه فرداً ، وإنما هو مطالب بنوع معين من النشاط الذي يحقق به  
 فرديته والذي يفيد المجتمع في الوقت نفسه ، إذ قد ينشط الفرد بما يهدم المجتمع ،  
 وإذن فليس الشرط هو ألا ينشط الفرد من حيث هو فرد ، بل الشرط هو

أن يوجه نشاطه الفردي نحو منظمة الناس ، افترض أن الفرد الذى نتخاطبه بهذا الكلام يحترف مهنة الحكم فى لعبة الكرة ، فكيف يمكن أن يمارس حرفته إلا من حيث هو فرد ؟ فلذا فنحن لا نطالبه بأن يحد من فرديته ، بل نطالبه بأن يوجه نشاطه الفردي فى أدواته لحرفته نحو هدف معين يتخدم اللاعبين جميعا ، إن أشد أنصار الفردية تعصبا لرأيه ، لا يطرح الناس من حسابه ؛ بدليل أنه يتكلم ليبر عن رأيه ذلك ، ويرسل كلامه إلى المطبعة ليطبع وينشر ، وهو حين يتكلم وحين يعمل على نشر كلامه ، إنما يتوجه به نحو الناس ، وإذن فالقائلون بالفردية والقائلون بالاجتماعية ، إنما يقولان شيئا واحدا ، إذا كان المراد هو أن يكون النشاط الفكرى أو العمل ذا صلة بالمجتمع كله أو بعضه ، ولا يكون بينهما فرق إلا إذا قصرنا معنى الفردية على النشاط الذى يهدم المجتمع . ويعارض مصالحه ، لكن من أين يتحتم هذا المعنى ؟ وعلى كل حال ، فلو كان دفع المجتمع أو تعويقه هو موضع الحديث ، كان لثقل هذا الاختلاف معنى ، أما أن يكون المحوران هما الفردية والاجتماعية ، من حيث هما ، فلا اختلاف هناك فى حقيقة الأمر ، لأن الفردية لا تكون إلا فى مجتمع .



وإن أغضض الحالات جريماً عن الرؤية ، هى الحالة الرابعة — من الحالات التى أسلفنا ذكرها — حين يكون لكل متحدث مشكلة التى يتصلب لها ، ويرغم ذلك يقطن المتحدثان أنهما يتصديان لمشكلة واحدة بعينها ، وأن أحدهما ، إذا أصاب الرأى ، تحتم أن يوصم زميله بالخطأ .

وأعيد القول مرة أخرى ، بأن الخلاف لا يكون بين رأين ، إلا إذا كان الرأيان مما يتعلقان بسؤال واحد ، أى أنهما معاً ينترجان فى مقولة واحدة ، فإذا مثلنا — أنت وأنا — عن جدلان هلم للفرقة ، فقلت أنا إنها



بيضاء ، وقلت أنت إن ارتضاها أربعة أمتار ، فليس هذا الذى بيننا هو  
 خلاف فى رأى ، لأنك بمثابة من يجيب عن سؤال غير السؤال الذى أجيب  
 أنا عنه ، أنت تتحدث عن « الكيف » وأنا أتحدث عن « الكم » وهما  
 قولتان مختلفتان .

وحسبى هنا مثل واحد أسوأه لاختلاف الرأى المزعوم ، حين لا يكون  
 فى حقيقة الأمر اختلاف ، لأن كل رأى من الرأىين متصل بمشكلة غير  
 المشكلة التى يتصل بها الرأى الآخر ، وليكن هذا المثل هو اختلاف النقاد  
 على مبدأ النقد الأذى ماذا يكون ؟ فهناك نجد إجابات كثيرة ، ناقده يجعل  
 مبدأ البحث عما تحمله القطعة الأدبية من رسالة فكرية ، وناقده آخر يجعل  
 مبدأ البحث عن الغالب الذى صبت فيه تلك الرسالة إذا كان ثمة رسالة  
 وناقده ثالث ، ورابع وخامس إلى آخر الصف الطويل ، ويزعمون أنهم  
 مختلفون فى مشكلة واحدة بعينها ، وليس الأمر كذلك ، لأن كلا منهم يهتم  
 بشيء غير الشيء الذى يهتم به الآخر ، افرض أننا أربعة أصدقاء دخلنا  
 معاً مكتبة ليبحث كل منا عن كتاب غير الكتاب الذى يبحث عنه الآخر :  
 واحد يريد كتاب الوجود والعدم لسارتر ، وآخر يريد كتاب مبادئ  
 المنتظمة لأقليدس ، وثالث يسأل عن الأيام لطفه حسين ورابع يطلب ديوان  
 العقاد ، فهل يكون بيننا خلاف على رأى ؟ وهكذا قل فى أربعة نقاد  
 يتناولون قصة أو مسرحية ، يبدأ نقدى لكل منهم غير المبدأ الذى يأخذ به  
 زميله ، فالقصة المشقوقة هى الدكان الذى سيدخلونه جميعاً ، لكن لكل منهم  
 فيها مارباً ، إن وجدته كان خيراً وإلا فهو يخرج منها بغير زاد ... اختلفت  
 المطالب ، أى اختلفت الأسئلة فاختلقت الإجابات بالضرورة ، فلا صراع  
 هناك كما قد يظن المغمومون بالصراع الفكرى ، حيث يكون ، وحيث  
 لا يكون بغير تمييز .

## أزمة القيم في عصر الانطلاق

١

لا أريد أن هنالك أزمة قائمة بالفعل بين جديد القيم وقديها ، لكنني أريد أزمة تقييمها ونحلقتها خلقا ، فليس أهون على الإنسان من أن يجبا في عالمين : فعالم خارجي عام يضطرب فيه مع الناس في أوجه النشاط والعمل ، يحكمه في التعامل معهم مجموعة من القوانين واللوائح ، وعالم داخلي خاص يعيش فيه مع أهله . وخلصاته ، تضبطه معهم مجموعة من المعايير ، قد تتفق وقد لا تتفق مع معايير العالم الخارجي حيث سائر المواطنين الذين لا تربطه بهم صلة القرى القريبة أو الصداقة الحميمة ، فإذا كان مما يجوز له هنا أن يفض نفسه تفضاً بحيث يمدح ما يمدحه عن صدق ويلزم ما يلزمه عن صدق ، فلا يجوز له هناك أن يمدح أو يلزم إلا ما يريد له الناس من مدح وذم ، وإذا كانت علاقته هنا مع أفراد أسرته ومع أصدقائه هي أن يقف الواحد منهم إلى جانب الآخرين في صف واحد ، أقدامهم كلهم دائسة على الأرض ، وروعوسهم كلهم معتدلة القائمة لا تنحني تحت حمل يتقلها من أعلى ، فعلاقته هناك مع سائر المواطنين في المكتب والمصنع والشركة والصارف ، بل وفي الملعب وفي الطريق هي أن يقفوا في حمود رأسى ، للواحد منهم على أكتاف من دونه ، وإذا كان مما لا يجوز له هنا أن يسرق الوقت والجهد والمال من سواه ، فذلك كلها أمور جائزة له هناك ، لا يمنعه من أدائها إلا خشية العقاب

نعم ، ليس أهون على الإنسان من أن يعيش في عالمين ، لكل عالم منهما قواعد وقوانينه ، ويغلب أن تكون القواعد والقوانين التي تضبط

للسلوك في العالم الخارجي العام هي تشريعات مستنونة من صاحب السلطان ، وأن تكون القواعد والقوانين التي تضبط السلوك في العلم الداخلي الخاص هي مواضع خلقية وعرف وتقليد ؛ ويغلب كذلك أن تكون للأولى من ألوان العقاب المقررة ما يردع الناس عن مجاوزة الحدود المشروعة ، وألا يكون للثانية من ألوان العقاب إلا لذعات الضائر واستهجان الآخرين ؛ وإنه لمن المألوف لهذا ازدواج أن يكون هو الحالة الطبيعية التي لا تثير دهشة عند أحد ( إلا أن يكون من المشتغلين بفلسفة الأخلاق ) في العلاقات بين أمة وأمة أخرى ، كأنما ليس ثمة من ضير على الإنسان أن يعامل مواطنيه على نحو ، وأن يعامل أبناء البلاد الأخرى على نحو آخر ؛ فالفعل الواحد للمعنى يفعله في بلده فيكون خيانة كبرى يستحق عليها الإعدام ؛ والفعل نفسه يفعله في بلد آخر فيستحق به من مواطنيه أوسمة التقدير . . . أقول إنه من المألوف لهذا الازدواج في القيم أن يكون هو الحالة الطبيعية بين أفراد أمة مع أفراد أمة أخرى ؛ لكنه لا يكون هو الحالة الطبيعية بين أبناء الأمة الواحدة إلا إذا كان في الأمر جانب سحبيء يحتاج لأن يكشف عنه للغطاء لتقع عليه الأبصار في ضوء النهار ؛ وكشف الغطاء عما في أنفسنا من ازدواج في القيم ، من شأنه أن يحدث الأزمة التي أشرت إليها في أول المقال .

## ٢

وأهم ما يحدث ازدواجاً في القيم بين أبناء الأمة الواحدة ، هو أن تكون تلك الأمة في مرحلة انتقالية من مراحل نموها وتطورها ، والمعلوم في مثل هذه الحالة أنه وإن تكن أسس التعامل بين الناس منبجحة آخر الأمر من شبكة العلاقات الاقتصادية ، فإذا تغيرت هذه العلاقات كان للتغير في أسس التعامل كلها لاحقاً ضرورة وحتماً ، إلا أن التغير المادي الاقتصادي أسرع دائماً من نتاجه الخلقية ، حتى لكثيراً ما يحدث أن يجيء التغير

الخلقي بعد أسبابه من التغيرات الاقتصادية بسنوات طوال ، بل إنه قد لا يبقى ، ويظل الإنسان في حالة قلقه بين ما يكسب به العيش في عالمه الخارجي وبين ما يدخل الطمأنينة والسكينة على نفسه في عالمه الداخلي ، لقد سارت الإنسانية في تطورها من اقتصاد الرعي إلى اقتصاد الزراعة ، ومن هذا إلى اقتصاد الصناعة ، وكان لها في كل طور من هذه الأطوار أخلاق تلائم المحيط الاقتصادي ، لكن ما أكثر ما تختلف في كل مرحلة من أخلاق المرحلة السابقة عليها ، ففي مجتمعنا الزراعي هنا في مصر ، كانت تسود - إلى جانب ما تقتضيه حياة الزراعة من أخلاقيات - بقايا من مجتمع البداوة الرعوية احتفظ بها العرب من عهد بدوهم ونقلوها إلى المجتمعات التي كانت قد استقرت في زراعتها أمداً طويلاً ، وهانحن أولاء في حالة انتقال من طور الزراعة إلى طور الصناعة ، لكننا مازلنا مقلين بأخلاقيات المجتمع الزراعي جنباً إلى جنب مع ما تدعو إليه الحياة الجديدة - بعلمها وصناعتها - من أخلاقيات جديدة .

لقد استقرأ «روسو» في كتابه «مراحل النمو الاقتصادي» مراحل السير التي اجتازتها البلاد - على اختلاف مكانها وزمانها - في تطورها الاقتصادي بما يستتبع ذلك من تطور اجتماعي وثقافي وسياسي ، فوجدنا خمس مراحل ، هي : المرحلة التقليدية ، تتلوها مرحلة التحول ، ثم مرحلة الانطلاق ، وهذه تتلوها مرحلة النضج ، وأخيراً نهيء مرحلة الرفاهية على المستوى الحضاري الرفيع .

في المرحلة التقليدية الأولى ، تكون أوضاع الحياة محددة ضيقة المجال ، لكل شيء قيوده من التقاليد والعرف ، ولكل حركة طريقها المرسوم ، حتى لا يجوز للسائر أن يمشی بأسرع ولا بأبطأ مما ينبغي ، ولا للضاحك أن يضحك بصوت أهل مما يجب ، العمل الرئيسي في هذه المرحلة زراعة ، والساكنان الحقيقي في أيدي ملاك الأرض ، وصالح الأسرة في هذه المرحلة فوق صالح الأمة ، ولكل أسرة مستواها الطبقي ، فلا يؤذن لأبنائها أن يشربوا

بأصنافهم إلى ما هو أعلى . . . ثم تسرى أشعة العلم في جسم الحياة - إما قليلا قليلا أو دفعة سريعة - فيلبغ العلم صناعة تشغل بعض الأيدي عن فلاحة الأرض ، ويجعل المدينة مركز القوة دون الريف وقراه ، بل إن حركة التصنيع تحبس الزراعة نفسها ، فإذا الحقل بمكناته وجراراته كأنه مصنع ، وإذا القرية كأنها مدينة صغيرة ، وتلك هي معظم المرحلة الثانية : مرحلة التحول .

حتى إذا ما اكملت عملية التحول ، واستكمل المجتمع خلالها ملامح وجهه الجديد ، دخل في مرحلة الانطلاق ، وفيها تتجدد خلاياه كلها لتلائم الحياة العلمية الصناعية الحضرية الجديدة ، فتتغير العلاقات الإنسانية بأسرها ، وتتغير الحقوق والواجبات ، تتغير قيمة العمل بالسواعد بالنسبة إلى أصحاب الفراخ ، وتتغير مهمة الحاكم بالنسبة إلى المحكوم ، وتتغير العلاقة بين الرجل والمرأة ، بين أهل الريف وأهل الحضر . . . يتغير كل شيء في مرحلة الانطلاق لتتفتح الملامح الجديدة التي نشأت في مرحلة التحول ، حتى تبلغ مداها ، وهذه هي المرحلة التي نقف اليوم على مشارفها ، لنجتازها في عدد من السنين بكثر أو يقل بحسب دوافع التطور ، ثم لننتهي منها إلى المرحلتين الأخيرتين : مرحلة التصحج ومرحلة الرفاهية على مستوى حضارى رفيع .

وأوضح ما بلغت أنظارتنا في مرحلة الانطلاق هذه - ازدواج القيم التي نعيش على مداها : قيم تختلف من المرحلة الأولى - مرحلة العرف والتقليد - وصحبت عبر المرحلة الثانية - مرحلة التحول ، وقيم تقتضيها حياة العلم والصناعة : في الأولى تكون الأولوية لمن يملك على من لا يملك ، وفي الثانية تكون لمن يعمل على من لا يعمل ، في الأولى توأكل واستسلم للغير ، وفي الثانية اعتماد بحرية إرادة الإنسان ، وتسلم بنتائج العلم ، في الأولى تغليب للوجدان على منطق العقل ، وفي الثانية تغليب للعقل على مشاعر الوجدان ، في الأولى تشويه للفاضل بالتهويل والتخرافة ، ثم الاحتماء

هذه الصورة المشوذة والتمسك بها لذاتها ، وفي الثانية تنقية للماضي ليكون في أيدينا ملاحاً للحاضر وعلبة للمستقبل ؛ في الأولى شخصية ضائعة هضيمة لمن يلتمها ، وفي الثانية تثبيت للشخصية واعتزاز بها في غير صلف أعمى ؛ في الأولى قبول للواقع كما يقع لأنه من صنع القدر ، وفي الثانية تغيير للواقع عما وقع لأنه من صنع أيدينا .

أقول إن أول ما يلفت أنظارنا ، ونحن على مشارف المرحلة الثالثة من مراحل السير : مرحلة الانطلاق ، ازدواج القيم ؛ فنحن مشغودون اليوم بين قديم وجديد ، نعمل بأجسادنا على نحو ؛ ونفكر بعقولنا ونحس بقلوبنا على نحو آخر ، كمن يمزق على القيثارة لحناً لكنه يعنى لحناً آخر ؛ نعم إنها سنة الحياة أن يبطئ الصخر الخلق بحيث لا يلحق بالثبر المادى إلا بعد أمد قد يطول ، فواجبنا أن نستحث الخطى لنسرع نحو التمام الفجوة بين خارج الإنسان وداخله .

## ٣

وحق لا يكون حديثنا على مستوى التجريد والتعميم ، ندعمه بأمثلة مجسدة معينة مما وقع لنا في خبراتنا الحية ، أمثلة تبين أننا نقول بألسنتنا ما لا نحس صدقه بقلوبنا ، إذ نردد بالألسنة معايير المرحلة الجديدة من مراحل حياتنا ، لكننا ما زلنا معلقين في قلوبنا بمعايير أخرى ذهب زمانها :

جاءني من مكتب حكومي خطاب يحدد لي موعداً في الساعة للتاسعة من صباح يوم معين ؛ وذهبت قبل التاسعة بوضع دقائق لاكون حاضراً عند تمام التاسعة كما ذكر لي في الخطاب ؛ لكنني وصلت لأجد المكان خالياً من كل أثر للحياة والأحياء ، وأصغفت السمع فلذا صوت رجلين يتحدثان في غرفة بعيدة ، فسرت نحو مصدر الصوت ماراً في ممر ضيق يفصل غرف

المكاتب من يميني ويساري ، لا يقع فيها البصر إلا على مناخد ومقاعد قد غطت من أهلها ، ووصلت إلى مصدر الصوت فإذا خادمان يسمران ، وحيث استحياء ، لأنني شعرت بالذنب الذي يشعر به من يخوض حراماً مقدساً لم يكن من حقه أن يخوضه ، وسألت مستغماً : أين عساي أن أذهب ؟ وأبرزت لها الخطاب الذي جاءني بتحديد الموعد ، وتناول أحدهما الخطاب وقرأ : وناول له زميله ليقراً ، ثم رداه لي ، وأحدهما يقول - والآخر يكرر قوله كأنه الصوت والصدى - هم يقولون التاسعة ، لكنهم لا يقصدون التاسعة ، هم لا يحضرون قبل الحادية عشرة ، فإذا كان وراءك مشوار فاذهب واتقض حاجاتك ثم عد ، وإلا فانتظر في البهو الخارجي . . . .

آثرت أن أنتظر في البهو الخارجي ، فجلست على مقعد كسبح للقوائم محفر الأجزاء ، إلى جوار منضدة فرشت بقطعة من « الجوخ » الأخضر ، ويا ليتها ما فرشت . . . وبعد نصف ساعة جاء موظف ودخل غرفة من الغرف التي تفتح على البهو الذي كنت أجلس فيه ، فانتظرت حتى رأته قد استقر في جلسته وشرب قهوته ، وبدأ يفتح الخزائن من حوله ليخرج من جوفها أوراقاً ، ثم امتأذنت في الدخول ودخلت ، وأبرزت له الخطاب الذي جاءني وسألت : ترى هل أنخطأت المكان أو أصبت ؟ فنظر في الخطاب ، وقال وهو لا ينتظر لي : « بل أصبت ، فانتظر حيث كنت ، حتى يجيئوا » . . . ترى من هم . . . أولئك الذين لا يتحدثون عنهم إلا بضائر الغالب في نعمة كأنها توحى بأنهم سيهبطون علينا من عالم مجهول ؟ ومر نصف ساعة آخر ، ودخل رجل يحمل حقيبة ، لكنه كان زيوناً مثلي - وإن يكن أحرص مني لأنه انضغ من زمنه بساعة كاملة أضعتها أنا عبثاً - وجلس على مقعد يجواري ، وكأنه ألف أن يقصد إلى هذا المكان ليانتظر ، وهكذا أخذت أنصاف الساعات وأرباعها تمضي ، والقادمون يحضرون واحداً فواحداً ،

ويجلسون» الغرف المختلفة ، وقاربت الساعة الحادية عشرة ، وحالي هو كحالي منذ قدمت في الساعة التاسعة ، إلا ملاً وسأماً أتحلماً يزدادان معي حتى كدت أنفجر ، وكنت عندئذ قد سمعت حديثاً عالي الثرة وضحكات صادرة عن قلوب خالية من الهموم ، فرجحت من جرأة الحديث والضحكات أنها لا بد صادرة عن لا يخشون أحداً ، وإذن فلا بد أن يكونوا هم ، الذين أشير إليهم بضمير الغائب . . . وجررت قدمي جراً في حذر ، إلى حيث الغرفة التي انبثت منها الحديث والضحك ، فإذا ثلاثة يجلسون على ثلاثة مكاتب ، وعليهم جميعاً سيات الوقار والتهديب ؛ فأملت خيراً ، ونقرت الباب نقرة خفيفة ، وحييت وسألت السؤال نفسه الذي سألته قبل ذلك مرتين ؛ فما كان أشد دهشة أن رد علي في حنف شديد أحد الرجال الثلاثة ، قائلاً : من تكون أنت ؟ فقلت : أنا فلان - قلها في هدوء شديد ؛ وشاء لي حسن الحظ أن يكون اسمي معروفاً له ، وأن يكون قد قرأ لي شيئاً ما ، فأقلب غضبه رقة عذبة ، وراح يحلولي ، معاتباً إياي : كيف لئلي أن يجلس في البهو منتظراً ، وكان ينبغي له أن ينصيح عن شخصيته فور قدومه ؛ وأصر إصراراً شديداً على أن أجلس معهم قليلاً ، وأن يستضيفني بفنجان من القهوة ، ولعله أراد أن يعيد إلى الثقة في نفسي ، افتتح موضوعاً في الفلسفة زعم أنه يشغله منذ زمن بعيد ، وأراد أن ينتهز فرصة وجودي معهم ليستوضحني بما يزيل عنه الشك والقلق . . . وبعد ذلك فحص أوراق التي من أجلها جئت .

انظر إلى هذه القصة العابرة وما قد تجسد فيها من قيم ، تجدها كلها قيماً هي نفسها قيم المرحلة الأولى من المراحل الخمس التي أسلفت لك ذكرها ، أهمي مرحلة الاقتصاد الزراعي بكل ما تحمله من صفات ، ونحسبي هنا أن أستخلص منها قيمتين اثنتين : الأولى هي قيمة الزمن ، والثانية هي قيمة التفاوت الطبقي بين المواطنين : أما عن الأولى فلم يكن في اقتصاد الزراعة



غرق بين الساعة التاسعة والساعة الحادية عشرة ، لأن لزوم لا يختلف نموه إذا جاءه الري مبكراً ساعتين أو متأخراً ساعتين ؛ وهنا أذكر ملاحظة عجيبة كنت قرأتها منذ أمد بعيد في كتاب الاستعماري الأكبر اللورد كرومر عن « مصر الحديثة » يقول فيها إنه على يقين من أن مصر لن تتحول في أي يوم من الأيام بلداً صناعياً ، وذلك لسبب عنده عجيب ، هو أن الصناعة مرتكرة في أساسها وصميمها على دقة التوقيت ؛ على حين أن المصريين تنقصهم هذه الدقة ؛ إن العامل للصناعات وهو واقف أمام الآلة الدائرة ليضع فيها شيئاً أو يأخذ منها شيئاً كل دقيقة مرة أو كل دقيقتين مرة ، لا يستطيع أن يغفل عنها قاللاً للآلة : اصبري حتى أتياً لك ؛ ومن ثم كان عنصر الزمن من أهم الأمور في مرحلة الصناعة .

وأما عن القيمة الثانية : قيمة التفاوت الطبقي بين المواطنين ، فقد كانت كذلك نتيجة طبيعية في مرحلة العرف والتقليد التي سادها الاقتصاد الزراعي . لأن الزراعة بطبيعتها عندئذ كانت تتطلب صاحب أرض يسود وجماعة من الفلاحين يفلحون له الأرض ويسادون ، وليس من المعقول عندئذ أن يتساوى في العرف سيد ومسود ؛ فليسيد معاملة والمسود معاملة أخرى دون أن يحس السيد أو المسود شلوذاً في هذا التفاوت ؛ ولكم سمعت آذاننا في آلاف المواقف رجلاً يظن أنه قد أمين ؛ فيسأل من وجه إليه الإهانة : أتعرف من أنا ؟ وذلك لأنه لا يكفيه أن يكون مواطناً كسائر المواطنين ، وأن تكون المعاملة الاجتماعية قائمة على أساس المواطنة وحدها بغض النظر عن تكون أنت ومن أكون أنا من حيث العمل الذي يؤديه كل منا .

هاتان قيمتان التان استخرجناهما من موقف واحد : قيمة الزمن وقيمة التفاوت الطبقي ، لتدل بهما على ما زعمناه ، وهو أننا نعيش في مرحلة الانطلاق بهاها وصناعتها ، على قيم المرحلة البائدة ، ولن تستقيم الأمور وتتناغم جوانب حياتنا إلا إذا أحدثنا الثورة في القيم ، كما أحدثناها في الأوضاع

الاجتماعية والاقتصادية ، وإنما لثورة لا تم لنا إلا إذا خلقتنا - نحن رجال الفكر والأدب - أزمة في نفوس الناس ليحسوا حدة التناقض القائم .

### ٤

لكن رجال الفكر والأدب منا ليسوا فيما أحسب - على تصور واضح بعد ، ماذا تكون القيم الجديدة التي يخلونها فيما يكتبون ، ويجسدونها فيما ينشئون من قصص ومسرحيات ، وينشئونها فيما ينظمون من قصائد ، ولأضرب لك على اختلافهم في تصور القيم الجديدة مثلاً واحداً ، إن عصر الصناعة يقتضى حتماً أن تزول الفوارق شيئاً فشيئاً بين القرية والمدينة ، ذلك أن آلات الصناعة ستدخل شيئاً فشيئاً إلى الزراعة كما دخلت في سواها ، ووسائل التعليم والإعلام واحدة هناك ، فما يتصف فلاح المزرعة في القرية هو نفسه ما يتصف عامل الصناعة في المدينة ، ووسائل المواصلات أسرع وتزدادت ، وطرق سيرها رصفت ، بحيث اشتدت حركة الانتقال بين القرية والمدينة شدة كادت تمزج الفريقين في جماعة واحدة كل يوم ، إن الصحف التي تظهر في القاهرة تظهر في اللحظة نفسها في معظم القرى ، والخبر المذاع في القاهرة يلبح في كل ركن من كل منزل في طول البلاد وعرضها في آن واحد . . . أفلا يكون من الطبيعي والحالة هذه ، أن تختفي قيمة القديمة كانت تختفي ببراءة الريف وتندب حظ المدينة من الشر والسوء ، لتظهر قيمة جديدة لا تمتدح البراءة في ريف (لاحظ جيداً أن البراءة هنا تنطوي على سداجة) ولا تندب شراً وسوءاً في مدينة ؟ لقد كان بعض السر في القيمة القديمة أن يرضى أهل الريف بما هم فيه من طريق للحياة مسدود ، لئلا تفتيح أحبتهم على للنائل العيش في المدينة ، أما اليوم وقد مرنا في طريق يجعل القرية مدينة صغيرة ، فلم يعد ما يبرر أن يتخفى الأشاهر بالريف دون المدينة ، ولا يبرر أن يكتب القصص فإذا هو يرسم شخصيات الريف على أنها البرية التي لم تفسدها للمدينة بعد ؛ هذه وجهة نظر أعرضها ، قد نجد من يعارضها

من القراء ومن يؤيدها ، فلا تكون معارضة المعارضين وتأييد المؤيدين إلا  
إثباتاً لما أزعجه ، وهو أننا لسنا جميعاً على تصور واضح بعد ، ماذا تكون القيم  
التي ندمو إليها ونحفظها ونجسدها فيها نكتب .

فليس رجال الفكر والأدب منا على اتفاق بعد في الأهداف ، نعم ،  
إننا جميعاً على اتفاق ما دام الأمر أمر أحكام عامة مجردة ، لكن اهبط من  
هذا التعميم والتجريد إلى حيث التفاصيل الجزئية ، نجدنا قد تفرقتنا شيئاً  
وجاهات ، وهل منا - مثلاً - من يعارض في أن تكون الاستنارة العقلية -  
أعنى التعليم بكل معانيه - من أولى القيم التي يجب أن تليها بكل قوائمها ؟  
لكن سل هذا وهذا وذلك : ماذا تعده وسيلة للتوير العقلي ؟ تجدهم قد تباينوا  
رجالاً ثلاثة : فرجل يجد التوير في بعث القديم ، وثان يجده في الاعتراف  
من غربي أوروبا ، وثالث يجده في الاعتراف من شرقيها ، وربما وجدت  
رابعاً يأخذ بالأحوط فيقول : آخذ من كل شيء ، بطرف بحيث يجمع لي  
الثقافة التي تناسب مع مشكلاتنا الخاصة وتحدياتنا الخاصة .

وأخلص من هذا كله بنتيجة هي أننا بحاجة شديدة إلى احتكاك الآراء  
بكل ما استطعنا من حدة الجدل ، لكي تبلور في أذهاننا صورة متجانسة  
عن القيم المطلوبة للعصر الجديد ، وعندئذ نصب جهودنا في كل مقال وفي  
كل قصة وفي كل مسرحية وفي كل قصيدة من الشعر ، وفي كل صورة  
أو تمثال ، نصب جهودنا في هذا كله لنوجد في صدور الناس أزمة نفسية  
يحصون بها ضرورة الانتقال في دنيا القيم كما انتقلوا في دنيا العمل ، حتى  
لا يستقيموا للازدواج القائم أمداً طويلاً .

## بأي فلسفة نسير ؟

١

هي خطوات ثلاث يخطوها الإنسان -- فرداً أو جماعة -- ليكتمل له  
لنضج والوعى ، وقد يقف عند أولها ، أو عند ثاليتها ، فلا يكون له  
من النضج والوعى إلا بمقدار ما خطا ، أما الخطوة الأولى فهي التي يخوض  
فيها غمار الحياة العملية : يزرع أو يصنع أو يتاجر فيها قد زرع أو صنع ،  
يدلم أو يتعلم ، يجد أو يلهو ، يخوض فيها غمار هذه الحياة العملية خوفاً  
موفقاً هنا مخفياً هناك . . . لأنه وقع هنا على الفكرة الصائبة ، وأخطأها  
هناك ، لكنه في كلتا الحالتين لا يستطيع أن يضع أصبعه على الفكرة المنبثقة  
في عمله ، بل هو لا يعرف أن في تضاعيف عماء قد اثبتت فكرة ، تلك هي  
الخطوة الأولى التي يلتفت فيها الفكر في ثنايا العمل فلا يظهر قائماً وحده ،  
وأما الخطوة الثانية فهي حين يعين للإنسان أن يسترجع تلك المناشط التي نشط  
بها في دنيا العمل ، ليتأملها لعله مستخرج منها ما كان قد انطوى فيها من  
أفكار ، لقد أقام جدران بيته عمودية حتى لا تنهار ، لكنه لم يتنبه عندئذ إلى  
فكرة « الزاوية القائمة » التي تقع بين سطح الأرض والجدار ، وكان قد زرع  
القمح في أرضه ، لكنه لم يفرغ عندئذ ليبحث في الزرع كيف يتغذى بعناصر  
الأرض وكيف ينمو ويشمر ، وربما كان قد مرض أثناء ذلك ، بل ربما  
كان قد أدرك أن الذي أمرضه هو بعوضة حطت على جسده ، لكنه لم يمثل  
لنفسه يومئذ ليتخلص العلاقة بين البعوضة والمرض ، وأما الآن فقد عن له  
أن يسترجع أوجه حياته العملية ليخرج منها الأفكار التي كانت مطوية فيها ،  
حتى إذا ما تكالرت بين يديه وتنوعت أخذ في تصنيفها وتبويبها علوماً  
علوماً ، فهنا علم الرياضة الذي يبحث في الخطوط والزاويا والمثلثات ،

وهذا هو علم النبات الذي يبحث في الزرع كيف يتغذى وينمو ، وذلك هو علم الطب الذي يبحث في المرض وكيف يعالج ، وبينما يكون الإنسان في هذه المرحلة التي يستخرج فيها الأفكار من ثنايا الحياة العملية ليقومها في عالم وحدها هو عالم العلوم ، أقول إنه بينما يكون الإنسان في هذه المرحلة الفكرية ، ترى أقدار الناس قد تفاوتت درجات ، فبعضهم يكفيه أن تصنف الأفكار علوما ، ولكن بعضهم الآخر قد تأخذ النشوة فيمضي في هذا التجريد - أعني استخراج الفكرة من العمل الذي كانت تجسد فيه - يمضي في هذا التجريد مرحلة أخرى وراء العلوم ، يتناول فيها تلك العلوم نفسها ليستخرج من مبادئها وقوانينها مبادئ أصم وقوانين أشمل ، فيكون عندئذ في مرحلة فكرية هي التي نسميها بالفلسفة .

بهذا تنتهي الخطوة الثانية من خطواتنا الثلاث ( كانت الخطوة الأولى عملا جسداً أخفى في تلافيفه أفكاره ، وكانت الخطوة التالية استخراجاً لتلك الأفكار لتقوم وحدها وكأنما هي شيء مستقل عن العمل الذي كانت تجسد فيه ) وتبقى خطوة ثالثة يغيرها لا تتم الدورة ولا يكتمل النضج والوعى ، وهي أن نعود إلى أعمالنا الأولى نفسها - فتيارها مستمر لم ينقطع - نعود إلى زراعتنا وإلى صناعتنا ، إلى علمنا وتعليمنا ، إلى جلدنا ولهونا ، لكننا هذه المرة نعود إلى تلك الأعمال وقد عرفنا كوامن أسرارها ، فلا يصبح الثوفيق والإخفاق مرهونا بالحظ الذي يواتينا حيناً ولا يواتينا حيناً آخر ، بل إننا هذه المرة نمسك بالزمام فنوجه تيار الحياة العملية إلى حيث شئنا لا إلى حيث يقذف بنا الموج .

## ٢

إننا إذ نكون في الخطوة الأولى ، لا نفرق بين نظرية وتطبيق ، فهناك بين أيدينا مواقف تتتابع علينا من بيئة تحيط بنا ، وعلينا أن نرد عليها موقفاً

موقفا بما يلائمها ، وهنالك تكوينات اجتماعية نجد أنفسنا أطرافا في بنائها  
وعلينا أن نتفاعل مع بقية الأطراف تفاعلا من شأنه أن يصون ذلك البناء ،  
نجد أنفسنا - مثلا - أعضاء في أسرة ، وأبناء في أمة ، فنجد أمامنا قواعد  
وضعها لنا أسلافنا لنسلك على حذاها داخل تلك التكوينات لنصونها ، فعلى  
الوالد كذا وكذا من الواجبات نحو ولده ، وعلى الولد كذا وكذا من  
الواجبات نحو والده ، والزواج يكون صحيحا إذا اتبعت فيه القواعد الفلانية  
وهكذا ، ومن نخرج على القواعد المرعية في معاملاته مع أفراد أسرته أو  
أفراد أمته أو أفراد الإنسانية جمعاء ، فهو معرض العقوبات القانونة إذا كان  
خروجه مما نص عليه القانون ، ومعرض لاستهجان الناس إذا كان خروجه  
مما لم ينص عليه القانون ، ولكنه متروك للأصول الخلقية تسيره وتتحكم  
فيه ، وفي كل حالة من هذه الحالات « فكر » تقمص سلوكا مجسدا ، وقد  
يفيدنا فائدة كبرى أن نستخلص « الفكر » من قيصره السلوكي ، لنضعه  
وحده ، فيكون لنا بذلك مبادئ القانون أو مبادئ الأخلاق ، وعندئذ  
- كما أسلفنا القول - نكون قد تركنا الحياة العملية الحية المتشابكة الخيوط ،  
تركناها موقتا لندخل في دار أخرى لا فعل فيها ولا تفاعل ، وهي دار لو  
أمعنا في تسليق درجاتها كانت بذلك منزلا للفلسفة .

ولكم تسمع من الناس اتهامات بوجهونها إلى « الفيلسوف » لظنهم أنه  
قد ترك معترك الحياة العملية في تفاعلاتها ومناشطها ، وفي حلوها ومرها ،  
كأنما هذا « الفيلسوف » قد لجأ إلى عزلة ليسج ثوبا من هواه ، وكأنما هو  
لم يمتزل وفي جعبته خيوط الحياة الواقعة ، ليحاول أن يستخلص منها هي  
نفسها « الفكر » المبتوث فيها ، لأنه بغير هذا يكون عمالا عليه وعلى سواء  
أن يتخذ الفكرة القائمة ليستبدل بها فكرة جديدة إذا ، أي في الأولى نقصا  
يعاب ، فاللبن يحسبون « الفلسفة » بعدا عن الحياة العملية ، وإنما يقتطعون  
الخطوة الوسطى من بين الخطوات الثلاث التي أسلفنا ذكرها ، ويبترون ما

بينها وبين الواقع الذي هشناه في الخطوة الأولى والواقع الذي نريد أن نعيشه في الخطوة الثالثة - في الخطوة الأولى كان الواقع مقبولا بغير نقد وتحليل ، وفي الخطوة الثالثة سيكون الواقع واقعا بمشيتنا وإرادتنا وتخطيطنا وتصميمنا .

في الخطوة الثانية - خطوة التفكير المجرد الذي نصوغ به قوانين العلم ومبادئ الفلسفة - نزرع الفكرة من دنيا المكان والزمان لنجعلها مطلقة من قيودهما ، ففي المكان الفعلي والزمان الفعلي أحجار تسقط ومياه تنطق وهواء يهب ، كل هذا نمارسه ونحن في مستوى الحياة العملية ( الخطوة الأولى ) ، لكن قد يعن لواحد منا أن يعتزل حيننا لعله يصوغ قانون الحركة مهما يكن الجسم المتحرك ، حجرا كان أو ماء أو هواء ، وإذا وفق فيها أراد ، كان له - ولنا - بذلك « فسكرة » تخررت من قيود المكان والزمان ، لأنها تنطبق على كل مكان ، وكل زمان ، تنطبق على أي حجر ساقط وأي ماء دافق وأي هواء عاصف ، فهل نقول لمثل هذا العالم الذي اعتزل دنيا الواقع حيننا لعله يجد لنا هذه العبادة التي تصور الفكرة الكاملة في وقائع العلم ، إنه رجل قد تركنا في واقعنا النابض الحي ليعيش وحده في عالم مجرد ، ليس الأصوب أن نقول إنه تركنا ليعود إلينا ، تركنا ومعه واقع بغير نظرية وسيعود إلينا بنظرية يجربها على الواقع ، وما نقوله عن العالم نقوله عن الفيلسوف مع اختلاف في درجة التجريد ، لأن الفيلسوف كالعالم يبدأ من الواقع الذي تشابكت فيه المادة بالفكرة ، ثم يعتزل حيننا ليغصل الفكرة عن مادتها ، والتبعية بعد ذلك تقع على من يقف عند هذا الحد من الطريق ، إذ لا بد من استكمال الشوط ، فنعود بالفكرة - بعد نقلها وتمحيصها - إلى الواقع مرة أخرى فنجربه على غرارها ونحن على وصو وإدراك لما نحن فاعلون .

إنه إذا اختلف الفلاسفة - وهم يختلفون - فليس الاختلاف منصباً على إدراكهم للواقع كما يقع بل هو منصب على تأويله ، أى أنه منصب على الفكرة ، التى استخرجوها من ذلك الواقع المشهود المحسوس : فالفيلسوف - كسائر عباد الله - ذو بصر وسمع وشم وذوق ، إنه كسائر عباد الله يرى الماء اللدافق فى مجراه ويمس الهواء العاصف من حوله ، إنه يجوع ويظمأ ، إنه يعرف كيف تتكون الأسرة فى مجتمعه وعلى أى أساس تقوم الحكومة ، إنه يعلم كثيراً من طرائق البيع ، والشراء ، ويلمح كثيراً مما يحرك الناس فى تفاعلهم بعضهم مع بعض ، من حب وكراهية ورغوى وسخط ومكينة وغضب ، بل إن الفيلسوف كسائر عباد الله يعيش ويعانى ويفرح ويحزن ، وإذا نظر فيلسوفان (من مذهبين مختلفين) إلى شئ معين من هذا كله ، فيضيقان - كما يضيق أى إنسانين آخريين - على ما يريانه ، فإذا كان ما يشخصان إليه بالبصر لونا أصفر ، اتفق الاثنان معا على أن المرئى لون أصفر ، وإذا كان ما يسمعانه صوتا زاعقا أو صوتا هامسا ، فيضيقان - كما يضيق أى إنسانين آخريين - على ما يسمعانه . لا ، لا ، ليس اختلاف الفلاسفة على الوقائع المرئية المسموعة المحسوسة ، لكنهم إذ يمتزنون هذا الواقع لينصرفوا إلى تحليله ابتغاء فصل الفكرة عن جسدها ، فهاهنا يقع الاختلاف فى طريقة التحليل وفى نوعية الفكرة التى ينتهى بهم التحليل إليها - ولا تسنى قائلا : ولماذا أفصل الفكرة عن المواقف السلوكية التى تجسدت فيها ، لأن الجواب قد أسلفناه لك ، وهو أننا نفصل الفكرة وحدها لنتمكن من نقدها ، فإذا كان فيها تناقض أزلناه ، وإذا كان فيها تصور أكلناه ، فانظر مثلا إلى الطريقة التى نصلح بها نظام الأسرة أو نظام المدرسة أو نظام الحكم أو نظام التجارة أو ماشئت من نظم ، فإذا نصنع ؟ إننا



نعيش على مستوى الواقع في كل هذه الأمور ، كلنا نشارك في أسرة وفي مدرسة وفي حكم وفي تجارة وفي غير ذلك من نظم المجتمع الذي نعيش فيه ، وفي كل نظام من هذه النظم تتشابه الفكرة مع مادة الواقع ، لكننا - آنا بعد الآن - نضع أماننا « المبادئ » أو « الأسس » أو « الأفكار » التي تقوم عليها الأسرة أو المدرسة أو الحكومة ، نضعها أماننا لننظر فيها وهي خالصة وحدها مجردة من مواقفها المادية ، نرى هياكلها كيف أقيمت ، وهل يراد لها التغيير وماذا يكون ذلك التغيير ، إننا ساعثنا لا نضع أماننا على منضدة البحث « أسرة » فعلية أو « حكومة » فعلية أو « مدرسة » ، بل نضع « فكرة » الأمانة أو « مبادئها » ، وإذن فقد كان لا بد لنا من باحث يجعل منه استخلاص الفكرة من لبوسها المادي ، لتتمكن من نقلها ومن تعديلها ومن تبديلها حسب ما يحقق أهدافنا .

وأعود فأقول إن الفلاسفة إذ يختلفون في مفاهيمهم ، فاختلافهم ليس على الواقع كما يقع ، بل هو على الفكرة التي يستخلصونها منه لينقلوها نقداً قد يؤدي إلى وضع فكرة جديدة مكان فكرة قديمة ، وإن اختلافهم ليرتد آخر الأمر إلى ما يأتي : هل الواقع يسبق فكرته ؟ أو الفكرة تسبق واقعها ؟ أو أن الواقع والفكرة كليهما كائن واحد ذو وجهين تنظر إليه من هذا الوجه فإذا هو ما نسميه واقعاً . وتنظر إليه من ذلك الوجه فإذا هو ما نسميه فكرة ؟

فإذا تذكرنا أن الفكرة إنما تكون في رأس إنسان ، وجدنا أننا لو قلنا : إن الواقع يسبق فكرته ، كان معنى قولنا هذا أن الواقع مستقل بوجوده ، يدير نفسه بنفسه ، دون أن يكون للإنسان أقل أثر في تحويره وتبديل مجراه ، إذ كيف يحوره الإنسان ويبدله إذا كان قصاراه منه أن يحمى بعد وقوعه ليعلم كيف وقع ، إن الإنسان عندئذ يتخذ من الواقع الخارجي موقف المتفرج ، ولا فرق بين درجة عليا من التفكير أو درجة

دنيا إلا أن الأولي فيها إدراك لما حدث أشد وأوضح مما في الثانية ، لكنهما معا متفرجان لا يفران من الأمر شيئا ، كمتفرجين في مسرح ، أحدهما ناقد ناقل البصيرة في الفن المسرحي ، والآخر يرى ساذج ، فيعلم الأول - دون الثاني - أين يكن سر القوة وسر الضعف في التمثيل ، لكن لا الأول ولا الثاني بقادر على أن يغير ما قد حدث ، وذلك هو نفسه الموقف حين تقول عن الواقع إنه يسبق فكرته ، ويمثل هذا القول يأخذ فلاسفة المذهب الواقعي بشقي تفريعاته ، ومن تفريعاته مذهب المادة الجدلوية التي تجعل الإنسان بالنسبة لتيار الواقع كشاشة السينما ، بالنسبة لشريط الفيلم ، فهناك شريط الحوادث في الخارج يدور ، سواء أكانت هناك الشاشة التي تتلقاه أم لم تكن ، ووجود الشاشة لا يغير من محتوى الشريط ولا من طريقة دورانه شيئا ، لأن للشريط مكنة مستقلة تقوم بدورها وتدور في حلقاتها بقوانين خاصة بها لا دخل للشاشة فيها سوى أن تتلقى وتعلم وتتابع ، ومن تفريعات للمذهب الواقعي كذلك مدرسة الواقعية الجدلية التي تزعمها برتراند رسل .

ذلك عن قول المثاليين بأن الواقع يسبق الفكرة ، وأما القائلون بأن الفكرة تسبق الواقع فهم الذين اصططحنا على تسميتهم بالفلاسفة المثاليين ( بالنسبة لبعضهم ) وبالفلاسفة العقلانيين ( بالنسبة لبعضهم الآخر ) - والفرق بين أولئك وهؤلاء ، هو أن المثاليين يجعلون الحقيقة كلها أفكارا لا يلزم بالضرورة أن تخرج إلى حيز الواقع المجدد في أشياء ومواقف - كما هي الحال ' الرياضية مثلا - على حين أن العقلانيين وإن جعلوا الحقيقة كلها أفكارا عقلية إلا أن هذه الأفكار عندهم تنعكس على الواقع ويكون لها وجود خارجي مجسد هو قسم الوجود الذهني المجرد - على أن المثاليين والعقلانيين معا يصدقون على أن الفكرة العقلية هي الأساس وهي التي لها الأولوية على تطبيقاتها المادية ، ومن شأن الفكرة - كإتة ما كانت - أن تكون مبرأة من أوجه التنص التي لا بد من حلوثها في عالم الأشياء ،

ففكرة الدائرة ... مثلا - كاملة ، وأما الدوائر التي نرسمها في دنيا الواقع فلا مناص لها من أن نجيء على درجة بعيدة أو قريبة من ذلك الكمال الصوري ، لأن درجة كمالها مرهونة بجهاز الرسم ، فكلما دق الجهاز اقتربت الدائرة المرسومة من الكمال ، وكلتلك قل في كل فكرة أخرى ، فقد تتصور لنفسك فكرة عن رحلة تقوم بها ، ثم تهم بتنفيذ الرحلة في دنيا الواقع ، فإذا التنفيذ يصادفه من التفاصيل ما لم يكن في الفكرة المخططة ، وهذه الفجوة بين الفكرة في كمالها من جهة ، والواقع في نواحي قصه من جهة أخرى ، هي التي جعلت الفلاسفة للتاليين ، والمقلاتين يتشبهون بقولهم أن لا علم ولا يقين ولا دقة إلا لعالم الأفكار دون عالم الأشياء والحوادث ، وأمثال هؤلاء الفلاسفة هم الذين يصدق عليهم إلى حد كبير اتهام عامة الناس للفلاسفة عموما بأنهم ساكنو أبراج معزولة عن مجرى الأحداث .

هاهما - إذن - مجموعتان من الفلاسفة تقفان إحداهما من الأخرى على طرفي تقيض | الأولى تجعل مادة الواقع الخارجي بقوانينها الذاتية التي تحركها هي كل شيء ، والأخرى تجعل الأفكار الذهنية في كمال تكوينها واتساق بنائها هي كل شيء ، الأولى تجعل للمادة هي الأصل وعنه تنفرع العقول بأفكارها كأنما هذه ظل يساير تلك ، والثانية تجعل العقول وأفكارها هي الأصل وعنه تنفرع للمادة كأنما هذه المادة بكل صلابتها ليست بلات وجود إلا من حيث هي فكرة في أذهاننا .

لكن إلى جانب هاتين المجموعتين مجموعة ثالثة تجعل المادة والفكر طرفين لشيء واحد كأنهما يطن اليد وظهورها ، وهنا لا تكون الفكرة إلا تمهيداً لفعل ، ولا يكون الفعل إلا ذيلاً لفكرة ، وهنا أيضا تبطل الحقائق المطلقة ، وتصبح كل حقيقة على درجة من الصواب يقدر تمهيدها للعمل الذي جاءت لترسم له الطريق ، فليست الفكرة هنا صورة مرآوية ترسم على صفحة الدهن كما ترسم للصور في المرايا ، منزوها عنها قوة

الحركة وقوة الدفع ، بل « الفكرة » هنا هي حزيمة وإرادة ، هي بداية تنفيذ وتحريك وتغيير .

### ٤

قلنا إنه مهما يكن المذهب الذى يريد الفيلسوف لنفسه ، فهو لابد أن يجعل الواقع نقطة ابتداء لمسيره ، لكنه - فى هذه الحالة - الواقع الفصح الخام الغفل الغشيم ، الواقع الذى يجهل الناس حين يكونون فى المرحلة التى لا ينفصل فيها فكر عن عمل ولا عمل عن فكر ، إذ يكون « الفكر » فى هذه المرحلة مجسداً فى مواقف ، لم يبلغ بعد أن يتجرد وحده فى نظرية صورية متحررة من تقييدات مكان الوقوع وزمانه . . . . . نعم لابد للفيلسوف - مهما يكن مذهبه - أن يبدأ من هذه القاعدة الدنيا ، ليستخلص مما يرى ما قد انلمس فيه من نظريات ، وأفكار ومبادئ ، ليضعها - وهى فى صورتها المجردة - موضع النقد والتحوير والتبديل ، حتى إذا ما صقل لنفسه « فكرة » وسواها ، عاد بها - أو قدمها للناس ليعودوا بها - إلى عالم الواقع مرة أخرى ، فأعملها فى ذلك العالم وأجراها فى أحشائه ليتغير وجهه على النحو المرغوب .

أبدا لا يريد الفيلسوف أن يقف من العالم عند حد التأمل ، بحيث يظل يدبر الأمر فى دنجلة فؤاده ، ثم لا شيء بعد ذلك ، إذ لو فعل ذلك لما زاد على أن يشد العلم من خارجه إلى داخله ، وأن يكتفى بأن يكون هو على وحى وفى صحو ويقظة ، فهو فى هذه الحالة يتأثر ولا يؤثر ، ويأخذ ولا يعطى ، نعم ، إن ذلك قد يجعل منه هو إنسانا أكثر تهليبا مما كان وأقل بصيرة ، لكن وجوده بين الناس يساوى عدم وجوده بالنسبة إليهم ، لأن دنياهم لن تتغير بسبب ما قد يكون فى رأسه من فكرة أو مبدأ ، على أن مثل هذه الفيلسوف الذى يحرص على أن تلور فكرة الفكر داخل رأسه دون أن

يخرج للناس طمحنها ليقبلوه أو يرفضوه ، لا أعرف له وجودا إلا فيمن أخذ دنياه مأخذ الخزل ، وهؤلاء هم الصغار .

وسؤالنا الآن هو هنا : كيف يختلف وقع الفكرة الفلسفية باختلاف المذاهب ، وقد تحدثنا هذه المذاهب في ثلاثة : مذهب يجعل الأولوية للواقع المادى وأما الفكر فظل له وتابع ، ومذهب يجعل الأولوية للفكر الذى ينبع من طبيعة العقل ذاتها ، وأما علم المادة فظل له وتابع ، ومذهب ذلك يجعل الواقع والفكر في حوار ، فلا فكر إلا ما له صلة بالواقع ، ولا واقع إلا ما له صلة بالفكر ، ولا واقع ولا فكر معا إلا بما له صلة بالإنسان وحياته .

لو كان الفيلسوف واقعيا ، بالمعنى الذى يجعله ينظر إلى الطبيعة ويجراها على أنها أمر مفروض منه ولا قبل لنا بتغييره . كان في رأيه أن كل ما في وسعنا هو أن نوائم بين أنفسنا وبين الطبيعة وقوانينها ، فكل حركة في جسد الإنسان نفسه هي جزء من تيار الحوادث المحتوم ، لا يغير منها أن يسر لها أو يحزن ، فليسر ما شاء أو ليحزن ، فلذلك لن يغير من الأمر شيئا ، وإذن فالضكير الإنسانى في هذه الحالة مسألة ذاتية بحتة لا تخص إلا صاحبها ، ولذلك يقلب على الفيلسوف الواقعى أن يكون - في فلسفته - بمنزلة من دنيا العمل والنشاط ، ولماذا يتدخل - بفلسفته - في مجرى الحوادث وهو يعلم أن تيارها محتوم بقوانين الواقع ، والخير كل الخير هو في أن نخلى بين العلماء وبين هذا الواقع المحتوم المطرد ، ليهيئوا لنا عن قوانينه فضيد منها ما استطعنا ، وقصارى الإنسان أن يضبط نفسه بمسك بزمامها ، لأنه لن يستطيع أن يمسك بزمام القدر ومصيره .

وأما صاحبنا الفيلسوف الثالث الذى يجعل الأولوية للفكرة التابعة من جوف الدماغ لتفرض نفسها على الخارج ، فأمره مختلف ، لقد سبق لنا أن أشرنا إلى أن « الفكرة » - أى فكرة - هي بطبيعتها مبرأة من أوجه

التفاوت والتفصيص التي نراها عادة في الأشياء كما تقع فعلا ، «فكرة» ،  
الحصان هي دائما أكمل من أي حصان نراه في دنيا الواقع ، «فكرة» ،  
الإنسان هي دائما كذلك أكمل من أي إنسان نراه في دنيا الواقع ، و «فكرة» ،  
الخط المستقيم أكمل من أي خط مستقيم نرسمه في دنيا الواقع ، و «فكرة» ،  
الحكومة ، و «فكرة» ، الأسرة و «فكرة» ، المدينة كلها أكمل من قسائمها  
التي تقع فعلا ، ولا عجب في ذلك ، إذ أننا في حالة «الفكرة» نحن الذين  
نطهو الأكلة على مزاجنا ، وأما في حالة الأمر الواقع فعلينا أن نتقبل أشياء  
تفرض نفسها علينا دون أن تكون هي المرجوة المشهية - ففيلسوفنا المثالي  
يسوى لنفسه عالما فكريا ، يراه دائما أكمل من أي واقع ، فيعيش فيه ،  
كأنما هو ينتظر حتى يعلو الواقع إلى حيث يعيش ، وحتى إن هم ونزل عن  
عالمه الفكري ليصلح عالم الواقع ويغيره ، فسيكون قياسه دائما إلى أفكاره  
المثلى ومعاييره الكاملة ، فيصعب عليه أن يملأ الفجوة بين الواقع في نقصه  
من جهة ومعاييره في كمالها من جهة أخرى ، وعندئذ إما أن ييأس ويلوذ  
مرة أخرى بعالمه الفكري ، وإما أن يتعب الناس بغير طائل قريب .

لكن الزميل الثالث الذي يجعل الأمر حوارا بين الفكر والواقع رجل  
عمل ( ونحن نفرق بين «العمل» و «الواقعي» ) لا يعجبه تطرف الواقعية  
من جهة ، ولا تطرف المثالية من جهة أخرى ، فلماذا أجعل للواقع المحتوم  
كل هذا السلطان الذي يشل قدرة الإنسان على تغييره ؟ ولماذا أجعل للأفكار  
المثلى كل هذه الرفعة التي تعلو بها على الواقع الناقص فلا تفيد شيئا برفعها  
وكالما ؟ فهذه هي بيئة معينة أريد أن أحيي فيها ، لكنها قد توافق أهدافي  
في جانب ، وتعارض أهدافي في جانب آخر ، وأريد أن أغير الجانب  
المعارض بحيث يخدم تلك الأهداف ، وإذن فلا بد من تفاعل معها أقبل به  
ما أقبله وأرفض ما أرفضه لأغير ما أغيره ! إنه لا جدوى في أن أركن إلى  
شيء سوى أنا وبقية الزملاء في المجتمع ليغير لي ما أريد تغييره من البيئة

التي نسكتها ، ثم لا جدوى في أن أخط للتفسير خطة فكرية مثل معصومة من الخطأ ومن النقص ، حتى إذا ما وجدت تطبيقها عمالاً ، انطويت على نفسها لأعيش في أحلامها ، ولذلك لا جدوى في أن أفرض أن للأشياء طبائعها التي لا تتغير ، بل الجدوى هي في تناول المشكلات واحدة واحدة ، لأدرس تفصيلاتها ، ثم أقترح لحلها فكرة تناسبها ، وقد أعود إليها من جديد مرة بعد مرة ، إذا كان الحل لا يأتي إلا على درجات .

إن المعركة بيننا وبين الواقع دائرة الرحى ، الأرض القاحلة يراد لها أن تزرع ، والمادة الخام يراد لها أن تشكل وتصاغ ، والطرق يراد لها أن تمهد ، والترع أن تنشق والمرض أن يعالج والأمية أن تزال وغشاوة الجهل والخرافة أن تنتشع ، ولن يفنى إزاء هذه المعركة الدائرة الرحى أن ينزل الفيلسوف المثالي بفكره الذي لا يتعرض للخطأ ، ولا أن ينظر الفيلسوف الواقعي إلى الواقع على أن هذه هي طبائع الأشياء فيه فلا يتغير منه شيء إلا وفق قوانين الواقع المادي نفسه ، فالمثاليون سادة مترفعون ، والواقعيون سلبيون متفرجون ، مع أننا نريد الرجل الذي ينزل معنا في المصعة ومعها الفكرة التي تصلح سلاحاً في القتال ! قد يكون السيف أصلح هنا والمدفع أصلح هناك ، الطائرة النفاثة مطلوبة هنا والذهابة مطلوبة هناك . . . أضحى أن لكل مشكلة ظروفها وطريقة علاجها الموثقة ، حتى إذا ما اتخذت وضماً أكثر ملاءمة عدنا إليها بطريقة علاج أخرى ، وهلم جرا ، ليست الحياة كمالاً ولكنها سير نحو الكمال ، عند المثاليين مراعاة طال أمدها ، واحترام الواقع عند الواقعيين قناعة وعجز .

الفلسفة العملية هي فلسفة التجربة والخطأ ، هي فلسفة النقد والإصلاح ، هي فلسفة النظرة النسبية إلى المواقف والمشكلات ، فلكل موقف ما يناسبه ولكل مشكلة ما يعالجها ، وعندئذ يكون هذا وذلك هو «الحق» في هذه

المحظة ، وقد لا يعود هو « الحق » غدا بالنسبة للموقف نفسه والمشكلة نفسها ، فإذا كانت المشكلة - مثلا - هي مشكلة التعليم ، واجهتها بما يناسبها الآن ، فأجعل التعليم الإلزامي إلى السن الفلانية ، ودخول الجامعة بالنسبة للفلانية ، ثم قد يتغير الموقف غدا فأكون أكثر تقدما وأغزر ثراء ، فأتناول المشكلة نفسها مرة أخرى بحل جديد .

إن « الحق » حاصل ضرب بين طرفين ، هما نحن والموقف الذى نريد أن نقبله أو أن نغيره ، وأى فكرة تقحمها على هذين الطرفين تفسد علينا الفاعلية والعمل ، سواء أتينا بالفكرة من تراث موروث عن الأسلاف أم جئنا بها من أم تختلف ظروفها عن ظروفنا ، وهذا هو معنى قولنا إن فلسفتنا تابعة - أو يجب أن تنبع - من واقعنا ، والفكرة المقحمة علينا من زمان غير زماننا ، أو من مكان غير مكاننا ، حتى وإن كانت أكل من فكرتنا الطارئة علينا ، فهي بمثابة الفكرة عند الفلاسفة المثاليين ، بأخلونها لكال بنائها ، لا لصلاحيتها لمعالجة موقف بذاته يعترض طريقنا .

### ٥

لكننا أمة ورثت فيها ورثته مجموعة من القيم العليا التى نحس فى أعماقنا أنها قيم ثابتة ودائمة ومطلقة من قيود المكان والزمان ، فنقول عنها إنها قيم تصلح للإنسان من حيث هو إنسان ، بغض النظر عن مكانه وزمانه ومواقفه ومشكلاته ، فهل هنالك تناقض بين قبولنا لتلك المعايير الثابتة ، المطلقة من جهة ، وقولنا من جهة أخرى إن الحق يتغير بتغير الموقف الذى يصادفنا والمشكلة التى نعالجها ، لما قد يكون معيارا صالحا اليوم قد لا يصبح معيارا صالحا غدا ؟

أحسب أن لا تناقض ، وهذه نقطة نريد التوضيح ؛ إن الإنسان فى رحلة



الحياة شبيه به في أي رحلة صغيرة يرتعلها ، فافرض أن رحلتك هي أن تعبر الصحراء حتى تصل إلى نقطة معينة على شاطئ البحر الأحمر ، فالهدف الأخير ثابت أمامك لا يتغير ، ولكن أهدافا جزئية فرعية ستنشأ خلال الطريق ، فهذه حفرة عميقة أمامك ، تريد اجتيازها ، فعندئذ تنحصر تفكيرك في طريقة اجتيازها قل أن تستأنف السير ، وهنا تكون هذه المشكلة الجزئية هي وحدها التي تتحكم في منهج التفكير ، ويكون معيار صلاحية الفكرة هو نفعها في تحقيقك ما تريد اجتيازه ، وكلما زاد نفع الفكرة زاد نصيبها من الحق ، لكن سواء كانت معالجتك لهذه المشكلة الطارئة سليمة أو معيبة ، فهل يؤثر ذلك في هدفك الأخير ؟ كلا ، فذلك هدف ثابت تضعه نصب عينيك كالبوصلة التي ترسم لك وجهة السير ، دون أن تتدخل في طرائق معالجتك لمشكلاتك الصغرى أثناء الطريق ، . . . وهنا ما يعملُه قبطان السفينة وما يصنعه قائد الطائرة ، وهو ما يصنعه قائد الجيش في المعركة حين يفرق بين « الاستراتيجية و « التكتيك » ، فالأولى هي خطة للقتال ، والثانية هي معالجات المواقف الجزئية التي تنشأ أثناء تنفيذ تلك الخطة .

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

ولو أننا فرقنا هذه التفرقة ، فربما وجدنا أننا بحاجة إلى النظرات الفلسفية الثلاث في آن معا ، ولكن لكل نظرة منها مرحلة ومهمة غير مرحلة للنظرين الآخرين ومهمتهما : فلنكن نسير في تغييرنا للمجتمع على هدى وبصيرة ووعي ، لا بد لنا أولا من مرحلة واقعية نرصدها ملامح الواقع كما هي ، دون أن نشوه الصورة بأوهام أو أحلام أو خيال ، شريطة ألا تقع في خلطة الفلاسفة الواقعيين حين يظنون أن للواقع طبيعته المحترمة ، ويتلو هذه المرحلة مرحلة ثانية تتأمل فيها الأفكار والمبادئ - على نحو شبيه

بما يفعله الفلاسفة المثاليون - تلك الأفكار والمبادئ التي توجهنا في طريق السير نحو تغيير الواقع الذي رصدنا ملامحه ولم نرض عنها ونريد تغييرها ، شرعية ألا تقع في خلطة المثاليين حين يظنون أن تلك الأفكار والمبادئ مبنية الصلة بعالم الواقع ، وفي هذه المرحلة التأملية أيضا تجيء مهمة القيم الثابتة الخالدة التي ورثناها ونريد الحفاظ عليها ، إذ هي التي تشير إلى اتجاه السير ، دون أن يكون لها شأن بالمشكلات الفرعية التي نلقاها في الطريق ، وثالثا وأخيرا تجيء المرحلة العملية التي نحصر فيها انتباهنا في كل مشكلة فرعية على حدة ، نبحث لها عن علاج مرهون بظروفها ، دون أن نغير في اتجاه سيرنا الذي رسمته لنا بوصلة القيم الموروثة في ثباتها وتجريدها وإطلاقها .

فلو سألتني بعد ذلك كله : أي مذهب فلسفي تختار ؟ أجبك قائلا بدوري : في أي مرحلة من مراحل السير ؟ فأنا واقفي في مرحلة رصد المشكلات ، ومثالي في مرحلة تحديد اتجاه السير ، وعلمي تجريبي في مرحلة معالجة المشكلات .

## قيادات الفكر المعاصر

١

ليس يرى شكل السحابة أو لونها صاعداً ليليل وهو يخوضها ، فكل ما يدركه عندئذ هو أن رؤلة الأشياء من حوله تزداد وضوحاً أو تقل ، وأنه يتبين مواضع خطوطه على الطريق إلى مدى بعيد أو إلى مدى قريب ، حتى إذا ما اجتاز السحابة التي تكتنفه ثم نظر ، رآها وقد تحدد شكلها وتميز لونها بحيث يستطيع وصفها وهو على ثقة بصديق ما يقوله عنها

وكذلك قل في مرحلة معينة من التاريخ حين يتحدث عنها أبنؤها الذين يعانون آلامها وينعمون بطيباتها ، فهؤلاء إذا تحدثوا عن عصرهم جاء حديثهم أقرب إلى التعبير عن ذوات أنفسهم ، منه إلى التضرير الموضوعي الذي يسجل الواقع كما يقع ، بل إن أبناء المرحلة المعينة من مراحل التاريخ ، لا يكادون يتصورون الأحداث التي تتابع حولهم صفحة من التاريخ سيكتبها اللاحقون . . . ترى ماذا تكون معالم عصرنا البارزة ، التي لن يخطئها مؤرخ المستقبل إذا ما نظر وحلل ؟

هل نخطئ الخدس لو ظننا أنه سيصف عصرنا هذا - أول ما يصفه - بأنه قد كان مرحلة انتقال هائل من حياة إلى حياة ؟ من حياة أقيمت على أساس التفاوت بين البشر من حيث القوة والضعف والغنى والفقر ، بياض البشرة وسوادها ، الأصول العرقية والأنساب ، الذكورة والأنوثة ، العقائد والشعائر ، وغير ذلك . . . إلى حياة تقوم على أساس المساواة مع التنوع ، بل كانت مرحلة انتقال هائل من حياة تقسم الناس في كل بلد واحد قسمة عودية ، فالأهلون هم من كانت حرفتهم رياضة العقل ، والأدنون هم من كانت صنعتهم استخدام البدن ، إلى حياة تجعل جميع الناس في البلد الواحد

حاملين ، سواء أكان العمل منصبا على فكرة نظرية أم كان منصبا على تطبيقها .

ولو رأى مؤرخ المستقبل هذه النقلة الفسيحة في عصرنا من نظرة إلى نظرة ومن حياة إلى حياة ، فسيرى كذلك أنها ثقلة لم تهبط على الناس هبة من السماء ينعمون بها دون أن يكافحوا هم أنفسهم في سبيل تحقيقها ، إذ يرون أن عصرنا هذا قد كان عصر ثورات خارقة ثارت لتغير أوضاعها بأوضاع ، وإن هذه الثورات لم تكن لتفضي إلى أهدافها بغير مقاومة عنيفة ممن ارتبطت صوالجهم بالأوضاع القديمة المراد تغييرها ، وأن هذه الثورات وأصداؤها لم تكن لتجرى مجراها بغير أن يكون لكل من الجانبين فلسفة نظرية يستند إليها في محاجة للطرف الآخر ، ومن ثم نشأت صراعات مذهبية بين الفريقين ، ولا يكون العيش في جو الصراع الفكري مستقرا مادام بل لا منجاة له من القلق والتوتر .

فإذا كانت صورة عصرنا شيئا قريبا من هذا ، فإذا نتوقع أن نجد في نشاطه الفكري إلا اختلافا في وجهات النظر أشد ما يكون الاختلاف ، حين يتناول أصحاب الفكر بأنظارهم مصير الإنسان نتيجة لهذا الصراع ؟ فأمام المسألة الواحدة نجد للنظرين المتناقضين وجهاً لوجه : فهذا هو العلم الذي قد أطلق صواريخه تندق أبواب الفضاء ، فهل يكون من شأن هذا الغزو العلمي لاسرار الكون أن يشيع في أنفسنا الطمأنينة أو القلق ؟ هنا تختلف الاجابة بين متشائم ومضائل : هذا يرى أنه انقلاب علمي لا يد أن ينتج انقلابا في حياة الناس نحو الأفضل ، وذلك - حل خلاف هذا - من رأيه أن التقدم العلمي الضخم وإن يكن قد غزا الفضاء الفسيح ، إلا أنه يقدر ما وسع لنا من آفاق الكون ، قد ضيق علينا من آفاق النفس ، لأنه أبعث الإنسان عن صلته الحميمة بذاته .

فمن هم أولئك القادة الذين يمسكون بأزمة الفكر في عصرنا ليتجهوا به  
يميناً أو يساراً ؟

## ٢

لقد جرى العرف - أو كاد يجرى - على أن تكون هنالك تفرقة بين  
من نطلق عليهم اسم « المفكرين » - أو قادة الفكر - من جهة ، والباحثين  
العلماء من جهة أخرى ، ولعل أميز ما يميز الطائفة الأولى هو أنهم جماعة  
استنارت فأرادت أن تنير ، جماعة عرفت ثم جعلت همها أن تنشر المعرفة  
في الآخرين ، ولكن أى معرفة ؟ إنها ليست المعرفة الأكاديمية التي تستند  
إلى تجارب المعامل الطمينة أو إلى الوثائق والمراجع ، بل هي المعرفة التي  
تنبع عند صاحبها من التجربة الحية . ويكون لها أصولها في شعور الإنسان ،  
وبالتطبع لا تناقض هناك بين أن يجتمع في الرجل الواحد أن يكون من  
أصحاب البحث العلمي على الصورة الجامعية ، وأن يكون في الوقت نفسه  
من « المفكرين » بمعنى الكلمة التي نريدها لها ، لكن التمييز والتفريق بين  
الموقفين من شأنه أن يزيدنا دقة ووضوحاً فيما نحن بصدد الحديث فيه .

فالباحث العلمي على الطريقة الجامعية لا يعد من « المفكرين » مجرد أنه  
يختص بدراسة الفلك وطبقات الأرض ، ولا بمجرد كونه ذا مهنة تقوم على  
أسس علمية ، كالمهندس والطبيب والكيميائي وغيرهم ، بل لا بد لطائفة  
المفكرين من صفة أخرى وهي أن يجاوزوا حدود الاختصاص الدراسي إلى  
حيث ينظرون إلى الكون وإلى الحياة نظرة شاملة تعتمد - إلى جانب اعتمادها  
على العقل المنطقي واستدلالاته - على الإدراك الحسي العميق المباشر ، ومقتضى  
هذه النظرة أن نجىء ذاتية مرتكزة على التجربة الخاصة بصاحبها ، ولهذا  
يتحتم أن نجىء نظرات « المفكرين » متصلة أوئق صلة بالحياة الفعلية الحاضرة

من حولهم ، بأفراحها وآلامها ، لأن الكاتب إذا فضح من خبرته اللبائية المباشرة ، جاءت كتابته - بالضرورة - تعبيراً عما قد تراكم في نفسه من آثار حياته بكل ما فيها من متاع وحرمان ، فإذا درست كتابا في الرياضة أو الكيمياء ، لم تدرك هل كان مؤلفه مقترا عليه في الرزق أو من ذوى اليسار ، لكنك إذا قرأت كتابا مما يكتبه « المفكرون » استطعت أن تلمس وراء الكتابة أى طراز من الناس كان كاتبه .

ولأنه لما يستحق الذكر هنا ، أن « المفكرين » بالمعنى الذى حددناه ، تختلف أقدارهم في الأمم المختلفة ، فليسوا هم دائماً الطائفة التى تتولى زمام الريادة ، ففى إنجتلرا وفى فرنسا - وفرنسا بصفة خاصة - تكون القيادة « للمفكرين » من رجاء الأدب والعن والثقافة والفلسفة غير الأكاديمية ، وفى ألمانيا تترك القيادة الفكرية فى أيدي أساتذة الجامعات ، فقد ينبغ فيهم الكتاب والشاعر والفنان ، لكن الناس إذ يأتمون فإنما يأتمون بأصحاب التخصص العلمى ، وفى أمريكا تكون أولوية الرأى للخبراء ، أخص للذين مارسوا العلم تطبيقا ، وكأما « المفكرون » يعالجون شؤون الحياة الإنسانية فى مؤلفاتهم ورواياتهم ليسوا بحاجة المثقفين فى ملء أوقات الفراغ على المستوى الرفيع ، لا يرحموا لهم انجاء السير ، وزمام القيادة فى روسيا متروك لرجال السياسة ، فهم يشقون الطريق ومن ورائهم يسير التابعون ، وأما فى معظم أرجاء الأرض بعد ذلك - ومعظمها بلاد محورت من مستعمرها عند قريب : فى آسيا وفى أفريقيا وفى أمريكا الجنوبية ، فالقيادة الفكرية غالباً ما تكون فى أيدي قادة الثورات اللذين كانوا هم العاملين على تحقيق ذلك « التحرر » من قيد المستعمر ، فاضطلعوا بعد ذلك بتحقيق « الحرية » بعد التحرر ، والفرق بين المرحلتين هو الفرق بين السلب والإيجاب : فى المرحلة الأولى رفعت القيود ، وفى المرحلة الثانية تقام عمليات البناء ، إذ لا معنى للحرية إلا أن تكون حرة الأداء والعمل .

« المفكرون » في إنجلترا يظن أن يكونوا كتاباً أحسوا أنهم المسئولون قبل غيرهم عن تغيير المجتمع ، فالمجتمع هناك قد كتبه تقاليدته التي لم تعد صالحة لعصرنا ، ولذلك وجبت الثورة عليها لتغير صورة الحياة ، ولقد نجد من الساخطين من يقف عند السخط لا يعدوه إلى مقترحات لبناء الجديد ، ولكن القادة الكبار لا يكتفون بما يكفي به الشباب الساخط ، بل تراهم فيما يكتبونه يصورون العلة ويقدمون العلاج ، على اختلاف بينهم في تشخيص العلة وفي وصف الدواء ، فمنهم من يرى أن مكمن الداء عندهم هو الفجوة العميقة بين الفطرة الإنسانية من ناحية ، والسلوك المتكلف المتصنع من ناحية أخرى ، وقد كانت هذه الفجوة عندهم هي التي تفصل بين الحمجية والتمدن ، وبالغوا في ذلك حتى نتج ما هو معروف عنهم من تفاق يطن شيئاً ويظهر شيئاً آخر ، أقول إن من قادة الرأي عندهم من يرى أن مكمن الداء هو في اصطلاح ضروب من السلوك الاجتماعي بعيدة بعداً شديداً عن اللوائح الفطرية ، وإذا كان ذلك كذلك فالعلاج هو عودة الإنسان إلى فطرته ، ومنهم من يرى الداء كامناً في فتور الإيمان الديني ، ولذلك فالعلاج هو في أن يقوى هذا الإيمان في النفوس وبذلك تضمن تنظيم العلاقات الاجتماعية على أساس سليم ، ومنهم من يرى رأياً قريباً من هنا لكنه مختلف وذلك هو ضرورة أن تخف وطأة العلم على حياة الإنسان بمرحلة كبيرة من التصوف ، فإذا اجتمع في الإنسان عفة المتصوف وحضارة العالم كان هو الإنسان الأكامل .

فالفكر الإنجليزي « ملتزم » نحو المجتمع التزاماً غير مباشر ، لأنه وإن يمكن بمحاول إصلاح جوانب التخص برسم صورة كاملة ، إلا أنه لا يفرض على نفسه أن يعالج المشكلات الفعلية القائمة ، فقد يفعل ذلك وقد لا يفعل ،

بل قد يتخذ موقفاً فردياً انزالياً سلبياً لعقيدة شائعة عند كثيرين من مفكرينهم  
أن الواحد منهم هو تجسيد للمدنية الإنسانية بأسرها ، فعنه تؤخذ المعايير  
وهو لا يأخذ عن أحد .

وأما المفكرون في فرنسا فهم أشد المفكرين « التزاماً » حتى لقد أصبح  
التزامهم هذا خصيصة تميزهم منذ عصر التنوير في القرن الثامن عشر ، فلا  
يكاد يكتب كاتب شيئاً إلا ونصب حينه هدف يريد تحقيقه للإنسان الفرنسي  
على وجه الخصوص ، ولقد نجد في كل بلد آخر - إلا فرنسا - شيئاً من  
الريبة تساور قلوب الناس نحو طائفة « المفكرين » ، برغم أن « المفكر »  
الفرنسي أكثر من أقرانه في سائر البلاد مسابرة لأحكام العقل ، والاحكام  
للعقل هو الذي من شأنه أن يثير ريبة عامة للناس ، لأن هؤلاء أميل  
إلى الأخذ بنوازع الوجدان .

واحتكام للمفكر الفرنسي إلى عقله هو الذي يزيد من جرأته على الفرد  
ومع ذلك كله ترى الناس يشخصون هناك بأبصارهم وقلوبهم إلى هداية  
« المفكرين » في شتى مشكلات الحياة : فردية واجتماعية وسياسية على السواء ،  
والملك رأينا عدداً كبيراً من مفكري البلاد الأخرى يهجرون أوطانهم  
ليعيشوا في فرنسا ، ولينعموا بشيء من سلطان الفكر الذي يعلو هناك على  
كل سلطان .

ولا أظني أبجوز الحق إذا زعمت أن مفكري إنجلترا وفرنسا معاً  
يشتركان في قضية رئيسية واحدة ، يعالجونها من جميع أطرافها ، وهي قضية  
الحرية التي يمكن أن يظفر بها الإنسان الفرد إذ هو يعيش في جماعة سادها  
العلم واستحكمت فيها الصناعات ، مما أفضح على الفرد حرية المبادأة ، فتي وأين  
وكيف يتحقق له قسط من هذه الحرية في حياته ؟



ليس « المفكرون » ... بالمعنى الذى حددناه لكلمة -- هم القادة فى ألمانيا أو الولايات المتحدة ، فالعقل الألماني عقل منهجي دارس متمق -- يجب أن تؤخذ الأمور مأخذاً صارماً يتحقق إلى جلودها ، ولا يكون ذلك إلا على أيدي الأساتذة الباحثين الذين لا يصيبون فى أحكامهم عن خواطر تمن لم يحكم تجاربهم الشخصية فى الحياة اليومية الجارية -- فالخواطر التى من هذا القبيل قد تصلح لتسليية عن طريق الصحافة ، وأما ما هو هام وجاد فيترك أمره إلى الدراسة الجادة المتعمقة ، ومثل هذه الدراسة إنما تتم فى الجامعات على الأغلب الأعم ، لا فى دور الصحف ، ولئن كان هذا الوضع حسنة من حيث دقة العلم ، فله سيئاته التى من أهمها أن هؤلاء الدارسين فى العادة موظفون فى معاهد تتبع الدولة ، وإذن فيطلب عليهم أن لا يكون لهم شأن بمجرى الأحداث ، لأن الأحداث تتصل بالسياسة من قريب أو من بعيد ، حتى لقد أجاب أستاذ جامعي فى ألمانيا ذات يوم وهو بصدد الاعتراف بأنه يستغرق نشاطه كله فى بحوثه العلمية ولا يتدخل فى السياسة ، أجاب هذا الأستاذ حين قال له قائل : لكن الأمور قد تتخرج فإذا أنت صانع ؟ ألا تتخذ بذك للمساعدة إذا اشتعلت النار فى منزلك ؟ فأجاب بقوله كلا ، إننى ساعنته أستدعى رجال المطلق لأنهم هم المختصون فى إطفاء الحريق ، وكذلك الأمر فى السياسة والاقتصاد ، لا يحمل بكل إنسان أن يدهى القدرة فيما ، لأنهما يحتاجان إلى معرفة وتدريب -- فإذا أردنا تعقب القيادة الفكرية فى ألمانيا فعلياً بما يكتبه الدارسون .

وأما الولايات المتحدة الأمريكية فتؤمن بالعمل والتجاح فيه إلى الحد الذى يجعلهم يتكفون فى كل شيء إلى التجربة والتطبيق ، أو بعبارة أخرى فهم يتكفون إلى صاحب المهارة العملية فى الميدان المعين ، لا إلى صاحب البحوث النظرية ولا إلى صاحب النظرات العلمية فى ضيق الأدب والفن

ونوجه أنظارنا إلى روسيا فنذكر أول ما تذكر أن الكلمة الإنجليزية التي تعنى « المفكرين » - وهي كلمة *Intelligentsia* كلمة روسية نشأت هناك في القرن الماضي ، حين نفرت جماعة متمردة ناقلة لتبلر بلور ثورة فكرية تمهد لانقلاب اجتماعي سياسي شامل ، وهي جماعة قريبة الشبه في المهمة التي اضطلعت بها بفلاسفة التنوير في فرنسا إبان القرن الثامن عشر ، ولقد وقعت كلتا الجماعتين فيما أرادت أن تحققه : قامت الثورة الفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر ، وقامت الثورة الروسية في أوائل القرن العشرين .

وبحكم الرابطة القوية في روسيا بين المفكرين والثورة ، كان لا بد من اتصال الفكر بالشعب اتصالاً مباشراً ، بمعنى أن تمتد جذوره في الأرض الروسية وله بعد ذلك أن يرفع كيف شاء ، نعم قد كان في روسيا في القرن الماضي جماعة أخرى من المثقفين أرادت وصل ثقافتها بأصول بلتمسونها في غربي أوروبا ، لكن هؤلاء لم يكونوا ليحدثوا في الشعب ثورة مهما علت ثقافتهم واتسع مداها .

قامت الثورة الروسية وتغيرت أوضاع الحياة فيها وفق التصور الجديد ، فأصبح من المفارقات التي تلفت النظر أنه بينما يستبد القلق والاضجر والرغبة في التغيير بأوروبا الغربية ، ترى الأمر في روسيا على عكس ذلك يريد أن يستمر حتى يصلب حوده ويضرب في الأرض بجلوره ، وكان لهذا نتائجه في منحنى الفكر : ففي الغرب يكثر الأفراد الشاذ الذين يأبون التجانس مع محيطهم ، وفي روسيا يشتد التجانس بين الأفراد حتى ليوشك الشلوذ الفردي أن يمتنع ، ومعنى ذلك أن تتوقع رومانسية - الأدب والفن في غربي أوروبا ، وكلاسيكية في روسيا ، ذلك أن الثقافات في سيرها يتناوب عليها للرومانسية والكلاسيكية واحدة بعد الأخرى في تتابع لا يتقطع : فرومانسية إبان فترة التنوير ، وكلاسيكية إبان فترة الثبات ، وفي فترات التنوير يكثر ظهور

الأفراد المتمردين اللامتمنين إلى محيطهم وما يسوده من قيم ، وفي فترات للبات يقل ظهور هؤلاء الأفراد أو ينعدم ، ويسود التجانس بين أبناء المجتمع الواحد ، لأنهم يلتفون جميعاً على قيم واحدة ، ولذلك فزمام الفكر في الحالة الأولى قمين أن يتولاه أفراد ، وزمام الفكر في الحالة الثانية يطلب أن يتولاه الهيئات صاحبة السلطان .

### ٤

وفي آسيا وفي أفريقيا موقف مختلف ، فهنا كان المستعمر لفترة من الزمن تقصر هنا وتطول هناك ، يفرغ ثقافة على « الصفرة » ، ويملك اقتطعت الصلة بين الفروع العليا والجنود ، حتى كادت الفروع تلوى والجنود تلبيل لولا ما فيها من حيوية ، وما إن ثارت هاتان القارتان ثورتها العارمة التي أطاحت بالمستعمر — والثائرون غالباً من القلة المثقفة — حتى وجد الناس أنفسهم فجأة حياك تبعات جسام في إقامة البناء البلدي ، في ذا الذي يتم البناء ؟ فلا حامة الشعب لديها القدرة ، ولا المثقفون الذين أشعلوا الثورات بادئ الأمر قد أهلوا للبناء ، فكان حتماً أمام ضغط الموقف الناشئ أن تنتقل الريادة من جماعات « المفكرين » إلى قادة الثورات ، وكان بعضهم من المفكرين وبعضهم لم يكن ، أضحى أن تنتقل الريادة من ميدان الأدب والفن إلى ميدان السياسة ، فيكون الرائد سياسياً يخطط للتغيير الاجتماعي والاقتصادي ، لا كاتباً يصور أو رساماً يصور ، بل ولا عالماً باحثاً قد يتنزل في بحوثه عن تيار الحياة المتجددة . . . وعند هؤلاء القادة في آسيا وأفريقيا نلتهم مصادر الفكر المعاصر .

وفي عالم اليوم ، الذي تسوده وسائل الإعلام التي تنقل المعرفة من طرف إلى طرف بسرعة البرق ، يصعب القول أن في هذا الركن من أركان الدنيا بكلاً وفي ذلك الركن كيت ، لأن الفكرة الواحدة سرعان ما تدور حول

الأرض فتم أركانها جميعاً في لحظة ، إلا أننا مع ذلك نستطيع القول في إحكام  
 وتعميم إن الفكر المعاصر في أوروبا وأمريكا مشغول بإيجاد هدف واضح  
 يعيش من أجله الناس ويكافحون عن طواعية ، وأما في أفريقيا وآسيا  
 وأمريكا اللاتينية فهو مشغول بالبناء والتصنيع والتقدم العلمي وإدخال  
 التقنيات الفنية لأن الهدف أمامه واضح ، وهذه كلها هي وسائل  
 تؤدي إليه .

ولا تم صورة الفكر المعاصر إن أراد تصويرها كاملة ، إلا إذا أدخل  
 في حسابها أقطار الأرض جميعاً .

## روح العصر من فلسفة

١

ليس الحديث عن خصائص العصر ومهامه البارزة من المينات التي يسهل فيها أن تقول القول فيصادف عند الناس قبولاً خالصاً ، ذلك لأن نسيج الحياة كثير الخيوط ، فيها التشابه وفيها المتباين ، بحيث لا تكاد تصف العصر بسمة عامة حتى تصادفك شواهد تقيضها ، فحرب المسافة بيننا وبين معالم عصرنا يحول دون الرؤية الواضحة من جهة ، ويعمل بنا نحو النظرة غير المنزهة عن أهوائنا من جهة أخرى ، هذا على فرض أن الناس ما داموا يعيشون في فترة زمنية واحدة فهم يتكلمون جميعاً إلى عصر حضارى واحد تتجانس فيه الخصائص والسمات ، مع أنه فرض بعيد عن الصواب .

وإذن فلا مناص للكاتب وهو يصف روح العصر من نظرة ذاتية ، قد يختلف عنه فيها كاتب آخر ينظر بمنظار آخر ، وعندك لا يعنى تعدد وجهات النظر إلا أن الحق متعدد الجوانب ، تنظر إليه من هنا فإذا العصر يسوده العلم بنظرة الموضوعية ، وتنظر إليه من هناك فإذا العصر يسوده « الميت » و « اللامعقول » ، أهر - يا ترى - عصر القوميات المستقلة ، أم هو عصر التكتلات والأحلاف ، وعصر المؤتمرات الدولية وعصر جمعية تضم « أمماً متحدة » ؟ هل يطلب حل عصرنا - كما يبدو في تفكيرنا - رغبة في أن تكون الأولوية للجهاة على الفرد ، أو تنطب عليه الرغبة في أن تكون الجهاة وسيلة لسعادة الفرد وتحقيق ذاته ؟ بل أنت لا تدري إذا كان الناس اليسوم في اهتمامهم الفكرية أكثر اشتغالاً بآثار ماضيهم أم بإرسال البصر إلى بناء مستقبلهم ؟

إنك إذا جعلت رائتك في الحكم هو ما تنشره المطابع وما يعرضه أصحاب الفنون ، وما يصلحت به الناس في السنوات وحلقات الدروس ، أفريت عصرنا يضم كل صنوف البشر : ففي الأدب سلفي وثائر ، وراض وساعط ، وفي الفلسفة تعد ألوان المذاهب بأكثر من أصابع اليدين مجتمعتين : برجائية ، وواقعية ، ووضعية ، ووجودية ، وظاهرانية ، وكاتلية جديدة ، ومادية جدلية ، ومثالية ، وطبيعية ، وشخصالية ، وحلمية .. فضلا عما ينشعب تحت هذه العروس من فروع .

لكننا - بعد هذا التمهيد - نحاول إبراز العناصر التي قد يعمل فيها لتختلف الرأي إلى حده الأدنى فأحسب أن لا اختلاف بين أصحاب الفكر المعاصر - إلا اختلافاً جدياً يسير - على أن عصرنا قد سادته العلم التطبيقى سيادة لم يسبق لها نظير ، تمكن بها من التغلغل إلى كل ركن من أركان حياتنا اليومية ، فهو مائل في وسائل النقل والاتصال ، وفي الصناعة والزراعة وفي نشر الثقافة والفنون ، وفي ميادين العمل وساعات الفراغ .

لقد نجد لكل عصر اهتماماته العلمية على اختلاف أنواع العلوم التي تشغل الناس في كل عصر على حدة ، لكنك لن تجد عصرآ فيه « التطبيقى » العلمى على شئون الحياة المادية والفكرية معا ، يدنو من عصرنا ، حتى ليجوز القول بأن الحياة العملية قد تأثرت بالعلم في المائة السنة الأخيرة أصحاف ما قد تأثرت به خلال ستين قرناً مضت قبل ذلك

## ٢

الحق أننا نقول ما يشبه القفر لو مضينا نتحدث عن آثار العلم التطبيقى في حياتنا الراهنة ، فلننظر - إذن - فيما قد تأثرت به الفلسفة المعاصرة .

والفكر الفلسفى في كل عصر هو الذى يبرز الجذور العميقة الدخيلة في الجوف الثقافى السائد ، إذ ماذا تكون الفاعلية الفلسفية إذا لم تكن محاولة استخراج المبادئ المتضمنة في أوجه النشاط السلوكى الظاهر ؟

وكلما تبدل لون النشاط كان ذلك دليلاً على أن المبادئ المتضمنة قد تغيرت ، لكنها تكون مبررة متنسمة في سلوك الناس ، حتى إذا ما جاء المفكر الذي يحلل هذا السلوك تحليلاً يفرص به وراء السطح الظاهر للبادئ إلى حيث ابطلور ، كان هذا المفكر هو فيلسوف العصر ، وقد تعدد — بل لا بد أن تعدد — أوجه النشاط الظاهر ، فنحن إذ تعدد للبادئ الأولى التي يكشف عنها التحليل ، ومن ثم تعدد الاتجاهات الفلسفية في العصر الواحد ، وإن يكن يجوز لهذه الاتجاهات المتعددة بدورها أن ترتد إلى أرومة واحدة تتكشف فيها روح العصر كله .

في عصرنا هذا يسود علم ، ولكن فيه أيضاً أصوات تنبعث من هنا وهناك متمردة تظن عصيانها ، وتود لو تخفف الناس في حياتهم من آثار العلم هذه التي يخشى أن تطمس فردية الإنسان ، وإذا كان هذا هكنا ، فلا بد أن تتوقع قيام أكثر من مبدأ واحد في أضوار الغموس ، وبالتالي قيام أكثر من اتجاه فلسفي واحد ، فالاتجاه تصل فاعليته إلى الكشف عن المبدأ الأول للنشاط العلمي ، واتجاه آخر تصل فيه الفاعلية إلى الكشف عن مبدأ آخر يصدر عنه الإنسان المعاصر في تمرده وعصيانه لينجو بشخصيته من الطوفان .

فإذا تكون الفلسفة التي تصب اهتمامها على النشاط العلمي لرده إلى جلوره الأولى ؟ إنها هي الفلسفة — بفروعها الكثيرة — التي انخلت من المعرفة العلمية موضوعاً للدراسة ، بمعنى أنها هي الفلسفة التي تحاول أن ترد هذه « المعرفة » إلى أصولها ومقوماتها ، وأهم الاتجاهات المعاصرة في هذا السبيل : الواقعية البدينية ، والبراجماتية ، والوضعية المنطقية ، وكلها متفق على ضرورة أن تكون الصلة وثيقة بين « الفكرة » من جهة وتطبيقها على أرض الواقع من جهة أخرى ، كأنما الفكرة وهي في رأس صاحبها ، وتطبيقها للفعل أو المسكن على الدنيا الخارجية بأشياتها ووقائعها ، طرفاً عصا لا يتصور فيهما قيام أحد الطرفين دون الآخر .

أما المذهب الواقعي فقد اشتهرت موجهة على الفكر المعاصر ، حتى  
توشك أن تكون لفظنا «واقعي» و «معاصر» مترادفتين في عالم الفكر ،  
وإنما استمد هذا المذهب قوته من معارضته لفلسفة المثالية ، معارضة مؤسسة  
على مقتضيات التفكير العلمي ، ومحور التضاد بين الواقعية والمثالية هو :  
ما مصدر العلم وأين نلتصق شواهد صدقه ؟ وعن هذا السؤال تجيب الواقعية  
بأن مصدره وقائع العالم وحوادثه ، وشاهد صدقه هو صلته بتلك الوقائع  
والحوادث ، على حين أن جواب المثاليين في الفلسفة يختلف ، إذ يقولون  
في ذلك إن مصدر العلم هو مبادئ فطرت في العقل الإنساني ، وشاهد  
صدقه هو ما ينبثق من تلك المبادئ : بحيث نجى النتائج المنبثقة منسقة من  
الوجهة الرياضية مع مقدماتها .

فالواقعية تعلو من شأن الحواس والتجارب ، في معارضة المثالية التي  
كانت تنطوي في دخيلة الذات تستمد من فطرتها كل ما أرادت من معرفة .

وكذلك البراجماتية جاءت معبرة عن نزوع عصرنا نحو العمل والتطبيق ،  
إذ جعلت ما يترتب على أي فكرة من آثار عملية هو نفسه المعنى الذي يكسب  
الفكرة قيمتها ، فليست من الفكر في شيء فكرة ترسم في الذهن ولا يكون  
أمام صاحبها سبيل إلى تنفيذها ، لا لقيام العوائق المادية التي تحول دون ذلك  
التنفيذ ، بل لشيء في طبيعة الفكرة المزعومة نفسها ، يجعلها مقصورة  
على الذهن لا تخرج منه إلى ضوء الواقع في صورة عمل يؤدي .

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

ومع الواقعية والبراجماتية تسير الوضعية المنطقية في نفس الطريق ،



إذ تلتقي معهما في وجوب الربط الوثيق بين الفكر من جهة والتجربة العملية من جهة أخرى ، مع طابع خاص يميزها ، هو تفرقتها بين العلم الطبيعي والعلم الرياضي ، تفرقة تجعل العلم الطبيعي وحده - دون العلم الرياضي - مستنداً إلى شواهد التجربة .

وهذا يكون للعلم إما علماً طبيعياً قائماً على التجربة ، وإما علماً رياضياً ، صدقه في طريقة بنائه ، وأما ما لا يكون من هذا ولا من ذلك فلك أن تسميه بما شئت من أسماء ، لكنه ليس « علماً » .

هذه اتجاهات رئيسية ثلاثة في الفلسفة المعاصرة تستطيع أن تبلورها مما في وجهة نظر مشتركة تقول عنها إنها تمثل روح العصر من أحد جوانبه وهي وجهة النظر التي تربط الفكر بالعمل ، تصل الإنسان بالواقع ، توحد بين العقل والإرادة ، فلم تعد القيمة لتقابع في صومعة « يتأمل » ، بل عادت للقيمة كل القيمة لمن يتبع الفكر بالتنفيذ ، ولذلك تراها هي وجهة النظر المسيطرة اليوم على ميادين النشاط في السياسة والتربية والاقتصاد والاجتماع .

ففي السياسة - وخصوصاً في البلاد الناهضة التي همت بتغيير أوضاع الحياة فيها بأسرع ما تستطيع - ترى هذه « العلمية » ، وهذه « الواقعية » وهذه « الإرادة » ماثلة في وضوح ، فالحرية التي تنشدها هذه البلاد ، يراد لها أن تكون حرية خلاقة لبناء مجتمع جديد ، ولا يراد لها أن تظل أغنية يتغنى بها الناس ومعاشرهم باق على حاله .

وحسبنا في هذا الصدد مثالا نسوقه من الميثاق الوطني وذلك حين أكد أن النصر في معركة السويس كان معناه الحقيقي استخلاص الشعب لإرادته ، يصنع بها الحرية ، أي أن « الحرية » شيء « يصنع » لا شيء « يقال » والإرادة - لا مجرد التأمل - هي أداة ذلك الصنع ..

وفي التربية كذلك تسود هذه النزعة نفسها التي تربط بين الفكر والعمل -  
 وإذا قلنا : « التربية » فقد قلنا : « الجليل القادم » ، فلم يعد أساسه الاهتمام  
 بالمادة العلمية من حيث هي ، بل أصبح الأساس هو أن يتحول العلم  
 للمدرّس إلى فعل ينصب على مشكلات المجتمع ، فأولا - لا بد من نقل  
 مركز الاهتمام إلى الفرد الإنساني نفسه الذي يتعلم ويتربى ، بعد أن كان الاهتمام  
 بالمادة العلمية التي تلقن ، وذلك بأن تهيأ الفرصة لإمكانات كل فرد من  
 الناس أن تنمو وفق طبيعتها وحدودها ليحییء في نهاية الأمر أصلي ما يكون  
 استعدادا للقيام في المجتمع بما يلائم طبيعته من عمل ، وثانيا - لا بد من ربط  
 الصلة القوية في كل ما يتعلمه المتعلم بين الدرس النظري والعمل التطبيقي ،  
 وما ليس له مجال في دنيا التطبيق على مشكلات الحياة الواقعية ، لا يكون  
 له مجال في برنامج الدرس النظري .

وفي هذا يقول ميثاقنا الوطني عن هدفنا من التعليم إنه قد أصبح في ظل  
 الثورة « تمكين الإنسان الفرد من القدرة على إعادة تشكيل الحياة » . .  
 وتلك هي روح العصر من إحدى نواحيها .

### ٣

وناحية أخرى شديدة الصلة بالأولى : وإن تكن تنقل بويرة النظر من  
 « المعرفة العلمية » وتحليلها إلى « المجتمع البشري » وماذا تكون طريقة بنائه ؟  
 وما هنا كذلك نجد لمسألة جانورا في أحناق للنفس عند أبناء هذا العصر ،  
 تحتاج إلى فكر فلسفي يخرجها من مكمنها الخبيء إلى ضوء العنن - وتلك هي  
 فلسفة المادية الجدلية ، وهي التي قد تسمى « بالمادية التاريخية » أحيانا ،  
 و « بالماركسية » أحيانا أخرى ، لهذه النظرة الفلسفية جوانب متعددة ،

تتكامل كلها في نسق فكري واحد ، ومن أهم هذه الجوانب فكرة  
 « المادية التاريخية » التي مؤداها أن الإنسان لا بد له أولاً من غذاء وكساء  
 ومأوى قبل أن يتاح له المشاركة في الحياة العقلية والروحية من سياسة وعلم  
 وديانة وفن . .

ومن هنا كان النظام الذي يسود إحدى الجماعات في طريقة إنتاجها  
 للسلع وتوزيعها وتبادلها ، وما يترتب عليه من نظام اجتماعي ، ذا تأثير حاسم  
 محتم في تشكيل أوجه النشاط السياسية والاجتماعية والثقافية ، فإذا أردت  
 أن تلمس الدافع الأساسي إلى تحول المجتمع وتطوره ، فلا تلتزمه فيما قد  
 يجمع لديه من معرفة ، بل التمس فيما قد وقع لهذا المجتمع من تغير في طرق  
 إنتاج السلع وتوزيعها ، فإذا كان المجتمع - كانه ما كانت صورته - هو  
 كيان عضوي متكامل الأجزاء في بناء واحد ، فإن الرباط الذي يخلع عليه  
 وحدته تلك هو نظامه الاقتصادي ، ولئن كان لكل عصر مجموعة أفكاره  
 الرئيسية التي تسيره ، فإن تلك الأفكار هي دائماً أفكار الطبقة التي تكون لها  
 السيادة عندئذ ، وهي أفكار تتلون بالضرورة بما يفتق ومصالح تلك الطبقة  
 المسيطرة من حيث طرق إنتاج السلع وتوزيعها ، وإذن فبحال على التاريخ  
 أن ينتقل من مرحلة إلى مرحلة إلا إذا حدث تحول في تلك الطرق وحدث  
 بالتالي تحول في الأفكار التي توحى بها الأوضاع الجديدة . .

فأمر التاريخ في سيره وفي تطوره مرهون بتغير مجموعة الأفكار الرئيسية ،  
 وهذه بدورها مرهونة في تغيرها بتغير العلاقات الاقتصادية في إنتاج السلع  
 واستهلاكها ، ومن ثم جاءت عبارة « المادية التاريخية » اسماً للمذهب الذي  
 تشير إليه ، وأما تسميته « بالمادية الجدلية » فتجىء من النظر - لا إلى الجانب  
 التاريخي - بل إلى الجانب الوجودي « الانطولوجي » من حقيقة العالم ،  
 حقيقة العالم « مادة » لا « روح » ، فالمادة هي الأصل ، وما عداها يشتق منها ،

لكنها ليست هي المادة الجاهلة الموات ، ذات الخصائص السكونية السلبية ، بل هي المادة التي ما تفلك دالة التغير مرحلة في إثر مرحلة ، وكأننا هذه المراحل المتعاقبة « مجدول » بعضها في بعض في تيار واحد متصل ، ولذلك كانت حقيقة العالم « مادية » و « جدلية » : مادية في طبيعتها جدلية في تشابك خيوطها وعناصرها ، فقد كانت تستطيع تلك الحقيقة الكونية أن تكون مادية وساكنة ، لا مادية ومتطورة ، حتى إذا ما رمزنا لها برمز « س » مثلا ، ظلت س إلى الأبد هي س فلا تغير ولا زيادة ولا نقصان ، لكنها مادية ومتطورة ، بحيث تتحول « س » لتصبح « لا - س » أي لتصبح شيئا غيرها ، ولنا الآن أن نسأل : هل يجرى هذا التحول ذو الخطوات « المجدول » بعضها في بعض وفق قوانين ، وماذا تكون ؟

يقول أصحاب هذا المذهب إن قوانين ثلاثة تضبط سير المادة في تطورها الجدلي : أولها قانون تحول الكم إلى كيف ، وثانيها قانون صراع الأضداد ووحدها ، وثالثها قانون تقي النقي .

أما تحول الكم إلى كيف فمقتضاه أن التغيرات الكمية بالنسبة لصفة معينة ينتج عنه نشوء صفة جديدة يستحيل ردها إلى الصفة الأصلية التي عنها نشأت ..

فالكائن البشري يزداد نموا من حيث الكم ، فيصبح عند مرحلة معينة من الزيادة رجلا بعد أن كان طفلا ، بحيث يستحيل أن يرتد الكائن الجديد الذي نشأ من تتابع الزيادة في النمو إلى الكائن الأصلي الذي كان ، وبنورة الشجرة تتحول إلى شجرة ، والواحد يزداد بالإضافة الكمية فيصبح اثنين ، بحيث تغير خصائص العدد الجديد عن أن تكون مجرد مضاعفة لخصائص العدد الأول ، وإلا لقلنا عن صفة « الزوجي » التي تصف العدد ، إنها هي صفة « الفردي » مكررة مرتين ، واختصارا فإن كل زيادة في صفة ما من

شأنها ... عند حد معين - أن تجاوز كونها مجرد زيادة كمية ، لتصبح تغيراً في الكيفية ذاتها - أي تصبح صفة أخسرى متميزة في خصائصها من للصفة الأولى .

أما قانون صراع الأضداد ووحدها فوئده أن كل شيء مركب في حقيقته من عناصر يضاد بعضها بعضاً ، ومن ثم فهو دائماً في حالة من التوتر تميل به نحو التغير والتحول . .

لأن الشيء المعين إذا ما كان مؤلفاً من عنصر واحد متجانس لما كان في بنته الداخلية ما يدعوه إلى التغير ، فنحن نخطئ فهم «الواحدة» في الشيء الواحد ، إذا ظننا أنها التجانس الذي يخلو من التناقض ، وإذا رمزنا إلى شيء ما برمز ، فلا ينبغي أن نقول إنه «س» وكفى بل نقول إنه «س» و«لا - س» في وقت واحد ، ومن هنا التناقض الداخلي بين التقيضين تنشأ الحركة ، ومن ثم ينشأ التغير ، هل أن تفهم الحركة أو التغير بأنها منبثقة من طبيعة الشيء نفسه ، وليست هي بالمفروضة عليه من خارجه ، لقد كان يقال إن الأصل في الشيء أن يظل ساكناً حتى يهتز بمحرك ، فأصبح يقال إن الأصل في الشيء أن يظل متحركاً حتى يبرحه عامل خارج طبيعته هل الوقوف والسكون . . . يصدق هنا على كل شيء ، وعلى كل فكرة ، وعلى كل نظام اجتماعي على حد سواء .

فإذا كان صراع الأضداد داخل الشيء الواحد أو الحالة الواحدة يولد الحركة والتغير ، ثم إذا كان المضي في هذا التغير إلى حد معين يتم أن يصبح الشيء شيئاً سواه - لا من حيث الدرجة وحادتها بل من حيث النوع أيضاً - فإن ذلك إن ضمن لنا سير التاريخ وتغير مراحلها ، فلا يضمن لنا أن يهيء التغير إلى أرقى وأفضل وأعلى وأكمل .

وهنا يأتي القانون الثالث : قانون نقي النقي ، الذي يقضى بأن ينتهي التقيضان المتصارحان إلى وحدة بلووب فيها التناقض ، وبزوال التناقض يصبح للوليد الجديد « أعلى » درجة من سابقه ، لأن فيه ما كان فيهما ، ثم أضافه إليه تألفاً بعد تعارض . .

لكن هذا الوليد المتألف بدوره سرعان ما تنشأ فيه الأضداد وهلم جرا ، وهكذا ترى العلم يسير في مراحل مثلثة الخطوات ، فحالة مثبتة ذات خصائص معينة ، تلورها حالة تنفيها بأن تتحول إلى خصائص جديدة مختلفة كيفاً ، ثم يعقب هنا النقي نفسه حالة جديدة تنفيها ، فتكون بمثابة نقي للنقي ، وهنا نعود إلى « إثبات » جديد ارتقينا فيه عن « الإثبات » الذي بدأنا به السير .

وقد نسأل : من أين جئنا بهذه القوانين الثلاثة التي تضبط سير العلم ، وهي تصورات ذهنية أولية انبثقت من طبيعة العقل وفطرته ، كما كان بعض الفلاسفة الآخرين يعتقدون في وجود مبادئ فطرية في العقل يجري للتفكير على مقتضاها ؟ أم هي استدلالات انتزعتها من مشاهدتنا الخارجية لجرى التاريخ ؟ والجواب عند الماديين الجدليين هو هذا ، لا ذلك .

فليست مراحل سير الجدول مقصورة على الفاعلية النقلية الصورية المنطقية وحدها — كما هي الحال عند هيغل — بحيث يكون الانتقال من « فكرة » إلى « فكرة » بل هي مراحل في سير الواقع المادي ، كما نستطيع أن نستدل من شواهد التاريخ وتطور الجملحات .

وأصحاب هذا المذهب يصفون مذهبهم هذا بأنه الفلسفة العلمية بمعناها الصحيح ، على أنهم حين يصفونه « بالعلمية » فلنما يستخدمون هذه الكلمة لتعني « المادية » — وعلى هذا تكون « المعرفة العلمية » هي الموقوفة على الواقع

للمادى وحده ، مما ينتهي بنا إلى النتيجة القائلة إن كل ظاهرة لا بد من ردها إلى أصلها المادى لنتم لنا دراستها دراسة علمية ، فالخالات العقلية والوجدانية ترد إلى ظاهرات فيسيولوجية ، وهله بنورها ترد إلى أصول لا عضوية ، وهكذا - على أن أهم ما يعنى به أنصار المادية الجدلية هو ردهم للتاريخ إلى العناصر الاقتصادية ، وبهذا تصبح حقيقة الإنسان لا فى وجهه بنفسه ولا فى تأمله النظرى الصرف - بل فى ( العمل ) أى فى نشاطه الاقتصادى ، لكننا لو تركنا هنا النشاط ينطلق على أساس الملكية الفردية ، نشأت بالضرورة طبقة تتجمع فيها رموس الأموال وهى القلة القليلة ، ويصبح معظم الناس اتباعا لتلك القلة يخضعونها بعملهم وإنتاجهم ، وبهذا يحدث لهله الأثرية و انسلاخ ، يعلمهم من نتائج عملهم ، فيعلمهم من الحياة الطبيعية كما ينبى أن تكون ، ولا علاج لهذا إلا بأن تزول وسائل الإنتاج إلى ملكية المجتمع كله ، فينتج المنتج لصالح الجماعة كلها وعندئذ تتعلم الحواجز بين الطبقات ، وتزول القوارق ليلوب الكل فى طبقة واحدة .

تلك هى خلاصة الفلسفة المادية الجدلية ، التى لا أظن أن مجتمعا واحدا فى أرجاء الأرض بأسرها ، قد دخلا من التأثير بها تأثرا صغيرا أو كبيرا ، وإذن فهله ناحية أخرى من روح العصر .

## ٤

لئن اختلفت الناحيتان الرئيسيتان اللتان ذكرناهما فى أن الأولى تناولت روح العصر من جانب المعرفة العلمية ، هل حين تناولتها الثانية من جانب « التاريخ والمجتمع » بما يتلوى تحتها من سياسة واقتصاد ، فإن للناحيتين معا تنفقان فى وجوب أن ينصرف اهتمام الفكر إلى العلم ومنهجه وقضاياه وتطبيقه باعتباره أبرز معالم العصر إطلاقا ، ومثل هذا التركيز على العلم وعلى العقل وما يتبعهما من ظواهر كالتخطيط والتصنيع وانخراط الأفراد فى عمل واحد مشترك وعمت لهم خططه وأهدافه ، لم يكن بعضى بغير تمرد ممن يحرصون

على فردية الشخصية الإنسانية ، وتمييزها من سائر ظواهر الطبيعة بالإرادة الحرة التي تختار لنفسها وتكون مسئولة عن اختيارها ، ومن هنا نشأت في بعض النفوس ثورة على العقل نفسه وعلى العلم وصرامة أحكامه ، وكان لهذه الثورة أكثر من صورة واحدة ظهرت بها ، فهناك من لاقوا بالتصوف دون العلم ، وبالوجدان دون العقل ، وهناك الشكاك الذين أخذوا يتشككون في قدرة العقل على الوصول إلى الحق ، وهناك الوجوديون الذين أصروا على أن يكون للفرد - كل فرد - مسئولا عن اختياره ، ولا تتحقق هذه المسئولية بغير حرية اختيار .

نعم هناك من لاقوا بالتصوف بمعناه الفلسفي ، وأضى التشكر للعقل ومنطقه والركون إلى ما يسمى اصطلاحاً « بالحدس » ، وهو المعاينة بالروح معاينة مباشرة . ولعل أميز ما يميز الحنسيين المعاصرين عن أسلافهم القداماء - فكثير جداً هم الفلاسفة الحنسيون في التاريخ ، منذ أفلاطون فنانزلا على مدارج الزمن - هو أن القداماء كانوا يعدون حدسهم ضرباً من القاعدية العقلية على حين ترى المحدثين إذ يلجأون إلى إدراكهم الحدسي ، يعدون ذلك ثورة على العقل .

فهو عندهم من قبيل القاعدية اللاعقلية القائمة على أساس الانفعال والتعاطف الوجداني والرغبة ، احتجاجاً منهم على ما يرونه طغياناً للعقل ولعلم على حياة البشر .

ومن قبيل الثورة على العقل أيضاً ملهب الوجوديين فيما يختص بطبيعة الإنسان وحقيقته . فلو كان في استطاع العلم والعقل أن يحكم على الأشياء ، بأحكام عامة تضم أفراد النوع الواحد في تعريف واحد ، لما كملك الإنسان لأن كل فرد يختلف بفرديته عن كل فرد سواه ، بحيث يصنع كل فرد



حقيقته من مجموعة ما يصلوه لنفسه من قرارات يلتزم تنفيذها يلزاه المواقف التي تعرض له . وليس بنا حاجة هنا إلى ذكر الآثار البعيدة المدى في ثقافة عصرنا ، التي أحدثتها الفلسفة الوجودية في نظرتها إلى الإنسان وتحليل مواقفه ومشكلاته ، وحسبك نظرة إلى الحركات الأدبية والمدارس الفنية في العالم كله ، ترى إلى أي حد أصبحت لفنة الأديب ولفنة الفنان إلى دخيلة نفسه ليتصيد منها ما يخرج به للناس فرداً مشخفاً فريداً ، فإن كان الناس على اختلافهم يتفقون عادة على « الموضوعات » الخارجية ، فهذه شجرة وتلك بقرة ، أعنى أنه إذا كان الناس يتفقون في حياة المسحوقهم إنما يختلفون أشد الاختلاف حين ينطوون إلى دخائل نفوسهم كما يحدث لهم في أحلامهم .

ومن هنا اتجه رجال الأدب والفن في حالات كثيرة إلى ما يشبه الأحلام من حياة الإنسان .

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

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

##### ٥

وأحسب أن من الخصائص التي قد يتميز بها هذا العصر - نتيجة للعلم بكل جوانبه : الطبيعي والاجتماعي والنفسي ، أن أدخلت لتسرب فكرة النفسية عند النظر إلى القيم وإلى التفانيات ، فإذا كانت المعلوم الطبيعية

والإنسانية على السواء لم تعد تأخذ بالقطعية الجازمة التي كان يظن أنها تصف نتائج التفكير العلمي ، وإذا كانت التحليلات النفسية قد مايزت بين الأفراد على نحو لا تستطيع معه أن تقول إن «أحلام» هنا أفضل من «أحلام» ذلك ، فإذا ينتج عن هذه النسبية في نظرة الإنسان إلا أن تتبادل الثقافات المختلفة في قيمها مهما تنوعت أشكالها ، فأصبح الفن الإفريقي كالفن الأوروبي أو الآسيوي من حيث الرتبة والقيمة . ولم يعد حرج أن يستوحى فن هنا فناً هناك ، فازداد اعتزاز الأمم المختلفة بتراثها وبتقاليدها وبفنونها الشعبية ويلتفتها وثباتها وطعامها وشرابها .

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

وإن لأتخيل راكب الصاروخ من سواربخ الفضاء التي تلور حول الأرض في وضع دقائق أنجيله وقد نظر إلى الأرض كلها فراحها من بعيد كالبنطقة الصغيرة السابحة في فضاء الكون للتمسيح ، يسأل نفسه متعجباً : أنكون هذه البندقة الصغيرة حاملة على ظهرها كل هذا التمزق والخلاف بين شعوبها ، ألا إن اليوم آت عما قريب ، حين يتأخى المتخصصون على مصالح مشترك .

والحق أن هناك من الدلائل ما يثني علينا ، فهو عصر يسوده العلم ، ومن شأن العلم أن يوحد الناس على منهاج واحد ونتائج واحدة ، بل يوحدهم على أدوات للعيش واحدة تصدرها المصانع بالأعداد الكبيرة ، لتنتشر هنا وهناك ، فلا يكون فرق بين حضر وريف ، وكللك هو عصر المؤتمرات الدولية التي تلتقي فيها الشعوب جميعاً على آراء يتنون إليها في معظم الحالات ليتم تنفيذها في كل أرجاء الأرض برضى من الجميع ، وهناك

جمعية الأمم المتحدة التي إن كانت قد أخفقت في مواضع فقد نجحت في مواضع أخرى ، وبخاصة في ميادين الثقافة والتعاون الاقتصادي والاجتماعي وما إلى ذلك .

لكن العجب الظاهر مرعان ما يزول عنا حين نترك أنه لا يرجي للعالم إنحاء صحيح إلا على أساس الشخصيات المستقلة لأهمه ، بل لأفراده ، وعندئذ نخشى هذه الظواهر التي لاكتها ألسنة المعجبين على خصائص العصر من قلق وتمزق وشك وسخط .

## الماركسية منهجاً

١

ليس يعبر عن روح العصر — من بين مذاهب الفلسفة القائمة — إلا تلك المذاهب التي تنتهي إلى وجهة من النظر تجعل العالم في حركة دائبة لا تعرف السكون ، وفي تغير دائم وتطور مطرد ، لا يستقر معهما على حال واحدة لحظتين ، فالعالم اليوم ليس هو العالم الذي كان بالأمس ، ولن يكون هو العالم الذي سيصبح غداً ، فالليل يعقبه النهار ، والشتاء يتلوه الربيع ، والوليد ينمو ، والبذرة تنبت ، ومحال عليك أن ترى في هذا الكون الرحيب شيئاً واحداً اهتزل وحده وأقلت من مجرى هذا التيار الدافق : تيار التغير والتطور والسير والحركة والنماء .

نعم إن العين المجردة قد تنظر إلى هذه الشجرة أو ذلك البناء ، فيخيل إليها أنها بلزاه شيء ثابت قد انغمس في مكانه لا يتحول عنه يوماً بعد يوم ، لكن الرأى لا يتخدع بهذا الثبات الظاهر ، لأنه يعلم أن الشجرة كانت بذرة ثم نمت على مر الزمن جذورها وجلوعها وفروعها وأوراقها وثمارها ، ويعلم أن البناء لم يكن قائماً ذات يوم ولن يكون قائماً بعد حين ، فالتغير الذي قد لا يترامى للعين إلا بعد أن يتراكم ، لا يقفز من العدم إلى الوجود بوثبة واحدة ، بل هو في تدرج بطيء لا يفتك لحظة واحدة عن الخلوث ، وإن تعلوت على العين المجردة رؤيته لحظة لحظة .

وليست فكرة التغير هذه بالأمر الجديد ، التي أدركه إنسان هسلما للعصر وظل عنه أهل القرون الماضية ، بل هو بما أدركه الإنسان منذ كان

إنسانا يفكر ، وإن يكن إنسان هذا العصر يمتاز على أسلافه بأن بين يديه علماً للطبيعة يبين له أن قوام المادة ذرات دائمة الحركة ، فلا صلابة فيها ولا سكون بين أجزائها ، ومن ثم سهل عليه أن يدرك فكرة التغير إلى أعماقها ، ويبني عليها تصوره عن العالم ، أما أسلافه فكانوا يرون الحركة والتغير في الأشياء الظاهرة أمام حواسهم ، فيحاولون أن يهدوا وراء هذا الظاهر المتحرك المتغير جوهرًا ثابتًا ، إذ لم يتصوروا أن تكون هذه الحركة الدائبة والتغير المستمر هما حقيقة الوجود ، فراحوا يبحثون عن تلك الحقيقة ، التي لا يطرأ عليها التبدل والتحول ، والتي إن خفيت عن البصر فقد تكشف عنها البصيرة .

والماركسية - شأنها شأن سائر المذاهب الفلسفية التي تصور عصرنا من مختلف جوانبه - هي فلسفة تغير وتطور ، وهي بهذا تعبر عن روح عصرنا ، مع سائر المذاهب التي تجعل التغير والتطور محوراً وأساساً ، وإنها لتحلل الطريقة التي يتم بها التغير من حال إلى حال ، ولا تترك الأمر على إجماله وإبهامه ، وتلك الطريقة عندها هي ما يسمى بالمادية الجدلية عندما يكون التغير في الطبيعة وكنائنها ، وبالمادية التاريخية عندما يكون التغير في المجتمع البشري ونظمه وأوضاعه .

على أن التغير هنا لا يقصد به مجرد التبدل حالاً بعد حال ، بل لا بد فيه من التطور التام الذي يجعل الخطوة اللاحقة أعلى ، من الخطوة السابقة ، إذ لا يكون الفرق بين الخطوتين فرقا في الكم وحده ، بحيث يصبح الصغير كبيراً والقليل كثيراً وكفى ، بل يكون انتقالاً من الأدنى إلى الأعلى انتقالاً إلى ما هو جديد مختلف في النوع عن المرحلة التي تمخضت عنه وأنتجته .

ولهذا التغير الذي يسير بالطبيعة نحو الأعلى ، قوانينه التي تضبط سيره ،

ومن أولى مهام الفلسفة الجدلية أن تستخرج هذه القوانين ، يمسك الإنسان بالزمام ، ويتجه بالحركة فيما قدر لها أن تسير فيه ، حتى يجنبها المعوقات ، ويهيئ لها سبل الإسراع نحو هدفها المقصود ، وإن هذه المهمة لتصبح أشد إلحاحاً ، حين يكون الأمر أمر الحياة الاجتماعية بكل ما فيها من تفصيل وتنفيذ ، فهي تتطلب عناية الطرائق العلمية ودقتها حتى لا تترك في تخبطها الذي كانت تتكأ به في حنايا الطرق ، ولا يضر الطريقة العلمية حين نطبقها على مشكلات المجتمع أن تخطئ أحياناً خلال المحاولة ، فيكفي الإنسانية ما قد حانت في القرون الطوال الماضية من كثرة الغسواللفظي الذي لا يشفع ولا ينفع ، فالجتميع لا يشئ من عله بالمواظع ، وإنما يشئ بالملم نظرية وتطبيقاً .

ولعل ماركس أن يكون من بناء علم الاجتماع على الأسس المنهجية الصحيحة ، لأنه أراد أن يستخلص القانون الذي يمتضاه سير المجتمع في حركة التقدم ، دون أن يلجأ في ذلك إلى الميل والهووى ولا إلى العاطفة والرغبة ، لأن هذه كلها عوامل نفسية باطنية لا ينبغي أن يكون لها شأن بقانون علمي يصاغ لحركة موضوعية خارجية ، قانون يبنى على اللملة والمطلوب ، وعلى إمكان التنبؤ بما عساه أن يحدث في الواقع مستقبلاً إذا توافرت ظروف بعينها .

هذا كله مقبول منه محمود له ، لكننا نقف منه موقف الحيران المتسائل ، حين نراه يقرون شيئين متناقضين أحدهما بالآخر ، فلا ندرى كيف ينزع نتائج من مقدماته ، وذلك حين يضم هاتين الفكرتين إحداهما إلى الأخرى في سياق واحد ، وهما : فكرة التغيير الذي لا بد للمجتمع أن يتطور به صاعداً من أدنى إلى أعلى ، في مراحل تسمى كل مرحلة منها بجديد لا يكرر ما قد كان قائماً في المرحلة السابقة ، وفكرة الجبرية التي لا بد من افتراضها لو قبلنا مبدأ السببية الصارمة في سير التاريخ ، بحيث يتحتم للسبب أن ينتج

نتيجة للضرورة التي تلزم عنه ، لأن جبرية التاريخ معناها أن الماضي كان يحمل الحاضر في جوفه ، وأن الحاضر يحمل للمستقبل ، بحيث لو حدثت أية لحظة من لحظات التاريخ ، استعملنا أن نقرأ فيها كل ما هو آت على مراحل الزمن ، تماماً كما يستطيع الفلكي أن ينظر إلى أجرام السماء في لحظة ما ، فيقرأ فيها أن كسوفاً للشمس أو أن خسوفاً للقمر أو غير ذلك من الظواهر الفلكية سيحدث حتماً في الوقت الفلاني من مقلب الأيام ، ولو كان الأمر كذلك في سير التاريخ ، لما كان هناك «جديد» ينتج في مراحل التطور المساعد ، فيأخذى اثنين : إما أن يكون التاريخ محتوم المسار ، وبذلك لا يكون في خطواته «جديد» يديه ، وإما أن يكون فيه «الجديد» يظهره مرحلة بعد مرحلة ، وبذلك لا يكون محتوم المسار .

إن «الحمية» لا تتفق مع «إرادة التغيير» ، لأنه مع الحمية لا تكون لإرادة من جانب الإنسان ، إذ لا يبقى لهذا الإنسان إزاء تطور التاريخ إلا أن «يتخرج» على ما يحدث له والمجتمع والطبيعة على حد سواء ، مع أننا نرى ماركس حريصاً على ألا يقف الناس - والفلاسفة منهم بوجه خاص - موقف المخرج المتأمل ، بل لا بد لهم أن يغيروا العالم ، يقول «لقد اكتفى الفلاسفة بتفسير العالم بطرق مختلفة ، مع أن المهم هو أن نغيره» - فكيف أخيره إذا لم يكن هناك احتمال آخر ، وهو أن أتركه على حاله بغير تغيير ؟ مع أن هذا القرض الثاني ممنوع إذا كان التاريخ محتوم الوسيلة محتوم الأهداف .

وهنا قد يقال إن تدخل الإنسان بإرادته في مجرى الأحداث مطلوب ، لا ليحدث ما لم يكن ليحدث من تلقاء نفسه ، بل ليسرع في سلوه ، بأن يزيل من طريقه المعوقات ويضيف عوامل الإسراع ، لكن تصل إلى الأهداف المرجوة قبل أوانها الطبيعي ، ولكنه قول يناقض بدوره مزمعاً آخر زعمه ماركس وهو أن الأفكار واقع ليست سبباً يسبق وقوع

الأحداث، بل هي نتيجة تفرع عن ذلك الوقوع، فإذا كان هذا عكسنا، فبأى شيء تربطنا أن نتدخل في سير التاريخ لأسرع من مجرى أحداثه، إلا أن يكون ذلك بما أحمله في رأسه من أفكار وقيم؟ لكن الترتيب بين الفكر والواقع وأيهما يكون أسبق من أخيه، يريد شيئاً من التفصيل، لأنه نقطة أخرى نجد فيها شيئاً من الخلط يدهونا إلى الحيرة والتساؤل.

## ٢

لكننا قبل أن نتصل إلى هذه النقطة لمناقشتها نريد أن نعقد مقارنة بين الحتمية التاريخية، ومعناها الماركسي الذي أسلفناه، والذي أشرنا إلى التعارض بينه وبين أن يكون للإنسان إرادة للتغيير يتدخل بها في مجرى الأحداث بأية صورة من الصور، أقول إننا نريد أن نعقد مقارنة بين هذا المعنى الماركسي للحتمية التاريخية، وبين معناها في السياق الذي وردت فيه في ميثاقنا، حين وردت في الباب السادس «في حتمية الحل الاشتراكي» عبارة تقول: «إن الحل الاشتراكي لمشكلة الصلح الاقتصادي والاجتماعي في مصر - وصولاً ثورياً إلى التقدم - لم يكن افتراضاً قائماً على الانتفاء الاختياري، وإنما كان الحل الاشتراكي حتمية تاريخية فرضها للواقع وفرضها الآمال العريضة للجماهير، كما فرضتها الطبيعة المتغيرة للمعلم في النصف الثاني من القرن العشرين، - ومعنى حديث الميثاق بعد ذلك يفصل الظروف التي سادت، والتي حتمت أن تكون الاشتراكية هي سبيلنا الوحيد إلى هدفنا الجديد، وهو تحقيق الحرية الاجتماعية».

فالختمية هنا هي حتمية وسيلة لا بد منها لتصل بنا إلى هدف مقصود، وليست هي حتمية ممتدة على مراحل التاريخ، ففي الحالة الأولى يكون العائق الذي يحول دون وصولنا إلى هدفنا عرضياً، كان يمكن ألا يكون،



وأما في الحالة الثانية فإن العائق الذي يحول دون وصولنا إلى هدفنا ضرورة مكتوبة علينا منذ الأزل ، لم يكن منها بد ، في الحالة الأولى نشأت حتمية الوسيلة من مصادفة حرمتنا الحرية الاجتماعية ، فكان لنا علينا أن نضد لها ، وكان من الجائز ألا يتسلل إلى حياتنا المستغلون والمستغترون والمستعمرون فلا ينشأ في حياتنا الحرمان الذي سلبنا حريتنا الاجتماعية ، وعندئذ كانت تختفي ضرورة الوسيلة نظراً لتحقق الهدف ، وأما في الحالة الثانية فالترحم هو أن تسلل المستغلين والمستغترون والمستعمرين إلى حياتنا أمر كان لا بد من وقوعه بحكم حتمية التاريخ ، وبالتالي كانت الوسيلة التي يلزم اتخاذها للوصول إلى الحرية الاجتماعية المقفودة ، لتكون هي الأخرى حتمية من حتميات التاريخ .

ومثل هذه المقارنة يصدق أيضاً على الفرق في المعنى بين ما يسميه ماركس « بحتمية الثورة » ، وما يرد في ميثاقنا تحت اسم « ضرورة الثورة » ، فالحتمية في الحالة الأولى متغلور إليها بنظرة تخضع للتاريخ كله بشئ مراحلها لحتمية تختم أن تتابع المراحل على صورة معينة ، وأن تكون الثورة - ثورة الجماهير العاملة على أصحاب دعوس المال - إحدى تلك المراحل المحتومة ، وأما « الضرورة » التي نصف بها ثورتنا ، فهي ضرورة نشأت بحكم ظروف طارئة كان يمكن ألا تقع ، فقد كان يمكن ألا يستعمرنا مستعمر يقهرنا ، وألا يستغلنا المستغلون ، وكان يمكن أن يطرد تقدمنا العلمي الذي بدأناه في شباب أمتنا العربية ، فلا نتخلف ، لكن هكذا حدث - حدث أن استبد المستعمر الدخيل واستغل المستغل وتخلفنا بسبب هؤلاء ، فوجبت للملك الثورة ، لتحطم القيد ، وليرفع نير الاستغلال ، ولتلتحق بالمتقدمين في مضمار العلوم .

ذلك - فيما أرى - فارق هام بين الفلسفة الماركسية من جهة ، وفلسفتنا الاشتراكية من جهة أخرى : فهذه الأخيرة علاج لمشكلة قائمة ، وأما تلك

تعتمد على نبوءة تاريخية تستدل بها مرحلة لاحقة من مرحلة سابقة ، الفلاسفة  
 الماركسية تخط بين «التنبؤ العلمي» وبين «النبوءات التاريخية» وتجعل هذه  
 من تلك ، مع أن التنبؤ في الحالة الأولى قائم على تجربة معينة محددة ، نعلم  
 منها أنه إذا حدث كذا وكذا من الظروف ، نتج كذا وكذا ، من النتائج ،  
 كأن تقول مثلا إنه إذا توافرت في الجو الظروف القلاية نزل المطر ،  
 لنحكم على ما سيحدث بناء على ما قد حدث ، لما بين الحدين من تشابه  
 وتجانس ، وأما «النبوءة» التاريخية ، فلا تجربة فيها ولا مشاهدة ، إذ ماذا  
 تشاهد وماذا تجرب إذا كان المستقبل المرتقب في مراحل التاريخ الآتية ،  
 هو شيء مختلف عن الماضي المتقضى من مراحل التاريخ التي انطوت  
 صفحاتها ؟ إنما النبوءة التاريخية قائمة على «افتراض» أن التاريخ يسير  
 في خط معين معلوم ، وهي لا تختلف كثيراً عن «قراءة الكف» حين ينظر  
 القارئ إلى خطوط في كفه فيتنبأ لك بكل ما وكذا وكذا في مستقبلك ، وذلك على  
 «افتراض» أن خط الحياة يسير على نحو معلوم ، فالفرق الكبير بين الفلاسفة  
 الماركسية وبين فلسفتنا الاشتراكية في هذا الصدد ، هو أن الماركسية تقول  
 للناس : «سيحدث» كذا وكذا ولا قبل لكم بتغيير هذا المسير المعلوم ،  
 وأما فلسفتنا الاشتراكية فنقول لنا : لقد «حدث» بالفعل كذا وكذا من  
 المواقف والمشكلات ، وفي وسعنا أن نغير ما حدث ، الماركسية تجعل الإرادة  
 الحرة بغير عمل توثيقه ، وأما فلسفتنا الاشتراكية فنترك المجال أمام الإرادة  
 حسيماً ، ذلك لأن الماركسية تصعب الحث على المشكلات نفسها  
 بله طرائق علاجها ، وأما فلسفتنا الاشتراكية فنقتصر الحتمية على وسائل  
 العلاج ، لأننا نواجه مشكلات قائمة بالفعل ، نعم علينا أن نسلط عليها  
 لإرادتنا بطرائق فعالة لتزيلها من الطريق ، الفرق بعيد بين رجل يعطيك  
 نظرية مؤداها أن مطلق التاريخ يتم عليك أن يجهتك المستقبل البعيد أو القريب

بضائفة مالية أو بعلة مرضية لا قبل لك بردها ، ورجل يفتح عينك على ما هو قائم حولك بالفعل من أمثال هذه المشكلات ، ليوجه انتباهك إلى ضرورة حلها .

## ٣

ونعود الآن إلى تحليل المنهج الماركسي في تناوله لسألة الترتيب المنطقي بين الفكر والواقع ، لأننا نلمس في هذا التناول شيئاً من الخلط والتناقض ، فالنظرية الماركسية في هذه المسألة تتلخص في أن الجانب الشعوري من الإنسان ليس هو الذي يحدد موضعه ( أعني موضع الإنسان ) من الوجود الخارجي ، بل إن موضعه من الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد جانب الشعور منه ، أي أن الجهاز العقل كله بجميع ما فيه من خواطر ومشاعر وأفكار وخواطف ودرجات وقيم جمالية وأخلاقية وغير ذلك ، هو حصيلة نتجت عن المجتمع وطريقة تكويته ، وليس العكس هو الصحيح ، أي أن ذلك الجهاز العقل من الإنسان لا أثر له في خلق المجتمع وطريقة بنائه ، أو بعبارة أخرى أقرب إلى الطريقة الهيكلية في التعبير ، إن المجموع — متمثلاً في الدولة أو في الأمة أو في المجتمع على أية صورة من صورها — سبق من أفرادها ، وهو أعلى منهم رتبة في درجات الحق والواقع ، على أن المقصود بالمجتمع في النظرية الماركسية ، من حيث تأثيره على الأفراد وتشكيله لأنكارهم ومعاييرهم ، هو النظام الاقتصادي السائد في ذلك المجتمع ، وما يقتضيه هذا النظام من علاقات بين الأفراد .

لقد نشأ ماركس نشأة هيكلية — وهو في ذلك شبيه بالكثرة العظمى من فلاسفة عصرنا — فتأثر هيكل حتى وهو يشور عليه ويقلب آراءه رأساً

على حطب ، من ذلك تمييزه بين ما هو « حقيقى » وما هو « ظاهرى » ، لكن بينما ذهب هيغل ( وجميع للفلاسفة المثاليين من قبله ومن بعده ) إلى أن عالم الفكر هو الجوهر وهو الحقيقة ، وأن عالم المادة هو العرضى وهو الظاهر ، عكس ماركس للوضع والترتيب ، فجعل الجوهر والحقيقة فى عالم المادة ( أى النظام الاقتصادى السائد وبخاصة أدوات الإنتاج ) وجعل العرضى والظاهر فى عالم الفكر أو العقل أو الشعور ، أى أنك تستطيع أن تفسر أية فكرة تريد ، بردها إلى أصلها الذى نشأت عنه من النظم الاقتصادية القائمة لأن تفسر هذه النظم الاقتصادية بردها إلى نظريات وأفكار فى رأس الإنسان ، وفى عبارة مختصرة تقول إن النظرية الماركسية تعطى أولوية الوقوع للأوضاع المادية خارج الإنسان الفرد ، وعنها يتفرع ما ينبثق منها من أفكار ومشاعر كالآلة ما كانت .

وليس من هنا فى هذا المقال أن ناقش النظرية الفلسفية من حيث هى بل من حيث اتساقها فى منهج البحث ، هل أن أول ما يلتفت نظرنا ونود أن نتبعه — ولو على سبيل الفكاهة — أن للنظرية الماركسية « نظرية » أى أنها « فكرة » وقد جاء من جاء بعدها بمن آمنوا بصوابها ، فحاولوا أن يترجموها من « عالم الفكر » إلى « عالم التنفيذ والتطبيق » ، ويقدر ما كتب لم من نجاح فى ذلك ، فهم قد وجدوا « فكرة » سبقت « النظام الاقتصادى » الذى يحاولون أن يخرجوه على حرار تلك الفكرة ، والحق أنى إذا تصورت طائفة كبيرة من القيم والمعايير فى حياة الناس قد نشأت نتيجة لازمة لشبكة العلاقات الاقتصادية القائمة ، ولنوع أدوات الإنتاج المستخدمة ، فإنه لمن المتعسر جداً على أن أرى كيف تكون الحياة العقلية كلها نتيجة لتلك الأوضاع للمادية الخارجية ؟ فى هذه الحياة العقلية — مثلاً — حساب وجبر وهنظمة ، وفيها علم بالضوء والصوت والحرارة والمناطيس والكهرباء ، وفيها قياسات للأللاك وأبعادها وسرعاتها .. فهل هذه « الحياة العقلية » كلها نتيجة لزمت

بالضرورة عن كون المجتمع القائم يصنع القماش بهذه الأداة أو تلك ، ويزرع الأرض بهذه الوسيلة أو تلك ؟

أريد للقارئ أن يتصور معي أن كارثة الحروب النووية قد شاء لها القدر الأعمى أن تقع فتسحق نظامنا الاقتصادي كله بما فيه من أدوات الإنتاج جميعاً ، ونظامنا الاجتماعي كله بما فيه من أوضاع وتقاليد ، ولم يبق إلا على طائفة من قوانين العلم في رموس نفر من العلماء ، أو في صفحات الكتب أفلا يرى القارئ معي أنه من الجائز والممكن والمحتمل في هذه الحالة أن يهتدى للناس بتلك المعرفة العلمية فيعيدوا النظام الاقتصادي في الصناعة كما كان ؟ . . . لكن اعكس الفرض وتصور أن ما قد شامت المصادقات المنكودة أن تمحوه ، هو المعرفة العلمية في جميع مظاهرها وشقي مصادرها ، مبقية على ما هناك من مصانع وآلات ، فإذا يكون المصير ؟ إنه يكون كما تضع رجلاً يجهل كل شيء عن هذه المصانع كيف تدار وكيف تصالح ، تضعه فيها وتقول له هاك ! إنه لن يمضي إلا وقت قصير ، ثم تنتشر الصناعة إلى غير عودة ؛

لو قال ماركس إن العلاقة بين الفكر والمادة علاقة متبادلة ، لكان - فيما نرى - أقرب إلى الصواب ، فالواقع المادي يوحى بالفكرة ، والفكرة بدورها تؤثر في الواقع وتعيد تشكيله ، وإنما نرى هذه العلاقة المتبادلة بين الفكرة العقلية وتطبيقاتها المادية في جميع المستويات على تفاوتها واختلافها ، فكم من ثورة سياسية قامت ، حين أثار قواقع الكرية أنفس الناس ، فتبلورت في رموسهم فكرة ، فلاروا ليخرجوها إلى الواقع ، وهكذا يكون الترتيب : واقع ففكرة فواقع ، ثم واقع ففكرة فواقع ، وماذا يكون البحث العلمي إلا السير على هذا الترتيب نفسه : واقع نشاهده ونحلله ، ففكرة تنشأ ، فتطبق جديد لها لتعلمن على صوابها ، ثم ماذا

يكون التخطيط لأي مستقبل قريب أو بعيد ، في الحياة الخاصة أو في الحياة العامة ، إلا سيراً على هذا الترتيب : موقف واقعي ورائع ، ففكرة لتغييره ، فإخراج لتلك الفكرة إلى دنيا الواقع لتبدل الموقف القائم بموقف واقعي جديد .

وما هنا كل ذلك يعني لنا أن نذكر فلسفتنا الاشتراكية كما تبلورت في الميثاق الوطني ، إذ نجد هذه العلاقة المتبادلة بين الفكر والتطبيق ، بين الفكر والواقع ؛ ركناً من أركانها ، يقول وهو في معرض « التطبيق الاشتراكي ومشاكله » ... إن ذلك يكفل دائماً أن يكون الفكر على اتصال بالتجربة ، وأن يكون الرأي النظري على اتصال بالتطبيق التجريبي ، إن الوضوح الفكري أكبر ما يساعد على نجاح التجربة ، كما أن التجربة بدورها تزيد في وضوح الفكر وتمنحه قوة وعصبية تؤثر في الواقع وتتأثر به ، ويكتسب العمل الوطني من هذا التبادل الخلاق ، إمكانيات أكبر لتحقيق النجاح . . . .»

إن ما نسميه « بالسياسة » إن هو إلا خطة للعمل في هذا الميدان أو ذاك ، نرسمها لنقوم بتنفيذها ابتغاء تغيير الواقع بواقع آخر أفضل منه فهي دائماً « فكرة » يراد لها أن تهدي السائرين في طريق التنفيذ ، فلو أصررتنا على أن الواقع الاقتصادي أولاً فالفكر ثانياً ، نتج عن ذلك حتماً أن تتفتى « السياسة » ويبطل أثرها ، ويصبح عمالاً على قوم أن يغيروا ما بهم حتى وإن غيروا ما بأنفسهم ، أعني أنه يكون عمالاً عليهم أن يغيروا واقعهم حتى وإن تغيرت أفكارهم ، والواقع المشهود صارخ بما في ذلك من بطلان .

لقد يختلف الدارسون لما ركس في فهم ما يريد به بالنسبة إلى العلاقة بين الفكر من جهة والواقع من جهة أخرى ، أهو من الفلاسفة الواحديين

الذين يردون كل شيء إلى أصل واحد ( والأصل الواحد في هذه الحالة هو المادة ) أم هو من الفلاسفة الثنائيين الذين يردون الأشياء إلى أصلين ، هما المادة والعقل معا ، فلو كان ماركس من الفريق الأول صراحة ، لكأنت ظواهر العقل كلها في رأيه فروجا تنضج عن أصل مادي ، ولو كان من الفريق الثاني صراحة ، لكان العقل ( أو الروح ) والمادة عنده أصلين متساويين في درجة الأصالة ، لا ينضج أحدهما عن الآخر .

لكن ماركس يقف من ذلك موقفاً فيه بعض الابس ، مما يجعل حكمتنا على العلاقة بين الفكر والواقع المادي في مذهبه أمراً محضاً بالشكوك ، فهو يقول « إن الديالكتيك في كتابات هيغل يقف على رأسه ، ولا بد لنا من أن قلبه عقبا على رأس ليعتدل » . . . ومعنى ذلك أن هيغل يجعل الرأس ( أى الأفكار ) أساساً أولياً ، منه تنضج سائر الجوانب ، وأما ماركس حين يطالب بأن قلب الوضع ليقف الديالكتيك على قدميه لا على رأسه - بحيث يكون الرأس إلى أعلى ، فهو يريد بذلك أن تكون الأفكار هي الفرع الذي ينضج عن أصل ، فالأساس هو مادة الواقع الصلبة ، وأما أفكار الرأس فهي الهواء كالطابق الأعلى من بناء مرتفع ، ما لم يرتكز على أساس مكين في الأرض ، لما كان له وجود ، وفي هذا يقول ماركس في العبارة نفسها التي أسلفنا منها شطرا ، « إن الجانب القكري ما هو إلا الجانب المادي بعد أن انتقل إلى الرأس وترجم فيه إلى صورة أخرى » . . . وليس من الواضح هنا إذا كانت هذه « الصورة الأخرى » مما يمكن أن يستقل بنفسه . بحيث تكون لدينا نسختان ، أو صورتان كتبتا بلغتين مختلفتين ، أم أن حسنة « الصورة الأخرى » كان يستحيل لها أن توجد إلا إذا سبقها الأصل الذي تفرمت عنه ، بعبارة أخرى ، هل يمكن للإنسان أن يكتب بالقلمين الراضحين على أرض الواقع ، مستغنيا عن الرأس وما فيه من أفكار ما دامت هذه الأفكار ترجمة للصورة المادية الواقعية ؟

الظاهر أن ماركس - وإن يكن يصر على أن تكون الأولوية للواقع المادى - إلا أنه يعلق أهمية على الجانب الفكرى بعد ذلك ، على اعتبار أنه هو المستوى الذى تم فيه الحرية بمعناها الصحيح ، كأنه يتابع هيجل فى توحيد بين الحرية والروح ، وفى أن الإنسان لا يظفر بالحرية إلا من حيث هو كائن روحانى ، لا من حيث هو كائن من لحم ودم ، برغم أن الأساس البدنى لا بد أن يرسخ ويستقر أولاً ، إن هذا الأساس البدنى شرط ضرورى يجب توافره قبل أن تكون هناك حرية للجانب الروحانى ، وذلك الأساس البدنى هو الجانب الذى تخضع للحتمية السببية وضرورة تتابع حلقاتها ومراسلها على وجه معين لا يتغير ، والمجتمع الذى ما يزال فى مرحلة إشباع حاجاته المادية ، هو بمثابة من لا يزال فى مضمار الضرورات البدنية التى تخضع للحتمية وللضرورة ، لكن الهدف الاسمى بعد ذلك هو أن يتجاوز مستوى الضرورة إلى مستوى الحرية ، وهذه لا تكون إلا فى جانب الروح ، أو العقل ، أو الفكر .

وإذا كان ذلك كذلك ، إذن فنرجح الحتمية العلمية مقصور على جانب من الإنسان دون جانب ، فهو إن مكنتنا من إجراء النبوءات التاريخية لحياة المجتمع وهو فى نشاطه الاقتصادى من إنتاج واستهلاك ، فهو لا يتجاوز الحدود التى بها يكون حاضر الحياة الاجتماعية نتيجة حتمية لماضيا ، وأما حين يتجاوز الإنسان بحياته نطاق الضرورة ليدخل نطاق الحرية ( وهاتان التسميتان من عند ماركس ) فيبطل عندئذ تطبيق المنهج العلمى بحتميته ، لأننا هاهنا لا نتقرب كل شيء إلى أسبابه ، إذ قد تنشأ إحدى الحالات العقلية الحرة عن غير سبب يسبقها ويحتم ظهورها .

وبعبارة أراها أكثر وضوحاً ، إن الأفكار صنفان : أفكار نجي



اتكلمات للحياة المادية الواقعية ... أهي للحياة الاقتصادية في الظروف القائمة من إنتاج واستهلاك ... وأفكار أخرى تتحرر من هذا القيد ، والنوع الأول من الأفكار وحده هو الذي يجوز القول فيه بأنه خاضع للحتمية العلمية وضرورتها ، وهو وحده الذي يجوز أن يكون ، أيديولوجية ، تلزم صاحبها بالقبول ، وهو وحده الذي تعنيه حين تقول إن تاريخ الإنسان في حياته المادية وفي حياته الفكرية هل السواء ، مسير بأوضاع حياته الاقتصادية . . . فهل وقع ماركس في تناقض منهجي حين اقترض لطاقا للضرورة وطاقا للحرية ، وجعل الأول للحياة المادية والثاني للحياة الفكرية ، ثم لم يفرق في هذه الحياة الفكرية بين ما يجيء انعكاسا للأساس المادي ، فيرتبط بحتميته ، وما يجيء إبداعا أصيلا فينصف بالحرية من روابط الحتمية وضرورتها ؟

#### ٤

بغير التعرض للجانب الموضوعي من النظرية الماركسية ، أريد أن أحصر اهتمامي في منهج السير من مقدمات النظرية إلى نتائجها ، لأسأل : هل تلزم تلك النتائج حتماً عن المقدمات ؟

إنه يجوز القول إن ماركس قد سار في تفكيره خلال خطوات ثلاث : في الخطوة الأولى يحلل طرق الإنتاج في ظل الرأسمالية ، ليجد أنها مؤدية - بما فيها من تنافس حر لا تضبطه ضوابط - إلى أن تأخذ الأموال في التركيز عند نفر قليل ، يظل على مر الزمن يزداد قلة كلما صرح التنافس صرعا في ميدان التسابق ، وهذا بدوره يزيد من عدد من لا يملكون مالا ، وإن هذا الاتجاه المزدوج - الإمكان في قلة من يملكون ، وفي زيادة من لا يملكون - يشتد كلما ارتقت وسائل الإنتاج ، وبالتالي شدة التنافس

على توزيعه ، وبالتالي كذلك سقوط من يسقط في ميدان التسابق ، ليبقى ذلك النصر القليل المالك ، فكأن النتيجة المحتومة هي زيادة في ثروة الأثرياء ، وزيادة في شقاء الأشقياء ، ومن الطبيعي أن تكون القلة الثرية هي الطبقة الحاكمة ، وأن تكون الكثرة الفقيرة هي الطبقة المحكومة .

وفي الخطوة الثانية بين - بناء على النتيجة التي وصل إليها في الخطوة الأولى - ضرورة أن يتول الأمر إلى طبقتين التين : بورجوازية غنية حاكمة من جهة ، وعمال فقراء محكومون من جهة أخرى ، فكأنما تحدث - بالتدريج - عملية استقطاب في المجتمع ، بحيث تقسمه إلى هذين القطبين وحدهما ، لأن سائر الأفراد - إذ هم يخوضون معركة التنافس والتسابق ، إما أن ينجحوا فينخرطوا في جماعة الحاكمين الأثرياء ، وإما أن يفشلوا فينضموا إلى المحكومين الفقراء ، وأن طبيعة الموقف عندئذ تحتم أن تتوتر العلاقة بين القطبين مع ضرورة أن يكون النصر عند الصدام للكثرة العاملة المحكومة الفقيرة ، وذلك لأنه بينما لا يتم وجود لصاحب المال إلا بوجود العامل الذي يعمل لينتج له ، فإن وجود العاملين المنتجين يمكن أن يتم بنير وجود صاحب المال ، وإذا فن غير المتصور أن تسمى الطبقة العاملة ، لكن من المتصور أن تسمى طبقة أصحاب رءوس الأموال ، ومن ثم كان النصر محتما آخر الأمر للطبقة التي لا مناص من وجودها ، على الطبقة التي يمكن زوالها .

وأخيرا تجيء الخطوة الثالثة التي يرتبها على نتيجة الخطوة السابقة ، فما دام صراع الحاكمين الأغنياء المالكين لأدوات الإنتاج ، والمحكومين الفقراء العاملين بتلك الأدوات لصالح أصحابها ، قد انتهى بانتصار حتمي للطبقة العاملة ، إذن فالنتيجة هي قيام مجتمع لا طبق يتجانس أفراده ، هو الذي

يملك وسائل الإنتاج وهو كذلك الذى ينتج فى آن معا ، وتلك هى مرحلة الاشتراكية .

ونحن نسأل : هل نحيى هذه الخطوات الثلاث فى تسلسل منطوق يتم علينا ضرورة الأخذ بكل خطوة ما دمنا قد أخذنا بالخطوة التى سبقتها ؟ إنه مع التسليم بما جاءت به الخطوة الأولى من أن التنافس الحرفى الاقتصاد الرأسمالى ، لا بد مؤد إلى تراكم الثروة فى قلة من الناس من جهة ، واتساع الشقاء والفقر فى كثرة من الناس من جهة أخرى ، تسأل : هل ينتج عن ذلك حتماً أن تختفى كل الطوائف إلا طبقتين الثنتين : طبقة البرجوازيين الأثرياء ، وهى قليلة العدد ، وطبقة الجماهير العاملة التى تنحصر سائر الطوائف الأخرى ، أين نضع رجال العلم ورجال الفن فى هذا التقسيم ؟ أين نضع المهنيين من أطباء ومهندسين ومعلمين وغيرهم ؟ أين نضع أصحاب الملكيات الزراعية الصغيرة ؟ فى ظنى أن استقطاب الناس فى محورين : فحاكم فى هنا ومحكوم عامل وفقير هناك ، قد يصور الموقف فى محيط الصناعة وحدها ، لكن ذلك لا يلزم عنه انخفاء طوائف أخرى فى بناء المجتمع ليست تخرج ذلك المحيط .

وإذا سلمنا بصواب الخطوة الثانية فى أن المجتمع لا مناص له من هذا التقسيم إلى طرفين : صاحب أدوات الإنتاج وعامل مأجور ، وأن التنصر يحقق للثانى على الأول ، فهل يلزم حتماً أن تغفل الطبقة العاملة التى هى عندئذ المجتمع كله ، متجانسة تجانساً يغلبها من الصراع ؟ أليس هناك - من الوجهة المنطقية للصرف ؛ فضلاً عن شواهد الواقع - احتمال بأن تسير هذه الطبقة المتجانسة فى نفس المراحل مرة أخرى ، حتى وإن اتخذت سير صورة أخرى ، وذلك بأن يملو فريق على فريق إن لم يكن بكثرة المال وبملكية وسائل الإنتاج ،

فيغير ذلك من عوامل الجاه والسلطان ، ثم سرعان ما تربط روابط للمشاركة في المصلحة أفراد أولئك وأفراد هؤلاء ؟ تقول إن ذلك محتمل وليس مؤكداً . الحلوث وما دامت المقدمة الواحدة تؤدي بك إلى أكثر من احتمال واحد ، فمن التحكم أن تختار أحد الاحتمالات الكثيرة على أنه النتيجة المرادة .

فهنا يكن من أمر النظرية الماركسية من حيث موضوعها ومادتها ، فأحسب أن بها ثغرات في منج استدلالها .

## المحتويات

| الصفحة |                                      |
|--------|--------------------------------------|
| •      | تيارات الفكر والأدب في مصر المعاصرة  |
| ٤٢     | حركة المقاومة في الأدب العربي الحديث |
| ٦٥     | إرادة التغيير                        |
| ٧٧     | وحدة التفكير                         |
| ٨٨     | يمين الفكر ويساره : ما معناها ؟      |
| ١٠٢    | رجل الفكر ومشكلات الحياة             |
| ١١٣    | طراز من الفردية جديد                 |
| ١٢٨    | الفرد ، والمواطن ، والإنسان          |
| ١٤٢    | من هو المثقف الثوري                  |
| ١٥٤    | ضوء على معنى الصراع الفكري           |
| ١٦٨    | أزمة القيم في عصر الانطلاق           |
| ١٧٨    | بأي فلسفة نسير ؟                     |
| ١٩٣    | قيادات الفكر المعاصر                 |
| ٢٠٣    | روح العصر من فلسفة                   |
| ٢١٨    | الماركسية منهجاً                     |





# مكتبة د. زكي نجيب محمود

|                                    |                             |
|------------------------------------|-----------------------------|
| تجديد الفكر العربي                 | قشور ولباب                  |
| ثقافتنا في مواجهة العصر            | حياة الفكر في العالم الجديد |
| مجمع جديد أو الكارثة               | حنة العيظ                   |
| مع الشعراء                         | الكوميديا الأرضية           |
| من زاوية فلسفية                    | أفكار ومواقف                |
| في حياتنا العقلية                  | موقف من الميتافيزيقا        |
| في فلسفة النقد                     | قصة عقل                     |
| هذا العصر وثقافته                  | قصة نفس                     |
| هموم المثقفين                      | شروق من الغرب               |
| العقول واللامعقول في تراثنا الفكري |                             |

دار الشروق



To: [www.al-mostafa.com](http://www.al-mostafa.com)