الثقافة العربية المعاصرة .. بين التقدمية والرجعية !

بقلم بسام طيبي

أدت هزيمة الخامس من حزيران الى رج أسس المجتمع العربي المعاصر بتخلفه العميق وايديولوجيته الغيبية ، فكانت تتابعا تاريخيا منذ عام ١٩٤٨ ، في عملية منح المجتمع العربي ديناميكية جديدة ، من أجل الوصول الى أوضاع انسانية بعد القضاء على أسس المجتمع العربي الحالية ، التي هي أسس الهزيمة منذ نكبة ١٩٤٨ وحتى الخامس من حزيران ، كما بين ذلك الدكتور نديم البيطار في أبحاثه القيمة ، والتي لم تنل – حتى الآن – الاهتمام الذي تستحقه (١) .

في هذا الاطار بدأ نقاش جديد ، منذ هزيمة حزيران ، حول الثقافة العربية المعاصرة وحول المثقف العربي ، قام عدد من المفكرين ، في نطاقه ، بنقد ذاتي لافكارهم السابقة ، وان لم يسلم هذا النقاش من أسلوب المهاترة .

وقد شغل جزء من هذا النقاش مجلة « الآداب » فقدم عدد من المفكرين افكارا هامة ، ولكن معظم هذه المساهمات يندرج – رغم النقد الذاتي – في اطار الكتابة العربية ما قبل الخامس من حزيران ، أي الكتابة التي تقوم على الطريقة التأملية وليس على طريقة البحث العلمي والعودة الى المراجع العلمية . ذلك ان جزءاً كبيراً من المناقشة، لا يقوم على التحليل ولا يتصف بالعلمية ، على أهمية الافكار التي وردت في المناقشة ، لذلك فان نقدي للكتابة العربية المعاصرة ، الذي قمت به قبل عدة أشهر (٢) ، يصلح أيضا للحوار الذي حدث حول الثقافة العربية الحديثة .

لقد كان مفهوم « الثقافة » الذي نوقش ، وكذلك مفهوم « المثقف » ، مفهوما عائما لم تسهم المناقشة في توضيحه توضيحا علميا ، قبل التطرق الى مناقشته ، لذلك وجب علي هنا ، قبل الدخول في المناقشة ، تحديد المفاهيم علميا ، قبل كل شيء ، وعلى النطاق النظري والتاريخي .

١ – « الثقافة » و « المثقف » نظريا وتاريخيا (٣) :

الاصل الفيلولوجي لكلمة «الثقافة» هو لاتيني من كلمة colere اللاتينية التي تعني حسب قاموس هاينريش شميدت H. Schmidt الفلسفي « التحريك ، العناية ، البناء ، التدريب ... » (٤) . وأصل الكلمة التاريخي هو العناية بالارض – باللاتينية agricultura الى أن توسع معناها الى العناية بالروح والجسد والعقل ، وبهذا المعنى طور شيشرون الكلمة اللاتينية cultura animi ولكن المعنى الشامل لكلمة « الثقافة » الحالي لم يبدأ الا مع صعود الطبقة البرجوازية بعد انتهاء فترة القرون الوسطى (٥) .

لذلك فان مقولة « الثقافة » في جميع اللغات الاوروبية مشتقة من الكلمة اللاتينية المذكورة أعلاه ، فهي في الفرنسية والانكليزية Culture وفي الالمانية Kultur ... الخ . ولا ادري اتيمولوجية كلمة « الثقافة » في العربية .

في العصور الاقطاعية في أوروبا وفي بلاد العرب أيضا كانت الثقافة ثقافة القصور ، فكان الاقطاعي ، بكونه أميرا أو ملكا ، هو المشرف على شؤون الثقافة ، وكان العلماء والادباء يعيشون في بلاط

---

(١) انظر : الدكتور نديم البيطار : الفعالية الثورية في النكبة – بيروت ١٩٦٥ – دار الاتحاد . أنظر أيضا : الدكتور نديم البيطار : من النكسة الى الثورة – بيروت ١٩٦٨ – دار الطليعة .

(٢) أنظر بسام طيبي : ملاحظات حول الكتابة العربية المعاصرة – في « الحرية » عدد ٤٠٨ السنة التاسعة بتاريخ ١٥ – ٤ – ١٩٦٨ . ويتلخص نقدي بعبارة واحدة وهي ان الكتابة العربية المعاصرة لا تقوم على البحث العلمي ، فهي بذلك تحمل جميع سيئات الكتابة التي لا تقوم على أسس علمية . وكنت قد أملت ، لدى نشر المقال ، أن تجري مناقشة حوله . وقد عقب السيد عبد القادر حافظ في عدد « الحرية » ٤١٢ – السنة التاسعة – بتاريخ ١٣ – ٥ – ١٩٦٨ على مقالي ونقدني ، وكان نقده يقوم على عدم استيعابه للافكار الواردة في مقالي كما بينت ذلك فيما بعد في ردي عليه . أنظر بسام طيبي : نقد النقد أو وضع النقاط على الحروف – في « الحرية » عدد ٤١٥ – السنة التاسعة بتاريخ ٣ – ٦ – ١٩٦٨ . وقد اعترف السيد عبدالقادر حافظ في مقاله « التعقيب الاخير » المنشور في الحرية عدد ٤٢٠ – السنة التاسعة – بتاريخ ٨ – ٧ – ١٩٦٨ – اعترف بأن نقده كان قائما عن سوء فهم . وهكذا انتهت المناقشة ، رغم أنها لم تكن مناقشة، واختفت الافكار التي قدمتها للمناقشة على صفحات الحرية ، كما تختفي معظم الكتابات العربية المعاصرة ، وذلك لعدم رغبة معظم الكتاب العرب المعاصرين للدخول في حوار علمي .

(٣) الافكار التي تخص نظرية كارل مانهايم K. Mannheim في هذا المقطع مأخوذة من رسالة جامعية قمت بها في صيف ١٩٦٧ تحت اشراف البروفسور فتشر I. Fetscher ولم تنشر بالالمانية بعد ، لطولها ، وآمل بترجمتها الى العربية فيفرصة قريبة . والرسالة تعالج نظرية مانهايم عن التخطيط الاجتماعي .

(٤) Stuttgart, P. 334 الطبعة السابعة عشرة
Cf. H. Schmidt, Philosophisches Woerterbuch

(٥) وهناك دراسة شاملة حول مفهوم « الثقافة » من شيشرون وحتى هردر وهي :
J. Niedermann, Kultur, Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbergriffe von Cicero bis Herder 1941.

وكون هذه الدراسة صادرة عام ١٩٤١ ، أي أثناء الفترة النازية الهمجية ، يفسر بعض الاراء النازية والفاشية الواردة بها ، ولا توجد دراسة اخرى تعوض عن هذه الدراسة الشاملة ، فلذلك لا بد من العودة لها رغم كل شيء . وهناك موسوعة ضخمة حول تاريخ الثقافة في سبعة مجلدات ، وهي قديمة صدرت في القرن المنصرم بالالمانية بين عام ١٨٧٧ وعام ١٨٩٧ وهي :
O. Henne am Rhyn, Allgemeine Kulturgeschichte

الامراء وأمثالهم من الاقطاعيين . ولم يكن من الممكن نشر الادب أو العلم خارج نطاق القصور الاقطاعية .

هذه الحقيقة قد أقرت علميا بما يختص بالتاريخ الاوروبي . ففي موسوعة مؤرخ الفنون الشهير أرنولد هاوسر (٦) ما يكفي لتغطية هذه الواقعة بالاسناد العلمي . أما بالنسبة للتاريخ العربي ، فهي لم تبحث علميا بعد ، وان كان من الممكن وجود معلومات عن ذلك في مؤلفات مؤرخي الادب العربي مثل مؤلف حنا الفاخوري (٧) حيث يظهر ، بشكل غير مباشر ، ان الثقافة قد كانت ثقافة القصور الاقطاعية، وذلك حتى بروز فترة الرأسمالية التجارية في منتصف العصر العباسي ـ تقريبا ـ عندما بدأ العلم والادب يغادران القصور .

وهذا ما حدث أيضا في أوروبا ابتداء من أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر كما بين ذلك أيضا هاوسر في موسوعته المذكورة ، وكذلك الفيلسوف والسوسيولوجي المعاصر يورغن هابرماس J. Habermas في أبحاثه الرائعة حول تطور مفهوم العلنية Publicity البرجوازي وعلاقته بتطور الثقافة البرجوازية الحديثة (٨) .

يظهر هابرماس كيف بدأت الثقافة تغادر البلاط الملكي ـ الاقطاعي لتتحول من ثقافة اقطاعية الى ثقافة برجوازية ، ولتوسع معناها ويصبح شاملا ، وتبدأ هذه المسيرة بانشاء النوادي والمقاهي الثقافية ، حيث كان يجتمع أفراد الطبقة البرجوازية ويتناقشون ويمارسون النقد على النظام الاقطاعي وينتقدون السلطة بشكل عام ، ثم نشأت في انكلترا المجلات الثقافية ، التي كانت تلخص ما يجري في النوادي الثقافية ، فكانت تتابعا لتلك المناقشات النقدية ـ العقلانية . لذلك فان هابرماس يشدد على كون الثقافة البرجوازية المبتدئة ثقافة عقلانية ونقدية بالدرجة الاولى (٩) ، لذلك يتحدث العلماء عن عصر التنوير من ليسنغ وحتى فيخته وهيغل والذي كان يمثل البرجوازية في طريقها الى السلطة ، أي في فترتها التقدمية . كذلك فان مفهوم الثقافة كان يرتبط تماما بمفهوم البرجوازية ، فكلمة المثقف ترادف كلمة البرجوازي ، تماما كما كانت كلمة المتعلم ترادف كلمة الاقطاعي وندمائه في العصور الوسطى . ولكن الفرق الجديد بين الثقافة الاقطاعية والثقافة البرجوازية هو ان الاولى قد كانت سكولاستيكية ، اكليريكية ، ميتافيزيقية ، بينما كانت الثانية عقلانية نقدية وانسانية .

لذلك فان هجوم الثقافة البرجوازية كان متجها ضد ميتافيزيق الفترة السكولاستيكية ، ونرى ذلك بوضوح في نقد لايبنيتس للميتافيزيق . ولكن مفهوم المثقف Intellectual أو الانتلجانسيا Intelligentsia لم يكن موجودا آنذاك ، وبدأ كلا المفهومين بالصعود بعد ان وصلت الطبقة البرجوازية الى السلطة وتخلت عن دعوتها للكفاح ضد السلطة وتخلت عن النقدية ومفاهيم عصر التنوير ، ففقدت الثقافة عقلانيتها وبدأت تتجه نحو الرجعية والتبريرية Apology فغادرت النقدية وكل ما يتصل بالتنوير ، الى جانب هذا تخلى الفكر البرجوازي عن المفهوم العقلاني « للبحث عن الحقيقة » وبدأت الثقافة تتحول من ثقافة تنويرية الى ثقافة استهلاك .

وقد حلل كل من هابرماس وهاوسر هذا التطور ، بشكل رائع ، خلال عمل بحث علمي دام سنوات طويلة ، وبينا في هذه الابحاث ان هذا التطور هو الذي يشكل خلفية ظهور ما يسمى بالمثقف وبالانتلجنسيا .

يعتقد هاوسر ان هذا الانفصال الشكلي لما يسمى بالانتلجنسيا عن الطبقة البرجوازية الحاكمة يبدأ في منتصف القرن التاسع عشر : « ولم تشعر البرجوازية بتأكيد تمركز سلطتها الا بعد أن انتصرت على الثورة وبعد هزيمة الكارتيه (*) Charrism مما جعلها تفقد أزمات الضمير وتأنيباته وافقدها أيضا حاجتها للنقد . ولكن مع ذلك فقدت الفئة التي كانت تحمل الثقافة على أكتافها ، أي القسم المنتج أدبيا ، فقدت هذه الفئة الشعور بانها تقوم بحمل رسالة في المجتمع. فرأت هذه الفئة ان تلك الطبقة الاجتماعية التي كانت هذه الفئة قائدتها الفكرية ، قد تخلت عنها . وهكذا بدأت هذه الفئة بالشعور بالانعزال . ومع هذا الشعور بدأت بنية اجتماعية جديدة بالتطور ، تتألف من تلك الفئة الحاملة للثقافة سابقا وهذه البنية هي ما نسميه الانتلجانسيا » (١٠) .

وكانت هذه الانتلجنسيا تحمل وعيا ، يمكن تسميته بالمصطلح الماركسي « وعيا مزيفا » حيث أن أفرادها كانوا يعتقدون انهم بعيدون عن الحضارة البرجوازية الجديدة التي لا تقوم على النقد والعقلانية وانما على الاستهلاك ، فكانت ثقافة هؤلاء ، نقيضا لما كانوا يعتقدون به ، تقوم أيضا على الاستهلاك ، وكانت تبعيتهم ، نقيضا لاعتقادهم ، أيضا للطبقة البرجوازية ونظامها القائم ، الذي حرروا أنفسهم منه ، حسب وهمهم .

يقول هابرماس : « وهؤلاء (يقصد المثقفين البرجوازيين) يملكون مكانهم ، رغم وعيهم الذاتي الايديولوجي المحافظ عليه ، داخل جمهور مستهلكي الثقافة وان كانت مكانتهم الحالية أقل شهرة مما كان عليه الامر سابقا » (١١) .

ومع نشوء الانتلجانسيا التي كانت برجوازية ، رغم اعتقاد أفرادها بعدم تبعيتهم الطبقية للبرجوازية ، بدأ وهم جديد وهو وهم المثقف الذي يقف بعيدا عن العلاقات الطبقية وبعيدا عن نطاق الانتاج ، وكذلك وهم الثقافة اللاطبقية ، الثقافة التي تبحث عن الحقيقة في المريخ ، أو في أي مكان اخر بعيدا عن العالم الحقيقي وبعيدا عن العلاقات الاجتماعية المحسوسة ، وهكذا عاد التفكير الميتافيزيقي الى الثقافة .

أول من بدأ بالتمهيد النظري ، وان لم يكن ذلك منهجيا ، لهذه الفكرة ، أي لعدم وجود تبعية طبقية للمثقف ، كان المفكر الالماني موسى هيس مؤسس الاشتراكية الدينية ، وأحد الآباء الفكريين للصهيونية الثقافية (*) . فلقد حاول هيس أن يبرز في كتاباته ان الانسان المثقف لا يملك ـ نسبيا ـ أية مصالح طبقية ، بسبب عدم وجوده داخل نطاق الانتاج . ولقد تعرض ماركس لهيس بالنقد الشديد ، وكان ماركس يحتقر هيس كثيرا ويتهمه بالعنصرية اليهودية وكان ماركس يجعل من اشتراكية هيس الدينية مثارا للهزء والسخرية وقد وجه ماركس شتائم كثيرة لهيس . ولم ير ماركس داعيا للتعرض الى هيس بالنقد المفصل ، فاكتفى بالنقد العام له . فلقد كان من طبيعة الامر ان

---

(٦) Cf. Arnold Hauser, Sozialgeschichte der Kunst und Literatur, 2 Vol. Muenchen 1953.

(٧) انظر حنا الفاخوري : تاريخ الادب العربي ـ الطبعة الثالثة ١٩٦٠ ـ منشورات المطبعة البولسية . أنظر بشكل خاص الفصول الخاصة بادب العصر الاموي وخاصة أدب الاخطل الذي يعتبر شاعر البلاط الاقطاعي الاموي . انظر الصفحات التالية ٢٦٦ وما بعدها ، ٢٦٧ وما بعدها ، وكذلك صفحة ٢٣٩ ـ ٢٤٤ .

(٨) Cf. Juergen Habermas, Strukturwandel der Oeffentlichkeit, Berlin und Neuwied 1965, second edition.

(٩) Cf. Ibid. P. 24, P. 41ff, P. 63ff and passim.

(*) اول حركة عمالية ذات طابع اشتراكي في التاريخ الحديث نشأت في انكلترا وعملت بين عام ١٨٣٤ ـ ١٨٤٨ .

(١٠) Hauser, op. cit., Vol. I, P. 379.

(١١) J. Habermas, op. cit., P. 191.

* هناك الصهيونية الثقافية ومؤسسها الفيلسوف اليهودي مارتن بوبر M. Buber ويطور بوبر افكاره اعتمادا على هيس ويقول ان فلسطين وطن ثقافي لليهود ، وتعادي الصهيونية الثقافية الصهيونية السياسية التي تقول بالانشاء دولة يهودية في فلسطين ، ولكنهما كلاهما، الصهيونية الثقافية ، والصهيونية السياسية رجعيتان وعنصريتان ، ولقد رفضت الماركسية الصهيونية منذ نشوئها وحاربتها .

تكون الثقافة ذات محتوى طبقي وان يكون المثقف ذا تبعة طبقية . ولم يكن ماركس يرى أن ذلك امر يحتاج للنقاش .

ولكن في مطلع هذا القرن بدأت نظريات هيس بالانتشار ، وبدأت نظريته حول المثقف الذي لا يتبع اي طبقة اجتماعية بالتفشي بين المثقفين ، فكان لزاما على المنظرين الماركسيين التعرض لهذا النقد بالنقد الجدي ، بينما لم ير ماركس آنذاك سببا يجعله يضيع وقته في النقد المفصل لنظريات بائسة كهذه .

في عام ١٩٢٦ خصص الفيلسوف الماركسي الكبير جورج لوكاش Georg Lukacs (وكان آنذاك في فترة شبابه) مؤلفا كاملا لنقد نظريات هيس ، ومن بينها نظريته حول عدم التبعية الطبقية للمثقف ، فكتب لوكاش آنذاك قائلا : « وهذا الاعتقاد البسيط ، بامكانية الوقوف بعيدا عن كل الاختلافات المصلحية ، كل المصالح الانانية للانسان ، هو الموقف النموذجي للمثقف ، الذي لا يعيش مباشرة في نطاق الانتاج» (١٢) وبهذا يبين لوكاش ان كون المثقف لا يعيش مباشرة في نطاق الانتاج لا يعني قط عدم وجود تبعية طبقية غير مباشرة لهذا المثقف .

ورغم نقد لوكاش لنظريات هيس فان المحاولات النظرية لابراز عدم التبعية الطبقية للمثقف لم تتوقف بل ازدادت وتوسعت وبدأت تظهر بشكل نظريات منهجية في مؤلفات ضخمة تشغل النقاش العلمي الاكاديمي .

كانت كبرى هذه المحاولات ، محاولة كارل مانهايم الذي قام بجهد ضخم في هذا المجال ، فكان « موضوع بحث كارل مانهايم تقريبا على الدوام هو تصرفات المثقفين » (١٣) كما يقول السوسيولوجي الالماني روشه ماير في بحثه القيم حول نظرية كارل مانهايم السوسيولوجية . ومانهايم يقوم بنفسه بتوضيح هذا الامر فيقول في احدى كتاباته « الانتلجنسيا هي المنتجة المباشرة للثقافة ... فكل سوسيولوجيا الثقافة يجب ان تنطلق من سوسولوجية فئة المثقفين » (١٤) .

وقد بدأ كارل مانهايم نشاطه في الثلاثينيات من هذا القرن حين بدأ بتطوير ما يسمى بسوسيولوجيا المعرفة التي ربطها بسوسيولوجيا الثقافة فيما بعد . ويتلخص هذا الجهد الضخم بربط نظريات النخبة التي طورها كل من الفرد فيبر ، شقيق السوسيولوجي الكبير ماكس فيبر ، وماكس شيلر مع بعضهما ثم ربطهما بنظرية جورج سيمل حول « لا غائية المثقفين » وكانت النتيجة نظرية جديدة ـ تحمل طابع الانتقائية ـ حول الثقافة والمثقفين وسميت هذه النظرية نظرية « الانتلجنسيا المتارجحة اجتماعيا » وخلاصة هذه النظرية هي ان الانتلجنسيا هي مولدة الثقافة وحاملتها ، وهي بذلك تقود المجتمع على الطريق الصحيح . يقول مانهايم « في جميع مجالات الحياة الثقافية تملك تلك النخبات وظيفة اعطاء الشكل الاول لجميع القوى الفكرية والروحية ... فهي بذلك تحمل المبادرة الثقافية وتشكل حامية التقاليد » (١٥) .

ولن نتطرق في هذا المجال الضيق الى تفصيلات نظرية مانهايم ، فكل ما يهمنا هنا هو توضيح مفهوم الثقافة والمثقف . وتطرقنا الى نظرية مانهايم يهدف الى الامساك بالخطوط النظرية لمفهوم الثقافة ومفهوم المثقف الشائعين في عصرنا . ورغم النقد الشديد لنظريه مانهايم من عدة فئات فهي ما تزال منتشرة بشكل واسع .

قام لوكاش ، الذي نقد هيس في المجال نفسه ، باعادة نفس النقد الذي وجهه الى هيس ، ولكن كان النقد هذه المرة موجها الى كارل مانهايم ، الذي هو في الحقيقة تلميذ لوكاش ، حيث أن مانهايم ذو اصل هنغاري وكان في صغره ماركسيا تتلمذ على ايدي لوكاش ، ولكنه تخلى عن الماركسية بعد ان نزح الى المانيا .

يقول لوكاش في معرض نقده لتلميذه مانهايم انه حقا « من اسرار سوسيولوجيا المعرفة » القول بان الانتلجنسيا فئة متارجحة اجتماعيا لا تملك أية صفات طبقية لانها منزهة عن الصراع الطبقي وما يتعلق به . ثم يضيف لوكاش قائلا ان المنطلق النظري لسوسيولوجيا المعرفة ـ حسب تطوير مانهايم لها ـ هو أن كل فكر يتعلق بحالة ما ، ولكن مانهايم ـ هكذا يقول لوكاش ـ يفقد امكانية الاقناع عندما يقول ان الانتلجنسيا هي فوق الفروق الطبقية ، فاذا كان كل فكر مرتبطا بحالة ما ، فان فكر هذه الفئة الاجتماعية يرتبط ايضا بحالة ما وهذا ما يجعلها تغوص في الصراع الطبقي في المجتمع الطبقي . ثم يقول لوكاش « كان من الواجب على مانهايم ان يبرهن بان ارتباط الفكر بالوجود الاجتماعي ... غير موجود لدى هذه الفئة او موجود ولكن بشكل مصحح » (١٦) ولم يكن باستطاعة مانهايم البرهنة على ذلك دون أن يتخلى نهائيا عن نظريته .

وليس لوكاش ، الماركسي ، هو الوحيد الذي نقد مانهايم فلقد جاء نقد نظرية مانهايم حول « الانتلجنسيا المتارجحة اجتماعيا » ايضا من فئات غير ماركسية . من هؤلاء السوسيولوجي الالماني تيودور غايفر الذي تصدى لمانهايم ليبرهن تماما على عكس ما قاله مانهايم ، فيبين غايفر ان الفئات المثقفة هي بالذات التي تزيد من حدة الصراع الطبقي، فالمثقف بقدرته على التفكير العميق وبقدرته على العمل النظري يساعد على كشف التكوين الطبقي لمجتمع ما بل يساعد أيضا في الصراع الطبقي الناتج عن كشف التناقضات الطبقية نظريا ـ ثم يقول السوسيولوجي الليبرالي غايفر : « وهكذا يوجد الشيء المتناقض وهو انه بدون الانتلجنسيا لا توجد التناقضات الايديولوجية ، هذه التناقضات التي يريد مانهايم ان يتغلب عليها بتركيب ما ، وهذه بالذات ـ حسب مانهايم ـ وظيفة الانتلجنسيا الخاصة » (١٧) وبهذا يبرز غايفر تناقضا رئيسيا في نظرية مانهايم ، لم يعه كثير من السوسيولوجيين .

يمكننا تلخيص ما جاء في هذا الفصل بما يلي : الثقافة هي مفهوم تاريخي خاضع للتغيير والتبدل . ولكن الثقافة في اي مجتمع تسوده علاقات انتاج تقوم على اسس طبقية ، أي ان الثقافة في اي مجتمع طبقي هي ثقافة تتعلق بتكوين هذه العلاقات الطبقية . فالثقافة السائدة في مجتمع طبقي هي ثقافة الطبقة السائدة .

هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى فان جميع طبقات وفئات المجتمع تتاثر بالعلاقات الطبقية السائدة لذلك فان المثقف ليس فوق التكوين الطبقي لمجتمعه ، فهو ، اراد ام لم يرد ، تابع لاحدى طبقات المجتمع الذي يعيش به . لذلك فان نظريات سيمل عن « لاغائية المثقفين » ونظريات مانهايم عن « الانتلجنسيا المتارجحة اجتماعيا » هي نظريات خاطئة تقوم بوضع ستار ايديولوجي على العلاقات الطبقية للمثقف .

لقد قمنا بتقديم هذا التحليل النظري والتاريخي لمفهوم «الثقافة»

---

(١٢) Georg Lukacs, Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik, in : Gruenbergs Archiv, 1926, Vol. XII.

(١٣) D. Rueschemeyer, Probleme der Wissenssoziolgie, Eine Kritik der Arbeiten Karl Mannheims und Max Scheler, Diss. rer. pol. 1958, P. 93.

وهذا المصدر هو رسالة دكتوراه في السوسيولوجيا بجامعة كولون ، ولم ينشر بعد .

(١٤) K. Mannheim, The Crisis of Culture in the Era of Mass-Democracies and Autarchies, in : Sociological Review, Vol. XXVI, No. 2, April 1934. P. 108.

(١٥) K. Mannheim, Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus, Darmstadt, 1958, P. 97f.

(١٦) G. Lukacs, Die Zerstoerung der Vernunft, Berlin und Neuwied 1962, P. 553.

(١٧) Th. Geiger, Aufgabe und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft, quoted by, K. Lend, Die Rolle der Intellignzsoziologie in der Theorie Mannheims, in : Koelner Zeitschrift fuer Soziologie und Sozialpsychologie, Vol. 15, Heft 2, 1963, P. 332.

و « المثقف » من اجل توضيح المفاهيم التي تستعمل لدى تحليل اي ظاهرة . ومن المؤسف حقا ان عديدا من الكتاب العرب يقومون بالكتابة دون ايجاد طريقة بحث علمية لهم قبل البدء بالكتابة ، فتكون كتاباتهم على هذا النحو دون اية ارضية نظرية .

والدكتور نديم البيطار هو من المؤلفين العرب القلائل الذين يكتبون على ارضية نظرية واضحة كل الوضوح معتمدين على نظريات عديدة . وقد فوجئت عندما قرات مناقشة السيد خليل احمد خليل لكتاب الدكتور البيطار « من النكسة الى الثورة » حيث يقول : « في كتاب الدكتور البيطار اقتباسات كثيرة تنم على اطلاع واسع ولكنها جاءت لحشو الكتاب والابتعاد غالبا عن الموضوع الرئيسي » (١٨) ثم يأخذ السيد خليل على الدكتور بيطار « اكتفاءه بالمنهج الاستشهادي ـ التطبيقي » (١٩) ولا ادري من اين جاء السيد خليل بهذا المصطلح غير الموجود في علم المجتمع او اي علم نظري آخر .

اكرر : ان الكتابة اذا ارادت ان تكون علمية وعميقة فيجب ان توضح المفاهيم التي تقوم عليها علميا ونظريا ولهذا قدمت اعلاه تحليلا نظريا لمفهوم « المثقف » ولمفهوم « الثقافة » وآمل ان لا اتهم « بالخروج عن الموضوع » او « بالحشو » او بالاخذ بما يسمى « بالمنهج الاستشهادي » ، فالاستشهاد بالمصادر العلمية الاخرى والعودة اليها والاستناد عليها يشكل العمود الفقري للكتابة العلمية . وانتقل الآن الى الموضوع الرئيسي وهو موضوع الثقافة العربية المعاصرة والمثقف العربي المعاصر بعد ان وضحت مفاهيم هذا البحث .

٢ ـ مركز انطلاق الثقافة العربية الحديثة : التحدي الحاد من قبل الحضارة الغربية المعاصرة

منذ افول الحضارة العربية ـ الاسلامية في القرن الرابع عشر ميلادي وحتى اواخر القرن التاسع عشر تقريبا عم العالم العربي ظلام حضاري دامس ، فبعد سقوط الراسمالية التجارية التي بدأت في اواسط العصر العباسي ، لاسباب لم تحلل علميا حتى الآن ، عاد العالم العربي الى فترة شبه اقطاعية ، لم تكن ايضا وحتى الآن مجالا للتحليل العلمي العميق .

في اواخر القرن الثامن عشر زار الرحالة الفرنسي فولني مصر فكتب بعد زيارته « الجهل عام ... وهو يتناول كل الطبقات ، ويتجلى في كل العوامل الادبية والطبيعية وفي الفنون الجميلة . حتى الصنائع اليدوية فانها في ابسط احوالها » (٢٠) وكانت احوال الدول العربية الاخرى هي هذه الاحوال نفسها ان لم تكن اكثر سوءا . في الفترة التاريخية نفسها كان النظام الراسمالي السائد في اوروبا يسير باوروبا في خطى سريعة الى الامام ، فاستطاعت الطبقة البرجوازية ، مطورة العلم الحديث والتكنولوجيا ، رفع معدل النمو الاقتصادي بشكل مذهل، اذا قورن هذا المعدل بالمعدل الذي سبقه في الفترة الاقطاعية ، كما فعلنا في دراسة سابقة (٢١) ، ولم تكن الفترة الامبريالية ، بالمعنى الاقتصادي الدقيق (٢٢) ، قد بدأت بعد ولكن اوروبا بدأت بالتوسع الاستعماري لضمان العوامل المادية التي تسرع بعملية التراكم لراس المال .

هكذا وجد المجتمع العربي نفسه في أوضاعه الانحطاطية امام تحد حاد جدا ، المجتمع العربي باوضاعه الاقطاعية المتخلفة يقف امام الحضارة البرجوازية المتقدمة ، والفكر العربي المنحط باسسه الغيبية يقف امام العلم الحديث والتكنولوجيا .

... يصف مؤرخ الادب العربي الاستاذ حنا الفاخوري هذا التصادم الحضاري الحاد بكثير من التفصيلات التاريخية ، ولا تهمنا هذه التفصيلات بقدر ما يهمنا التقييم النظري لهذه التفصيلات في نطاق نظرية مادية للتاريخ تفسر الهوة الحضارية بين الحضارتين المتصادمتين.

يقول حنا الفاخوري « فمن احتكاك الشرق بالغرب ستنبعث الشرارة التي ستصير اشراقا في العالم العربي وتنير طريق العقول الى رقي واسع في ميادين الفكر والثقافة والادب . وقد كان هذا الاتصال بالغرب .... عاملا من اقوى عوامل تلك النهضة واحدى مقدماتها الكبرى ، لانه كان من مهيئاتها الفعالة » (٢٣) ويضيف فاخوري قائلا : « كان احتكاك الشرق بالغرب اهم مقدمات النهضة واكثرها تاثيرا » (٢٤) ولماذا كان هذا « الاحتكاك » بهذه الاهمية ؟ هذا ما لا يستطيع فاخوري الاجابة عليه كمؤرخ لا يملك اية نظرية ، هذا بالاضافة الى ان استعماله لكلمة « احتكاك » خاطئة ، اذ ان ما حدث لم يكن احتكاكا ، وانما كان اصطداما وتحديا على مستوى حضاري ، وهذا الاصطدام الحضاري ما زال موجودا ، وهو يشغل فكر عدد كبير من مفكرينا ، منهم قسطنطين زريق (٢٥) ووليد قمحاوي (٢٦) والدكتور نديم البيطار (٢٧) وهذا التصادم الحضاري هو منبع الحضارة العربية الحديثة التي تحاول منذ ما يقارب القرن تخطي اوضاع التخلف ، دون الحصول على نجاح كبير لاسباب سوف نحاول الكشف عنها في سياق هذا التحليل .

ولا بد من الاشارة هنا الى نوعية التحدي الذي يجابهه المجتمع العربي منذ قرن من الزمن . ولدى تحليل هذه النوعية نكتشف انها ذات حدين ، اولهما تقدمي وثانيهما رجعي .

التحدي الاول هو تحدي العلم الاوروبي الحديث والتكنولوجيا الحديثة للاديولوجية الغيبية والفكر العربي المتخلف الذي يقوم على السحر والشعوذة . وهذا التحدي يحمل طابعا تقدميا ، فرغم ان البرجوازية هي التي تحمل العلم الحديث والتكنولوجيا ، بل هي التي طورتهما ، فان كلا من العلم والتكنولوجيا يحملان طابعا تقدميا جدا ،

---

(١٨) انظر مناقشة السيد خليل احمد خليل لكتاب الدكتور البيطار من النكسة الى الثورة (بيروت ١٩٦٨ ـ دار الطليعة) في : مجلة دراسات عربية ـ عدد ٩ ـ سنة ٤ ـ يوليو ١٩٦٨ ـ صفحة ١١٨ ـ ١٣٠ ـ الاستشهاد من صفحة ١١٩ .ونقدنا للسيد خليل هو لانه نقد نقطة القوة وليس نقطة الضعف في كتاب البيطار ، ولا يعني هذا عدم وجود نقد لدينا للسيد البيطار ، ونقدنا يتلخص ١ ـ في أسلوب البيطار الانتقائي ٢ ـ في مفهومه الانتولوجي للتاريخ .

(١٩) خليل احمد خليل : المصدر السابق الذكر ـ صفحة ١٢١ ولا بد من الاشارة هنا أن بعض النقاط التي نقدها السيد خليل لدى البيطار تستحق النقد فعلا ، ولكن النقد كان مركزا بالدرجة الاولى على عودة الدكتور بيطار لمراجع نظرية اجنبية .

(٢٠) فولني : نقلا عن حنا الفاخوري : تاريخ الادب العربي ـ المصدر الانف الذكر ـ صفحة ٨٨٥ .

(٢١) انظر : بسام طيبي : التحليل الاقتصادي لقضايا التخلف ـ في « الآداب » ـ السنة السادسة عشرة ـ عدد ٧ ـ يوليو ١٩٦٨ ـ صفحة ٣٩ ـ ٤١ ـ وخاصة فصل : نموذج التطور الراسمالي صفحة ٣٩ .

(٢٢) للتعرف على المفهوم العلمي للامبريالية انظر : بسام طيبي : حول نظرية لينين عن الامبريالية ـ في : دراسات عربية ـ سنة ٤ عدد ٣ ـ يناير ١٩٦٨ ـ صفحة ٢٣ ـ ٥٥ .

(٢٣) حنا الفاخوري ـ المصدر الآنف الذكر ـ صفحة ٨٨٥ .

(٢٤) نفس المصدر ـ نفس الصفحة .

(٢٥) انظر قسطنطين زريق : معنى النكبة ـ بيروت ١٩٤٨ ـ ايضا زريق : معنى النكبة مجددا ـ بيروت ١٩٦٧ ـ دار العلم للملايين . ولنا نقد على فكر زريق سينشر قريبا في مجلة الطليعة القاهرية .

(٢٦) انظر : الدكتور وليد قمحاوي : النكبة والبناء ـ جزءان ـ بيروت ١٩٦٢ ـ (الطبعة الاولى ١٩٥٦) دار العلم للملايين ـ الطبعة الثانية .

(٢٧) انظر : الدكتور نديم البيطار : الفعالية الثورية في النكبة ـ بيروت ١٩٦٥ ـ دار الاتحاد ـ ايضا الدكتور بيطار : من النكسة الى الثورة ـ بيروت ١٩٦٨ ـ دار الطليعة .

فليس كل ما اتت به البرجوازية رجعيا ، بل ان البرجوازية كانت في فترتها الاولى تقدمية ، وفي كتابات ماركس نرى الكثير من الثناء على البرجوازية لتطويرها للعلم الحديث والتكنولوجيا . وتحدي الفكر العلمي للفكر الغيبي تقدمي لان الفكر العلمي يصنع بهذا اشارات الاستفهام على الفكر الغيبي،ولا تستطيع الغيبية الدفاع عن نفسها امام العلم ، فتبدأ هكذا مسيرة نهايتها ، لذلك فان حركات النهضة الحديثة في التاريخ العربي الحديث مدينة لهذا التحدي ، ولم يكن هذا التحدي ضرراً على المجتمع العربي كما تدعي بعض المجالس الرجعية .

ولكن الحد الثاني للتحدي الحضاري ، الذي نحن بصدد تحليله ، كان رجعيا بل همجيا . وهذا الحد هو عمليات التوسع الاستعماري ، فكان التحدي هو تحدي نظام استعماري مجرم لامة ضعيفة مسلوب امرها . وكان على المجتمع العربي الرد على هذا التحدي بحدية ، الرجعي والتقدمي ، وكانت الردود مختلفة جدا . وتحليل هذه الردود ونوعيتها سيساعدنا على الوصول لاجوبة حول السؤال الذي يشغل الفكر العربي المعاصر وهو : لماذا لم يستطع المجتمع العربي المعاصر التصدي الفعال للتحدي الحضاري الغربي ؟

٣ ـ النهضة العربية الحديثة كرد فعل على التحدي الحضاري الغربي للمجتمع العربي المتخلف

مقولة « النهضة » نجدها تقريبا في كل كتاب عربي معاصر ، فلقد اصبحت هذه المقولة شائعة لدرجة كبيرة ، ولكن عدم فهم هذه المقولة شائع شيوع هذه المقولة .

والمحاولة الوحيدة لتوضيح محتوى هذه المقولة ، نظريا وتاريخيا ، هي محاولة سلامة موسى ، الذي هو ـ في رأيي ـ اكبر مفكر انتجه المجتمع العربي المعاصر ، وهذه المحاولة ، المهملة بالاحرى ، هي في مؤلفه « ما هي النهضة » . يقول سلامة موسى « نحن في نهضة فيجب ان نفهم معاني النهضة ، ويجب ايضا الا نقف منها موقف المتفرجين ، اذ علينا ان نعمل فيها ونعاونها ونعيش اتجاهها نحو المستقبل . النهضة ثراء وقوة وثقافة وصحة وشباب . ولكن قد يكون الثراء مؤلفا من نقود زائفة كما قد تكون القوة والثقافة والصحة والشباب خداعا وليس حقيقة » (٢٨) نرى في هذا الاستشهاد لسلامة موسى فكرتين رئيسيتين وهما ان النهضة يجب ان تتجه الى المستقبل ، ان ارادت ان تكون اصيلة ، وان النهضة لا تعني دائما التقدم فهناك النهضات التي تقوم على الزيف . لذلك نرى سلامة موسى ، كمفكر علمي واع ، يؤكد على ضرورة الوضوح النظري لما يستعمله الانسان من المفاهيم والمقولات .

ويشير سلامة موسى الى الفوضى السائدة لدينا حول مفهوم النهضة « لقد انطلقت في ايامنا حيوية جديدة في بلادنا تجدد القيم والاوزان في معاني الحياة والاجتماع والرقي . ولكننا لا نزال في اختلاط وارتباك وتردد لا نعرف هل ناخذ بالقيم القديمة ام بالقيم الجديدة . ما هي النهضة ؟ هل هي القيم القديمة ؟ ان اسوأ ما اخشاه ان ننتصر على المستعمرين ونطردهم . وان ننتصر على المستغلين ونخضعهم . ثم نعجز عن ان نهزم القرون الوسطى في حياتنا ونعود الى دعوة : عودوا الى القدماء » (٢٩)

هذه هي اجرأ معالجة لردود الفعل لدى المجتمع العربي المتخلف على تحدي الحضارة الغربية .

هل يعني الرد على التحدي الحضاري الغربي العودة الى الاجداد ام البحث عن مستقبل جديد يخرج بنا من اوضاعنا المأزقية الحالية ؟

امام هذه الاسئلة وجد كل مفكرينا انفسهم منذ منتصف القرن المنصرم وحتى يومنا هذا . واختلفت الاجوبة . ولكن الاتجاه السائد كان يقول بالعودة الى تراث الاجداد ، وكما بين حنا الفاخوري في موسوعته القيمة عن الادب العربي ، فلقد كانت النهضة العربية المعاصرة تتالف من احياء التراث القديم والعناية به لا غير (٣٠)

لذلك فلقد كانت النهضة العربية المعاصرة ، كما بينت في نقاشي مع السيد عبد القادر حافظ على صفحات « الحرية » ، « ذات طابع دفاعي امام الغزو الامبريالي ، وحتى الآن لم تتحرك هذه النهضة من موقع الدفاع الى موقع الهجوم . وقد اخذ الدفاع اشكالا لا عقلانية منها نفض الغبار عن حضارة الاجداد للتباهي امام الحضارة الامبريالية الغربية بان العرب كان لهم ايضا ماض مجيد ، بينما نجد ثورات اخرى مثل ثورة الصين الشعبية ، تثور على ماضيها الذي كان مجيداً مثل الماضي العربي ! وذلك لاقتناعها بان ذكرى الماضي لا تفيد في رد التحدي الامبريالي وبان التفكير في المستقبل عن طريق النضال من اجل هذا المستقبل هو الكفيل الوحيد بالتحرر . بينما كانت النهضة العربية الحديثة ـ اجمالا ـ ترقد على امجاد الماضي » (٣١) فالنهضة العربية الحديثة لم تتصل بالعلم الحديث للرد على التحدي العلمي للاديولوجية الغيبية العربية من قبل الغرب ولم تتصل بالجماهير لترد على التحدي الامبريالي التوسعي وهكذا لم تستطع هذه النهضة الرد فعليا على التحدي الحضاري الغربي في كل من حديه التقدمي والرجعي .

كان المجتمع العربي يرقد في نوم عميق لدى بدء التحدي الحضاري الغربي ، وعندما بدا هذا المجتمع بالاستيقاظ لم يستيقظ بكامله ، وانما فقط باجزائه المتنورة التي اتيحت لها فرصة التعليم في نطاق الثقافة العثمانية او في اوروبا المتقدمة . لذلك فان الفئة التي تولت الرد كانت فئة البرجوازية الادارية ، التي نشأت في احضان الاستعمار العثماني ، او البرجوازية التجارية التي نشأت في نطاق التجارة مع اوروبا وكان موطن البرجوازية التجارية لبنان ومصر في الدرجة الاولى ، لذلك نجد ان هذين البلدين يشكلان مركز الثقافة العربية الحديثة .

الثقافة التي قامت عليها النهضة العربية الحديثة هي ثقافة برجوازية لا جماهيرية ، وكانت البرجوازية تتولى الرد في نطاق مصالحها الطبقية ، فهي لم تعبىء الجماهير لان ذلك يناقض هذه المصالح الطبقية ، وهي لم تتجه الى المستقبل لان ذلك يعني التحضير للاشتراكية ، اذ ان اعادة التطور الرأسمالي ، والقيام بتاسيس مجتمع حديث في نطاق التطور الرأسمالي ، لم يعد ممكنا في العصر الحديث بعد ظهور الاستعمار والامبريالية ، كما برهنت على ذلك الابحاث الاقتصادية الحديثة ، وكما اشرت الى ذلك لدى تحليلي لنظرية موريس دوب حول قضايا التخلف (٣٢)

لذلك كان على كل من البرجوازية الادارية والبرجوازية التجارية الرد على التحدي الحضاري الغربي في نطاق الثقافة التقليدية ، وكان معنى ذلك عدم استطاعة الثقافة العربية الحديثة ، بكونها تقوم على الثقافة القديمة ، احداث ثورة في المجتمع العربي المعاصر .

وكان كل ذلك يشكل دليلا على صحة التطويرات الجديدة للنظرية الماركسية في نطاق تحليلها لقضايا العالم الثالث منذ العشرينيات من هذا القرن ، وخاصة محاولات تروتسكي لاثبات عدم مقدرة البرجوازية الوطنية بالقيام بمهام الثورة الوطنية ـ الديمقراطية ، في عصرنا الامبريالي ، مما يجعل من الضروري تقبل وظائف الثورة الوطنية ـ الديمقراطية الى البروليتاريا التي هي وحدها قادرة على الاتيان بثقافة جديدة تستطيع الرد على التحدي الامبريالي وتستطيع تجاوزه لتصل

ـ التتمة على الصفحة ٤٢ ـ

(٢٨) سلامة موسى : ما هي النهضة ؟ ـ بيروت ١٩٦٢ ـ مكتبة المعارف ـ صفحة ٥ .

(٢٩) نفس المصدر ـ صفحة : ١٠ ـ ١١ .

(٣٠) انظر : حنا الفاخوري ـ المصدر الآنف الذكر ـ صفحة ٩٢٣ وما يليها .

(٣١) انظر : بسام طيبي : نقد النقد او وضع النقاط على الحروف ـ في « الحرية ـ عدد ٤١٥ ـ السنة التاسعة بتاريخ ٣ ـ ٦ ـ ١٩٦٨ صفحة ١٥ .

(٣٢) انظر : بسام طيبي : التحليل الاقتصادي لقضايا التخلف ـ المصدر الآنف الذكر .

الى المجتمع الحر . وقد اعطيت تحليلات تروتسكي اهتماما بالغا فقمت قبل فترة بدراسة شاملة لهذه التحليلات (٣٢)

وكان سلامة موسى قد بذل جهدا في هذا المجال من أجل لفت الانظار الى ضرورة ايجاد ثقافة جديدة تقوم بثورة في المجتمع العربي ، من اجل تجاوز الاطر القديمة واعادة الاوصاف الانسانية للانسان العربي الذي لم يعرف الا الذل والحرمان في تاريخه الحديث .

يقول سلامة موسى « وكل تحرك اجتماعي يحتاج الى تحرك ثقافي، وليس هناك غير الامم الزراعية التي تستطيع ان تعيش على ثقافة راكدة لا تتحرك ولا تتباين ولا تتنوع . لان المجتمع المتحرك يحتاج الى ثقافة متحركة متباينة متنوعة . ومن هنا ضرورة الانقلاب الثقافي لايجاد انقلاب في الحضارة . وهذا ما فعلته الصين واليابان » (٣٤) وهذا ما لم نفعله نحن حتى الان ، لاننا لم نخرج بعد عن اطار الثقافة التقليدية وانا اردد هنا بحرارة مع سلامة موسى :« وليس من المستطاع أن تأخذ امة بالحضارة العصرية اذا كانت تعيش على ثقافة قديمة لم تستطع في تاريخها الماضي الا أن تثمر الحضارة الزراعية فقط » (٣٥)

واذا كنا قد أخذنا بما انتجته الحضارة الغربية الحديثة ، فهذا لا يعني وصولنا لمستوى هذه الحضارة ، فنحن « ضيوف الحضارة » حسب تعبير مفكرنا الكبير سلامة موسى الذي يقول « نركب السيارة التي صنعها العلم والفن في لندن او نيويورك ولكننا لا نعرف كيف نصنعها ونكتب على الورق الذي صنعه العلم والفن في أوروبا ولكننا لا نعرف كيف نصنعه ونتداوى بعقاقير اهتدى اليها الذهن الاوروبي دون اذهاننا . ولن نملك هذه الحضارة الا اذا صنعنا ادواتنا بأيدينا واخترعنا صيغها وقوالبها بأذهاننا . ولن يتم لنا هذا الا بعد سنين ، لان الاستعمار والاستغلال كلاهما قد حطم اذهاننا وكان يعاقبنا على اية بادرة تدل على اختراع او ابتكار » (٣٦) ولن نصل الى فترة امتلاك الحضارة قبل الاخذ بالعلم ولن نستطيع الاخذ بالعلم الحديث قبل اخذ الوداع من الثقافة التقليدية وحملتها ، القوى البرجوازية ، وهذا يعني اخذ الطريق التحرري الوطني الذي تقوده البروليتاريا والجماهير الكادحة مع المثقفين الثوريين وبلا ذلك فسنبقى كما يقول سلامة موسى « ضيوفا على الحضارة بل ضيوفا ثقلاء » (٣٧)

وقد جاء نقد الاوضاع العربية المجدد في ايامنا هذه ليؤكد ما جاء به سلامة موسى قبل سنوات طويلة . فالدكتور صادق جلال العظم يؤكد في نقده بعد نكسة حزيران المؤلمة على ان الاخذ بادوات التكنولوجيا لا يكفي للتغلب على التخلف . فبالاضافة الى هذه الادوات توجد « نوعية معينة من العقلية والنفسية والخلفية الثقافية وردود الفعل الجسدية التي غرستها الثورة الصناعية في الانسان الحديث » (٣٨)

ويشدد الدكتور العظم على ان هذه النوعية غير موجودة حتى الآن في المجتمع العربي الحديث ، لذلك فان الادوات والمعدات التكنولوجية الموجودة لدينا تتعايش مع عقلية زراعية غيبية مما يعيق الاستفادة الضرورية من هذه المعدات . وهذه نقطة تجعلنا نؤكد على ضرورة التغلب على العقلية الزراعية وهذا ما طالب به سلامة موسى قبل عشرات السنين .

٤ ـ محاولات جمال الدين الافغاني ومحمد عبده لايجاد ثقافة عربية جديدة .

لقد بينا في الفصل الاول من هذه الدراسة ، اي في منطلقها النظري ، ان كل ثقافة ذات محتوى طبقي وان لكل مثقف علاقة وتبعية طبقتين ، لهذا فان المحتوى الطبقي للثقافة العربية المعاصرة هو المحتوى البرجوازي وان كانت له اشكال مختلفة وما يجمع هذه الاشكال المختلفة هو أن البرجوازية في البلدان المتخلفة غير قادرة على خلق ثقافة جديدة تماما تقود الى المجتمع الجديد ، هذا مما يجعلها غير قادرة على حمل وظائف الثورة الوطنية ـ الديمقراطية كما بينا في دراستنا عن تروتسكي المذكورة اعلاه .

ولكن هذا الرباط الذي يجمع فئات البرجوازية المختلفة بجميع انواعها في البلدان المتخلفة يجب أن لا يمنعنا من دراسة الاتجاهات المختلفة لهذه البرجوازية .

كان هناك اتجاهان سائدان الاول أتجاه البرجوازية الوطنية ، المعادي اوليا للامبريالية ، وخلاصة هذا الاتجاه هي العودة الى الثقافة القديمة عن طريق احياء التراث القديم كوسيلة لمواجهة التحدي الامبريالي والحضاري .

اما الاتجاه الثاني فهو اتجاه البرجوازية الكومبرادورية ، الموالية للامبريالية ، ويتلخص هذا الاتجاه بالانفتاح على قشور ـ واكرر قشور ـ الحضارة الاوروبية الحديثة فكانت النتيجة ثقافة ليست هي بالتقليدية وليست هي بثقافة جديدة ، وانما ثقافة متفسخة ليس لها أية اسس حضارية ، وهذا هو النوع من الرد على التحدي الحضاري الغربي الذي سماه الدكتور وليد قمحاوي « الانغماس في الحضارة الاوروبية الامريكية » (٣٩) وكانت هناك محاولة ثالثة ، فريدة حقا وتستحق التقدير والاحترام ، وصاحبا هذه المحاولة من صفوف البرجوازية التجارية العربية وهما جمال الدين الافغاني وتلميذه محمد عبده . وكانت هذه المحاولة للرد على التحدي الحضاري الغربي هي اكثر الردود البرجوازية راديكالية ولكن الحدود الطبقية لهذا الرد كانت تضع حدودا مضيقة لهذه الراديكالية .

كان جمال الدين الافغاني لا يريد اخذ الوداع من الثقافة العربية ـ الاسلامية التقليدية ، ولكنه كان يعي تماما ان اية نهضة تستحق لقب النهضة وتحمل اسسا عميقة تأتي بأشياء حضارية جديدة ، كان يعي أن نهضة كهذه لن تستطيع القيام على اسس الثقافة التقليدية . ولكن جمال الدين الافغاني لم يكن مستعدا للذهاب في راديكاليته الى درجة تجعله يأخذ بالفكر العلمي الحديث بحذافيره ، هذا ما يمكن ملاحظاته في كتابه الشهير « الرد على الدهريين » حيث يحارب الافغاني ، وبدون هوادة ، الفكر المادي العلمي العقلاني .

يمكن تلخيص جهود الافغاني اذا بمحاولته للوصول الى حل وسط بين الثقافة التقليدية وبين الثقافة العلمية الحديثة . وهذا يصلح ايضا لمحمد عبده الذي لم يأت بشيء جديد لم يأت به جمال الدين الافغاني من قبله . ويمكن تسمية محاولة الاثنين ايجاد «تركيب حضاري» يحتوي على لحظات من الثقافة القديمة وينفتح على الثقافة العلمية الحديثة .

بهذا المعنى كان جمال الدين الافغاني تقدميا جدا ، اذا قورنت حركته بالاتجاهات الاخرى . فالافغاني ، لاتصاله بالحضارة العلمية

---

(٣٢) انظر : بسام طيبي : تروتسكي والعالم الثالث ـ في : دراسات عربية ـ السنة ٤ العدد العاشر ـ اغسطس ١٩٦٨ ـ صفحة ٨٠ ـ ١١١ .

(٣٤) سلامة موسى ـ المصدر الآنف الذكر صفحة ١٢٤ .

(٣٥) نفس المصدر ـ نفس الصفحة .

(٣٦) سلامة موسى : مشاعل الطريق للشباب ـ بيروت ١٩٦٤ ـ ـ الطبعة الثالثة ـ دار العلم للملايين ـ صفحة ٨٩

(٣٧) نفس المصدر ـ نفس الصفحة .

(٣٨) الدكتور صادق جلال العظم : العلم الحديث والنكبة الاخيرة ـ في : دراسات عربية ـ السنة ٣ ـ العدد العاشر ـ اغسطس ١٩٦٨ ـ صفحة ٣٦ انظر مناقشتي لآراء الدكتور العظم : بسام طيبي . ماذا تعلمنا من النكسة ـ دراسات عربية ـ عدد ٦ ـ سنة ٤ ـ ابريل ١٩٦٨ ـ صفحة ٢١ وما يليها ـ انظر أيضا : الى السيد بسام طيبي من صادق جلال العظم ـ في : دراسات عربية ـ عدد ٧ سنة ٤ ـ مايو ١٩٦٨ ـ صفحة ١٠٥ ـ ١٠٩

(٣٩) الدكتور وليد قمحاوي : النكبة والبناء ـ المصدر الآنف الذكر ـ الجزء الاول صفحة ٣٢٧ ـ ٣٤١

الغربية ، كما يقول الدكتور محمد البهي « يضع أمام سامعيه مثلا منظورا من الحياة يريد ان يصل اليه المسلمون ، ولكن عن طريق التمسك باسلامهم ... بينما كان المثل الذي ينشده محمد بن عبد الوهاب يعيش في تاريخ الماضي : وهو حال المسلمين الاول » (٤٠)

الفكرة الرئيسية لدى الافغاني هي ان الثقافة التقليدية غير بالية وتحتاج للاصلاح ، هذه الفكرة كانت تقدمية آنذاك لانها كانت تقف في يسار الحركات المتشبثة كليا بالثقافة التقليدية رافضة كليا للاصلاح ، لدرجة جعلت هذه الحركات تتهم المؤمن التقي الافغاني بالالحاد . ولكن هذه الفكرة في يومنا هذا رجعية لانها لا تفي بمتطلبات المجتمع العربي في الفترة الحالية . لذلك فان مفكرين مثل الدكتور محمد البهي يضعون انفسهم في الجبهة الرجعية عندما يناصرون افكار الافغاني التي تكتفي بـ « الدعوة الى مكافحة العيوب الجزئية الداخلية ، وهي عيوب نشأت عن اهمال الاسلام بسبب ما تراكم عليه من غبار » (٤١) دون ادراك أن المعالجة الجزئية قد اصبحت غير كافية وان النقد الشامل للثقافة التقليدية هو وظيفتنا الملحة الحالية .

ولكن لنعالج افكار الافغاني بمنظار عصره ، حسب المنهج المادي التاريخي .

حارب جمال الدين الافغاني الفكر الغيبي العربي ـ ولكن بشكل محدود ـ ودعا الى العلم ، فهو يقول « عم الجهل وتفشى الجمود في كثير من المتدين برداء العلماء حتى تخرصوا على القرآن بانه يخالف الحقائق العلمية الثابتة ، والقرآن برىء مما يقولون » (٤٢) ويقول الافغاني ايضا « ان الدين لا يصح ان يخالف الحقائق العلمية ، فان كان ظاهره المخالفة وجب تأويله » (٤٣)

ويفسر السيد قدري القلعجي جهود الافغاني فيقول « ان جمال الدين الافغاني اذ يدعو الى تأويل الدين أو تفسيره بما يطابق ضرورات العصر الحاضر وروح المدنية الحديثة ، فهو يدعو الى الاجتهاد البصير، وينفر من التقليد الاعمى لكل ما جاء به الاقدمون . او التمسك الحرفي بكل ما قاله المفسرون » (٤٤) وحارب جمال الدين الاتجاه الرجعي المحافظ القائل بالتمسك الاعمى بالثقافة التقليدية وهزيء بهم قائلا « لا تزال تسمع كلا من العربي والفارسي وغيرهما من الشرقيين ، يقول نحن احفاد أولئك الاجداد ومن سلالة وذرية اولئك الاقيال الامجاد ، ونحن ونحن ، مما يثير الاشجان ويزيد الاحزان . نعم ، اولئك اباؤنا واجدادنا قد جاد الزمان بهم فجاءوا ولكن واسوءتاه وامعرتاه ! واخجلتاه اذا هم سألونا عما فعلنا بمخلفاتهم وما اورثوه لنا واستخلفونا عليه ! » (٤٥)

نعم ان جمال الدين الافغاني قد ذهب براديكاليته وتقدميته بقدر ما سمحت له تبعيته للبرجوازية التجارية ، فطالب بتركيب حضاري يكون اساسا لمكافحة التحدي الامبريالي .

ولكن هناك لحظات رجعية جدا في فكر الافغاني ، من الجريمة غض النظر عنها وهي محاربته للاشتراكية ، هذا الى جانب محاربته للفكر العقلاني الاوروبي .

فالافغاني يطالب في الوقت نفسه بالاخذ بالعلم الحديث وبمحاربة فلسفة ابيقور المادية العقلانية وبهجر فكر فولتير وروسو العبقري العقلاني . يقول الافغاني : « والفرنسيون حتى القرن الثامن عشر كانت لهم اخلاق فاضلة : قوامها الترابط وعدم الانحلال ، حتى ظهر فولتير وروسو وسخرا من الدين ... فبدأ التحلل على أشده .

وأراؤهما هي التي اضرمت الثورة الفرنسية ، وافسدت اخلاق الكثير من ابنائها ، فاختلفت بها المشارب وتتابعت المذاهب . وقام على مذهب فولتير وروسو مذهب الـ « كومن » (الاشتراكية) ولو تدارك الامر ارباب العقائد النافعة لنسفت الاشتراكية على اديم فرنسا » (٤٦) نرى هنا افكارا يمينية متطرفة ، فالافغاني يحارب ، وبنفس واحد ، كلا من الفكر البرجوازي في فترته التقدمية، وذلك بمحاربته لفولتير وروسو والفكر الاشتراكي هذا الى جانب معاداة الافغاني لاعظم ثورة في التاريخ الانساني وهي الثورة الفرنسية العظمى ، ثم يتمنى الافغاني « لو نسفت الاشتراكية » .

لنسمع المزيد من رجعية الافغاني حين يقول « والسوسياليست (الاجتماعيون) والنيهلست (العدميون) والكوميونست (الاشتراكيون) غايتهم جميعا رفع الامتيازات الانسانية كافة ، واباحة الكل للكل ، واشراك الكل في الكل ... فان من الواجب على طلاب الحق الطبيعي ان ينقضوا هذين الاساسين » (٤٧) ونرى لدى الافغاني حقدا على الطبقة العاملة حين يقول ان ما اوجدته الاشتراكية هو «غريزة الانتقام من جور الكلام ، والاحكام وعوامل الجسد في العمال من ارباب الثراء » (٤٨) وهكذا يعتقد الافغاني أن الاشتراكية أساسها الحسد لدى العمال ، وهذا تماما ما نجده ، واحيانا حرفيا ، لدى المحافظين البرجوازيين في اوروبا على الاشتراكية . والافغاني هنا يمثل طبقته ويخلص لها ولا يخرج على كونه عضوا في البرجوازية التجارية .

وكما ذكرت اعلاه فان فكر الافغاني هو نفس فكر محمد عبده ، والفرق البسيط بينهما هو أن محمد عبده كان اكثر انفتاحا على الفكر العقلاني ، فهو قد درس نظرية ابن خلدون التي تقوم على انسوسيولوجيا المادية ، وكتب مخطوطا حول هذه النظرية ضاع للاسف كما يقول الدكتور عثمان امين . وقد اشار الدكتور امين ، وهو اخصائي في فكر محمد عبده كتب عنه الكثير ودرس مؤلفاته سنوات طويلة ، اشار الى مدى تأثر محمد عبده بنظرية ابن خلدون (٤٩) ، وكذلك تأثره بالفلسفة المادية الاسلامية وخاصة فلسفة ابن سينا العقلانية المادية (٥٠) ولكن نرى رغم ذلك الحرب الشعواء نفسها ضد المادية في فكر محمد عبده ، تلك الحرب التي وجدناها في فكر الافغاني (٥١)

ولكن الفكرة الرئيسية في فكر محمد عبده هي ربط الثقافة التقليدية بالعلم عن طريق ايجاد تركيب بين العلم والدين ، واكد على ذلك ايضا الدكتور عثمان امين (٥٢) وهي فكرة الافغاني نفسها .

وختاما لهذا الفصل فلا بد من الاشارة الى ان محاولة الافغاني وتلميذه محمد عبده كانت فاشلة وذلك لطبيعتها الطبقية ، فكان الاثنان يكرهان الاشتراكية ويحاربان تعبئة الجماهير ضد الامبريالية والاستغلال الطبقي ، هذا الى جانب عدم استعدادهما للتخلي عن الثقافة التقليدية.

---

(٤٠) الدكتور محمد البهي : الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ـ القاهرة ـ بدون تاريخ ـ الطبعة الرابعة ـ منشورات مكتبة وهبه ـ صفحة ٦٣

(٤١) نفس المصدر ـ نفس الصفحة .

(٤٢) جمال الدين الافغاني : نقلا عن قدري قلعجي : جمال الدين الافغاني ـ سلسلة اعلام الحرية ـ الجزء الخامس ـ بيروت ١٩٥٦ ـ الطبعة الثالثة ـ دار العلم للملايين ـ صفحة ١٢

(٤٣) نفس المصدر ـ نفس الصفحة .

(٤٤) قدري قلعجي : المصدر الآنف الذكر ـ صفحة ١٢ ـ ١٣

(٤٥) جمال الدين الافغاني : نقلا عن : قدري قلعجي . المصدر السابق صفحة ١٩

(٤٦) جمال الدين الافغاني : نقلا عن الدكتور محمد البهي : المصدر الآنف الذكر ـ صفحة ٧٣

(٤٧) المصدر السابق ـ صفحة ٧٤

(٤٨) جمال الدين الافغاني : الاشتراكية في الاسلام . في كتاب : احمد المصري (محرر) فلسفة المذاهب الاشتراكية وتطوراتها ـ بيروت ـ بدون تاريخ ـ دار حمد ـ صفحة ٤١

(٤٩) انظر : الدكتور عثمان امين : رائد الفكر المصري ـ الامام محمد عبده ـ القاهرة ١٩٥٥ ـ مكتبة النهضة المصرية ـ صفحة ١٢٠ وما يليها .

(٥٠) نفس المصدر صفحة ٥٤

(٥١) نفس المصدر صفحة ١٣٢

(٥٢) نفس المصدر صفحة ٦٠ ـ ٦١

فمن يحارب روسو وفولتير وماركس وينادي للعلم في الوقت نفسه ومن يحارب الثورة الفرنسية وثورة أكتوبر ويرغب بمحاربة الاستعمار ، من يفعل ذلك يقع في اضخم التناقضات .

٥ ــ ردود فعل القوى ((اليسارية))

خلال الفترة التي عاشها جمال الدين الافغاني وتلميذه محمد عبده لم يوجد هناك اي يسار عربي ، فالجماهير العربية كانت تغط في نوم عميق وجهل بالغ ، ولم تظهر هناك قوى يسارية حتى مطلع هذا القرن ممثلة بشخصيات سلامة موسى ، وشبلي الشميل وغيرهما ، ولكن هذه القوى اليسارية كانت قوى فكرية فقط لا ترتبط بتنظيمات جماهيرية ، اذا غضضنا النظر عن محاولة سلامة موسى لتأسيس حزب اشتراكي عام ١٩٢٠ ، ولكن هذا الحزب لم يلبث أن منع من قبل ممثل البرجوازية المصرية زغلول .

لقد قام سلامة موسى بجهود ضخمة لايجاد ثقافة عربية جديدة ثورية تقوم على العلم الحديث بحذافيره وعلى العقلانية ولكن سلامة موسى كان بالدرجة الاولى مفكرا ، ولم تكن افكاره لتصل الى الجماهير ولم تكن ــ وحتى يومنا هذا ــ تجد فئات كبيرة العدد بشكل انصار ، وحتى كتب سلامة موسى لا تجد التقدير الذي تستحقه . فمن المخجل حقا ان كثيرا من اعماله لا يعاد طبعها ، وكذلك من المخجل حقا ان نذكر انه لا توجد سوى دراستين عن فكر سلامة موسى قام بهما غالي شكري ومحمود الشرقاوي (٥٣) وحتى الاحزاب العربية التقدمية ، التي تسمي نفسها ((اشتراكية)) لم تقم بالاستفادة من جهود سلامة موسى النظرية من اجل ثقافة جديدة عربية تقوم على الالتزام بالعلم والثورة من اجل الانسان العربي الجديد والمجتمع الانساني العربي الجديد . وكان العمل النظري لدى الاحزاب العربية ((اليسارية)) يكاد يكون مفقودا ، وكان ادب هذه الاحزاب يتألف غالبا من كتب ومقالات تقوم على الاسلوب الانشائي ، او الاسلوب الحماسي الخطابي ، واسلوب التشنيع والمهاترات ، لا اسلوب التحليل ، وهكذا لم تساهم الاحزاب التقدمية العربية ، كما ذكرت في مناسبة سابقة (٥٤) في ايجاد كتابة علمية ، بحيث يتصل الفكر الثوري بالعلم فتقوى اسسه ، واتصال الفكر الثوري بالعلم يعني العمل على ايجاد صيغ جديدة من اجل ثقافة عربية جديدة وعلمية .

ولم تتصل الاحزاب العربية اليسارية بالجماهير ، وخاصة في فترة نشوئها بين الحربين العالميتين ، وكون معظم هذه الاحزاب ذات بنية برجوازية صغيرة ساعد على الحفاظ على الثقافة التقليدية وعلى البعد عن الخط الثوري الحقيقي للجماهير .

وبصراحة فان ما قدمه الافغاني ومحمد عبده من تجديد في الثقافة العربية المعاصرة يزيد على التجديد الذي قامت به معظم الاحزاب شبه اليسارية العربية ، حيث أن الافغاني وعبده قد فتحا صدريهما ــ وان كان ذلك بشكل محدود ــ للفكر العلمي وهذا ما لم يفعله الفكر اليساري الشعائري العربي في فترته الاولى الاساسية . وحتى الاحزاب الشيوعية ، التي كان بوسعها ان تكون طليعية كما هو الامر في الصين والاتحاد السوفياتي أيام لينين وفيتنام الشمالية في ايامنا هذه ، وحتى هذه الاحزاب الشيوعية العربية لم تقدم اي شيء من اجل الوصول الى ثقافة عربية جديدة تقوم على العلم والثورة ، بل ان الاحزاب الشيوعية العربية كانت اكثر بلادة من الاحزاب اليسارية الشعائرية في وطننا العربي . فلم تكن هناك لدى هذه الاحزاب حتى نظرية ثورية او تحليل للمجتمع العربي ، رغم ادعاء هذه الاحزاب انها تستند على الماركسية ــ اللينينية وهي ابعد ما تكون عنها .

وقد اشار الاستاذ مرقص الى ((ان نظرية الثورة واستراتيجيتها مفقودتان تماما عند القيادات الشيوعية في العالم العربي . عند هذه القيادات ((مباديء)) ، ((مذهب)) ، ((عقيدة)) وعندها ((سياسة)) ، ((تكتيك)) (الف تكتيك) ، ((شعارات)) ولكن ليس عندها استراتيجية ... ولكن ليس لديها نظرية للثورة العربية . انفصال كامل بين العمل والنظر . هوة سحيقة بين العقيدة العامة والنشاط العملي . الامانة للمباديء تتحول الى مذهبية جامدة وفارغة ...)) (٥٥) ولكن الماركسية هي نظرية حيوية تقوم على التحليل الدائم وعلى الاتصال بدون انقطاع بالممارسة ، لذلك فلم يكن لدى الاحزاب الشيوعية العربية فكر ماركسي يساعد على الوصول الى ثقافة ثورية جديدة ، فوقعت هذه الاحزاب في الفكر الشعائري التقليدي العربي فكانت رغم ارادتها قطعة من الثقافة التقليدية العربية .

ومما يلفت النظر ان الشيوعيين العرب لم يكونوا مطلعين على التراث العلمي الماركسي ، الذي يدافعون هم عنه ــ كما يدعون ــ وقد أشار لذلك مطاع صفدي وبين هذه الحقيقة : ((والشيوعيون ، بالرغم من ادعائهم الماركسية ، وبالرغم من ان الماركسية تستند الى مكتبة هائلة من الابحاث العلمية ، أكتفوا على الارض العربية بالدعاية بدلا من الثقافة ... وبذلك ساعدوا ايضا على ترسيخ ((الامية الاديولوجية)) وثبتوا اسس ((الفكر الشعائري)) (٥٦)

وهكذا يكون سلامة موسى ، في الفترة الاولى من هذا القرن ، اول مفكر عربي يضع اسسا علمية لثقافة عربية جديدة تتجاوز الاطر القديمة للثقافة التقليدية ، والمفكر العربي الآخر الذي تبع سلامة موسى في هذا الخط الثوري الحقيقي هو المهدي بن بركة ، الذي لم يكن مفكرا فحسب بل رجل الممارسة ، فكان لفكره تأثير عميق على العمل السياسي .

يقدم بن بركة فكرا يحضر للثقافة الجديدة ، فهو يأتي باختيار جذري ، وهذا الاختيار هو القبول بالمجتمع الجديد عن طريق العمل من اجله ، وهذا هو طريق الحرية ، واما القبول بالاصلاحات الجزئية التي ترمم الثقافة التقليدية ولا تتجاوزها . يقول بن بركة ((يجب ان يصبح واضحا عند الجميع اننا لا نستطيع ان نتحرر تحررا كاملا عن طريق اصلاحات جزئية وفي نطاق النظام الرأسمالي ، واننا لن نكون في مستوى مهامنا التاريخية الا بانتهاج سياسة مقاومة للاستعمار تكون شاملة لمجالات العمل في الداخل والخارج)) (٥٧) والمقاومة الشاملة للاستعمار في الخارج تعني تعبئة شاملة للجماهير من اجل الكفاح ، والمقاومة الشاملة في الداخل تعني انهاء المجتمع القديم المتخلف ، الذي يقوم على الثقافة التقليدية وعلى التبعية من الامبريالية وذلك عن طريق البدء جذريا في بناء المجتمع الجديد عن طريق النضال .

هذه الجذرية في الفكر الثوري لدى فقيد الثورة العربية المهدي بن بركة هي تماما ما افتقدته الاحزاب اليسارية العربية في غالبيتها التي فضلت الفكر الشعائري ، فكر الثقافة التقليدية . وللتدليل مرة اخرى على جذرية الفكر الثوري عند بن بركة تشير الى مفهومه العلمي للاشتراكية ، فكما ذكرنا في دراسة سابقة فان ((بن بركة يرى ان وظيفة الاشتراكية بالنسبة للعالم الثالث هي التنمية الاقتصادية والتصنيع بدون علاقات انتاج استغلالية رأسمالية . ان الاشتراكية ليست بعبارات فارغة وكلمات جميلة ولكن ممارسة ثورية حسب نظرية علمية . بالنسبة

---

(٥٣) انظر : غالي شكري : سلامة موسى وازمة الضمير العربي ــ بيروت ١٩٦٥ ــ طبعة ثانية ــ دار الكتبة العصرية ــ ايضا : محمود الشرقاوي : سلامة موسى المفكر والانسان ــ دار العلم للملايين ــ بيروت ١٩٦٥

(٥٤) انظر : بسام طيبي : ملاحظات حول الكتابة العربية المعاصرة ــ المصدر الآنف الذكر ــ انظر فصل : الاحزاب والكتابة ، صفحة ١٥

(٥٥) الياس مرقص : تاريخ الاحزاب الشيوعية في الوطن العربي ــ بيروت ١٩٦٤ ــ دار الطليعة ــ صفحة ١٤٦ ــ ١٤٧

(٥٦) مطاع صفدي : حزب البعث ــ بيروت ١٩٦٤ ــ دار الآداب ــ صفحة ١١٣

(٥٧) المهدي بن بركه : الاختيار الثوري في المغرب ــ بيروت ١٩٦٦ ــ دار الطليعة ــ صفحة ٦٣

لبن بركة يكون الحزب تقدميا ليس عندما يرفع راية الاشتراكية فقط ، وانما يكون الحزب فقط تقدميا عندما يقوم الحزب بالعمل الثوري والممارسة التقدمية الاشتراكية » (٥٨)

وبهذا المعنى ينادي بن بركة مطالبا التفريق بين الاشتراكية العلمية وبين « تلك الاشتراكيات المزيفة التي يملأ طنينها ارجاء القارة الافريقية » (٥٩)

ولو كان الفكر العربي اليساري على هذا الاوج من الوعي وعلى هذا المستوى من العلمية لركز جهوده على محاربة الثقافة التقليدية لايجاد ثقافة علمية عربية ذات محتوى طبقي جماهيري كخطوة على الطريق الى المجتمع العربي الحديث القائم على العلم والعقلانية ولو كان مجتمعنا على هذا المستوى ، لما حدث لنا ما حدث في الخامس من حزيران .

٦ ـ ملاحظات حول مناقشة موضوع « الثقافة العربية » على صفحات الآداب .

بعد ان وضحنا مفاهيم هذا البحث نظريا وتاريخيا ، وبعد ان حللنا نوعية الثقافة العربية المعاصرة نعتقد ان بامكاننا الآن دخول المناقشة حول مشكلات الثقافة العربية الحديثة ، والتي بدات على صفحات مجلة « الآداب » ، وذلك دون خطر الانزلاق في الاحكام القاطعة اللاعلمية او استعمال المفاهيم التي لا تحمل ارضية نظرية واضحة ودقيقة .

٦ ـ الشاعر ادونيس وثقافة المستقبل :

كانت مساهمة نقاش الشاعر ادونيس لمفهوم الثقافة العربية المعاصرة جذرية ، وقد اتت بافكار قيمة تستحق الدراسة والاهتمام . والفكرة الرئيسية لدى ادونيس هي تارجح الثورة العربية بين الثقافة التقليدية وبين ثقافة المستقبل ، اي بين الثورية الجذرية والثورية السطحية . يقول ادونيس « ان هناك ما يشل ثوريتنا . انه ارتباطنا الطفولي بعصمة التراث : ... هذا الارتباط مرضنا العقلي الاول ، وهو يتجسد في انظمتنا ومؤسساتنا التربوية والثقافية والسياسية والاجتماعية » (٦٠) ويوضح ادونيس المفهوم الاصيل للثقافة الثورية فيقول « ان الثقافة الثورية الحقيقية هي الثقافة التي تنبع من المستقبل وامكاناته . هي ، اذن ، الثقافة التي تدفع الانسان في اتجاه المستقبل. تحرره من الخضوع للماضي ، تنمي فيه القدرة على تجاوز الحاضر ، تهيئه لمعانقة المستقبل . انها توجيه الانسان نحو التفوق فنيا وعلميا وتكنولوجيا » (٦١)

ويثير ادونيس التساؤلات حول تلك الفئات من الثوريين العرب ، الذين يطالبون بالثورة وبالتمسك بالثقافة التقليدية في الوقت نفسه ، ثم يقول « كيف يمكن ، مثلا ، ان تكون لنا سياسة ثورية في مجتمع لا نمانع في بقائه اسيرا لثقافته التقليدية ؟... لا سياسة ثورية الا في مجتمع ثوري . والمجتمع الثوري هو المجتمع الذي يثور او ثار على ماضيه الذي استنفد ، ولم تعد فيه طاقة على التجدد ، ولم يعد قادرا ان يجيب عن الاسئلة التي يطرحها الحاضر والمستقبل » (٦٢)

بهذا يصنع ادونيس مشاكل الثقافة العربية في نطاق ثوري ويحللها براديكالية ، ونعني بالراديكالية ما عناه ماركس عندما قال « معنى الكون راديكاليا هو مسك الشيء من جذره » (٦٣) فاعتقاد ادونيس ان الثورة العربية لن تستطيع السير خطوة واحدة الى الامام في نطاق الثقافة التقليدية ، لذلك وجب على الثورة العربية الاتجاه الى ثقافة المستقبل ، هو اعتقاد راديكالي في المعنى الجيد كما عناه ماركس في الاستشهاد الوارد اعلاه . ويوضح ادونيس علاقة الثقافة الثورية ثقافة المستقبل بالجماهير فيقول « الثورة ... ليس لها الا ان تبني الجماهير وتقودها ، فيما تفهمها وتحتضنها . خصوصا ان الثورات في التاريخ كله لم يحلم ولم يفكر بها الجمهور ، بل المثقفون . لكن الثورات في التاريخ كله لم تتحقق بقوة المثقفين بل بقوة الجماهير » (٦٤) وهذه فكرة ماركسية محض ، ولكنها معقدة ، لذلك لم يفهمها نقاد ادونيس مثل جلال السيد الذي اتهم ادونيس انه « عاد ليجعل المثقفين هم الذين يحلمون بالثورة ويفكرون فيها وليس الجمهور » (٦٥)

وبهذا يبرهن جلال السيد عن عدم فهم ادونيس . ان ادونيس يقصد هنا ان الفكر الثوري ، الذي هو علم بحد ذاته ، يطور من قبل المثقفين وليس من قبل الجماهير التي هي غير قادرة على الالتحام ـ في وضعها الحاضر ـ بالفكر العلمي . ولكن ادونيس يؤكد على ان هذا الفكر الثوري لا قيمة له اذا لم يتصل بالجماهير ، فالفكر يهيىء للثورة ولا يستطيع القيام بها ، والفكر بدون جماهير عديم التاثير لذلك يتحدث ادونيس عن التحام فكر المثقفين الثوريين بالجماهير الثورية ، ولا يتحدث عن التقليل من اهمية الجماهير الثورية كما فهمه جلال السيد.

وبهذا المعنى ، اي المعنى الذي قصده ادونيس ، قال ماركس الشاب لدى نقده للفلسفة الهيغيلية « وتجد الفلسفة (يقصد ماركس بالفلسفة العلم النقدي الذي يغير الاوضاع الفاسدة في مجتمع الاستغلال الراسمالي) في البروليتاريا سلاحها المادي بينما تجد البروليتاريا في الفلسفة سلاحها الفكري ... ان الفلسفة هي الراس المفكر لتحرير الانسان ، وقلب عملية تحرير الانسان هو البروليتاريا . ولا يمكن للفلسفة ان تحقق نفسها دون ان تزيل البروليتاريا كطبقة مستغلة . ولا يكمن للبروليتاريا أن تزيل نفسها (ويقصد ماركس كطبقة المحرومين المعذبين) بدون تحقيق الفلسفة » (٦٦)

هنا نجد الفكرة نفسها التي اتى بها ادونيس وهي وحدة النظرية والممارسة ، اي وحدة الثقافة الثورية ، كسلاح فكري ، مع الجماهير الثورية كسلاح مادي . وبهذا المعنى يقول ماركس « ان العنف المادي يجب ان يتغلب عليه بواسطة العنف المادي ، ولا تتحول النظرية الى سلاح مادي الا عندما تمسك بالجماهير ... النظرية تستطيع الامساك بالجماهير ... عندما تصبح راديكالية . معنى الكون راديكاليا هو مسك الشيء من جذره » (٦٧)

وهذه الافكار هي الافكار التي اتى بها ادونيس الذي يقول ان على الثقافة ان تمسك بالجماهير وحتى تمسك بالجماهير عليها ان تكون ثورية تتجاوز الثقافة التقليدية ، ولا يتحدث ادونيس قط عن تعويض دور الجماهير بالمثقفين كما اساء النقاد فهمه .

ولكن هناك نقطة تطرق اليها ادونيس بشكل خاطيء وهي مفهوم المثقف . فالمثقف كما بينا في الفصل النظري الاول من هذه الدراسة هو دائما ذو تبعية طبقية ، وطبيعة برجوازية ، اذا لم ياخذ بخط الجماهير الثوري . ولكن ادونيس ياخذ ـ دون علم منه ـ بنظرية كارل مانهايم حول المثقف بشكل يكاد يكون حرفيا فيقول ادونيس « المثقفون

---

(٥٨) بسام طيبي : المهدي بن بركة والاختيار الثوري في المغرب: في : دراسات عربية ـ عدد ٧ سنة ٣ ـ مايو ١٩٦٧ ـ صفحة ١٠٣

(٥٩) المهدي بن بركه : المصدر الانف الذكر ـ صفحة ٦٦

(٦٠) ادونيس : قضايا الادب والادباء : الرئيس عبد الناصر والثقافة ـ في : الآداب ـ السنة السادسة عشرة ـ عدد ٦ ـ صفحة ٥

(٦١) المصدر السابق ـ نفس الصفحة .

(٦٢) المصدر السابق ـ صفحة ٤ ـ ٥

(٦٣) Karl Marx, Einleitung : Zur Kritik der Hegelscen Rechtsphilosophie, in : Marx - Engels - Werke, Ost - Berlin, 1964, Vol. I, P. 385.

(٦٤) ادونيس : المصدر الانف الذكر ـ صفحة ٥

(٦٥) جلال السيد : مناقشات : ابحاث عدد ٦ ـ في : الآداب ـ سنة ١٦ ـ عدد ٨ ـ أغسطس ١٩٦٨ ـ صفحة ٥٩

(٦٦) Karl Marx , op. cit. , P. 391

(٦٧) Ibid. P. 385

طليعة القيادة ... المفكر العربي ليس ملتزما بالنظـــام او الحزب او الدولة وانما هو ملتزم بالارتقاء بالمجتمع وبالارتقاء بالحياة » (٦٨) هذه الفكرة يمكن ان نجدها حرفيا في كتابات مانهايم وهي خاطئة تمامـــا . فالمثقف له علاقات طبقية ولذلك فهو اما ان يكون رجعيا واما ان يكـون تقدميا ، ولكن ـ كما اشار السيد جلال السيد (٦٩) في نقده لادونيس ـ ادونيس لا يفرق بين كل من المثقف التقدمي والرجعي ، ويميل ادونيس كثيرا للاخذ بنظرية كارل مانهايم (رغـــم اعتقادي ان ادونيس لا يعرف هذه النظرية) ، وعن غير معرفة ، هذه النظرية التـــي تجعل للمثقف رسالة اجتماعية تاريخية تقف فوق كل العلاقات الاجتماعية .

وهذا الضعف النظري في مفهوم ادونيس للمثقف يجعـــل اراءه القيمة تتداعى بسبب هذه الفجوة الكبيرة . وحبذا لو قام ادونيس ، لكونه مثقفا ثوريا ، بنقد ذاتي .

ب ـ محي الدين اسماعيل واتهام الثقافة العربية :

الوضوح الذي وجدناه في افكار ادونيس لا نجده لدى محي الدين اسماعيل ، ولا ارغب في مناقشة كل ما جاء في مقال السيد اسماعيـــل لانني ارغب بالتمسك بالموضوع الذي انـا بصدد معالجته : الثقافـــة العربية المعاصرة . ولكن رغم ذلك لا بد ان اسجل ما يلي : ١ ـ مفهـوم السيد اسماعيل للفكر مفهوم ميتافيزيقي فهو يعتقد مثلا « ان بروز القوة العربية التي اقامت تلك الدولة الاسلامية الشاسعة لم تكن شيئا غيـر نتاج لتلك الثورة الفكرية والروحية الكبرى » (٧٠)

وهذا المبدأ ، اي ان الفكر يولد شيء ، يجعله اسماعيل صالحـــا لكل الفترات التاريخية ، وهذه قفزة الى الوراء الى المثالية الهيغيلية ، مع العلم ان مثالية السيد اسماعيل ذات مستوى اخفض بكثير مـــن مثالية هيغل ، ٢ ـ ان السيد اسماعيـــل لا يستطيـــع ان يفسر سبب انفصال الفلسفة عن الادب في الفكر العربي المعاصر والقديم ، فنقـــده للدكتور صليبا يبقى هكذا نقدا بائسا .

ولكن رغم كل هذا يأتي محي الدين اسماعيل بفكرة هامة جدا وهي ان التاثر بفكر اجنبي او بفلسفة يعني التفاعل مع هـــذا الفكر وهضمه وليس النقل والانفعالات الطائشة المراهقة . ويشير السيد اسماعيـــل محقا الى ان « حركتنا الثقافية المعاصرة ... لم تستطع ان ترتفع الـى مستوى التاثر الاصيل بالافكار الكبرى للحضارات العظيمة مـــن قديمة وحديثة ... » (٧١)

ولتوضيح هذه الفكرة القيمة لا بد لنا من التطرق الى احد الامثلة عن التفاعل غير الاصيل للثقافة العربية المعاصرة بالثقافات العالميـــة الاخرى .

لنقارن بين تاثر مثقفينا غير الاصيل بالماركسية ، على سبيل المثال، مع تاثر غيرنا بالماركسية .

عندما تاثر لينين بالماركسية في صباه وتمذهب بها لم يكن ورفاقه الروس من تروتسكي الى بوخارين يرددون ما قاله ماركس وانجلز بشكل ببغاوي ، وانما طوروا الماركسية بشكل جذري ، مما جعل الماركسية في حالة تجعلها تفهم اوضاع المجتمع الروسي . وقد كان هذا تفاعلا اصيـلا بالماركسية التي اصبحت على ايدي لينين وبليخانوف ثقافة روسية مثل كونها ثقافة اوروبية غربية . وهذا هو التفاعل الاصيل .

اما تفاعل المثقفين العرب بالماركسية فقد كان ـ وما زال جزئيا ـ غير اصيل فلم تقم فئات المثقفين الماركسية بتحليل المجتمع العربي على اسس النظرية الماركسية ، وانما اكتفت هذه الفئات بالنقل وترديـــد اقوال ماركس ولينين وكما تفاعل كل من غيفارا وكاسترو وهوشي منـــه بالتراث الماركسي باجمعه .

وهكذا فان تفاعل المثقفين العرب بالماركسية هو غير اصيل ، وبهذا كانت ماركسية عدد كبير من المثقفين العرب ماركسية مزيفة .

وكما يقول الزميل جورج حداد في بحث له « فلا يكفي ان يتبنى المرء ـ او جماعة ما ـ الافكار الماركسية كي يكون ماركسيا حقا ، فهـذا ليس سوى انسلاخ عن الواقع وعن الذات ، وتقمص لـــذات الغير . فالماركسي الحقيقي هو الذي يعمل لتجسيد الفكر الماركسي في واقعـه هو ، وبظروف هذا الواقع . وهذا تحقيق للذات » (٧٢) وهذا هو بالذات هو التفاعل الاصيل ، كما قصده السيد اسماعيل ، على ما اعتقد .

ان موضوع تفاعل الفكر العربي المعاصر بالتيارات الفكرية العالمية المختلفة لم يكن حتى الآن مجالا للبحث العلمي فلا توجد مثلا دراسة حول تاثر الثقافة العربية المعاصرة بالوجودية ومدى أصالة هـــذا التفاعل او بالماركسية ... الخ وكلنا امل في قيام بعض البحاث بدراسات كهذه ، واخذ منطلق السيد اسماعيل اي تحليل كون هذا التفاعل اصيلا ام لا. ورغم عدم وجود دراسات كهذه يمكن القول اجمالا ان تفـاعل الثقافة العربية المعاصرة بالفكر العالمي لم يكن اصيلا ، فكان ياخذ اشكال التقليد والنقل عوضا عن التفاعل الاصيل والهضم الفكري .

ج ـ عبد اللطيف شرارة ومفهومه التقليدي للثقافة :

في مقالة طويلة يغلب عليها الاسلوب الانشائي يفلسف عبد اللطيف شرارة مفهوم الثقافة بشكل ميتافيزيقي ، ثم يناقض نفسه مـــن حين لآخر ، فمرة يقول « الفكر لا يعرف الحدود التي يتواضع عليها البشر » (٧٣) ثم يتهجم فجاة على انفتاح المثقفين العرب علـــى الفكر الغربـــي والعالمي وانشائهم لمدارس فكرية تقوم على الفلسفة الغربية ، وتهجمـــه لاعتقاده ان هذه المدارس والحركات الفكرية قد افقدت البلاد العربيـة « روابطها ... مع ثقافتها الاصيلة ... دون ان تمثل في الواقع ، شيئا من اصالتها الثقافية » (٧٤) اي ان السيد شرارة يعطـــي الفكر صبغة عالمية وفي الوقت نفسه يطالب بفكر قومي متعصب لا ينفتح على الفكـر العالمي ، ويطالب ايضا بالعودة الى الثقافة التقليدية ، فهو لا ينقـــد المثقفين العرب ، مثل السيد اسماعيل ، لتفاعلهم غيـــر الاصيل مع الثقافة الغربية ، وانما ينقدهم لانهم تفاعلوا مع هذه الثقافة ، ولا يهتم شرارة بنوعية هذا التفاعل .

وبجرة قلم يجعل السيد شرارة نظريات ماركس وداروين وفرويـد ... الخ كلها باطلة وخاطئة (٧٥) وهذا تطاول لا يجرؤ عليه حتى مـــن درسوا عشرات ومئات الموسوعات ومن احاطوا بالعلم ...

وشيء اخر في مقال السيد شرارة : « على ان الاخطاء الكبـرى ، السالفة الخطورة كاخطاء ، والتي وقعت فيها الثقافة الغربية بوجه عام ، انما هي هاتيك النظريات في التاريخ التي لا حصر لهـــا ... التاريخ وقائع وما هو بنظريات » (٧٦) وانا اقول عكس ذلك تماما ان فلسفـــة التاريخ هي اثمن ما اتى به الفكر الاوروبي الحديث ، تماما كما هـــي نظرية ابن خلدون عن التاريخ ، اثمن ما اتى به الفكر العربي القديم .

والثقافة العربية المعاصرة ، اذا ارادت ان تكون ثورية فيجب عليهـا ان تطور مفهوما ثوريا للتاريخ هذا ما طالب به الدكتور البيطار وهـذا ما يطالب به كل ثوري ، فعدم استيعاب الثقافة الحديثة لمفهوم التاريخ

---

(٦٨) ادونيس : المصدر الآنف الذكر ـ صفحة ٤

(٦٩) جلال السيد : المصدر الآنف الذكر ـ صفحة ٥٨

(٧٠) محي الدين اسماعيل : واتهم ثقافتنا المعاصرة .. فـــي : الآداب سنة ١٦ ـ عدد ٦ ـ يونيو ١٩٦٨ ـ صفحة ٢٤

(٧١) نفس المصدر ـ صفحة ٢٧

(٧٢) جورج حداد : قضايا وحـــدة الكفاح لفصائل اليســـار اللبناني ـ في : الحرية ـ عدد ٤٢٥ سنة ٩ ـ ١٢ ـ٨ـ ١٩٦٨ صفحة١٥

(٧٣) عبد اللطيف شرارة : الثقافة بين الفكر والغاية في : الآداب سنة ١٦ ـ عدد ٦ ـ يونيو ١٩٦٨ ـ صفحة ٢٠

(٧٤) المصدر السابق ـ صفحة ٢١

(٧٥) نفس المصدر ـ صفحة ٢١

(٧٦) نفس المصدر ـ نفس الصفحة .

وعدم امتلاكها لنظرية مادية تاريخية لهو نقص كبير يجب علينا تفاديه قريبا .

د ـ عزيز السيد جاسم وسمات المثقف الثوري :

بحث السيد جاسم حول المثقف العربي وعما اذا كانت تنطبق عليه سمات المثقف الثوري ، هو احد الابحاث الجيدة التي قدمت كمساهمة في نقاش قضية الثقافة العربية المعاصرة .

مثل كل كاتب علمي يوضح السيد جاسم مفاهيمه ، فيعارض من يقول ان المثقفين طبقة اجتماعية ، كمثل السيد شرارة الذي يقول ذلك في مطلع مقاله ، فيقول السيد جاسم « ان النظر الى المثقفين كطبقة ذات خصائص مميزة اصبح علامة تشير الى البؤس التحليلي وغياب الوعي العلمي من حيث الطبقة ليست صنفا أو تجمعا ثقافيا او دينيا او اجتماعيا ، بل ان الطبقة هي مجموعة كبرى من افراد تجمعهم علاقات واضحة ومحددة ومتشابهة بالنسبة لوسائل الانتاج » (٧٧) وانطلاقا من هذا المفهوم العلمي الماركسي للطبقة يشير السيد جاسم الى ما اشرنا اليه في القسم النظري من هذا البحث ، اي الى « ان كون الطبقات هي الاساسيات الاولى يجعل الثقافة والمثقفين يتحركون ضمن المجالات الطبقية . ولهذا ينتفي تماما وجود « مثقف حيادي » حيث لا ثقافة حيادية ابدا » (٧٨)

وهذه المنطلقات تشكل العمود الفقري النظري لتحليل السيد جاسم ، فهو يحلل فئات المثقفين العرب من برجوازيين وثوريين ، ليتطرق بعد ذلك الى سمات المثقف الثوري وهي الاستيعاب الاصيل للتراث الاشتراكي العلمي ، أي عدم النقل والتقليد ، وهذا الاستيعاب الاصيل يعني استيعاب الواقع العربي في الوقت نفسه كما اشرنا اعلاه، ومن سمات المثقف الثوري عدم الدغمائية اليسارية ، فهو ينفتح على الفكر العالمي باكمله وليس على الفكر الاشتراكي فحسب ، ثم الصلة الروحية بالشعب ، وصلة النظرية بالممارسة .

وفي النهاية يعالج السيد جاسم المهمات الكبيرة المطروحة على المثقف الثوري وثقافته الثورية وبحث جاسم يستحق النقاش .

خاتمة قصيرة :

لم اتعرض في الفصل السابق الى كل الابحاث المنشورة في الآداب لان التعرض لها باكملها يحتاج الى بحث بحد ذاته . لقد اردت فقط استعراض نماذج من مناقشة قضايا المثقف العربي والثقافة العربية ، نماذج جيدة مثل مساهمة ادونيس ومساهمة عزيز السيد جاسم ، ونماذج رديئة سطحية مثل مساهمة السيد شرارة ، ونماذج وسطية مثل مساهمة السيد محي الدين اسماعيل . وهناك مساهمات لم اتطرق اليها تستحق النقاش منها مساهمة محمد الجزائري (٧٩) ومساهمة عدنان ابراهيم (٨٠) ولست ارى من الضروري القيام باستنتاجات من هذا البحث ، فهذه الاستنتاجات واضحة جدا وهي بشكل مختصر :

١ ـ أن الثقافة ذات طابع طبقي .
٢ ـ وهكذا المثقف فهو يتبع طبقة ما ووضعه الاجتماعي برجوازي .
٣ ـ ان الثقافة العربية الحديثة لم تتجاوز اطر الثقافة التقليدية.

٤ ـ ان الثورة العربية ان ارادت ان تكون ثورة حقا تاتي بالمجتمع الجديد ، فعليها اخذ الوداع من الثقافة التقليدية عن طريق الاتجاه الى المستقبل وترك النوم العميق على تراث الاجداد .

وسأكون مسرورا جدا عندما تكون هذه الافكار مجالا للنقاش العلمي. ومتابعة النقاش حول الثقافة العربية المعاصرة وحول المثقف العربي يجب ان يستمر وياخذ شكلا اوسع مما هو عليه الآن .

فرانكفورت — بسام طيبي

---

(٧٧) عزيز السيد جاسم : سمات المثقف الثوري . في : الآداب ـ سنة ١٦ ـ عدد ٧ ـ يوليو ١٩٦٨ ـ صفحة ٦

(٧٨) المصدر ذاته ـ نفس الصفحة .

(٧٩) انظر : محمد الجزائري : ادبنا ومهماته الجديدة ـ في : الآداب ـ سنة ١٦ ـ عدد ٧ ـ يوليو ١٩٦٨ ـ صفحة ١٢ ـ ١٣ وصفحة ٧٩ والفكرة الرئيسية في بحث السيد الجزائري هي ضرورة ايجاد ثقافة عربية جديدة ، تكون اشتراكية ، ولكن دون ان تنقطع عن التراث العربي ، اي انه على الثقافة الجديدة ان تتجه الى المستقبل وتحافظ على تتابعها التاريخي مع الفكر العربي القديم ، وهذه الفكرة تستحق الاهتمام ، فليس الحفاظ على التتابع التاريخي مرادفا للحفاظ على الثقافة التقليدية .

(٨٠) عدنان ابراهيم : ثقافتنا العربية المعاصرة امام الاتهام ، في: الآداب ـ سنة ١٦ ـ عدد ٨ ـ اغسطس ١٩٦٨ صفحة ١٨ ـ ٢٠

وفي هذا المقال مناقشة ، ذات طبيعة عامة لقضية الثقافة العربية الحديثة ويتطرق المؤلف الى مقال محي الدين اسماعيل الذي عالجناه في هذا البحث ويفسر السيد ابراهيم ازمة الثقافة العربية بالفكرة التالية :

« ان الثقافة الكبيرة ، مثل الادب الكبير ، تظل ثقافة الحياة . واذا كانت ثقافتنا العربية المعاصرة متخلفة وضيقة الآفاق فلان حياتنا العربية المعاصرة ما زالت متخلفة وما زالت ضيقة الآفق » .

دار المصراتي

طرابلس الغرب ـ ليبيا

تقدم

١ ـ **لغز الحياة** قصة للدكتور مصطفى محمود
٢ ـ **الامس المشنوق** مجموعة قصص للاستاذ كامل حسن المقهور

يصدر قريبا :

١ ـ احاديث عن تاريخ ليبيا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للاستاذ احمد صدقي الدماني
٢ ـ غوما مسرحية للدكتور مصطفى محمود
٣ ـ معزوفة لدرويش متجول
ديوان للشاعر محمد الفيتوري