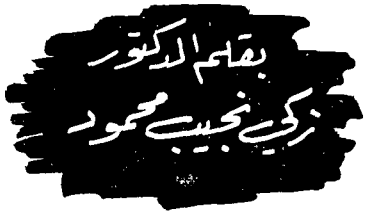
موقف الثقافة العربية الحديثة في مواجهة العصر



(١)

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

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

ولم يكن ذاك البناء الهيكلي للثقافة العربية في صميمها ، ليكون ذا معنى ، لولا ان جانب الثبات والدوام من بنائه ، بالقياس الى جانب التغير والزوال ، يشتمل على مجموعة « القيم » التي يناط بها توجيه السلوك والمفاضلة بين الافعال ، فليست معايير الانسان التي يحتكم اليها من صنعه ـ بناء على هذه النظرة الثقافية ـ بل هي مفروضة عليه ، وهي انما فرضت عليه لانها بمنزلة « الحق » الموضوعي الذي لا قبل للانسان ان يغيره او يحوره ، تهل في وسع الانسان ان يغير من طبيعة المثلث أو المربع ، فيجعل المثلث محوطا بخمسة اضلاع اذا شاء ؟ كلا ، فهكذا المثلث بحكم تعريفه ، أن يحيط به ثلاثة اضلاع ، وكذلك قل في العدل والصدق وغيرهما من معايير السلوك ، ثم تتوسع قليلا في هذه المعايير الثابتة ، فاذا هي المبادىء كلها والقواعد كلها ، التي تهدي الانسان في نشاطه ، كائنا ما كان ذلك النشاط ، من عبادة المتعبد الى فروسية الفارس ، ومن توقيعات الموسيقى والغناء ، الى زخرفات الفنان وتفصيلات الشاعر ... معايير هي التي في مجموعها تصنع « الذوق » العربي على جميع مستوياته ، من « الذوق » الصوفي الى « ذوق » الناقد الادبي ، وهي معايير ـ او حللتها ـ ألفيتها على تنوعها تلتقي في نهاية الامر عند نقطة مشتركة ، وهي ان الوقائع الجزئية الماثلة على مرأى البصر او على مسمع الاذن ، تنتهي بك ـ لو تعقبتها الى أصولها الاولى ـ الى فكرة مطلقة ثابتة ، لا يوصل اليها عن طريق التجريد والتعميم من خبرات الحياة الجارية ، بل هي فكرة « أولية » ـ باصطلاح الفلاسفة في ذلك ـ يجدها الانسان مغروزة في فطرته اذا هو استبطن فطرته ، او يستدلها من ظواهر الكون اذا هو نفذ خلال تلك الظواهر الى جوهرها الباطن .

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

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

والنتائج ، واما تلك الغايات فادراكها يكون « بالحدس » ـ وهذا مصطلح فلسفي ـ واذا شئت فقل عنه انه ادراك بالبصيرة ، او بالقلب ، او بالوجدان ، او بالالهام ، او بما تختاره من لفظ يؤدي معنى الادراك الذي يتم بصورة مباشرة بين الذات العارفة والشيء الذي تعرفه ، واذن تكون الثقافة العربية الاصيلة ـ بناء على هذا التحليل ـ قائمة على دعامتين : الالهام والعقل ، بالاول ندرك ما « ينبغي » ، وبالثاني نحقق ما انبغى .

(٢)

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

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

لكن تلك الوقفة المعتدلة المتسامحة اقتصرت على جماعة من خاصة المثقفين ، ولا اظنها قد تسربت لتسري في حياة الناس ، واما الذي بدأ بجماعة من خاصة المثقفين كذلك ، ثم سرى في جمهور الناس جيلا بعد جيل ، فهو وقفة اخرى رفض بها اصحابها فلسفة اليونان المنقولة ، ورأوها دخيلة على ثقافتهم وربما افسدتها ، فعند هؤلاء الرافضين ان « علوم الاوائل » ـ هكذا أسموا ثقافة اليونان ـ لا تكاد تصلح لشيء في « علوم العرب » ، وعلوم العرب هذه لا تخرج عندهم عن عقيدة دينية وشريعة ولغة عربية ، فكيف يمكن لهذه الفروع الثلاثة ان تفيد من علوم قوامها « طبيعيات ورياضيات والهيات » تدور في مجال آخر وباسلوب اخر ؟ ان هذه العلوم الوافدة ـ في رأيهم ـ هي على احسن الفروض « حكمة مشوبة بكفر » او هي « حق مشوب بباطل » .

وحسبنا ان نذكر من هذا الفريق الرافض للفلسفة اليونانية ، الامام الغزالي ، ليدرك القارىء كم كان لوقفته هذه من اثر لم تقتصر على خاصة المثقفين ، بل انسع مداه حتى اصبح مقوما هاما من مقومات الثقافة الشعبية ـ اذا صح التعبير ـ فقد كتب الغزالي كتابه المشهور « تهافت الفلاسفة » ليبين ـ من وجهة نظره ـ كيف ان الفلسفة الارسطية بصفة خاصة منطوية على كلام ينقض بعضه بعضا . نعم ان الغزالي قد امسك بزمام نفسه فلم تجرفه المبالغات ، بدليل انه اخذ يميز من جملة الثقافة اليونانية التي سلط عليها نقده ، جوانب يراها مفيدة ولا ضير على العقيدة الدينية منها ، كالرياضيات ، والمنطق الخالص ، ومع ذلك فقد كان يخشى على الناس ان يقولوا للفلاسفة الاقدمين اشياء صحيحة كهذه ، فيتوهمون ان كل ما قاله الفلاسفة لا بد ان يكون صحيحا كذلك .

لا ، لم يكن النظر العقلي ـ عند الغزالي ـ هو وسيلة ادراك الحق ، والحق هو الله سبحانه ، وانما الوسيلة تلك هي الحدس الصوفي ، فكأن بقوله هذا بمثابة من واجهته ثقافة « العقل » الدخيلة ، فلاذ بما قد ألفه واستراح اليه ووجد فيه الدفء ، ألا وهو القلب ونبضته ، والوحي وهدايته .

(٣)

ويخطىء من يظن ان فوائم الهيكل الثقافي الاصيل قد غيرها الزمن ، حتى وان تغيرت جميع القضايا المطروحة للنظر ، فاذا تحدثنا عن « الثقافة العربية الحديثة » فلا بد من التفرقة الواضحة بين « المنظار » من جهة ، و « الموضوع » الذي ننظر اليه من جهة اخرى ، فهناك موضوعات للنظر أثارتها مشكلات العصر لم يكن لنا بد من التعرض لها ، لانها تمس حياتنا في الصميم ، ومن تفكيرنا فيها توالدت « الثقافة العربية الحديثة » ، لكننا نسأل هنا : بأي منظار نظرنا ، وعن اي موقف فكري صدرنا ؟ وتلك هي «المواجهة» .

وانني لازعم ان الموقف الفكري الذي صدرنا عنه في مواجهتنا للعصر ، هو نفس الموقف الفكري الذي صدر عنه اسلاف لنا عندما فوجئوا بثقافة جاءهم من اليونان : ففريق اراد ان يجعل من الثقافة الجديدة اداة ينتفع بها في حل مشكلاته ، وفريق آخر رفضها رفضا، وكان الرافضون هم الفئة التي استجابت لها عامة الناس طوال القرون التالية . نعم ان هنالك فريقا ثالثا ثار على الهيكل نفسه ، وخرج منه بل خرج عليه ، وحاول العيش مع الغرباء ، بغية ان يتبعه الآخرون ، لكن سرعان ما تبين لهؤلاء وللناس ، انهم انما فرضوا على انفسهم عزلة قد تفيدهم الى حين ولكنها لن تكون جزءا هاما من « الثقافة العربية الحديثة » .

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

جماعتين من الجماعات الثلاث ، هما اللتان تصدتا للعصر ، احداهما بتعديله ليلائم قالبنا الموروث ، والاخرى بغير تعديل فيه ، ملقية في اليم ذلك القالب الموروث . واما الجماعة الثالثة ، فقد لاذت بالهروب في حصونها ، فلا مواجهة بينها وبين العصر ، ومن ثم فلنـــا ان نسقطها من حسابنا ، برغم كثرة عددها ، وبرغـم انها هي التي ظفرت بتأييد الجماهير .

وكذلك نستطيع ان نسقط من حسابنا ـ في موضوعنا هـذا ـ تلك القلة القليلة التي ، وان تكن قد شاركت العصر في مشكـلاته الفكرية وقضاياه ، الا انهـا قد شاركته كما يشاركه رجال الفكر من اصحاب الحضارة الغربية نفسها ، فكأن هذه الجماعة المستغربـة تنظر الى الامور بعين اوروبية او اميركية ، وكل ما لها من انتماء الى الثقافة العربية الحديثة هو انها تكتب ما تكتبه باللغة العربية ، ولعل أهم ما قامت به في صنيعها ذاك ، هو انها عرضت على الامة العربية ثقافة الغرب ، لا عن طريق الترجمة المباشرة ، بل عن طريق تمثلهـا لتلك الثقافة ثم عرضها باسلوب حي فيه روحها وشخصيتها ، فلئـن كانت الفئة الكبيرة التي لاذت بالماضي بغير تعديل ، قد خرجت مـن ميدان المواجهة بالفرار ، فان هذه الفئة الصغيرة التي دمجت نفسها في حاضر الغرب كما هو ، قد خرجت هي الاخرى من ميدان المواجهة بالذوبان في عالم غير عالمهم ، وتبقى بين ايدينا جماعة واحدة ، هي التي اضطلعت بالمواجهة الثقافية بكل ما في هذه الكلمة من ابعاد وأعني تلك الجماعة التي تستقطب جمهور المثقفين ، والتي جعلت همها ان تسوق ثقافة العصر في مقولات الثقافة العربية كمـا عرفهـا التـــاريخ .

(٤)

ولكن ما هي ثقافة العصر التي نواجهها او لا نواجهها ؟ أحسب اننـا في هذا الموضوع مطالبـون بشيء من التحديد ، فاغلب الظن ان تمر كلمـة « العصر » على قارئها او سامعها ، فيعدها اسمـا كالاسماء التي نسمي بها الاشياء لنميز بعضها من بعض ، وحقيقة الامر غيـر ذلك ، لان « العصر » ليس شيئا محددا يشار اليه بقولنا هذا هو ، وانما هو خضم من الاحداث والكائنات تتشابك حينا وتتفكك حينـا اخر ، وهي ما تنفك في حركة دائمة تحذف منها وتضيف اليهـا ، فاذا تذكرنا اننا فوق ذلك كله نتحدث عن فترة زمنية بلغت ثلاثـة ارباع القرن ، أدركنا كم هو جزاف ان نرسل القول الواحد ليشير الى هذا المركب كله دفعة واحدة .

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

وان الامر في ذلك لشبيه « بالبيئة » الطبيعية التي تحيط بعدد من الناس ، فيظن للوهلة الاولى ان هؤلاء جميعا يعيشون في بيئـة واحدة ، فاذا أمعنت النظر قليلا ألفيت كل منهم قد اتجه بنظـره واهتمامه الى جانب من البيئة غير ما اتجه اليه جاره ، فقد يكـون هذا الجار فلاحا يتقن زراعة ارضه ، ثم لا يهمه بعد ذلك شـيء ، على ان صاحبنا الاول دارس للاثار ، او باحث عن البترول ، او فنان جاء ليرسم لوحاته من وحي هذا المكان ، فالمكان واحد ، لكنـه بالنسبة للرجلين بيئتان مختلفتان .

ونعود الى سؤالنا الاول : ما هي ثقافة العصر التي نواجهـا او لا نواجهها ؟ انها يقينا ليست كل فكرة جرى بها قلم في صحيفـة او كتاب بل هي مختارات من تلك الحصيلة الكبرى ، وجدناها ذات صلة مباشرة بحياتنا ومصيرنا ، فوقفنا عندها قبولا او رفضا او تحليلا ينتهي بتعديل وتبديل ، ان الحدث الواحد قد يكون اضخم حـدث بالنسبة لسوانا ، ولكننا حيـانه متفرجون ، وهل في هذا العصر ما هو اضخم من اطلاق الصواريخ التي تغزو الفضاء ؟ فلعلي افجأ القارىء اذا ما زعمت له بان هذه الضجة الكبرى تكاد لا تكون جزءا من ثقافة عصرنا نحن ، التي نواجهها او لا نواجهها ، لكن قارن ذلك بحدث اخر ، هو اقحام اسرائيل على ارضنا ، وانظر بأي معنى والـى اي مدى قد دخل هذا الجانب من الاستعمار الذي هو من علامـات العصر ، في دنيانا الثقافية ، بحيث لم يعد منا واحد يستطيع أن يغض عنه النظر .

فالعصر ـ اذن ـ من الوجهة الثقافية ، وبالنسبة الى الثقافة العربية الحديثة على وجه التحديد ، هو تلك الافكار والاحـداث التي مست حياتنا فاثارت اهتمامنـا عن اخلاص لا تكلف فيه ، ولا جدال في ان اخطرها جميعا وأعمها شمولا واعمقها أثرا ، هو القفزة الهائلـة التي قفزتها العلوم الطبيعية في عصرنا ، بكل ما تبعها من نتائج ، كان احدها شعار المستعمرين ، وكانت الاخرى خشية منا على الدين ان تهتز مكانته في نفوس المؤمنين ، فلو تقصينا ما كتبه الكاتبـون حول هذين المحورين : ما كتبوه دفعـا للمستعمر ودفاعـا عن الحريـة ، ثم ما كتبوه بيانا لقيمة الدين امام غزوات العلم الجبـارة ، تـارة بالتدليل على ان الدين والعلم لا يتناقضان ، وتارة اخرى بالتقليل من شأن العلم بالقياس الى الدين ، اقول انا لو تقصينا ما كتبـه الكاتبون حول هذين المحورين لوجدناه قد ملأ رقعة فسيحة من مجال نشاطنا الثقافي الحديث .

والتشابه ـ كما ترى ـ شديد بين وقفتنا اليوم في مواجهـة العصر ومؤثراته ، وبين وقفة اسلافنا في مواجهة مثلها ، ففي كلتا الحالتين كان الوافد « عقلا » لولا ان هذا العقل في الحالة السابقة تمثل في الفلسفـة اليونانية ، وهو في الحالة الحاضرة متمثل فـي العلوم الطبيعية ، لكـن جوهر المواجهـة واحد في الحالتين : فـي الماضي حول اسلافنا اما ان يدللوا على ان التوافق تام بين نتـاج العقل واملاء الوحى ، واما ان يبينوا ان الثقافة العقلية الدخيلـة ليست بذات نفع ، ان لم تكن ضارة بايمان المؤمنين ، وكذلك في حالتنا الراهنة قد وقفنا الوقفة نفسها امام العلوم الغازية ، فأما ـ وهو الاغلب ـ جعلنا لها ميدانا وللدين ميدانا آخر بحيث لا يتعارضان ، واما استخففنـا بمزاعم العلم ، ايمانا منا بان الروابط السببية التي يعتز بها العلم ، قد تنفصم بقدرة القادرين من اصحاب الخوارق ومن اليهم .

ومهما يكن من أمر ، فذانك عنصران من مقومات « العصر » الـذي واجهتها الثقافة العربية الحديثة : المطالبة بالحرية السياسية ، ثـم بالحرية على اطلاقها فـي شتى الميادين ، والدفاع عـن الدين ضد اي تشكك محتمل نتيجة لسيادة العلوم الطبيعية ونجاحها الذي خطف الابصار ، يضاف الى هذين العاملين عوامل اخرى تتفرع عنهـا ، منها ما قد ادى اليه الاقتصاد الحديث القائم على العلم والصناعـة من فجوة هائلة بين الغني والفقير ، سواء كان ذلك علـى مستوى الفكر والادب ، الاو هو المساواة العادلـة بين الناس كيف تتحقق ، الفكر والادب ، او وهو المساواة العادلة بين لناس كيف تتحقق ، وما صورة المجتمع التي تعمل على تحقيقها ، ومن تلـك العوامل ايضا

تلك المقارنات العجيبة التي كثرت وتنوعت ، في محاولة الكشف عن طبيعة الانسان ما هي ، أهو العقل أم الوجدان، أهو الشعور الواعي ام اللا شعور ؟ وكذلك من العوامل التي تحرك ثقافة العصر ، فواجهناها نحن بالقبول او الرفض ، تحديد العلاقة بين الانسان والعالم الذي يعيش فيه ، ترى هل نفصل بينهما الفواصل بحيث يمكن القول بأن الذات الانسانية في طرف والعالم في طرف آخر ، ام ان الانسان ظاهرة طبيعية كأي ظاهرة اخرى ؟ ... تلك وامثالها أسئلة ملأت ثقافة العصر ، ورددنا عليها بوجوه تنوعت باختلاف المفكرين والادباء .

على ان ذلك كله اجمال وسبيلنا الان ان نفصله .

(٥)

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

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

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

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

الى هنا ولا اشكال ، ولكن ذلك كله ـ عند النظر الفاحص ـ لا يعدو السطح الظاهر الى الباطن الخبيء ، ان اخذنا للعلم من حيث نتائجه وطرق تطبيقه في اجهزة نستخدمها في البيوت وفي المصانع ، لم يجاوز هذه القشرة العلمية الظاهرة بحيث يتغلغل الى الداخل فيغير من وجهة النظر ، وذلك لاننا اخذنا الثمرة ولم نأخذ الشجرة بجذورها ، اخذنا النهاية ولم نأخذ المنهج الذي ادى اليها ، والنظرة التي تضمنتها ، فالعلم العصري ينطوي على اسس ليست هي الاسس التي عرفناها في بنائنا الثقافي العربي ، فكان لا بد لنا من احد امرين : اما ان نرفض البناء الجديد كله اسسا وجدرانا ، وبذلك نعزل انفسنا عن العصر عزلا تاما ، واما ان نقبله أسسا وجدرانا كذلك ، وبذلك نخرج على نظرتنا ذات الطابع المتميز ، وكان هذان الموقفان هما بالفعل موقف الطائفتين الاولى والثانية على التتابع ، من الطوائف الثلاث التي ذكرناها ، لكن فاجأتنا الطائفة الثالثة ـ التي هي العمود الفقري للثقافة العربية الحديثة ـ بموقف وسط ، فيه مرونة برغم ما فيه من مغارفة منطقية ، وذلك ان اصحابها قبلوا العلم ورفضوا الاسس التي ينطوي عليها ، كأنما هم قبلوا الجدران المقامة ورفضوا الركائز التي اقيمت عليها هذه الجدران ، ولا عليهم ان يقال لهم ان ذلك لا يتسق مع الصورة المنطقية الشكلية ، ما داموا قد وجدوا في هذا الموقف ما يريح الانفس ويحل الاشكال.

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

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

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

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

حسين رافته الادبية « على هامش السيرة » وفي مقدمة هذا الكتاب ، يقول : « انا أعلم ان قوما سيضيقون بهذا الكتاب لانهم محدثون ، يكبرون العقل ، ولا يثقون الا به ، ولا يطمئنون الا اليه ، وهم لذلك يضيقون بكثير من الاخبار والاحاديث التي لا يسيغها العقل ولا يرضاها ... واحب ان يعلم هؤلاء ان العقل ليس كل شيء، وان للناس ملكات اخرى ليست اقل حاجة الى الغذاء والرضى من العقل » .

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

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

(٦)

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

ولقد تلازمت فكرة القومية في بلادنا بفكرة الحرية السياسية ، وكان ذلك امرا طبيعيا ، لاننا وقد خرجنا من سلطان الاتراك لنقع في قبضات المستعمر الغربي ، لم نجد حافزا يجمع قوانا في حركة المقاومة وافعل اثرا من الدعوة الى ضم صفوفنا تحت راية القومية واذن فنستطيع القول بأن صدامنا مع المستعمرين ، كان هو الذي الهب شعورنا بقوميتنا ، لكنها لم تكن « قومية » بمعنى واحد على طول الطريق ، بل بدات قوميات اقليمية ، وانتهت الى قومية عربية مشتركة ، وتخلل هذه وتلك نداءات الى قوميات طائفية ، كالفرعونية مي مصر ، والفينيقية في لبنان .

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

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

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

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

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

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

ونعود الى الهيكل التصوري الذي اشرنا اليه في أول هذا المقال ، زاعمين انه بين قوائم الثقافة العربية الاصيلة ، فقد كان أهم ما ذكرناه عندئذ مقابلة بين « المطلق » و « عالم الحوادث » ، وما لم نكن وقفة المثقف العربي ـ مهما يكن ميدانه ـ وقفة تجمع بين هذين الطرفين ، لا من حيث يكون « المطلق » استخلاصا من عالم الحوادث الجزئية ، بل من حيث هو موجود واجب الوجود يفرض نفسه على مجرى الاحداث ، فمثل ذلك المثقف يبتر الصلة بينه وبين « الاصالة » بالمعنى الذي برد « الى الاصول الاولى ، وعلى اساس ذلك الهيكل التصوري للثقافة العربية ، نقول ان اللغة العربية التي كونت تراثنا الادبي ، هي لغة صادرة عن المستوى الثاني ـ المستوى الاعمق ـ الذي قلنا عنه ان العبارة الصادرة عنه تجيء وكأنها لغير متكلم فرد ، أو كأنها قيلت بلسان الكون كله ، ولعله لا يصعب على المتعقب أن يلاحظ أن الفرق الجوهري بين انصار « القديم » وانصار « الجديد » في حياتنا الثقافية الحديثة ، هو في طريقة استخدام اللغة : استخدامها بالطريقة المبهمة الموحية كما كان شأنها ، وبذلك نجعلها وكأنها هي صادرة عن « المطلق » من فوق رؤوس الحوادث ، أم نستخدمها بالطريقة الواضحة المباشرة التي نتتبع بها حوادث الحياة الجارية ووقائع الطبيعة المحسوسة ؟ أو كانت الاولى كنا من انصار « القديم » ولو كانت الثانية كنا من أنصار « الجديد » ، ونترك لصاحب الموهبة أن يلتمس لنفسه طريقا يجمع بينهما ، فيكون هو الكاتب الذي جمع التجديد الى الاصالة ، كما هي الحال مع طه حسين وغيره من أعلام الادب العربي الحديث .

(٧)

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

بدانا بفكرة الحرية السياسية ، كما نرى عند مصطفى كامل ، واحمد لطفي السيد ، وعبدالرحمن الكواكبي وغيرهم ، لكن سرعان ما تفرع معنى الحرية وتعددت اوجهه ، من حرية المرأة عند قاسم أمين ، الى حرية الاديب والشاعر في اختيار مادته ، واسلوبه ،وفي هذا كان لكل فترة روادها ، فالعقاد وزميلاه عبد الرحمن شكري وابراهيم المازني في الربع الاول من القرن ، وجماعة الرومانسيين التي اطلقت على نفسها جماعة أبولو في ثلاثينات القرن ، ثم دعوة الى ان يكون الادب هادفا نحو عدالة اجتماعية بين الناس ، وذلك بعد الحرب العالمية الثانية : وما استهل عقد الخمسينات حتى توالت الثورات الشعبية ، بادئة بثورة مصر سنة ١٩٥٢ ، ثم في العراق وسوريا والجزائر واليمن والسودان وليبيا من اقطار الوطن العربي ، تعمل كلها على توسيع معنى الحرية ليجاوز الحرية السياسية ويشمل الحرية الاجتماعية كذلك .

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

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

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

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

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

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

(٨)

كذلك تقف ثقافتنا العربية الحديثة موقف الرفض الصريح من معظم ما يذهب اليه العصر بالنسبة الى حقيقة الانسان ، فأغلب الرأي الذي نراه منعكسا في العلوم وفي كثير من التيارات الفلسفية التي تساير العلوم (اذ هنالك تيارات فلسفية رافضة ، موقفها شبيه بموقفنا) هو أن الانسان ظاهرة من ظواهر الطبيعة ، نبحثه بالمنهج نفسه الذي نبحث به سائر الظواهر ، لانه اذا اختلف عنها فهو اختلاف في درجة التركيب والتعقيد ، لا في النوع ، واذا كانت فكرة « التطور » في عصرنا هي الفكرة ذات السيادة في كل التفسيرات العلمية والفلسفية على السواء ـ على اختلافهم في تحديد الخصائص الرئيسية للتطور ـ فان النتيجة التي تلزم عن مبدأ التطور هذا ، هي ان نفسر الاعلى بالادنى ، بمعنى اننا اذا اردنا ادراكا صحيحا لكائن من الكائنات او لموقف من المواقف او مرحلة من المراحل ، فعلينا ان نحللها الى المكونات البسيطة التي دخلت في تركيبها ، وليس الانسان بالشاذ في هذا التعميم ، فاذا اردنا دراسة الانسان دراسة علمية دقيقة تغض النظر عن « قيمته » وتحصر البحث في « حقيقته » الواقعة ، كان حتما علينا ان نرده الى اصوله التي نشأ عنها ، وبالطبع قد كانت هذه الاصول في مرحلة من التطور ، أسبق من الفروع التي نشأت عنها ، فقد نرده الى طبائع حيوانية ، بل قد نرده آخر الامر الى مجموعة من تفاعلات كيماوية اذا استطعنا .

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

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

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

* * *

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

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

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

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

زكي نجيب محمود