

PRINCE MYSHKIN

أدونيس
عالي أحمد سعيد

فَاتِحَتَهُ
لِنَهَايَاتِ الْقُرُونِ

١٢ - ١٣

فاتحة لفوايات القرن
بيانات من اجل ثقافة عربية جديدة

فاتحة لفهائات القرون

ببانات من اجل ثقافة عربية جديدة

أدونيس
علي أحمد سعيد

فَاتَحْتَرَّلِهَا يَا قَرْنُ

بيانات من أجل ثقافة عربية جديدة

دار العودة - بيروت

مَقْرُون الطبع محفوظة

لدار العودة

الطبعة الاولى - ١ - ٣ - ١٩٨٠

دار العودة - بيروت

كورنيش المزرعة

بناية الريفييرا سنتر

تلفون ٣١٨١٦٥ - ٣١٠٨٤٠

للشاعر

شعر :

الأعمال الشعرية الكاملة ، مجلدان ، الطبعة الثالثة ، بيروت
١٩٧٩ .

مفرد بصيغة الجمع ، الطبعة الأولى ، بيروت ١٩٧٧
كتاب القصائد الخمس

تليها المطابقات والأوائل الطبعة الأولى ، بيروت ١٩٧٩

دراسات :

الثابت والمتحول ، بحث في الاتباع والإبداع عند العرب

١ - الأصول الطبعة الثانية ، ١٩٧٨ .

٢ - تأصيل الأصول الطبعة الثانية ١٩٧٨ .

٣ - صدمة الحداثة . الطبعة الأولى ١٩٧٩ .

مقدمة للشعر العربي الطبعة الثالثة ١٩٧٩ .

زمن الشعر الطبعة الثانية ١٩٧٨ .

فاتحة لنهايات القرن الطبعة الأولى ١٩٨٠ .

مختارات :

ديوان الشعر العربي (٣ أجزاء) بيروت ١٩٦٤ - ١٩٦٨

ترجمات :

مسرح جورج شحاده (ثلاثة أجزاء) :

- ١ - حكاية فاسكو ، السيد بوبل وزارة الإعلام ، الكويت ١٩٧٢
- ٢ - مهاجر بريسبان ، البنفسج ، » » » ١٩٧٣
- ٣ - السفر ، سهرة الأمثال » » » ١٩٧٥

الأعمال الشعرية الكاملة لسان جون بيرس :

- ١ - منارات ، وزارة الثقافة . دمشق ١٩٧٦
- المنفى وقصائد أخرى . وزارة الثقافة . دمشق ١٩٧٨

مسرح راسين

- ١ - فيذر . مأساة طيبة أو الشقيقان العدوان ، وزارة الإعلام . الكويت ١٩٧٩ .

بیان ہ حزیران ۱۹۶۷

إهداء

نشر بيان هـ حزيان ، للمرة الاولى في
مجلة « الآداب » آب ١٩٦٧ ؛ ونشر بالفرنسية
في جريدة « الاوربان » من السنة نفسها . ثم
أعيد نشره في مجلة « اسبري Esprit »
بباريس ، (آذار ١٩٦٨) . ونشرت فيمقاطع
في عدد من الصحف والمجلات الاجنبية . واثار
تعليقات ومناقشات عديدة فيها وفي بعض
الصحف والمجلات العربية .

من أنا ؟ هل أعرف نفسي ؟ وصلوا إلى القمر يفتحون صفحة جديدة في سفر التكوين الإنساني . سرت قليلاً ، تعلّمت قليلاً . امتلكت ثروة كالبحر ، وأنا الآن وأضع يديّ على أرض يجري فيها الذهب أنهاراً . حاولت أن أخرج من بدائيّتي الزراعية إلى عالم الصناعة والآلة . حاولت أن أدخل العالم الحديث . . .

لكن هل أستخدم السيارة حقاً أم أنني أستخدم فرساً من حديد ؟ هل قود الطائرة حقاً ، أم أنني أقود « إحدى أعاجيب القضاء » - شيئاً غريباً « نصفه طيرٌ ونصف بشر » ؟ هل تعلّمت الهندسة حقاً ، أم أنني أخذت شهادة تزيّنت بها كالوسام ؟ هل أستخدم الطاقة الكهربائية ، أم أنني أستخدم شموعاً من الزجاج ومصابيح تشتعل بلا زيت ؟ هل أن سيري تقدّم حقاً ، أم أنه صخبٌ ورايات ؟ هل الدولة التي أبنيتها نظام حقاً ، أم هي قبيلةٌ ثانية ؟ هل ما أسميه نهضة أو ثورة أو انقلاباً ، نهضة أو ثورة أو انقلاب بالفعل ؟

الفكر العظيم ، وحده ، يصنع القضايا العظيمة . هل أنا في حياة لا تعرف
الفكر العظيم ؟ ليس لها ، إذن ، قضية عظيمة ، ليس لها إذن عمل عظيم ؟

وإن قلت إنني مفكر ، أتساءل أين أنا موجود ، كيف ؟ أين مجال تأثيري
وفعلي ، وأيّة سلطة لي ، وما القيم التي أنشأتها ؟ الحرية ؟ العدالة ؟ المساواة ؟
المحبة ؟ البحث ؟ التساؤل ؟ هل دافعت عن الفكر ، أم عن أفكارني أنا وحدي ؟
هل اضطهدت أو سجنّت من أجل إقامة الفكر وحق الفكر ، أم أخون كل
فكر غير فكري وأنفي ؟ وإن كنت أخون كل فكر في بلادي غير فكري .
أفلا يعني هذا أنني جزء من وطن خائن بمعنى ما ، ومن شعب خائن بمعنى
ما ، وأنني قابل جاهز كل لحظة لأن أكون ، بدوري خائناً ؟ وحين خونّت
غيري هل كنت أميناً ، وهل كنته بقوة الحقيقة أم بقوة الشعب أم بقوة
السيف ؟ وبأي أسلوب حكمت على غيري : بالحوار والإقناع أم بالسجن
والرصاصة ؟ وما مقياسي في الحكم عليه ؟ وهل السلطة التي حكمت بها عليه
سلطة السجن ، أم سلطة العقل ؟ وحين نفيتّه ماذا أثبت ؟ وحين قلت إنه طاقة
هدم وسلب فهل كنت أنا طاقة لإيجاب وبناء ؟

هل أنا شخص آخر ؟ هل يحيا فيّ أسلافي الذين ابتكروا الأيجدية ، وقرأوا
البحر ، ومدّوا قوس حضارة تتلأل بين سمرقند وغرناطة ، أم الخصي
القهرمان ، المملوك هو من يحيا ؟ هل أنا في يقظة حقّاً ، أم في وهم لليقظة
وأحلامها . . . في انحطاط خصيب أخضر ؟

هل أنا إنسان كان لا إنسان يكون ، اكتمل منذ ولادته . الزمن ليس
مجالاً لتحوّله أو لصيرورته ، بل وسيلة لاستعادة كماله . ولأنه المستعيد أبداً ،
يحوّل نظره عن الواقع . يؤوّه مثالياً : الفقر ، مثلاً ، امتحان للنفس . لا
خفق للإنسان . الانكسار نكسة لا هزيمة . ليس العدو المباشر هو من يغلبني :
يغلبني العدو الآخر ، غير المباشر ، المستتر .

هل أنا ففكر لا بئفنى بالموضوع ، وإنما بئفنى بعلاقته الشخصية مع هذا الموضوع ؟ لا يرى من الأشياء والموضوعات إلا التماعاها وجوانبها . ففكر ببنزرة ، لا ففكر ببفحث . بفحول الأشياء إلى انفعالات وانطباعات . لا إلى قضايا . كل شفاء بفصبر نسبياً ، جزئياً : البحقفة هف التي بعلنها هذا الفرفد أو ذاك ، وما عداها باطل . البفرة هف هذه لا تلك ، وما عداها الفوضى أو ما ببببها . والبف هو أنا لا هو . هو بفصبر بفاً بفن بفنى فف ما أرفده .

هل أعبش فف نسبف زمافف ببالص ، فف معزل عن الأرض ؟ هل المكان عنفف بفسر ؟ هل هو اصطلافا لفظف وبفسب ؟ هل الأرض عنفف لفكف أزرعها وأسبمع بببببها وبفسب ، ولبست جزءاً بفاً من بفسف ، وبعبداً من أبعاها ؟ هل الأرض بالنسبة إلى مساواة ، ولهذا أحب البجرة وأنا بلم ببف أكون وأذوب ؟ هل الأرض فرس بانية أمبببها فف طرففف ففو الآخرة . . وإذا ماآت الفرس أو قآنا أو سرفا . . . أسبمر فف سرفف ؟ هل بفن أءافع عن المكان الذي أسكنه أءافع بفاً عن الأرض ، أم عن ملكف على هذه الأرض ؟ هل الأرض كاملك : ببببب ، ببببب ، برببب . . . ببببب إمكان أن بزول — ببببب ، لذلك إمكان الببببب عنها ؟

هل أنا نموبف « المباجر » ؟ لا ببببب الأرض ، بل ببببب أن ببببب فف بجرة . الأرض البف بببببها هف الأرض البف ببببب له ، لا البف ولء فببها ، بالببببب ؟ ببة سهولة عنفف فف أن أترك بببب . كأففف مببببب أن أموآ فف ببببب ففكرة ما ، لا فف ببببب أرض ما . كأففف كأفف فف اللوبوس ، فف الكلمة ، لا فف البببببب .

هل أنا نموبف بربابفف فف نوع فرفء ؟ لبست الأرض لف مبببببب ، بل ممر . أحب المبببببب معف من المببببب . أكره الببببب من المبببببب ، ومن المببببب . أبارب لأسببببب برفرة مروبف على الأرض ، لا الأرض ذابها . لبس وطفف هنا والبآن — بل الآخرة البف بببببب بالمببببب فف مكان آفر من نوع بففر أرضف .

هل أنا شخص ينظر إلى الشعب نظرته إلى الأرض ؟ الشعب كالأرض
ممرّ هجرة . أحارب لا لأنقذه ، بل لأنقذ سيادتي فيه وعليه . الشعب قناع لي .
لباس ، سلاح . يتغير لون القناع ، يتمزق الثوب ، يتكسر السلاح : كذلك
الشعب . يهمني أن أبقى مسلحاً مقتعاً . لابساً بشكل أو آخر .

أنا قيمة ثابتة والشعب قيمة متحولة . أنا الأصل وهو الظل . ألدنك أتا رجح
بين قطبين : ملك وشعاذ . طاغية وسجين . نبيّ ودجال ؟ أنا فوق الإنسان
ودونه في آن ؟ العالم ، لذلك ، فوق طاقتي ودونها في آن . كأني أحيأ خارج العالم .

II

هذه الأسئلة وما يشابهها تحتم عليّ إعادة النظر في كل شيء . أول ما
ينبغي أن أعيد النظر فيه هو المفكر العربي . شاعراً ورساماً وموسيقياً وفيلسوفاً
وكاتباً . خلق المفكرون العرب في السنوات العشرين الأخيرة حياة بابلية بامتياز .
جعلوا من أجيالنا آلات استدلوها لنير التقليد الغربي ، أو لنير التقليد الرجعي .
أو لنير الجهالة . ساعدوا . سلباً أو إيجاباً ، بالصمت أو بالكلام . على أن
يكون الشعب وثوراته وتراثه في خدمة الحاكم ونظامه . شاركوا في جعل
الحزب أعلى من الوطن والشعب ، والمذهب السياسي أسمى من الحقيقة والإنسان .
حوّلوا المدارس إلى خلايا ببغاوات تزدد وتصوّت وتموميء . حوّلوا الجامعات
إلى مصاهر تقلب الأميين وأنصاف الأميين إلى عباقرة وقادة شعوب . جعلوا
من الكتاب جثة ومن الكامة مومياء .

طوال هذه السنوات العشرين ، كان كل شيء في نظر معظم المفكرين
العرب ، عظيماً ، فائقاً ، مدهشاً . كل شيء كان كاملاً يتهياً لكي يزداد
كمالاً . كأنّ السنوات كانت في نظرهم . عتبة حقيقية لتاريخ من المآثر .
لأنهم يريدون أن يجهلوا حتى أيامنا هذه وهي تسمح جراحها وتتكردح تحتها ،

وأن يجهلوا أسبابها ، ويجهلوا الجارحين . وإلاّ لماذا لا يصرخون ويضربون الأرض حتى تصعد منها حناجر تشاركهم صراخ الاحتجاج وطلب المعرفة ؟ وكيف يقدرّون أن يناموا ؟ وكيف يستطيعون أن يتغاضوا ويتناسوا ويدخلوا في شرائق اللامبالاة ، ويستقيلوا من مهماتهم كمفكرين ؟

كانوال طوال هذه السنوات . يبخرون أو يسوّغون أو يصمتون أو ينعزلون . كانوا يستسلمون لعصا الحاكم كالخرق . وكانوا ، أحياناً كثيرة . يتواطأون على الحقيقة والفكر والحرية ، أو يشاركون في التواطؤ أو يتغاضون عنه . لم ترتفع أصواتهم ، طوال هذه السنوات لتصفع طاغية أو تنتصر لمضطهد أو مسجون أو محروم . حتى الانتصار للحرية كحرية ، للعدالة كعدالة . للحقيقة كحقيقة ، لم يكن يجمع بينهم . كانوا دون مستوى العدالة والحقيقة والحرية . كانوا ينخرون الإنسان نفسه والشعب نفسه والوطن نفسه ، فيما ينخرون شجرة الحرية .

كانوا يعلمّون صنع الإنسان الأجوف والتفكير الأجوف : الجثث أطفال جدد . القبور سهول شاسعة من القمح والبرتقال . التقليد انغراس في الحضارة وأصولها . كانوا يعلمّون تحويل الإنسان إلى حشرة . صار أي شيء ، في آلية الحكم والنظام ، أكثر أهمية من الإنسان . أي شيء ، حتى الثوب ، حتى الحذاء .

وما من نظام أو حاكم أخطأ !

هذا الشبح الذي نسميه الفكر العربي المعاصر ، أتهمه ، وأنا جزء منه ، بأنه عاجز جاهل . لا يعرف أحداً . لا العربي ولا غير العربي . لا يقدر أن يطاول أحداً . لا العربي ولا غير العربي . أتهمه بأنه تابع جبان مسحوق .

عبد الدّجل السياسي . عبد الحزب والتحزب . عبد الرئيس والوزير .
عبد المال والمصلحة . منافق وسمسار .

ثمة مفكرون لا يتجاسرون على الجهر بإيمانهم . لا يتجاسرون على التلفظ
بالحقيقة والشهادة للحق . ثمة مفكرون أصغر من كبر الاعتراف بالخطأ حين
يخطئون وتغيير آرائهم وأفكارهم حين تثبت لهم الحياة والتجربة بطلانها .
ثمة مفكرون يؤثرون أن يملكوا دكاناً على أن يملكوا مكتبة . ثمة مفكرون
يدعمون الطاغية الذي يضطهد مفكرين آخرين . ثمة مفكرون يتكدّسون
هشيماً لا يصلح حتى للنار . ثمة مفكرون موتى وهم يتحركون : ضيقون .
منغلقون . المصلحة عندهم قبل الحقيقة . والسلامة قبل الحرية .

الفكر هو الكلمة – الفعل ، وهو كذلك أن تكون الكلمة – الفعل في
البدء . إلى أن يولد الفكر حقاً ، ويولد من يفكر حقاً ، ستبقى الحياة العربية
كتلاً ضخمة من أجساد تتحرك ، تتقدم ، تتأخر ، تصطرع ، تتجمع . . .
لكنها تبقى في نظام التكتيل لا نظام التكوين ، في نظام الموتى ، لا نظام الأحياء .

وسيبقى المفكرون ، كتاباً وفنانين ، أساتذة وصحفيين ، رجال اقتصاد
ورجال سياسة ورجال اجتماع ، قطعاً من الخشب اليابس في نهر التاريخ .
تتكوّم في المنعطفات وعلى الضفاف . هي في النهر وخارج النهر . هي على
الشاطئ وفي اللجة . لكنها ليست الماء في أي حال . وليست المصبّ ولا النبع .

III

إعادة النظر في المفكر العربي تقودني ، بالطبيعة . إلى إعادة النظر في
السياسي العربي . فماذا فعل رجل السياسة العربية للحياة في السنوات الخمسين
الأخيرة ؟ لقد بدّد ثروات تكفي لأن تمحو من البلاد العربية الأمية والمرض .

وتفتح الطرق الحديثة ، وتؤسس الجامعات والمعاهد التقنية ، وتنشئ مشروعات الإنتاج والعمل والتصنيع ، وتجعل من كل قرية نواة تقدم ، ومن كل بيت حصناً علمياً .

إنّ من يريد أن يحكم عليه بصدق لا يستطيع إلاّ أن يصرخ في وجهه : أيها السيد ، إنك تغش نفسك . وتغش بلادك . وتغش فيها الإنسان . وتغش الأرض .

ولا يستطيع ، من ثم ، إلاّ أن يقول له : لقد ضيعت ، أيها السيد . خلال ذلك ، زمن الفرد العربي . جمدته في مستنقعات القرون الوسطى وما قبلها . وأقامت سدأً بينه وبين الحضارة ، بينه وبين شمس المستقبل . ولئن كان لا يزال يتململ وينبض ، في رماده ، بشكل معجز . فلاّنه ، في أساسه . خميرة ينذر مثيلها !

ثم يقول له : أيها السيد ، لن نسمح لك بعد اليوم أن تفسد هذه الحميرة .

ذلك ما ينبغي على المفكر العربي^(١) أن يوقن به ، ويعلمه . ويرهن به وجوده . لكن هذا ليس هيناً . لقد تحالف رجل السياسة مع رجل المال لإبادة الفكر . ولتحويل المفكر إلى موظف . وأصبح المفكر يعيش ، بشكل أو آخر . تحت رحمة رجل السياسة أو رجل المال . وشيئاً فشيئاً أخذ يتنازل عن دوره في البحث عن الحقيقة . وإعادة النظر ، وقول الحق . والتمسك المطلق بالحرية . ويتبنى منطقهما في البحث عن المفيد المناسب . وتسويغ كل شيء بحجة الظرف والحالة . والتغاضي عن الظلم وتجاهل الحق . بحجة الهدوء والاستقرار .

(١) اعني المفكر الذي انصهر في اتون الالتزام للبحث عن الحقيقة واحتضان الانسان في تقدمه المستمر ، والذي يوحد بين نظره وممارسته .

والتنازل أخيراً عن الحرية ، لأن الحرية في أوضاع فاسدة تبدو . بالطبع .
فوضى وتهديماً وتخريباً ، ويبدو جميع من يمارسونها أو يدعون إليها عناصر
هدامة ، مخربة .

هكذا تسقط الحياة العربية ومقوماتها وطاقاتها أسيرة في أيدي ذوي السلطة .
من رجال السياسة والمال . أما الفكر فيصبح دمية . ويصبح رجال الفكر آلات
تقوم بوظائفها في المجتمع الذي تبنيه السياسة والمال . وأما السياسة . فلا تعود
وسيلة . وإنما تصبح الغاية المطلقة : تصبح . جوهرياً ، السيطرة والحكم .
هكذا تنحرف وتنحط . لا تعود حلبة تتنافس فيها رؤى البناء والنهوض
والعمل لمستقبل إنساني أفضل . وإنما تصبح حلبة مغامرات . ولا يعود هناك
ما يمنع من أن يصبح الأمي مشرعاً والجهل قانداً . والجاهل الغبي راسماً
طريق المستقبل .

ماذا يعني ذلك بالنسبة إلى المفكر العربي الذي يريد أن يبقى مفكراً حراً ؟
فمعي أن عليه أن يقوم بثورة تعيد للفكر دوره وللمفكر مكانته ومهمته .
يَتَقَلَّبُ الأسس التي تقوم عليها الحياة العربية اليوم . ومن الأعمال المباشرة
لهذه الثورة أن يقف المفكر العربي . بروح الرجولة والحقيقة . فلا يترك
للسياسة — هذا الجزء — أن تصبح الكل ، وأن تلتهم كل ما يحول بينها وبين
أن تصبح الكل . إن مهمته الأولية الملحة هي أن يجعل من السياسة وسيلة لا
غاية : هي أن يخضعها للفكر وسلطانها . فالسياسة العظيمة هي الفكر العظيم .
ويستحيل أن يكون السياسي عظيماً إذا لم يكن مفكراً عظيماً .

ليبدأ ، إذن ، المفكر العربي . بأن يسترد جوهره الذي سلبته إياه السياسة :
الحرية . كل ما يقوم به ، إذا لم ينطلق من الحرية . لا يكون إلا شكلاً من
أشكال الوظيفة — العبودية . إن غياب الحرية يجعل الحياة نسيجاً هائلاً من
الكذب والنفاق . وحيث يسود الكذب والنفاق . لا يعود الإنسان إلا قناعاً .

إن عالم الأقمعة هو عالمنا اليوم . إن ثمة جسوراً منسوفة بين المفكر العربي ونفسه . بينه وبين الحقيقة ، بينه وبين الحرية : فليبدأ ببناء هذه الجسور . وبقدر ما يصمد في هذا البناء ستفتح الحياة العربية وتنمو في اتجاه أصيل . جذري . خلاّق ، وعليه ، فيما هو يبني ، أن يدرك أن ما حوله يناهضه . أنه بادئ من لا شيء ، أن حياته نفسها قد تكون بعض التضحيات التي يقدمها .

فهل يقدر الفكر العربي أن يرتفع من مستوى طلب الوظيفة إلى مستوى طلب الحقيقة ؟ هل يبدأ فيكون رائداً لا تابعاً ؟ وهل يبدأ المفكر العربي فيعيد سيرة الكثيرين من أسلافه : يشهد للحقيقة والحرية حتى الاستشهاد ؟

IV

إعادة النظر تعني . جوهرياً ، الحرية . ثمة أيد سحرية تتسلل بيننا وبين ثيابنا ، تحملنا ، وتمضي بنا أنثى شامت . ثمة رياح خفية تعيش معنا ، في مكاتبنا . تحت الوسائد ، وبين الكتب ، وفي الأبواب والنوافذ . وفي الطرق والمقاهي . ولا نعرف متى تتحرك وتبعثر كل شيء . ثمة طوفان دائم التدرج في مختبر المفاجآت . دائم الاستعداد لكي يشبّ ويهبّ ويتخرج . ثمة من يدفعنا خارج بيوتنا . ومن يحاصرنا ويفرض علينا أن نعيش في مملكة أشباح وظلال .

من يقول إننا نتحرك فوق أرض صلبة ؟ نحن في سفينة . ما تحت أقدامنا لجة ، وما حولنا صخور وراءها صخور وراءها صخور . الأرض لنا . لكنها لغيرنا . وهي تزلج تحت أقدامنا وتنزلق وتهوي . تهوي .

الحياة ؟ أرفضها حين تصوير سكتة عمومية . حين تكون خيطاً واحداً بلون واحد . صوتاً واحداً بنبرة واحدة . أرفض الحياة إن لم يكن فيها ما يعارضني . وينهض في وجهي . ويثيرني ، ويكشفني . ويستحني .

أرفض الحياة المستمتع . الحياة الزرية . الحياة - القطيع . أرفض الحياة إن لم تكن سنمونية أصوات تصل بين الأطراف . تجمع بين الشيء ونقيضه . وبين النقيض وما يتجاوزه .

النقيض يحيني : يتركني في بقطة دائمة . يدل على أخطائي . يدفعني لكي أكون أكثر كمالاً . لكي أتجاوز نفسي . إنه ضوئي الآخر . . .

حين يجابهني الفكر الضعيف يزداد يقيني بفكري القوي ، وحين يتصدى لي الفكر القوي أكتشف مقدار عجزني . وأعمل على أن أكون ذا فكر أقوى . وحين ينهض شخص يعارض اتجاهي وموقفي . وأفكاري . أعرف كم أنا راسخ . في فكره على الأقل . وأعرف بالتالي مقدار ما ينبغي علي فعله لكي أكون أكثر رسوخاً في فكره وفكر أمثاله . ومثل هذا الشخص أبحث عنه . وأدافع عن وجوده . لأنه جزء من وجودي أنا . ولأنني بغيره ناقص الوجود .

الحرية ؟ حين نتهاون . ولو لحظة واحدة . بالحرية . لا نستحقها . لا نستحق أن نعيش في ظاهها . ولا يحق أن نبكيها أو نتباكى عليها . أو نتكلم باسمها . وحين نقبل . لحظة واحدة . أن يكون هناك شخص واحد لا يتنفس هواء الحرية . وحين لا نثور في وجه من يضيق أفق الحرية ، أياً كانت الحجة والمناسبة واللحظة . وحين نغفل لحظة واحدة عن حراسة الحرية . . . حينذاك تصبح الحياة صحراء للشوك والقش واليباس والموت . ونصبح نحن أنفسنا أول من يبيس ويموت .

لكن . ألا نسكت جميعنا . كل يوم . على انتهاك الحرية ؟ ألا يشارك كل منا . كل يوم . في خنق الحرية ؟ ألسنا جميعاً نخدم ملكاً واحداً هو العبودية . . . العبودية لشيء ما . لمصلحة ما . لمذهب ما . لتاريخ ما ؟ ألا يثبت كل منا . كل يوم . إنه ليس في مستوى الحرية ؟

هكذا نحيا كتلة بشرية بلا شكل . سديماً إنسانياً أصم . والعلاقة التي يقيمها أحدنا مع الآخر . لا تنظمها الحرية بل العبودية . فأنا لا أقيم علاقة مع الآخر لكي أحرره ، بل لكي أستعبده . ونحن لا نعبر عن أنفسنا وحياتنا بالكلمات ، بل بالمقننات والمحرمات : لا بالشعر . بل بالمنفعة . نخاف من تفردنا ، من فرادتنا ، من وحدانيتنا . كل منا . هو كذلك سديم بلا شكل . وكل إنسان بلا شكل لا يقدر أن يعرف شيئاً خارج ذاته . ولهذا يحيا بعبادة التكرار . يتكرر ويكرر حياته . والتكرار ليس حياة .

« لو كان في المدينة حر واحد لما تهدمت المدينة » ، هذه صرخة قديمة : هذه صرخة جديدة . فالحرية كالحياة حضور دائم — ولا تغيب الحرية إلا حين تكون الحياة غائبة . ألسنا إذن ، ونحن نساوم على الحرية ، قابلين طوعاً واختياراً ، بأن ينغلق علينا العالم ، ويأتي من يساوم على وجودنا ، ومن يحتقر هذا الوجود ، ويرفضه ويقتله ؟ ألسنا ، إذ نقبل تجزئ الحرية وتفتيتها . نهد الطريق لمن يجزئ وجودنا ويفتته ؟ هكذا تبدو الحرية غريبة عنا ، وعليها . تسكن في مكان آخر .

نحن لا نحيا . نحن نحيا موتاً يومياً أخرس . نعيش في وضع من الشقاء التاريخي لا مثيل له : كأننا لم نعد نستطيع أن نحول دون تجاوز الحرية . أو الاعتداء عليها ، أو أن نحول دون الحد منها . أو أن نزيد في حضورها وفي غناها وفي شمولها وكتلتها .

وكأننا لم نعد نستطيع أن نميز بين من يسرقنا ومن يحرسنا ، أو بين الحياة والأمانة ، فللسارق سحر يظهر فيه بطلاً منقذاً . وللخائن سحر يظهر فيه قائداً عظيماً ، وللأمين سحر يظهره لصاً ، وللحر سحر يظهره عبداً مأجوراً . وكأننا لم نعد نستطيع أن نفرق بين من يدافع عن الحرية ومن يهاجمها . بين من يطلقها ومن يخنقها ، بين من يمجدها ومن يسخر منها . بين من يرفعها

منارة وراية ومن يدوسها بقدميه . ولا عودة إلى الصحة إلاّ بالبدء من الحرية .
حيث يبدأ كل شيء .

كل شيء يختل ويتشوش . كل شيء يسمح لنا بالتساؤل : هل الموت
عندنا هو ، حقاً . موت ؟ هل الحياة عندنا هي حقاً . حياة ؟

V

ولإعادة النظر تعني جوهرياً التغيير ، تعني الخلق والفعل . أكثر من أي
وقت مضى ، يجابه المفكر العربي سؤالاً في مستوى مصيره . ما دوره في
أحداث التغيير العربي وقضاياه وآلامه ؟ هل يبقى بعيداً : ينسحب فيسكن في
« فراغ » العزلة ، أم يتعالى فيسكن في « فراغ » المستقبل ؟ أم أنه ينخرط
في التاريخ ويقوده ويغيره ؟

جوهر هذه الأسئلة قديم . لكنها ، اليوم تشحن حياتنا وتصرخ في وجوهنا ،
وتنزل في ضمائرنا مثقلة بالعالم والتاريخ . ذلك أن التغيير الجاري يؤكد لنا
يوماً بعد يوم أن قضية الصراع الذي يخوضه العربي تتجاوز الإطار السياسي
القومي إلى ما هو أبعد وأعمق ، إلى الإنسان ذاته في حقيقته الكيانية الأخيرة .
فهو أوسع من أن ننظر إليها من خارج ، على سطح التاريخ . ولئن كان
السياسيون ينظرون ويعملون من هذه الناحية السياسية القومية ، فإن على المفكرين
دوراً آخر هو الكشف عن الدلائل والمعاني .

هذا الكشف لا يعني أن نتبنى المفروض المعطى الجزئي . مثل هذا التنبئ ،
بالنسبة إلى الخلائق استسلام وعطالة . ليس للقصيدة ، للرواية ، للوحة فعل
مباشر يشارك في تغيير التاريخ مشاركة مباشرة . لكن للقصيدة . للرواية .
للوحة قدرة التغيير بشكل آخر : تعيد خلق العالم بواسطة اللغة واللون ، وإذ
تعيد خلقه تغيره .

لكننا لا نستطيع أن نعيد خلق العالم ، أن نقود التاريخ ما لم ندخل فيه .
ما لم نعشه لحظة لحظة . بل إننا لا نستطيع أن نكون أحراراً . إلاّ بدءاً من
الانخراط في حركة التاريخ .

إن كاتباً يتشرنق لا يمكن أن يكون حراً . وإذا ظن أنه حر . فحرية
هذه ليست من فعله ، بل من عطالته . ليست مجبولة بنبضه ، بشهيقه وزفيره .
ولأنها هي خرقة مزركشة . إنها حرية اللافعل . الحرية التي تتكّشف خارج
عالم الفعل — خارج الإنسان والتاريخ .

الذين يرتضون هذه الحرية يعيشون « مصنوعين » « مجروفين » . في
حرية الورقة التي تدحرجها الريح . والعمود الذي ينغرس في اليباس ، والحصاة
المطروحة في استرخاء أبدي . فحين ينسحب الكاتب من حركة التاريخ
ينسحب من ذاته : يعيش في جلده بين ثيابه والغبار .

الخلقون العرب يعيشون . مع ذلك ، مرحلة صيرورة فريدة ، متميزة :
كل شيء يزلزل حواسهم ، وبشئ العالم في أعماقهم . ويؤكد على الفعل .
كأنما في هذا تكمن القوى التي تحرك ثقافتهم وإبداعهم وتاريخهم .

ثمة كهرباء روحية يندر مثلها . تسري في حياتهم . ثمة أسباب يندر
مثلها . تقودهم إلى أن يعيشوا مغامرة الإبداع الحقيقية : الوحدة بين الفكر
والعالم فمن الطبيعي أن الثورة . على المستوى السياسي والقومي ، يجب أن
تنبطنها وتقودها الثورة على مستوى الإبداع والفكر .

الخلق يقود الفعل . المشاركة في الفعل طاقة عادية . القيادة طاقة غير
عادية . كل خلاق قائد . طاقة غير عادية . إن جوهر الفن الإنساني ، الإنساني
حقاً . هو تخلص الإنسان من آلية الزمن والموت . أعني . بعبارة ثانية .

هو الانخراط الحر في التاريخ . التاريخ فعل الإنسان . والزمن قوة غُفِّل .
الذين يرفضون الإنسان ، يسقطون في الزمن — هاوية الغفل واللاشيء .

اليوم . أكثر من أي وقت مضى ، يدعونا التاريخ . الفن ذاته ليس .
اليوم ، علم الجمال الشكلي ، بل هو علم الدلالة — دلالة التاريخ والمجتمع
والحقيقة والكون . وفي مجتمع بلا دلالة . لا يمكن أن يحيا الفرد إلا حياة
بلا دلالة .

VI

وإعادة النظر تعني قبل إعادة النظر في العالم أو الحياة ، إعادة النظر في
الذات ، في الإنسان . فليست المسألة أن تتغير الحياة العربية شكلياً . المسألة هي
أن يتغير الإنسان العربي من داخل : من هنا وحسب ، تبدأ أهمية العلم والتقنية .

إننا نعيش النتائج الفاجعة لاهتمامنا ، طوال السنوات الخمسين الأخيرة .
بتغيير الحياة من خارج ، وإهمال الإنسان من داخل .

ولقد تغيرت الحياة العربية ، من خارج ، اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً .
وهي تنقل . على نحو سريع ، الأشكال المدنية ، الأوروبية والأميركية ، وتمارس
وسائل العلم التطبيقية ، صناعة وزراعة وعبشاً يومياً . لكن الإنسان في بنيته
العقلية العميقة باق لم يتغير . يبدو ، في تراحم تلك الوسائل والأشكال .
مأخوذاً مبهوراً لا يعرف إلا أن يزيد نقله سرعة وكثرة ، ظناً منه أنه يستعير
بالكم عن الكيف ، وبالشكل عن الجوهر . البنية العميقة للمجتمع . بالتالي .
باقية لم تتغير . شخصيته من داخل لا تزال كما كانت منذ خمسة عشر قرناً .
كأن الفرد فيه أثر تاريخي من القرن الخامس ، يلبس شكل الإنسان ، يأكل .
ينام ، يتحرك ، بمعجزة ما ، في القرن العشرين .

يستخدم الثياب التي يخلعها العالم في مسيرته الإبداعية - ثياب العرق والتعب والكشوف والتغيير ، ويظن العربي إذ يستخدم هذه الثياب . أنه يتساوى مع العالم المبدع . ولئن أتاحت له أن يحتاز ما بينهما من مسافة الشكل فلأنها لا تتيح له اجتياز مسافة الجوهر - مسافة الإبداع الحضاري .

هكذا لا يبدو العربي غريباً عن شرقه وحسب . وإنما يبدو إلى ذلك غريباً عن العالم أيضاً . إنه وجود مؤجّل . وفيما هو مستمر ، ناقلاً مقلداً ، يبدو غصناً مصطنعاً في شجرة الحضارة المعاصرة . . . بشمار مصطنعة يؤتى بها من هنا وهناك وتلصق عليه . ويراد لها . في أحيان كثيرة ، التصديق بأنها طبيعية تتدلّى من غصن طبيعي . إن بين العربي كجوهر نفسي ، والعربي كحياة يومية ، مسافة طويلة . يملؤها الفراغ والتفتت . إن العربي المعاصر يحيا في كيانين : ذاته المغرقة في القدم ، وحياته المتهاكة على أشكال المدنية الحديثة .

يدرس الفيزياء والكيمياء والذرة والبيولوجيا والرياضيات . لكن معنى هذه الدراسة لا يتجاوز كتابه ورأسه وذاكرته . يبقى في أعماقه ، في جوهر حضوره الإنساني في معزل عن هذه العلوم . من حيث أنها كشوف ومبادئ وقوانين تعيد خلق الحياة والعالم .

إنه يتبنى الشيوعية نظرياً ، ويحيا عملياً في الإطار الديني التقليدي ، بجميع أحكامه ومفهوماته . انه يقدس الحرية بشفتيه ، لحظة يدوسها بقدميه . يساري بفكره وفي الظروف العادية ، لكنه في الظروف المصيرية الحاسمة ، وأحياناً في الظروف العادية نفسها يميني بسلوكه وحياته . يريد أن يصنع التاريخ فيما يهرب منه . يود أن يحارب فيما يسعى للتخلص من الحرب . انه في آن قائد وتابع . صياد وفريسة ، شجاع وجبان ، شيوعي ورأسمالي ، شرقي وغربي . إنه جهاز استيعاب . ينقل العالم دون أن يحوله أو يصهره في ذاته . الثقافة بالنسبة إليه كسب يحفظه في وعاء الذاكرة . لا معرفة تتداخل في كيانه

وحياته . ليس حضوره في الزمان تآلفاً وتركيباً ، وإنما هو حضور فردي .
منعزل ، كالمسمار والحصاة . كأنه ليس موجوداً إلاّ على مستوى الحس والشئ .

النموذج الذي يحسد هذا كله هو العربي الذي يسمي نفسه ثورياً . وها هو
يخسر الواقع ، فيما يزداد تشبهاً بالنظرية . يهمل الإنسان ويتمسك بالعقيدة .
يحتقر المواطن ويمجد المرتزق : إن ثمة مشكلة حقيقية يواجهها الثوري العربي .
الحاكم ، قد لا يكون لها مثيل في تاريخ الإنسان : لم تعد المسألة أن يقنع
المواطن بعقيدة أو نظام أو مبدأ . المسألة اليوم هي أن يقنع المواطن بأن له وطناً
وأن يقنع الإنسان بأنه مواطن .

هذا العربي الثوري ينتقد ، يهدم ، يدين ، يحكم باسم لفظة الثورة .
لكنه فيما ينشط ، يمارس سلطانه على الكلمات . لا على الواقع ، يغير
تشكيلة الكلمات في النطق ، في الحملة ، فيخيل إليه أنه يغير تشكيلة الحياة .
ويصدق خياله ويسكر فرحاً حتى ليحسب الليل نهاراً ، والهزيمة انتصاراً .

إن صح أن أسمى نفسي ، في هذه المرحلة ثورياً عربياً ، فإنني أشعر أن
عليّ أن أعترف بحقيقتين : الأولى هي أن « الوسط » الذي أعيش فيه لا
يساعدني على أن أكون ثورياً ، أنقل النظر إلى حيز العمل ولو أدى ذلك إلى
موتي . فهذا « الوسط » لا يتطلع ، حياتياً وتنظيمياً ، إلى قيم إنسانية يقنعني
بأن موتي من أجلها ، سيشارك في تحقيقها ، وبأنه لن يكون عبثاً . انه « وسط »
يسخر من موتي ذاته في سبيل قيم إنسانية عليا .

والحقيقة الثانية هي أن العالم العربي الذي أعيش فيه تحت راية الثورة لم
يصبح بعد ثورياً . أكثر من هذا . كأن المسألة بالنسبة إليه ليست مسألة الثورة ،
بل مسألة إنشاء حزب جديد يتمتع بسلطات الملك القديم ، مسألة تتويج ملك
حديث هو الحزب - السلطة .

وفيما أعترف بهاتين الحقيقتين . يرسخ في نفسي أنه لا يكفي أن أثور على الأنظمة الإقطاعية الاستعمارية ، وإنما عليّ فيما أثور أن أقدم نظاماً جديداً . من حيث الجوهر والتطبيق على السواء . وأن أمارس التجدد والعدالة والحرية .

VII

إعادة النظر هي ، جوهرياً ، الشعر^(١) . ذلك أن الشعر هو خرق العادة . فلنجدد إعلان خرق العادة . هذا الوقت . هذه اللحظة .

لحظة العربي المحروم المظلوم المضطهد المستعمر .

لحظة الوقوف على عتبة الكون في كوكب آخر .

لحظة الحرية التي تتحول إلى سجن .

والسجن الذي يصير حياة .

ولنعن تغيير الإنسان العربي ، ولنعن الشعر :

١ - كل إبداع مخاطرة . كل إبداع حرب . والمبدع محارب : يحارب المؤسسات والجمود ، وبقدر ما يجرؤ ، ويقنحم ، يدخل في الخطر . . .

٢ - غير أن الإبداع الحقيقي هو المغامرة في العالمين الداخلي والخارجي . فهذان العالمان وحدة لا تتجزأ . بل إننا ، اليوم نستشعر الحاجة أكثر من أي وقت مضى إلى المغامرة في العالم الخارجي واقتحامه . فهو، حولنا بنوع، خاص

(١) الشعر ، بالمعنى الواسع : كل رؤيا خلاقة .

عالم جمود وطغيان واستعمار واستغلال . وحيلولة دون الحرية والكرامة . ودون الإنسان في تحقيق إنسانيته . نحن في حاجة ملحة إلى أن نحارب هذا العدم الثور الوحشي الهائج ، أن نرمي في وجهه كلماتنا . وأن نفصح وحشيته وشراسته وقبحه .

كيف يستطيع الفنان أن يرضى عن مثل هذا العالم ؟ كيف يرضى بأن يتوظف عنده مهرجاً ينشده ويطر به ؟ كيف يستطيع أن يسد أذنيه دون صرخات العذاب والجوع ؟ أن يزين القصور وينسى الألقاض والسجون ؟ إن الخيانة الكبرى لقضية الإنسان لا تتمثل في الطاغية المستعمر . أكثر مما تتمثل في الفنان الذي يسكت على الطاغية المستعمر أو يهادنه . أو يعيش في الريش والحرير حيث لا وجود لغير المعذبين ، ولغير الدم والفقر والعبودية . مثل هذا العالم سجن . ومهمة الفنان الأولى هي أن يقوض جدرانه .

وليكفّ الفنانون عن ندب الحرية . الحرية ليست من الخارج . إما أن تكون تفجراً داخلياً أو لا تكون . إنها نموّ . نبيها لحظة لحظة ، كل منا يفصل حريته على مستواه وشخصه . كل منا بصورها على مثاله . إنها تنشأ معنا . تكبر معنا .

الحرية ابتكار : لا يبتكرها المجتمع ولا القانون ولا العالم . يبتكرها كل إنسان بنفسه ، بحضوره ، بحياته ، بموته .

ندب الحرية ؟ نطالب بها ؟ ليست غنيمة ، ولا جثة . وليست ثروة مغتصبة نتطلع إليها ضارعين شاحدين . الحرية لا تغتم ، لا تموت ، لا تغتصب . وليس هناك إنسان يستطيع أن يغتصب حرية إنسان آخر ما لم يكن مستسلماً لاغتصاب حريته ، قليلاً أو كثيراً ، بشكل أو آخر . . .

الفنان آخر من يحق له أن يندب حريته أو يطالب بها . لأنه ، جوهرياً ، إما أن يكون حراً وإما أنه لا يكون فناناً . . .

٣ - « في البدء كان الكلمة وكان الكلمة الله » : في البدء كان الشعر^(١) .
الشعر يتقدم الفعل (العمل) . الشعر البرق وما يأتي بعده الفعل . لكنهما معاً
جناحا هذا الطائر الذي نسميه العالم .

حتى أن العالم لا يترنح اليوم ويرزح ويتهدم ، ويحترق إلاّ لأن الشعر
محصور . محبوس . منبؤذ .

ولأن الشعر بداية ، يجب أن نبدأ أولاً بقتل الشعر - النبي الدجّال :

الشعر الذي هو انعكاس لما يجري . الشعر الذي يتسلّى ، الشعر الذي
« يمدح » و« يهجو » ويلعب . شعر السرد والتعليم والأخلاق والسياسة والثقافة
والتفسير والتحليل والمذهب - ذاكرين أنه لن يكون الشاعر شاعر النصف
الثاني من القرن العشرين ، ما لم يكن في الوقت ذاته ، على طريقته وبحسب استعداده
متديّناً ، ملحدّاً . سياسياً ، عالماً ، فيلسوفاً ، قائدّاً ، نبياً - ما لم يكن كونياً .

نبدأ بقتل هذا النبي الدجّال من أجل أن يقوم الشعر - البداية ،

شعر الحضور الخلاق المغير .

الشعر الذي يتقدم سير الإنسان ،

الشعر الذي يفجر الفعل - يكون فعلاً .

٤ - هذا الشعر - البداية لا يخلقه غير الشاعر - البداية : الشاعر الذي
يكون ، في حدسه وحساسيته ورؤياه ، إنساناً جديداً .

ومن الإنسان العربي الجديد ؟ هو من يخرق العادة: يقتل الماضي التقليدي ،
ويعانق الحاضر فيما يقف على عتبة المستقبل . خارق العادة ثائر . بالطبيعة .
الشاعر ثائر بالطبيعة . فليس شاعراً من ليس ثائراً . لا الثورة - النظام ، التي

(١) الشعر ، بالمعنى الخاص .

تأسر الواقع وتحكمه ، بل الثورة - الرؤيا التي تحرك الواقع وتغيره . التي تتخطى عناصر الثورة - النظام : البروليتاريا والدولة - وقيم التاريخ والطبقة والثقافة . إلى رؤيا حياة بلا طبقات ولا دولة . حيث تنتهي سيطرة الإنسان على الإنسان . وتحل أخلاق الحرية والمسؤولية الشخصية ، محل أخلاق السلطة والعقاب . وتحل الملكية المشتركة العامة محل الملكية الفردية . ويصير الشعر عملاً آخر ، والعمل شعراً آخر .

وكما أن الشاعر والثائر واحد ، كذلك الشعر والثورة واحد . الثورة فعل برؤيا ، والشعر رؤيا بفعل . معاً يوقظان الحاضر ويقودانه إلى عناق ما يأتي .

٥ - ما يأتي ، أي ما يتطلع إليه الشاعر هو إنسانية عادلة ، مبدعة . حرة . هو الإنسان الذي يعيد ابتكار كل شيء فيما يمد جذوره في الآتي . والآتي لا نهائي . فليس شاعراً من ليس لا نهائياً .

وفي هذه البقعة العربية كثير مما يغذي فينا هذه اللانهاية . فهي ، في الأصل ، أرض ولادة ونبوة ، يتحدث أنباؤها مع الله وجهاً لوجه . فالإنسان فيها ، مسكون فطرياً بما وراءها ، بالغيب . المعلوم عنده عتبة لغير المعلوم . والنهاية مدخل إلى اللانهاية . انه بطبيعته مشدود نحو الأبعد ، الأكثر غيباً : مشدود إلى الجانب الخفي الآخر من هذا العالم . فهو يؤمن ، بالفطرة أن حياته الجارية ليست إلا جزءاً باهتاً يسيراً من الحياة .

٦ - على هذا المستوى تصغر مقاييس العقل والمنطق ، وتبطل . يصغر كذلك شأن القواعد والمؤسسات والأنظمة . فليس شاعراً من يعقلن ويمنطق . بل الشاعر من يقفز ، بحدسه فيما وراء العقل والمنطق ، ويتحد بتيار الحياة ودفعته الخالقة ، حيث لا يعود أمامه أي حاجز . تصبح الطبيعة بين يديه كائناً ليناً يسمع ويستجيب . يتحدث مع الحجر ، ويمتطي الهواء ، ويسير على الموج . لا يقدم أفكاراً ، بقدر ما يقدم حالات . لا «يرسم» ولا يسرد ، بل

يوقظ الأسرار النائمة في الأشياء ، ويحركها لكي تتفتح وتقبل إلينا . انه يغير نظام الكلمة ، ونظام الحساسية ، ونظام العالم . والشعر هنا تحرر كامل . وكشف خارق . يرفض الوضع الراهن ويحيا في التخيل وعالم المخيلة . في الغيب والبحث عنه ، في العجب المدهش . وفي الإشراق . والشعر هنا . عبر تهدم الأشكال العادية ، صعود وتحول دائمان في أقاليم التشوّف وأشكاله غير العادية . من أجل اتحاد أو اتصال أعمق وأغنى وأشمل بين الإنسان والوجود ، الإنسان والإنسان ، الإنسان والغيب . بهذا تمّ الوحدة بين الواقع والممكن ، الزمني وما فوق الزمني . والشئ والخيال . وبهذا يتم تخطي الثنائيات نحو تركيب وجودي آخر تتوحد فيه حيوية الإشراق أو المعرفة . بحوية الإبداع أو العمل .

٧ - ليس شاعراً ، إذن ، من لا يكون تغيير العالم في أساس حدسه الشعري . فكما ينسلخ الشاعر من نفسه ، لكي يجد نفسه ، كذلك يبيء للعالم أن ينسلخ من نفسه ، لكي يجد نفسه . فالعالم جسد الشاعر . لا يستطيع إلا أن يحركه . إلا أن يغيره . وحين لا يفعل يكون ميتاً . فليس شاعراً عربياً من لا يكون ثائراً . وليس شاعراً من ليس عربياً - أعني من لا يكون منغرساً في حياته العربية من أجل أن يغيرها ، أن يتخطى أشكالها الهرمة ، ويخلق لها أشكالاً جديدة . فليس شاعراً من يعيش مقتلماً من الحياة، معلقاً في فضاء الكلام .

والشعر اليوم ، الشعر العربي بامتياز هو شعر التوتر الخارق بين الأطراف . ففي هذا التوتر علامة الاستقصاء الأغنى والأقصى . وفيه دعوة إلى أن يكون الشعر تجربة كلية تتعاقب فيها الشهادة بالموت والشهادة بالتطوق : تجربة تتخطى تناقضات الفكر والحياة معاً ، وتكون بشارة خلاص من الوضع الإنساني الميت - بشارة بنهاية الإنسان القديم من أجل ولادة إنسان جديد آخر ، يكون الحضور والغيب في آن .

٨ - لا قيامة إلاّ لمن يموت . كل شيء للموت والقيامة ، البيت .
العائلة ، المدرسة ، الكنيسة ، الكتاب ، الحب ، الحرية ، العدالة ، الإنسان .
الشعر .

ليس شاعراً من لا يعلن هذا الموت . مبشراً بالقيامة .

لكن يبدو أن حياتنا هي من العفن والتعجر بحيث أنها لا تستحق نعمة
الموت . كأنها لم تعرف الحياة . وكيف يموت من لا يحيا . أو كيف يحيا من
لا يموت ؟

وكأن مرض حياتنا الأعظم هو في أنها لا تريد أن تموت ، بل تريد أن
تبقى متأرجحة في هذه اللحظة الواقعة بين الحياة والموت . فليست الحياة عندنا
حياة ولا موتاً ، بل عادة . والعادة تتحول إلى مملكة . وهذه المملكة قوانين
ومقاييس ، وإلزام وجزاء . فيها ينتهي العمق والبعد . وتفتح هوة بين النفس
والجسد ، الباطن والظاهر . الإنسان والإنسان . الإنسان والغيب .

ويتعجر ، معاً . الإنسان والكون .

ليس شاعراً في حياتنا من لا يعمل على موت حياتنا هذه ، من أجل أن
نحيا . ليس شاعراً من لا يموت ، هو كذلك ، من أجل أن يحيا ، فيخلق ،
ويهيئ لنا السكنى في مملكة الانبثاق والإشراق ، حيث نتحرك ، ووجهنا
إلى الغيب ، في مدّ إشعاع وتوليد . حيث يكون الشعر عمقاً يسطع ، فيغير
ويرى ، ويتخطى .

يتكرر للعالم تاريخاً آخر .

يشع فيه حساسية المجهول ،

يسير أمامه على طريق الرؤيا -

والبرق آتٍ :

الفكر آخر . والحياة غيرها .
الصوت آخر . والإنسان غير الإنسان .

٩ — هذا الشعر الذي يحیی يجب أن يموت . أولاً — أن يعرف كيف يموت بجسده العتيق ، لكي ينبعث في جسد آخر . وهذا الشعر الذي يحور . يجب أن يكون حرّاً . فليس شاعراً من لا يكون حرّاً . وليس شعراً ما لا يكون ، مضموناً وشكلاً . في مستوى الحرية . أي في مستوى البداية .

الشاعر العربي بامتياز هو الذي يبدأ شعره باغة فيما قبل اللغة — بلغة بعيدة عن هياكل الكلام المطروح في النهر الشعري الآتي من الماضي . هكذا يعيد اللغة إلى براءتها وعذريتها ، وتتهياً الكلمة كي تكون مغامرة وكشفاً ، وتصير فضاء مادياً وروحياً ، تصير إشارة وحركة وفعلاً .

وكما أن خصیصة الحركة الخلاقة هي في ألاّ تتكرر . كذلك يجب أن يكون الشكل الشعري — بحيث يبطل الشعر أن يكون شكلاً أو قاعدة ليصبح طاقة وينبوعاً : عالماً فسيحاً لا نهائياً من الأوضاع والحالات التفجيرية والتعبيرية . فيما وراء الحد والنوع . وفيما وراء كل قاعدة وكل تقليد .

(بيروت ، حزيران ، ١٩٦٧)

البيان اللبغاني

امارة

« البيان اللبناني » محاضرة أقيمت في
« الندوة اللبنانية » يوم الاثنين ، ٥ شباط
١٩٦٨ ، ضمن سلسلة محاضرات نظمتها
الندوة حول الموضوع التالي : « بعد الخامس
من حزيران ١٩٦٧ : اي لبنان ؟ » وكان العنوان
الأصلي لهذه المحاضرة : « لبنان الغائب
الحاضر » .

I

أجبيء من بيت شيعي . كل بيت شيعي يرث الفاجعة . لكنه ينتظر فرحاً
يحيي . قبل أن أحتضن تاريخي في لبنان . احتضنت التاريخ . قبل أن أدخل
هذه القاعة ، تساءلت ، غضبت . انفصلت . تعذّبت . رأيت أزمنة تتصارع .
تتباعد . رأيت بشراً يختلجون كثيران تنطفئ ، وبشراً يلتصقون بالغبار ، وبشراً
يقومون بوظائفهم كالأجراس . إن من يجلس أمامكم على هذا الكرسي .
شخصٌ تمثليء ذاكرته بالحفر امتلاء الشوارع . وها أنا بينكم . لكن هذه
الحفر التي تنتقل معي تفصلني عنكم . لن يكون لقاءنا مضيئاً ما لم نكشفها .

II

أكشفكم ، أولاً ، أن هناك مراكز سيطرة تشكّل تاريخاً يومياً قاهراً
يحاصرني ويوجهني . فأنا جامدٌ في حاضر جامد ، ولا يقدم لي المستقبل إلا
الحذر والخوف والتساؤلات . بالثبات أعطل التغيير . بالحكمة المباشرة
أعطل الخيال والرمز والشعر . بالحنكة المهنية أعطل النقد والتجاوز .

والتفت حولي فأرى الآخرين مثلي . نحن جميعاً معطلون نحيا في مجتمع معطل . كأننا نحيا فيما قبل تاريخنا . كل منا ضعيف كالحيط ، ولقاؤه مع الحيوط المجاورة لقاء مكان لا روح ، لقاء عددي لا إنساني . كل منا خارج نفسه وخارج التاريخ في آن . مقتلع ، متغرب .

المكان الذي أسكنه شاهد أول على تغربي واقتلاعي . كل منا في قرارته يرى إليه مظلة وملجأ . أختبيء ولا أفكر في إلا تعميق المخأ . أتحوّل إلى إنسان يصنعه المكان . بدل أن أبدعه ، يبدعني . يصنعي الحجر والشجر ، البحر والجبل ، الريح والشمس . أصنّع كأني شيء : كأية ورقة تسقط ، كأية قشة .

والتفت حولي فأرى الآخرين مثلي . كأننا جميعاً قطع آثارية ، موضوعة في هذا المكان بترتيب وتصنيف وتسلسل . إنه يحتوينا كبشر بين جملة الأشياء التي يحتويها . فلسنا نحن الذين نحفظه ، بل هو الذي يحفظنا . مقسم بيننا إلى كنيسة وجامع وخلوة . ولكي يحفظ ويتذكر حصة كل منا ، يتحوّل إلى نوع من الذاكرة تعيد وتستعيد . نتحوّل مثله - نكرر . وإذ نكرر ، نخرج من الفعل إلى الانفعال ، من الحركة إلى الوقوف . نربّي فينا شجرة الموت .

III

شجرة الموت تمتد في الزمان امتدادها في المكان . فأنا ، مسيحياً أو مسلماً . أشعر أن لي زماناً خاصاً . الزمان هنا ، كالمكان ، ديني . إنّه مغلق كالبيضة : لا نخلق لحظات جديدة ، بل نقلد القديمة ، أو نستعيدّها . وهو متغايّر : فلستُ أحيّا في الزمن ذاته الذي يحيا فيه جاري . اننا نعيش في نسيج زماني لا تتّجه أبعاده في إيقاع موحد ، بل تتبعثر في اتجاهات متناقضة . ليس زماننا واحداً : لك زمانك ، ولي زماني . وهما لا يتكاملان ، بل يتنافيان .

لك . إذن . مستقبلك . ولي مستقبلي .

نحن ، إذن ، لسنا وحدة تتقدم . نحن كتل تتقابل وتتقاطع . وتُربط كلٌ منها حيث هي . وتراوح . وتنتظر . هذا الزمن المتبعض المتنافي يقصينا عن الواقع . وعن الممكن . نحن لا نحيا بزمان مليء كامل . بل بوجه من أوجه الزمان هو الماضي .

العقبات . الصعوبات التي تنشأ من الحاضر أو المستقبل . يحلّها . يتغلب عليها الماضي الذي طالما انتصر على الصعوبات والعقبات . انه يحمينا من المخاطر التي يجيء بها المستقبل . ويحمينا من المستقبل ذاته ، أي من التجدد . التجدد أو الخلق موجود سلفاً . ما سيكون إلى آخر العالم أوجده الله منذ نشأة العالم . فأنا كدؤمن ، مسلماً أو مسيحياً ، أحارب الخلق ، أي الممكن . أحارب المستقبل . وأستطيع أن أوكد مع سليمان ألاّ جديد تحت الشمس . فمن كمال الإيمان أن أحارب الحديد وأطمسه . أليس الزمان نفسه مخلوقاً كأني مخلوق ؟ إنه إذن وهم موقت . انه النفي ، والفساد ، والعدم . أقلد ، أتمسك بالعادة . أنكر المستقبل ، أتجه إلى الفردوس الموعود ، وأحول الحاضر إلى آلة لاستعادة الماضي . هكذا أحوّل الزمان والمكان إلى هيكل أقبل فيه ما يصيبني ، وأتعلم البطء والخضوع ، وأتعلم كيف ألوذُ وألجأ وأصبر .

ألن يكون إذن تاريخي تاريخ طائفي ؟ إن التاريخ الذي أنتمي إليه هو تاريخ وجودي في المكان ، لا تاريخ المكان . كذلك تاريخه ، وتاريخك . لذلك لست مرتبطاً بالمكان الذي أسكن فيه ، بل بالتاريخ الذي أصدر عنه . وأنتمي إليه . أنت ، أنا ، هو ، نقيم في مكان غير كاف ، لا نرى أنه بيتنا الأخير . ليس إذن مكان طمأنينة . نتطلع إلى مكان آخر . مقيمون راحلون . حاضرون غائبون . المكان جسر . الأمكنة ، إذن ، واحدة . لهذا أهاجر . وحيث يكون مهجري يكون مكاني . هكذا لا يهمني المكان ولا أدافع عنه . بل أدافع عن ملكي فيه . كل منا يحيا خارج وطنه فيما يحيا ضمنه . يتأرجح

كـر قـاص السـاعـة . فـأنـا لـسـت وـاحـدأ ، بـل اثنـان . وـالـوطـن إضـافـة . ان صـلـتـنا
بـهـذا المـكان الـذي نـسـكـنـه هـي صـلةُ الرـاحـة وـالفـائـدة وـالمـصـلـحـة . إنـها لـيـسـت عـلى
مـسـتـوى الحـضـارة ، بـل عـلى مـسـتـوى التـجـارـة . إنـها صـلةُ التـصـاقِ لا سـيـطـرة .
صـلةٌ بـدائـيةٌ لا مـدنيـة .

IV

السياسة التي نسميها لبنانية هي من المظاهر الأولى لهذا الاقتلاع الزماني
المكاني ، هي من مراكز السيطرة . أنها تقوم على التواريخ التي يحتويها لبنان .
ممتزجة بالدين — أي بالطائفة والعائلة ، بالكاهن والشيخ . قدرتك السياسية
محدودة بكونك من هذه المنطقة أو تلك ، من هذه الطائفة أو تلك .

السياسة ، جوهرأ ، وسيلة للخلاص من ماضٍ أو حاضرٍ يرفضه الإنسان
من أجل مستقبل يطمح إليه . إنها التغير وقيادة التغير . أما السياسة اللبنانية
فهي فن إبقاء الأشياء كما هي . فن التجميد والتججير . إنها لا تعطل الحياة
الحاضرة وحسب . وإنما تغلق إلى ذلك أبواب الرجاء . النتيجة : بدل أن
يتكيف المكان فيصبح وطناً . يتكيف كل منا مع طائفته أو منطقته لكي
يستطيع أن يبني في هذا المكان ملجأ — كوخاً أو قصرأ .

كل كلام على الحرية في لبنان كما هو باطل أساساً . إن حرية كل منا
محدودة . مقيدة ، سلفاً ، بل قبل أن يولد . إنه مسلوب الحرية بإرادته .
لا بعنف الدولة . وهذا أشد سوءاً . إنه ذروة الانسحاق الروحي . إن إنساناً
مسلوب الحرية . على هذا النحو ، لا يصح أن يقال إنه موجود .

طبيعي ، إذن ، أن ما نسميها الديمقراطية اللبنانية ليست إلا نوعاً من
الحكم قائماً على عنف غير مسلح . والعنف غير المسلح هو ، في جوهره .
كالعنف المسلح : يلغي الحوار ، والتآلف ، والإرادة المشتركة . يلغي وحدة
المكان . أي وحدة الشعب . ان الديمقراطية اللبنانية تنحط وتمسخ في شكل

بابليّ من الأوليغارشية الطائفية . إنها حيوان متجمّد تغطّيه قشرة جليدية بيضاء . وفيما يؤخذ بعضهم بهذا البياض ، يتفتّت الشعب تحت هذه القشرة في ليل لا يوصف .

من هنا يصح أن نتساءل : هل نحن جماعات ترفض الحرية ؟ لكن . إذا لم نكن أحراراً . نكن مملوكين . والمأساة في هذا المناخ السياسي هو أن ضياعنا حتمي : سواء بقينا متنازلين عن الحرية ، أو طالبنا بها . لكن الضياع مع المطالبة بالحرية ضياع موقت ، ثم أنه أشرف وأبهى . وأليق بالإنسان .

v

هناك ، بعد السياسة ، مركز سيطرة آخر ، مظهر آخر ، يحسّد اقتلاعنا الزماني المكاني . انه الدين كما هو في أوضاعه الراهنة . أقول ذلك لأشير إلى أن الوجود الديني في لبنان وجود طقسي . أي شكلي . فالوجود من الدين هو أشكاله ، هو الكنيسة والجامع . هو الكاهن والشيخ .

الكاهن — الشيخ مفتاح الحياة اللبنانية فيما يتعلق بالطبيعة وما وراء الطبيعة . من الناحية الأولى أساس وطن ودولة . من الناحية الثانية مستودع قيم آلهية — إنسانية ينطق باسمها ، ويفعل بقوتها . انه يتحمل عبء مسؤولية مزدوجة إزاء الله وإزاء الإنسان . وهي مسؤولية في مستوى المعاني التي يمثلها . إن أخطاه ، لذلك ، مميتة حقاً .

ماذا يفعل الكاهن — الشيخ اللبناني ليؤالف اللاهوت والكون الجديد ؟ ماذا يفعل من أجل لاهوت يضيء اللبناني في حياة تشده إلى كل ما يناقض اللاهوت ؟ ماذا يفعل لكي يجمع في نفس اللبناني بين رجاء الخلاص الديني في السماء ، ورجاء الخلاص الاقتصادي السياسي على الأرض ؟ أليس في النهوض بهذه الأرض اللبنانية نهوض بصرة الله ؟ هل في تحقيق هذا النهوض .

ما ينافي الإسلام أو المسيحية ، أو ما يجعل المسيحية تتضارب مع الإسلام ؟

لا أجد لهذه التساؤلات إلاّ جواباً أصوغه في ملاحظتين : الأولى ، هي أن الكاهن - الشيخ منفصل عن الشعب كحياة وأفكار ، مرتبط بالدولة كمصطلح ونظام . انه غريب بعيد عن الشعب ، وهو في الدولة جزء من معادلة . انه موضع تساؤل وشك لدى معظم أفراد الشعب ، لكنه على مستوى النظام السياسي من « ملائكة الدولة » . إن حضوره يخدم القيصر لا الله . انه هو ، الآخر ، مقتل مجروف . لكن المأساة هي ان اقتلعه رموز وقيم . أكثر مما هو اقتلاع شخصي .

لهذا يبدو في الحياة اللبنانية كائناتاً سديمياً . ليس زمنياً ينخرط في التاريخ ليشيع فيه نور الألوهية ، وليس متعالياً ، يحيا شأن القديسين . إنه شرارة في جحيم سياسي يقتل الألوهية والدين .

الملاحظة الثانية هي أن الدين في لبنان ينشط سلبياً . يدافع وحسب . انه مسبوق تابع ، وليس رائياً رائداً . وهو في دفاعه ينتقد قضايا حديثة بأسلوب قديم . وهكذا يخيل لمن ينتقدهم أنه نقيض التقدم . إن الفكر الديني في لبنان ، مسيحياً أو إسلامياً ، متخلف ، جامد . الثقافة الإسلامية السائدة تقليد واجترار . إنها ، إذ نرجع إلى الأمام الغزالي ، خير ما يشوّه الإسلام ذاته . ومن هنا يفقد المسلمون ذلك التوهج الذي حمله الإسلام في أوائل عهده إلى أقاصي المعمورة . إنهم الآن كتل يخبو فيها ألق الروح . إنهم يتقلصون في مؤسسة .

الفكر المسيحي كذلك تقايد واجترار . وفي جدران الكنيسة يتقلص المسيحيون . الكنيسة اللبنانية لإدارة دنيوية . لا تحميساً لأجل السيد . بل تدخّر وتعمّر لأجلها هي . ان المسيح يختصر في كل زاوية من لبنان . وهو يختصر في الكنيسة قبل أي مكان آخر .

إن غربة الدين الكبرى هي أن تصبح الكنيسة أكثر أهمية من المسيح . وأن يصبح الجامع أكثر أهمية من الإسلام . هي أن تصبح الكنيسة للكنيسة والجامع للجامع . هي أن يصبح الدين مؤسسة .

إن الدين إذ يفقد فاعليته الإلهية يتحول إلى نوع من العدمية . لذلك يمكن القول إن لبنان البلد الديني النموذجي ، أي الفريد من نوعه في الشرق . - هو . كذلك ، يقتل الدين في هذا الشرق ، القتل النموذجي الفريد .

التغيير الذي نعيشه يعني فيما يعني تجاوز الأفكار الموروثة ، وبينها الأشكال الدينية التقليدية ذاتها . حتى الأديان تموت إن لم تتجدد ، إن تحولت إلى حرف . ومهمة المؤمنين أن يحددوا القيم الدينية ، لا أن يتلهوا بنقد التقدم ونقد غير المؤمنين . إن دورهم الحاضر هو في أن يعطوا للدين بعداً حديثاً - إن يفجروا آفاقاً روحية جديدة ويدللوا على أن الإنسان قد يكون اليوم أكثر منه في أي وقت مضى بحاجة إلى الدين .

لكن ذلك لا يتم باجترار الماضي الديني وتكراره ، وإنما يتم بتجديد الدين في ضوء التقدم الحديث . الدور الأول لرجال الدين ، إذن ، هو أن ينشطوا . إيجابياً . أن يقدموا غنى روحياً جديداً إلى الذين يرونهم فقراء في الروح . ومن واجبهم ، فيما يعرفون أن القيم الدينية في تراجع ، أن ينقطعوا إليها . معيدين سيرة أسلافهم ، فيملأوا العالم من جديد بحضور الألوهية .

VI

الثقافة . كما هي ، مركز سيطرة آخر ، مظهر آخر من مظاهر اقتلاعنا الزماني المكاني . والثقافة . أولاً ، لغة . اللغة أداة تواصل وتفاعل . وهي . بالنسبة إلى المبدع . حضوره الإنساني بامتياز ، إذ هي دمه . لكن اللغة في هذا الإطار اللبناني الذي ينفي بعضه بعضاً ، صارت لغواً . صارت

الغياب والموت . هذا عائد إلى جمودها من جهة ، وإلى محاولات القضاء عليها من جهة ثانية . هكذا تنكمش وتنفصل عن الواقع والحياة . تلجأ إلى الماضي . تنام في الموسوعات والقواميس وكتب الصرف والنحو والمجامع اللغوية . تصبح عالماً لفظياً يجترّ ذاته ويكررها ، في معزل عن الحياة والإنسان . أقرأوا كتب الأدب ، أقرأوا الكتب المدرسية وبخاصة كتب الأطفال . إنها قبور محفورة بإتقان بارع لدفن هذه اللغة . هكذا تغرب اللغة ذاتها ، وتصبح كياناً منفصلاً ، مستقلاً . الكلام لا الإنسان هو الذي يتأمل ويفعل . هو الذي يهيم السلاح ويهجم ويقاوم . الإنسان يشاهده ويرافقه . صار الكلام دليلاً على انعدامه . الموجود الوحيد هو هذا الكلام الذي لا يجدد الماضي ، ولا يستنطق الحاضر ، ولا يلزم المستقبل . يخفى العالم ويخفى الفكر . انه الوقت البائد الذي يتفتت داخل الروح . أتكلم ، إذن لست موجوداً . أتكلم : أنتظر أن أتحوّل إلى حجر . أتكلم ، إذن أموت . اللغة في لبنان هي الغياب . هي الموت .

هذا الوضع يسهل المحاولات الكثيرة المتنوعة للقضاء على اللغة العربية في لبنان . كلنا ، من هذه الزاوية ، نشارك في هذه المحاولات : من يحبها كنفسه ، ومن يكرها كالموت . كلنا نشارك في إبادة هذه اللغة المهيبة ، العميقة كالقشرة ، الطالعة بسحر من أعماق الإنسان ، كأنها طالعة من أحضان الطبيعة .

اللغة تسبق الثقافة ، لأنها توأم الطبيعة . اللغة الواحدة هي العيد الواحد الذي يجمع الشعب في ساحة واحدة . اللغات الكثيرة تجزئه إلى جماعات ، وتجزئ الساحة إلى ساحات . وتبيد فكره وثقافته . إنها تغربه عن نفسه ، وعن وطنه ، عن طبيعته وعن أصوله الحية .

اللغة من هذه الشرفة هي الإنسان ، هي الشخصية . وكما أن المبدع لا

يبدع إلاّ بلغة واحدة ، فإن وحدة الشخصية الشعبية بمعناها العميق . هي في وحدة اللغة . فالثقافة بهذا المعنى هي التي تحدد الإنسان . اللبناني ذو الثقافة الفرنسية الخالصة ليس لبنانياً لا في فكره ولا حياته ولا تطلعاته . كذلك اللبناني ذو الثقافة الانكليزية الخالصة . إن الشعب المتعدد اللغات متعدد الشخصيات بالضرورة . إنه بلا شخصية . كل شعب بلا شخصية ، لا مكان له ولا دور . إن دوره هو في أن ينفي بعضه بعضاً . ألا تنتج المجموعات الثقافية . أي اللغوية . القائمة في لبنان إلى أن تنفي كل منها الأخرى ؟ لكن ، وهذا ذروة الفاجعة . تنسى أنها حين تنفيها تنفي نفسها كذلك .

إن الثقافة القائمة في لبنان ليست لبنانية . ليست عربية ولا فرنسية ولا انكليزية . ان لبنان بلا ثقافة . أعني أن ثقافته هذه جنة هي كذلك يجب تقسيمها بالتساوي . إنها . لذلك ، ثقافة بلا أبعاد ولا نبض . مسدودة . سهلة كالمعلقة . إنها الاغتراب الشّتائي كالدين ، كالسياسة : تحيي المؤسسة وتقتل الديمقراطية . تبني الكنيسة وتهدم المسيح . تصنع الكتاب وتحنق الفكر .

كل دعوة إلى وحدة الشعب الذي تسوده هذه الثقافة . تشبه دعوة الرمل إلى أن يصير شجرة زيتون . والبحر إلى أن يصير بستان نفاح .

VII

أعتقد أن كل شيء في لبنان يموت : الزمان ، اللغة ، السياسة . الدين . ولسنا نحن إلاّ قبوراً وتماثيل . لكن هذا الذي يموت ركام تاريخ ونقل وتقليد . لذلك لا يعني موته انتصار الموت . بل يعني موت شكل ما ، ومحتوى ما . يعني بالتالي ولادة جديدة . هذه الولادة إمكان . كل إمكان اتجاه نحو المستقبل . لبنان إذن هو لبنان الممكن . لا الواقع . ليس الطالع من الماضي بل الآتي من المستقبل .

إننا نواجه وضعاً لا يكون الإنسان إنساناً إلاّ برفضه رفضاً كاملاً . هذا الوضع آلة جحيمية لإبقاء الأشياء كما هي ، للمحافظة عليها . وكل حياة تنحصر مهمتها في المحافظة ، تكون منحلة . ان حياتنا في أوج انحطاطها . إن الحياة لم تعط للإنسان لكي يحفظها ، بل لكي يغيرها .

ماذا يعني ذلك بالنسبة إلى الحياة اللبنانية ؟ يعني أولاً ان القوى التي تقود لبنان اليوم لا يمكن أن تقوده إلا إلى ما يزيد ضياعاً وتدهوراً . ويعني ثانياً أن المثقف اللبناني حين يرفض وضع لبنان كما هو ، يؤكد بشكل أو آخر أن جوهر لبنان ثقافي ، أي أن طاقته التي تؤهله لأن يكون قوة متميزة يقوم بدور متميز ، إنما هي طاقة ثقافية لا اقتصادية ولا حربية . ويعني ثالثاً أن هذا الرفض وهذا التوكيد يدلان على تغيير في نفوس المثقفين أي على اتجاه نحو المستقبل ، ولذلك لا يمكن أن يبني لبنان المستقبل إلاّ المثقفون .

لكن ، كيف نغير حياتنا ؟ كيف نبني لبنان المستقبل ؟

أعرف أن هناك سبلاً كثيرة . هناك ، مثلاً ، الثورة . لكن من يتعمق في الواقع اللبناني وتركيبه يدرك يقيناً أنه يتضمن في أساسه الثورة على الثورة ، وعلى كل ثورة ، كما تشيع بمعناها العنفي .

لكن ليست الثورة بالعنف هي ، وحدها ، الثورة . فإذا كانت الثورة وسيلة ، لا غاية — ذلك أن الغاية هي الإنسان — ، فإن صحة الثورة إذن في مكان وزمان لا تتضمن بالضرورة صحتها في أي مكان أو زمان . هناك إذن ثورة وثورة . إن الذين لا يراعون هذه الفروقات في لبنان لا يخدمون قيم الثورة ، أعني قيم التغيير والتجاوز . بقدر ما يخدمون نجاحهم السياسي والاجتماعي . ان ثورتهم شكلية ، دال بلا مدلول . لذلك لا تتضمن أي إلزام بتغيير العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية .

لهذا أرى ان الكلام على ثورة بالعنف في لبنان . اغتراب آخر .

وهناك سبيل التطور الديمقراطي . ضمن أطر الديمقراطية اللبنانية المزعومة . وهو السبيل الذي يروج له ملائكة الدولة من موظفين ومستشارين وأنصار . غير أن هذه الديمقراطية لا يمكن أن تفعل شيئاً حاسماً من أجل التغيير . إنها عاجزة أساساً . ثم إن القائمين عليها المستفيدين منها . لن يفعلوا حتى في حال افتراض قدرتها . لأن العمل هنا يتضمن نهايتها ونهايتهم . فالتغيير الحقيقي يعني أول ما يعني زوال هذا الشكل الديمقراطي . بأشخاصه ومؤسساته . انه يعني القضاء على القواعد التي تبقي المجتمع اللبناني على حاله مجتمع استغلال وعنف تلقائيين . يبقى فيه الفلاح فلاّحاً ، والمهرب مهرباً ، ورئيس الحكومة رئيساً للحكومة . ورئيس المجلس رئيساً للمجلس .

إن سبيل التغيير . سبيل الاتجاه نحو المستقبل . سبيل لبنان المستقبل . لا يخلقه إلاّ اللبناني الذي تغيير . وأحب أن أعتقد أن ما يجمعنا هنا ، هو رغبتنا في التغيير أو هو شعورنا بأننا نغيّر . أي أن ما يجمعنا هو هجسنا بلبنان الذي يجب أن يكون . هو إذن الغضب من لبنان كما هو . هذا يشير إلى أننا لم نجتمع من أجل أن نزداد رضى وقناعة ، بل من أجل أن نزداد غضباً وقلقاً .

الخطوة الأولى إذن هي أن يعمّق كل منا هذا التغيير . هي أن يشمل ثورته الخاصة في داخله . لكي يقضي على القوى الطاغية فيه : على الرياء والحبس والخوف والأفكار المسبقة والمصلحية والتقليد . بهذا ننفصل عن الماضي وتجسّداته في الحياة العامة ، ونتجه إلى الينابيع التي يمكن أن تتفجر منها قيم المستقبل . فما لم نغيّر ما بأنفسنا ، لن نستطيع أن نغير ما بالعالم .

والتغيير عمل خلاّق . ان فيه . لذلك . مخاطر ومسؤوليات . كل خلق مخاطرة . سواء كان فنياً أو اجتماعياً ، داخل النفس أو خارج النفس . ثم إن الخلق . من حيث هو فكر . مرتبط بتجسّداته . ان طريقة تطبيق الفكر جزء من الفكر ذاته . ذلك أن الحقيقة أخيراً تكتسب فاعليتها وغناها من التطبيق .

ان أهمية المفكر ، بمعنى آخر ، لا تكمن في فكره وحسب ، بل تكمن كذلك في العلاقات بين فكره وعمله .

يبقى السؤال ، كيف نغير ؟

والجواب هو الانخراط في هذه الثورة الداخلية ، ومن ثم الانخراط في عمل ، في ممارسة . هو أن نجعل من الكلمة والفعل شيئاً واحداً .

VIII

التحدي الأول الذي يواجهنا في هذه الثورة الداخلية هو أن نقلب التسلسل في أبعاد الزمن. الزمن في لبنان كالجلد عند هيغل : رأسه إلى الأسفل ، كما يعبر ماركس . علينا إذن أن ندير رأسه إلى الأعلى . أي أن نصدر في أفكارنا وآرائنا وأعمالنا، عن المستقبل . يجب أن نعلن بقرار أخلاقي عملي أن الماضي ليس دليلاً لأعمالنا ولا هادياً لنا . بل يجب أن نجعل الماضي والحاضر وسيلة المستقبل : نتجاوز العادة ، السلفية وأفكارها ، ونبحث عن طاقة المستقبل في كل شيء .

أن ندير رأس الزمان إلى الأعلى ، هو أن نؤمن ان الإنسان أكثر أهمية من الماضي . ومن كل شيء . وأنه الغاية المطلقة . علينا أن نحارب من أجل أن تقوم بين اللبناني واللبناني رابطة الحياة الإنسانية المشتركة . بالتعليم المختلط مثلاً . بتحقيق الزواج المدني مثلاً . ان مجتمعاً لا يسمح بالتعليم المختلط أو بالزواج المدني ليس في مستوى المجتمعات ، اليوم .

المستقبل هو بعد الإنسان على الحقيقة . فلن نفهم أنفسنا والعالم يعني أن نفتتح المستقبل . أن نكون جِزْئياً في العالم هو أن نستقبل العالم . أن نكون أنفسنا هو أن نتجاوز أنفسنا .

الاتجاه إلى المستقبل يوحد . يبطل العزلة . يصل فيما بين الأشياء وفيما بين الجماعات .

إذ نتجه إلى المستقبل ، نثق بقدرتنا ومصيرنا . نجدد ونبدع . والإنسان في جوهره إبداع لا تقليد . الفاعلية الروحية العليا تتجلى في الإبداع . لكن الإبداع يتوجه إلى الآخر . من الآخر في لبنان ؟ انه الأمي . بشكل أو آخر . أي هو اللبناني الذي لا يقرأ إلاّ الانكليزية . وهو اللبناني الذي لا يقرأ إلاّ الفرنسية . وهو اللبناني الذي لا يقرأ ولا يكتب . جميعهم سواء بالنسبة إلى المبدع اللبناني بلغته الأصلية — أي العربية . جميعهم مقتلعون من حياتهم الأصلية . وجميعهم يقتلعونه .

التحدّي الثاني الذي يواجهنا إذن هو أن نفرض لغة واحدة تكون لغتنا الثقافية الأولى المشتركة بين جميع اللبنانيين . هذه اللغة الواحدة . وهي العربية تقتضي برنامجاً تربوياً واحداً . يدرّس باللغة العربية . لا يمكن أن تنشأ عندنا ثقافة أصلية إلاّ بلغتنا الأصلية . إذ ندرس بلغتنا الأصلية يتحول العلم إلى قدرة مشعة تضيء حياتنا وتاريخنا ، ضمن تجربتنا الخاصة . دون ذلك يبقى العلم أجنبياً تماماً كاللغة الأجنبية التي ندرسه بها . يبقى معرفة دخيلة . غريبة . يبقى وسيلة للتعيّش . كما هو اليوم .

والواقع أن هدف اللبناني من العلم . الآن . هو أن يعزز وضعه الشخصي ويقوّي نفوذه وسلطته . ويمتلك . ويوفّر اللذة والرفاهية . هو أن يعمّق حيلته في جمع المال . وأن يبتكر أكبر عدد ممكن من الحيل . إن العلم الحاضر في لبنان حيلة من أجل اصطیاد مكانة اجتماعية عالية . أو وظيفة مهمة . أو سلاح يحقق له رغباته وشهواته .

الثقافة الحية هي ، في كل شعب ، نواة التغير . لكن الثقافة اللبنانية لم تستطع أن تزرع ذرة من العناصر التي تعطي للواقع اللبناني تركيبه الجامد

العقيم . المثقف ، مثلاً ، يرفض الطائفية ، إلاّ أنه لا يكتسب دوره في الحياة اللبنانية إلاّ بقوة الطائفية . كأنه عبد لما يرفضه . إنه يحتضن هو كذلك التخلف الاجتماعي والسياسي . ويخضع له ، ويسكت عليه . ولا نستغرب بالتالي أن تزداد نسبة التخلف طرداً مع ازدياد نسبة المثقف أو التعلم .

إن لبنان لا يتغير . بل يتراكم .

وإذا كان هذا واقع المثقف ، فإن واقع الثقافة اللبنانية الحاضرة هو أنها تخدم الطائفية — الإقطاعية — الرأسمالية . وتخدم الاحتكار والاستغلال . هو أنها ثقافة غير إنسانية . إنها تقيم تحالفاً بين المستثمر والمستثمر . وتسوغ هذا التحالف . وتدافع عنه .

إن جميع الأجهزة الثقافية في لبنان (الجامعات ، دور السينما ، التلفزيون . المدارس والكلية والمعاهد الخاصة ، دور النشر الكبرى) مؤسسات تجارية . كأي معمل أو مصنع أو مزرعة أو أية مؤسسة تجارية عادية . إن الثقافة اللبنانية سباق للتملك ، لتكديس المال . إن امتهان الإنسان واستغلاله منظمان في لبنان تنظيمياً ثقافياً .

ما لم تكن لنا لغة واحدة . لن تكون لنا ثقافة لبنانية ، بالمعنى العميق الحقيقي . ستكون الثقافة زيفاً ، وسيبقى المثقفون نسخاً عن ثقافات أجنبية . ولن يكون هناك إبداع لبناني . وسوف يبقى التمزق الطائفي قائماً بالتمزق الثقافي . أي سيستحيل أن يصبح لبنان واحداً . وما لم يكن واحداً لن يكون شيئاً . سيكون بلداناً كثيرة وثقافات كثيرة . سيكون كل شيء إلاّ نفسه .

لا أقصد هنا أن أحارب اللغات الأجنبية أو الثقافات الأجنبية . فرفض الأنظمة الثقافية الأجنبية لا يعني رفض منجزاتها العلمية والتقنية والفنية ولا يعني رفض اللغات الأجنبية . فهذه كلها ضرورية لنا من أجل وجودنا ذاته

ضمن عائلة العالم الحديث . ومن هنا كان إتقان اللبناني لغة أجنبية واحدة على الأقل . بعداً أساسياً من أبعاده الثقافية والإنسانية . إنما أقصد ألا نترك للثقافات الأجنبية ، بلغاتها وأنظمتها . المنبثقة من حضارة وعقلية تغييران حضارتنا وعقليتنا—ألا نترك لها أن تسحقنا وتغربنا عن أنفسنا، كما هو حاصل الآن . أقول ، بتعبير آخر ، إن الوسائط التي يخضعنا بها الأجنبي ويستثمرنا . يمكن أن نحولها إلى وسائط تحرر وحرية ، حين نكيّفها وفقاً لحاجاتنا ونظرتنا إلى العالم .

هناك إبادة عرقية . لكن هنالك إبادة ثقافية . وهذه حالتنا في لبنان . والمثقف اللبناني إذ يستمر في وضعه الحالي يشارك في استمرار هذه الإبادة — أي في إبقاء الشعب اللبناني معلقاً على رفوف التاريخ، وفي ممارسة تاريخ يفرض عليه . وما دام المثقفون اللبنانيون يحيون ويفكرون ضمن الأنظمة الثقافية الأجنبية ، فسوف يرون أن كل تغيير مستحيل ، وسيظلون كآلات سجناء هذه الأنظمة . لكن منذ أن يخرجوا منها . وينفصلوا عنها، سيكتشفون أنهم قوة هائلة لا ترد ، وأن ما يحققونه بمواهبهم وطاقاتهم هو الذي يعطي لحياتهم معناها ، وأنهم جديرون بهذه المواهب والطاقات لا أن يخلقوا من لبنان وطناً نموذجياً حقاً وحسب ، بل أن يشاركوا كذلك في بناء العالم .

هذا كله يفرض أن لا نترك في لبنان شخصاً واحداً يجهل القراءة والكتابة . كل أمّي ، يحيا خارج التاريخ . وفي نحو الأمية لا يجوز أن ننتظر برامج اليونيسكو أو برامج الدولة . خصوصاً الدولة . فليس في مستواها . ولا في طاقتها، ولا في عقلها أن تمحو الأمية. أنتم وحدكم تمحوها. والطريقة هي كذلك، في اتخاذ قرار أخلاقي أن يعلم كل متعلم أمياً أو أكثر . يعني عملياً أن يخصص كل متعلم أربعة أيام في الشهر لتعليم الأميين . هكذا خلال سنتين أو ثلاث سنوات لا يبقى أمّي واحد في لبنان .

على أن نحو الأمية لا يعني تعليم الأميين الموجودين حالياً وحسب ، وإنما

ينبغي ، قبل ذلك ، العمل على الحيلولة دون أن ينشأ . بعد الآن . لبناني واحد في الأمية . هذا يقتضي أن نجعل التعليم إجبارياً ومجانياً في جميع مراحلها . وإن أن تستيقظ الدولة على هذه القضية التي أصبحت من أوليات العصر الحديث . وما أظنها ستستيقظ إذا لم نلزمها به . بشكل أو آخر . عايننا نحن المثقفين أن نتحول إلى مدارس متجولة ، وأن نحول قرانا وجبالنا إلى مدارس في الهواء الطلق حيث تقتضي الحاجة الملحة .

ماذا يضير الجامعة الأميركية أو اليسوعية أو اللبنانية أن تخصص أربعة أيام في الشهر لمحو الأمية ؟ وما يضير المدارس والأساتذة والمثقفين والموظفين ؟ إن كان المثقفون ومن ضمنهم الطلاب لا يستطيعون أن يتفقوا على تنفيذ برنامج غايته النهوض بشعبهم - بقراهم ، بأهلهم . بأقربائهم وجيرانهم . فإلى الجحيم المثقفون والثقافة . وليأت الطوفان .

قد يكون هذا نوعاً من الجنون ، إلا أن بلادنا متخلفة إلى درجة غير معقولة . لذلك لا ينقذ بلادنا غير أعمال جماعية غير عادية .

إن كفاحنا من أجل أن ننقذ شعبنا من الأمية . ونفتح له أبواب المعرفة هو الكفاح الإنساني الذي يملأ الإنسان بالفرح . ذلك أنه كفاح من أجل المعرفة ، يغيّر الإنسان ويغيّر الواقع في آن . وما نفع إبداعنا الثقافي في شعب أمّي لا يقرؤنا ولا يتفاعل معنا ؟ إن تعليم الأمّي هنا هو كإبداع القصيدة أو اللوحة ، هو كالإبداع الفكري . فلسنا شيئاً في شعب أمّي .

IX

التحدي الثالث هو أن يتوقّف المثقفون اللبنانيون عن تبني الشعارات والاهتاف لها . ان ما يجب أن يرفعوه هو النموذج العملي .

ما النموذج العملي ؟ هو أن يحيا الإنسان فعلياً ما يتطلع إليه . آخذ مثلاً : كما تخلق الجماعات الفنية الطليعية أسلوباً تعبيرياً يميزها في حاضر متصل بالماضي منفصل عنه في آن ، كذلك ينبغي أن يخلق المثقفون . أي هؤلاء الذين يشكلون الفئات الاجتماعية الطليعية ، أسلوباً حياتياً يكون تجسيداً لما يتطلعون إليه . هكذا يتم التغير ، هكذا يكون الممكن حاضراً ، لأننا هنا نمارس الممكن كبحث تجريبي . هذا وحده يحدد حياتنا . بهذه الممارسة التجريبية نقبض على الحياة اليومية الشاردة ونعيد خلقها . فالممارسة هي التي تحول القوة الفكرية إلى قوة مادية . يصبح الخلق تحقيقاً لطريقة حياة ، تكون وسيطاً بين الجماعات . وتكون وعيها النقدي . وإذ تخلق طريقة حياة ، تخلق تعبيراً ولغة . مجسدين بذلك لحظة من هذا الكل البنائي . هذا هو الممكن التجريبي . لا نستطيع أن ننتظر موت الرأسمالية ولا مجيء الاشتراكية . صحيح أن الرأسمالية قبر . لكن صحيح . كذلك ، أن الكفاح من أجل الاشتراكية – وهو كفاح لا يجوز أن نتخلى عنه – لم يقدم ، حتى الآن . أسلوباً فعالاً كافياً . بل لقد كان فاشلاً .

إن المستقبل الذي نتجه إليه . يمكن أن يظل مثلاً . ليس المهم إذن أن نرسم صورة كاملة له . بل المهم أن نتجه نحوه . وفي الاتجاه لا تقودنا الكلمة وحدها . يقودنا تركيب لا يمكن فصله هو الكلمة – الفعل . ومن هذه اللحظة يجب التوقف عن الانخراط في الشعارات من أجل الانخراط في خطة عملية . في برنامج ، في قرار أخلاقي ، في إرادة التربية الذاتية ، وإرادة التغير الداخلي .

x

إذ أقول الكلمة – الفعل أعني ان المثقف أو المفكر هو . بعد اليوم . مخطط ومنفذ في آن . إنه مفكر وسياسي . التنفيذ يتصل بالسياسة . ولا فصل .

إذن ، بين الفكر والسياسة . ومن هنا التحدي الرابع . لا يكون المثقف اللبناني مثقفاً إلاّ إذا كان سياسياً . بمعنى آخر ، ان سياسة لا يضيئها الفكر . ليست إلاّ خطأً وارتجالاً . إن فكراً لا يعنى بالسياسة ، أي بخلق حياة جديدة . ليس إلاّ لعباً وعبثاً . السياسة إذ تعزل الفكر ترتاح ، تستسلم لأهوائها . ويخمد المفكرون وراء أوراقهم . وبدل أن يكون هذا العزل دافعاً للتعمق والنظر والبحث عن طرق للنهوض أكثر فعالية ، يكون انزواء وعزلة . ان السياسة تتحداه فتشلّه ، بدل أن تزیده بقطعة .

وإذا نظرنا إلى السياسة كما يحددها ياسبرز ، أي التوتر بين قطبين : العنف الممكن والتعايش الحر ، رأينا أن المكان الذي يحتضننا خير ما يجسد هذه النظرة . لكن إذا كان التعايش الحر ينفي العنف ، فإنه يفرض الحركة ، وإلاّ تحوّل التعايش إلى مستنقع . يصبح قائماً على الحد من حريات الأطراف . قائماً بقوة السلب . بمعنى آخر ، يصبح قائماً على النفاق والكذب والظلم .

من هذه الزاوية تبدو السياسة في أساس الحياة اللبنانية ، هدماً أو بناء . ذلك أن لها قدرة عملية ، وهي تؤثر على كل فرد . غير أن قدرتها وتأثيرها يمارسان في حياتنا بشكلهما المتخلف المعطل . فالسياسي عندنا لا يعمل أو يفكر على أساس أنه مسؤول عن الحرية ، بل عن بقائه . لذلك لا يقوم إلاّ بالأعمال التي تؤكد نفوذه . ومن هنا كانت أعماله نواة تحريك طائفي لا شعبي . وكان نفوذه أو حكمه لا لمجد الشعب ، بل لمجده ومجد الطائفة .

إن من جوهر السياسة ، المسؤولية وابتكار العلاقات فيما بين الجماعات وفيما بين الإنسان والعالم ، وتطوير هذه العلاقات ، لكي تبقى الحياة في تجدد . من جوهر الثقافة إذن السياسة ، أي الكفاح من أجل حكم يستطيع أن يدفع الحياة والشعب في طريق المستقبل .

لن يكون للمثقفين اللبنانيين قيمة إلاّ بقدر ما يجيبون عن هذه التحديات .

بقدر ما يكون كل منهم سقراط جديداً : يعيد النظر ، يعيش فكره . يدل على الحقيقة ، بحياته أو بدمه . ولذلك لن يكون للمثقف اللبناني أية قيمة إذا لم ينفصل ، من جهة عن موروثة التقليدي ، ومن جهة ثانية عن العدمية . أي إذا لم يكافح في اتجاهين : القضاء على التخلف وأشكاله ، وتكوين الإنسان اللبناني الجديد . وما لم يشارك في هذا الكفاح ، لن يكون شيئاً .

لكن ، منذ أن يشارك المثقفون في هذا الكفاح ، أي منذ أن يوحّدوا بين الكلمة والفعل ، سيجدون أنفسهم أنهم تحولوا إلى جسم فعال . سيجدون . بالتالي ، أن رغبتهم في أن يكون لهذا الجسم حضوره في الحياة اليومية . كهيئات ومؤسسات تخطط وتنفذ ، لن تكون أمراً صعباً . سيكون من السهل . بعبارة ثانية ، تحقيق لبنان الثقافة ، كما يتطلع إليه المثقفون وكما عبروا عنه بطرائق مختلفة ، بهذه الندوة ذاتها ، وبغيرها من الندوات والمجلات والصحف اللبنانية الأخرى . وسيكتشفون ، ما هو أبعد من ذلك — أن هذا الذي يحققونه يتجاوز الخلافات فيما بينهم ، سواء كانت فنية أو غير فنية ، بل سيكتشفون أنهم من أجل تحقيقه مؤتلفون ، على الرغم من أنهم مختلفون .

إن المثقف اللبناني يجابه وضعاً تاريخياً لا خيار له فيه : إما أن يكون الأكثر حرية ، والأبعد خيالاً ، والأعمق وعياً ، والأكثر مسؤولية ، وإما أنه لن يكون شيئاً . إما أن يكون بطلاً وإما أنه لن يكون إلاّ عبداً .

XI

جئت من بيت شعبي ، وها أنا بينكم . أنتم الآن تؤلفون بيتاً آخر ، أسميه بيتاً لبنانياً . سأقول ، إذن ، إنني بينكم أجيء من بيت لبناني . إنني بينكم كالشرارة رمز ناري قديم . أجيء من عمق أصبح مستحيلاً ، وأتجه صوب عمق ممكن . أنتم رمز لهذا العمق الممكن . أنتم لبنان الممكن .

ليس لنا غير الممكن : ليس لنا ، إذن . غير عذاب التغيير . كل من
يجلس على أكدهاس الرماد. كل منا يشتعل ويشعل معه الركام. كل شيء للإعادة.
للخلق من جديد . الإنسان ، المكان ، الزمان ، اللغة . ومن يحدد يبني التاريخ .
والتاريخ يُبنى بالعمل. هل تريدون أن تبنوا لبنان ؟ إذن شتموا عن سواعدكم
وانخرطوا في العمل . ليس هناك طريق آخر .

إذ أتحدث إليكم . أشعر أننا نسير معاً في هذا الطريق . أنني في الوقت
نفسه أتحدث مع صورة ليست أنا وهي أنا . هذه الصورة – الرمز هي الأرض
اللبنانية التي كانت قبلنا وستبقى بعدنا . إنها رمز ما مضى وما يجيء ، رمز
الواقع والممكن ، رمز بيتنا الواحد .

في هذا الرمز ما يأسرني وما يحررني. انه، في آن، آلة الموت وينبوع الحياة.
انه المصلوب ، لكن الذي يقوم غداً أو بعد غد أو في هنيهة .

لقد مت كشيوعي . وها أنا أحيأ بينكم كلبناني . اسمحوالي ، إذن ، أن
أكرر أن اللباني إنسان يموت أو مات . لكن اسمحوا لي كذلك أن أقول إن
اللباني إنسان يولد .

(بيروت ٥ شباط ، ١٩٦٨)

استطرادات حول البيان اللبناني

في النصف الثاني من القرن العشرين لا نزال ندرس مادة الأدب العربي . مثلاً . وندرسها بعقلية أبناء القرن السابع . ويبدو أن جميع الأحداث التي غيرت الفكر والحياة والإنسان لم تؤثر على نظرة شراح الأدب عندنا ودارسيه ومؤرخيه . لا يزالون يكررون ، بشكل أو آخر ، الآراء والأفكار التي رددوها أسلافهم القدامى . ومن يلقي نظرة على كتب الأدب التي يتدارسها طلابنا يدرك ما أقول . ويعرف مدى عزوف خمسة وتسعين بالمئة من طلابنا . إن لم يكن أكثر ، عن تذوق الأدب العربي ودراسته . فهذا العزوف ليس ناتجاً ، في الأصل ، عن صعوبة اللغة . بل عن جهلها — وعن عقم الذين ينقلونه إلى هذه الأجيال الطالعة .

٢

ثم إن البرامج التعليمية ، في وضعها الراهن ، تفتح هوة كبيرة بين الحياة اللبنانية والتعليم اللبناني — بين الشعب . من جهة ، والمتعلمين . من جهة ثانية . فالتعليم يقوم على تعدد لغات في شعب لا يمارس ، بأغلبيته الساحقة .

إلا لغة أمّاً واحدة . وفي حين يستمد المتعلمون قيمهم الثقافية والحضارية من الينابيع الحضارية التي تحتضنها تلك اللغات ، وتنطق باسمها (الطالب اللبناني يدرس ، منذ الحضارة اللغة الفرنسية أو الانكليزية واليوم الألمانية وربما غيرها غداً ، كما يدرس العربية ، بل أكثر مما يدرس العربية) فإن أغلبية الشعب تستمد قيمها الروحية والثقافية من التراث العربي وبوساطة اللغة العربية الأم .

هكذا يحدث الانفصال بين المتعلمين والشعب . يتكلم المتعلمون بلغة . ويحيون بلغة ثانية . وهكذا ينعدم الحوار بينهم وبين الشعب : كل يجهل لغة الآخر !

وهذا يعني ، على صعيد الإبداع ، أن من يُقدّر له بين هؤلاء المتعلمين أن يكون مبدعاً في العلم أو الفلسفة أو الشعر ، فإنه سيكون مقيماً في وطنين : وطن اللغة التي يبدع بها ، الفرنسية والانكليزية أو غيرها ، ووطن شعبه الذي يعيش فيه والذي هو جزء حياتي منه ، بكل ما تتضمن هذه العبارة من أبعاد روحية وإنسانية .

والنتيجة ، من الناحية العلمية ، هي أن علم هؤلاء المتعلمين لا يفيد شعبهم بأي شيء — لا في منجزاته الإبداعية ، ولا في تقدمه . أما النتيجة . من الناحية الاجتماعية — الحضارية ، فهي تعدد الشخصيات والثقافات ، في الشعب الواحد ، مما لا يعني ، في السياق الأخير ، غير تفتته وضياعه .

كان من الممكن أن توفر هذه التعددية في مصادر الثقافة وضعاً فريداً . لو أنها نتجة إلى أن تصبح تركيباً ثقافياً موحداً . غير أن التجربة تشير ، حتى اليوم ، إلى أن هذه التعددية تفرق ولا توحد ، تفكك ولا تتركب . فكأن الأطراف التي تمثل هذه التعددية ترى إلى لبنان مجالاً يتزاحم فيه كل منها مع الآخر ، ليحقق مزيداً من النجاح والكسب . وهي ، في هذا التزاحم ، لا ترتبط إلا ظاهرياً بالأرض اللبنانية — فهي ، بالطبيعة ، مرتبطة بأصولها فيما وراء لبنان .

واللغة ؟ إنها نواة الثقافة : نواة الشخصية ، أعني أنها أعمق وأبعد من أن تكون مجرد وسيلة . أن نقول إن للإنسان لغة يعني قولنا إن له تعبيراً عن شخصيته وعن حضوره في العالم . ولا يتحقق هذا التعبير ، بكامل أصالته وخصوصيته ، إلاّ بلغة واحدة . ان تجزؤ وحدة التعبير يعني التجزؤ في وحدة الشخصية . فالتعبير بأكثر من لغة لا يعني الشمول والغنى ، بقدر ما يعني التفكك والتراكم الكمي - بل انه ، على الصعيد الإبداعي الخالص . مستحيل . فالإنسان لا يبدع حقاً ، لا يعبر عن شخصه حقاً إلاّ بلغة واحدة .

ليس هناك فرنسي واحد أبدع بلغة غير فرنسية . وهكذا يمكن القول عن الألماني والروسي والانكليزي . القصائد التي كتبها بالفرنسية ت . س . أليوت ، مثلاً ، كانت نوعاً من التمارين ، كذلك المجموعة الشعرية التي كتبها بالفرنسية ريلكه ، كمثال آخر .

إن اللغة - الأم هي ، وحدها ، لغة الإبداع .

والإنسان المعاصر هو ، اليوم أكثر من أي وقت مضى ، تعبير ، والتعبير لغة . الإنسان المعاصر لغة . ويبقى الإنسان واحداً ما دامت لغة تعبيره واحدة ، وحين تكثر لغاته تكثر شخصياته - لكنه ، على المستوى الإبداعي ، لا يكون شيئاً .

هذا لا يعني ، بأية حال ، أن يرفض اللبناني اللغات الثانية الأجنبية . وإنما يعني أمراً واحداً ، أن يتعلم بلغته العربية الأم ، وأن يتقن لغة أجنبية أو أكثر كلفة مستقلة عن البرامج التعليمية . فإن من رسالته ، بل من واجبه القومي والحضاري أن يتقن لغة ثانية أو أكثر إذا أمكنه ، إلى جانب لغته الأم .

ليس هناك في العالم كله : لا في الشرق ولا في الغرب ، شعب يدرس

مناهجه التعليمية بلغة غير اللغة الأم ، إلاّ في لبنان . وهذا الوضع لا يفسد الثقافة اللبنانية وحسب ، وإنما يفسد ، إلى ذلك الشخصية اللبنانية ذاتها . وإنه لأفضل أن نتبنى اللغة الفرنسية أو الانكليزية أو كليهما معاً تبنيًا رسمياً ، من أن نبقي في وضعنا الحاضر ضائعين : رؤوسنا وأفكارنا إلى الخارج وجسدنا وحياتنا إلى الداخل . . .

. . . بل أجرؤ على التنبؤ أنه لن يكون في لبنان ، بعد عشرين أو خمسة وعشرين عاماً ، إذا استمرت هذه الأوضاع التعليمية ، لغة إبداعية ، ولن يكون فيه مفكرون أو خلاّقون ، بل متعلمون وناقلون : سيكون وطناً ليس له إبداع ثقافي .

لكن ما المعنى الإنساني والحضاري لوطن لا يشارك في الإبداع – في رؤيا الوجود والكشف عنه والسيطرة عليه ؟ وما يكون دوره في العالم ؟

٤

يدور كلام كثير على إحلال اللغة الدارجة محل اللغة الفصحى . ويعتقد الذين يقولون هذا الكلام أن في اعتماد اللغة الدارجة ما يحل قضايا ثقافتنا ، وما يغني هذه الثقافة ، ويجعلها وثيقة الصلة بالشعب ، بجميع فئاته ومستوياته . وهكذا تزول الهوة ، كما يرون ، بين الشعب والفنان ، بين القارئ والمبدع . غير أن هذا القول تبسّطي جداً ، ينظر إلى اللغة من حيث أنها وسيلة عملية للتخاطب والتفاهم ، لا من حيث أنها وسيلة إبداع . ينظرون إليها أفقياً لا عميقاً .

في الشعر ، في الأدب إجمالاً ، لا يكفي أن نعرف اللغة وإنما علينا أن نتقن أصولها وأسرارها . هذا الإتقان ، سيحفر في النهاية شأن كل إتقان ، هوة بين الخلاّق والآخرين: أي بين من يريد أن يحمل اللغة نبضه وهيامه وأسارره وأحلامه وخفايا روحه ، ومن يريدون أن تكون اللغة مفيدة مفصلة على قدر حاجاتهم واهتماماتهم . ومن هذه الزاوية تبقى الهوة حتى في اللغة الواحدة .

ذلك أن اللغة ليست مفردات مجردة . حيادية . موجودة بعيدة عنا . بل هي تعيش في أعماق الخلاق . ترقد معه وتستيقظ . وتجري في دمه . وتسافر معه في أبعاده . إنها . بكلمة ثانية . صورة روحه وتفجراتها . وروح الخلاق متفردة غريبة . لهذا يأتي نتاجه . بالضرورة . متفرداً غريباً . وإذا كان هناك فرق بين الخلاق والآخرين . فلا بد من أن يكون هناك فرق بين لغته ولغة الآخرين .

إن في لبنان شعراء يكتبون بلغة يسمونها دارجة إلا أنها أكثر صعوبة من اللغة الفصيحة . حتى عند عامة الناس . فالهوة إذن لا تنتج عن اللغة ، بل تنتج عن مستويات الفهم . والمعرفة . والطاقة النفسية . ومشكلتنا ، إذن ، ليست في أننا نكتب بلغة ونتكلم بلغة ، كما يبسطها بعضهم . مشكلتنا أننا نكتب بروح تقليدية . ولغة تقليدية ، شبه ميتة . مشكلتنا هي في انعدام الإبداع وضعف روح التجدد . وانحطاط المستويات الثقافية العامة . نحن . بمعنى آخر . لا نكتب الآن باللغة العربية ، بل نكتب بأسلوب لغوي انحطاطي ميت . ترفضه طبيعة اللغة العربية بالذات . ويساعد في توكيد هذا الأسلوب ، والابتعاد عن اللغة العربية ، وضعنا التعليمي الفريد من نوعه في العالم ، الفريد حتى السخرية . يساعد كذلك انتشار الوسائل السهلة ، التي تبعد الإنسان عن الكتاب ، وبالتالي عن اللغة والفكر والثقافة . وأعني بهذه الوسائل السينما والتلفزيون والمجلة المصورة .

إن مشكلتنا اللغوية ليست في أن لغتنا بعيدة عنا ، أو صعبة ، وإنما هي في أننا نجهل لغتنا وفي أن الشطر الأكبر من الشعب لا يقرأ ولا يكتب . اللغة كالحب تجمع وتوحد . في ضوء هذه الحقيقة ، كثيراً ما أتساءل كيف يحب ويبدع شعب تنقسمه عدة لغات ؟ أو شعب تسيطر عليه الأمية ؟ في الحالتين يكون الشعب واهن الشخصية ، ضئيل الإبداع ، ينغلق بعضه على بعض . يضطرب ويضيع خارج نفسه .

باللغة نتجسد : تنتقل من الفكر إلى الواقع ، من الإنسان إلى الإنسانية .
من المكان إلى الكون . اللغة جسر بين الذات والموضوع ، الفكر والأشياء .
اللغة انتصار على الصمت . حيث لا تكون لغة واحدة بين الشخص والآخر .
لا يكون بينهما غير الصمت . يكون بينهما انفصال . وحيث يكون الانفصال
يكون التمزق والتشتت والضياع . يكون عالم مليء بشقوق الصمت ، بالمهاوي
الصغيرة .

٥

اللغة ، بالنسبة إلى الشاعر ، كالحياة : موجودة قبله ، لكنه يستطيع أن
يرفضها . والرفض هنا ، جوهرياً ، عمل لا كلام . فكلامه على رفض اللغة
فيما هو يستخدمها ويستمر في استخدامها باطل ، متناقض ، مردود . فإما أنه
يؤمن بقدرتها على رصد حدوده وحركته النفسية والتعبير عنها ، فيحتضنها
ويفجرها من الداخل ويغنيها ، وإما أنه يؤمن بعجزها ، أي بانفصالها عن
نفسه ، فيتخلى عنها نهائياً .

وهذا موقف شخصي خالص لا جماعي . فمن العبث انتظار قرار أو
مرسوم أو إجماع في الشعب اللبناني يقضي بالتخلي عن اللغة الفصحى ، مثلاً ،
وتبني اللغة الدارجة ، أو يقضي بتغيير الحرف العربي وإحلال الحرف
اللاتيني محله . إذ لا يمكن التخطيط لاختراع لغة ، أو التخطيط لإماتة لغة . فنشوء
اللغة وموتها يخضعان لنواميس وأسباب تتجاوز قدرة الفرد وطاقته وتتجاوز
قناعاته وإن تكن صحيحة ، أحياناً .

من هنا أهمية الموقف الشخصي الذي قد يصل إلى مستوى الشهادة . فإذا
كان وجود اللغة يسبق وجود الشاعر ، فإن الشاعر يستطيع أن يرفض هذه
اللغة ، إذا كانت لا تعجبه ، بل يستحيل عليه إن كان مخلصاً مع نفسه إلا أن
يرفضها . لكنه قد بصمت بعد ذلك ، أو قد يجد له مجالاً للتعبير بلغة ثانية -

والأمران ، وهما جائزان ، يخرجان عن حدود القضية التي نعالجها .

الأساسي هو أن الشاعر لا يقدر أن يكتب إلاّ باللغة التي يشعر أنها تعبر حقاً عن جوهره النفسي . فإذا آمن شاعر لبناني أو أي شاعر عربي بأن اللغة العربية الدارجة مثلاً ، تحقق له هذا التعبير خيراً مما تحقّقه الفصحى . لا يعود أمامه ، إن كان مخلصاً لجوهره النفسي إلاّ أحد أمرين : إما أن يعبر باللغة الدارجة التي يؤمن بها ، وإما أن يتوقف عن الكتابة باللغة الفصحى التي لا يؤمن بها ! إذ كيف يقبل الشاعر أن يعبر عن نفسه بلغة يعتقد أنها ميتة ، وأنها تشل حيويته . وأنها تخونه ؟ ألا يكون استمراره في استخدامها استمراراً في خيانة نفسه . وخيانة حقيقته ؟ ألن يكون نتاجه ، بالتالي ، حشداً من الكلمات الجوفاء التي تخون الشعر والإنسان في آن ؟

من جهتي ، أقول عالياً : لو حصلت في نفسي القناعة — بأن اللغة الدارجة كما هي خير من الفصحى كما هي . لما كتبت كلمة واحدة إلاّ باللغة الدارجة . وإذا شعرت أن اللغة الدارجة التي أؤمن بها لا تؤاينني أو لا تطاوعني . فإنني سأتوقف نهائياً عن الكتابة . فخير للإنسان الشاعر ألا يكتب شيئاً من أن يكتب قصيدة بلغة يؤمن بأنها تخونه ، وتشل حيويته وتقتل طاقته الإبداعية .

حين يقرأ أحدنا كلاماً لشاعر كبير يقول : « اللغة الفصحى يجب التخلي عنها فوراً ، وكذلك حرفها ، وإلاّ بقيت قدرتنا الإبداعية حتى في بسائط الأمور مشلولة » (سعيد عقل ، لسان الحال ، تاريخ ٤ كانون الثاني ١٩٦٧) ، فإن أول ما يخطر له هو أن يتساءل : ولماذا يستخدم قائل هذا الكلام اللغة الفصحى الميتة وسيلة لإقناعنا بلغة حية غيرها وحرف غير حرفها ؟ ولماذا يستمر في استخدامها ليس في نثره وحسب ، وإنما في شعره كذلك ؟

يعرف الشاعر أن التجربة الشعرية وحدة لا تتجزأ : حدساً ولغة ، وأن الشاعر يؤثر الصمت أحياناً لأنه يشعر أنه لم يعد لديه ما يقوله (رامبو ، مثلاً ،

في اللغة الفرنسية ، وهي لغة إبداعية عالية) فكيف لا يخضع لحقيقة اكتشافها وآمن بها ، فيكتب باللغة التي يراها اللغة المثلى ؟

الذين يرون أن الفصحى لغة ميتة ويستمررون ، مع ذلك ، في كتابة قصائدهم بالفصحى ، يتوجب عليهم أن يعذروا القراء إذا وصفوا قصائدهم هذه بأنها نتاج ميت هي كذلك ، وإذا أهملهم بأنهم يقولون ما لا يفعلون . وإذا رأوا ، فوق ذلك ، في موقفهم هذا ما يشوش صورة القضية التي يبشرون بها ويسيء إليها كثيراً . مع أنها قد تكون على جانب من الصواب ، إن لم تكن على صواب تام .

لهؤلاء الكتاب والشعراء جميعاً وفي مقدمتهم سعيد عقل ، أتوجه بين من يتوجهون ، كقارء بسيط ، راجياً إليهم أن يكفوا عن إعلان حقيقة يعتقونها ، ويحاولون إقناعنا بها ، في حين أنهم يستمررون عملياً في القيام بكل ما يناقضها وينقضها ، داعياً إليهم أن يتشبهوا بأحد العظميين : رامبو . فيتوقفوا عن وصف الحياة بلغة ماتت أو تموت ، أو دانت ، فيكتبوا باللغة الدارجة ، الحية ، التي يؤمنون بها ، وينذروا حياتهم ليقدموا لنا في إنتاجهم المثل الحي الذي يؤكد نظرهم بشقيها : بطلان اللغة الفصحى وبطلان حرفها من جهة ، وحيوية اللغة الدارجة وعظمة حرفها الجديد من جهة ثانية . وحينئذ قد يفتحون لفكرنا وحياتنا عالماً لا حد لغناه ، ويمنحون لوجودنا دفعة إبداعية جديدة ، تغيره وتوجهه في أبعاد لا عهد له بها .

في هذا وحده يكمن العمل الريادي ، الرائي . دون ذلك يخلق التناقض بين القول والعمل بلبله تشارك في المزيد من تفسخ حياتنا الروحية والثقافية ، وتشوش صورة القضية المعنية ، وتشوش فوق هذا صورة الداعين أنفسهم . ثم إنها تحول الحياة الأدبية إلى تكايا لأكداس العاجزين الذين يسليهم الكلام ، أو الذين ليس لديهم ، أو لم يعد لديهم ما يقولونه لا باللغة الفصحى ولا باللغة الدارجة .

أرد وضع الثقافة اللبنانية إلى وضع اللغة . فنحن لا نتعلم بلغتنا الأم . أي أن العلم الذي نفني لتحصيله أجمل أيام حياتنا يظل قشرة وشكلاً . لا يدخل في دمنا ، لا يصير نسغاً نخدس به . ونتمخيل ونشعر ونتصور ، ونتحرك . لا يذوب في كياناتنا ، فيتحول إلى شعاع جديد في النور الذي يضيء لنا الحياة والإنسان والعالم ، ضمن حياتنا الفريدة وتجربتنا الإنسانية الفريدة . يبقى أجنبياً . تماماً كاللغة الأجنبية التي ندرسه بها . يبقى معرفة دخيلة . تجريدية . يبقى آلة . يبقى مجرد اكتساب .

اللغة الفرنسية أو الانكليزية هي . بمعنى ما ، الثقافة الفرنسية أو الانكليزية . العقلية الفرنسية أو الانكليزية . فلغة الشعب تحمل عقلية وثقافته معاً ، وتحمل نظراته . « المتعلم » اللبناني . في واقعه الراهن . هو ثقافياً . لبناني فرنسي . أو لبناني انكليزي ، أو هو لبناني فرنسي انكليزي في آن . أي أنه في الحقيقة ليس لبنانياً ولا فرنسياً ولا انكليزياً .

جورج شحاده ، الشاعر الكبير ، دليل كبير . انه منفي في وطنه ، لأنه خارج لغته . ومنفي في لغته . لأنه خارج وطنه . ليس من مشتملات الروح الفرنسية . وليس من مشتملات الروح اللبنانية أو العربية . هذه حالة — مأساة . لكن إذا قبلت بالنسبة إلى فرد فرض نفسه بفرادته ، فمن المستحيل أن تقبل بالنسبة إلى شعب : لأن شعباً ليس نفسه وليس غيره ، شعب غير موجود — أعني لا حضور له ، بالمعنى الإبداعي الوجودي العميق لكلمة حضور .

كمال يوسف الحاج ، مثل آخر ، في الطرف الآخر . استحال عليه أن يفكر . أي يبدع . أي أن يكون له حضور في الفكر والوجود ، إلا بلغته الأم : العربية . وهذا ما يشرحه بنبرة آسرة في رسالته التوضيحية إلى ميشال

أسمر والتي نشرت مؤخراً في منشورات الندوة اللبنانية . بعنوان « في غرة الحقيقة » .

الإنسان يبدأ بأن يكون ، حين يبدأ بأن يفكر . ولا يفكر إلاّ بلغته الأم . فاللغة . من حيث هي تعبير عن الوجود . صفة وجود كذلك . باللغة يظل الإنسان حاضراً في الماضي والحاضر والمستقبل . لأنه . باللغة . يرحل في الوجود . ويستنبطه ، ويراه ، ويتحاور معه . ويصفه ، ويغيره . ويتخطاه . فاللغة هي عمل . كذلك . واللغة هي دائماً لغة واحدة معينة . لا لغتان أو ثلاث .

الكلام على أن العربية لا تنسج للعلم . كلام لا يقوله من يعرف العربية حق المعرفة ، أو يعرف تاريخها العلمي . ثم ، إن كان في العربية ضيق . فهو ضيق نجده . اليوم ، في معظم اللغات الحية . إذا قورنت بالألمانية . مثلاً . أو الانكليزية – خصوصاً فيما يتعلق بهذه الأخيرة . في ميدان الكشف العلمية الجديدة .

فاللغة حية واسعة بقدر ما يكون الناطقون بها أحياء واسعين . لغة الشعب الحي . ليست ألفاظاً وقواميس . ليست قواعد ومذاهب – وإنما هي تيار متجدد أبداً تجدد الإنسان والحياة والفكر . تيار يحتضن كل ما يحتاج إليه . ويتبناه ، ويكيّفه . وتاريخ العربية . اقتباساً وتعريباً وأخذاً من اللغات الأخرى . هو النواة – البرهان . على حيويتها . من جهة . وقدرتها على الاحتفاظ بهذه الحيوية ، وضرورة استمرارها . من جهة ثانية .

لكن ماذا يعني عملياً القول بأن اللغة العربية لا تنسج للعلم الحديث ؟ يعني أمرين مترابطين :

الأول ، هو انه محكوم على اللغة العربية أن تبقى خارج العلم – أي محكوم

على الفكر العربي ، أن يبقى خارج العلم . وهذا معناه . بالتالي : محكوم على الحياة العربية أن تبقى خارج العلم .

والثاني ، هو أن الناطقين بالعربية لا بد لهم من أن يتبنوا لغة ثانية . إن شاؤوا أن يسيروا في حركة التطور . ويقضوا على تخلفهم . وطبيعي أن خلافاً سينشأ : أية لغة يختارون ؟ الفرنسية ؟ الانكليزية ؟ الألمانية ؟ الروسية ؟

أوصل المسألة إلى طرفها الأقصى لكي أظهر عبث القول بأن اللغة العربية لا تتسع للعلم الحديث . فنحن لا نستطيع أن نتخلى عن لغتنا . مهما كانت لأن من يتخلى عن لغته يتخلى عن نفسه . ولذلك فإن قصور لغتنا على افتراض صحته ، لا يجوز أن يعني الاستغناء عنها واستخدام غيرها ، بل إنه ، على العكس . جدير بأن يدفعنا إلى أن نفعل ما فعله ويفعله غيرنا : نطورها . نلينها . ندخل عليها المصطلحات الأجنبية ، نفجر طاقاتها . نعيد النظر في بنيتها . وفي صيغ أشكالها ، نؤلف بين أشكالها الفصيحة وأشكالها الدارجة . نؤلف بينها وبين الحياة . . .

الواقع أن لبنان . (شأن معظم البلدان العربية) . على الصعيد الثقافي الخالص ، لم يظفر باستقلاله بعد ، لا من حيث مضمون ثقافته وحسب ، وإنما من حيث شكلها ، كذلك . بل إن واقعنا هذا يبقينا فيما هو أسوأ من عدم الاستقلال : يبقينا في حالة معلقة تتأرجح بين التبعية والسيادة . بين الاختلاط والتميز . وهي حالة تبقينا ، بدورها ، في اقتلاع دائم ولا يمكن . في هذا

الافتتاع . أن تنشأ عندنا ثقافة أصيلة . إذ لا ثقافة أصيلة . في شعب م .
إلا بلغته الأم . ونحن معزولون عن لغتنا الأم : معزولون عن أنفسنا . معزولون
عن شخصيتنا . لا يمكن أن تنشأ عندنا فلسفة لبنانية . مثلاً . إلا بلغتنا
الأم . ولا يمكن أن تفعل الفيزياء أو الكيمياء أو الرياضيات أو علم النفس
في بنيتنا الثقافية ، في أعماق حياتنا . وتؤثر بالتالي في فهمنا الكون . وفي
قيمنا . ما لم نمارس هذه العلوم بلغتنا الأم ، بحيث تصبح جزءاً من حياتنا
الحارية . والمؤسف والمخجل في آن . هو أن جميع هذه المواد يدرسها الطالب
اللبناني . في المهجج التربوي اللبناني . بلغة غير لبنانية ! أي أنه . بعبارة ثانية .
يبني ذاته الثقافية اللبنانية بما يفتت هذه الذات : بلغة غير اللغة - الأم .

لكن ما لغتنا - الأم ؟ أعرف ان هناك جواباً يجمع على أنها العربية .
لكن أعرف أن هناك أصواتاً كثيرة ، أحترمها كثيراً ، تجيب أن لنا أكثر من
لغة - أم واحدة . أو يجب أن يكون لنا . أترك هذا الجانب الثاني من رأيها .
إذ أن بحثه يخرج بنا عن نطاق موضوعنا . أما الجانب الأول فيرد عليه بساطة :
لغة الشعب الأم هي لغة حياته اليومية التي يتكلمها أبناؤه جميعاً . منذ المهد .
وكل لبناني يتكلم اللغة العربية . بها يفرح ويبكي . ويمدح ويشتم . ويصرخ
ويغني : أنها لغته اليومية . لغة كل لحظة من لحظاته . وليس هناك أية لغة
ثانية غير العربية يتكلمها كل لبناني . اللغات غير العربية تتكلمها فئات من
اللبنانيين . هي فئات المتعلمين . وهي تتكلمها كلغات مكتسبة . وهي إذن
لغات تثقيف لا لغات حياة ، وهي ، بالتالي . ليست لغات - أم .

اللغة اللبنانية - الأم ، الوحيدة ، هي العربية . هذا يقتضي مبدئياً أن
تكون هي حاضنة ثقافتنا . ووسيلتها الأولى . فهي . وحدها ، قادرة ، إذ
تنقل لنا العلوم . أن تدخلها في حياتنا - في جملة تعبيراتنا عن أنفسنا وعن

نظرتنا إلى العالم ، بحيث تصبح هذه العلوم ، شأن لغتنا ، علومنا نحن — أي تصبح جزءاً جوهرياً من شخصيتنا الحياتية والإنسانية والثقافية .

الشعب اللبناني منفتح على الثقافة الحديثة ، بما فيها العلم ، منذ أكثر من قرن . لكن هذه الثقافة لم تصبح ، حتى اليوم ، جزءاً من شخصيته . أي أنها لم تغير ، كما ينتظر ، في حياته وفكره ونظرته شيئاً ذا بال . في حين أنها أحدثت ثورة شاملة في حياة شعوب كثيرة أخرى . وفي فكرها ونظرتها ، وفتحت أمام نموها آفاقاً لا تحد . فقد تحول العلم عندها إلى طاقة تغير الحياة والفكر معاً . بينما تحول عندنا إلى وسيلة تحسن العيش وطريقته . العلم ، عند غيرنا قدرة على الابداع ، وهو عندنا قدرة على التعيش . ونحن ، من هذه الشرفة . وربما دون أن ندري ، نحترق العلم . واحتقار العلم يتضمن احتقار الإنسان . أو على الأقل ، يؤدي إليه .

٨

نكرر كثيراً ، وهذا ضروري ، ان اللبناني ابتكر الأبجدية وافتتح فضاء البحر وشارك في توسيع حدود العقل وحدود الأرض . شارك في تغيير الإنسان والعالم .

لكن ، إن كان الشعب الذي قام بذلك الدور العظيم يستطيع أن يقوم . من جديد . بدور أعظم . أو يستطيع على الأقل ، أن يكمله ، فلماذا لا يفعل ؟ أين هو الفكر اللبناني الذي يشارك ، اليوم ، في تغيير العالم ؟

لنلاحظ أولاً . أن كل لبناني يمكن وصفه بأنه مفكر أو متعلم ، ساخط على وضع لبنان . الاجتماعي والثقافي والاقتصادي . كلهم يريد أن يكون

غير ما هو . كلهم يريد أن يغيره . بشكل أو آخر . لكنهم جميعاً عاجزون . كأن لبنان واقع يسير في معزل عن أبنائه . يسير بإرادة مبهمّة ، غفل . بإرادة أرقام . بتجريد سياسي دستوري . بانتخابات تجري ولا تجري . بحكومة قائمة غير قائمة . بكلام يدور كأنه يدور في طواحين الهواء . كأن الحياة اللبنانية كرة تدفعها أيد سحرية . ويشاهدها اللبنانيون ، وكثيراً ما يصفق بعضهم ، تسلية أو شماتة ، لمهارة الأيدي .

لنلاحظ ثانياً أن اللبناني ، اليوم ، إذ يشعر أن واقعه يلفظه ، يعمل ، هو بدوره ، أو يفكر في معزل عن هذا الواقع . لذلك حين يعمل اللبناني أو يفكر . لا يقصد أن يبني وطناً ، أو يغير واقعاً ، أو يشارك في بناء الحضارة . إنما يقصد أن يعزز وضعه الشخصي ، ويقوي نفوذه وسلطته ، ويمتلك . ويوفر اللذة والرفاهية . إن اللبناني يتعلم ويفكر ، لا لكي يبدع صورة جديدة لواقعه وحياته ، أزهى وأغنى ، تشارك في إغناء التجربة الإنسانية والحضارية ، وإنما يتعلم ويفكر لكي يحظى بمكانة اجتماعية عالية ، أو وظيفة مهمة ، أو يتسلح بما يحقق له رغباته وشهوته .

إن هناك انفصالاً بين لبنان - الواقعي الاجتماعي السياسي ، واللبناني العائش في هذا الواقع . فهذا الواقع وعاء ، لا أكثر ، يدخل فيه اللبناني ويخرج منه - من أجل أن يستفيد ، ويحقق المكاسب ، لا من أجل أن يطور ويصنع منه واقعاً إنسانياً غنياً .

من هنا نفهم النزوع الفردي عند اللبنانيين . ونفهم كيف أن اللبناني يبدع ويتفوق في المجتمعات التي تدرك معنى الإبداع والتفوق . اللبناني في لبنان لا يجد مجالاً يشغل به ذكائه غير ميدان الحيلة والتجارة - في الثقافة وغير الثقافة .

ولئن كان لبنان — الفرد لإبداعاً وتوقفاً . فإن لبنان — الدولة . انحلال
وتخلف . فكيف نجعل لبنان — الدولة، فعالاً خلاقاً كـلبنان — الفرد ؟ كيف
نردم الهوة بينهما ؟ كيف نعرثر على الحلقة المفقودة ؟

هل التركيب المفروض ، الجاهز ، المسبق ، التركيب الطائفي — الإقطاعي —
الرأسمالي هو الذي يفتح تلك الهوة ؟ وهل أن ردمها مستحيل ما لم يتغير هذا
التركيب ذاته ؟

٩

العلاقات التي تسود الحياة اللبنانية ، ثقافة وسياسة ، هي العلاقات القائمة
على الخدمات . أعني القائمة عملياً بين اليد واليد ، الكرسي والكرسي ، المائدة
والمائدة . . . وما بينها المدائح . إنها علاقات تخلق مناخاً من التعاويد والتمائم .
تخدر وتفرز كلمات وعبارات تغري كجسيمات الليل . ولهذه الكلمات
والعبارات نفسها أسرة وأغطية ولها عريها الخاص . وفي هذا المناخ ينقلب
الوحد إلى سماء سابعة . وتصبح العبودية تأسيساً لعالم الحرية .

تلك هي ثقافة التنظير للخدمات : تجرد اللغة من خصوصيتها الإبداعية
بتحويلها إلى قوالب تكرارية ، وتجرد المجتمع من خصوصيته الإنسانية بتحويله
إلى مؤسسات جوفاء . انه التعهر الذي لا يلبس إلاّ المسوح ولا ينطق بغير
الحكمة انه الإطار والحماية . وما ياطر ويحمي يجب أن يؤطر ويحمى . لهذا
كان للتنظير شروطه وأساليبه . منها ، مثلاً ، التوكيد على طابع الضخامة .
وإضفاء البلاغة وكل أمجاد الزخرفة . ومن ثم ، الكرازة به ، وتخصيص الدعاة
والمبشرين : نحن نظام يخدمك . لك أن تطلب ولك أن تأخذ ما تشاء . ونحن
ثقافة تخدمك . لك أن تكون سيّداً من ساداتها ، حتى دون أن تجهّد عقلك

ونفسك وحياتك لتقول أو تكتب شيئاً . ليس لك إلا أن تدخل في الدعوة
الرعوية وتمارس . وتأمل في هيكل القداسات . كل خروج على ذلك انهيار
وجنون وتخريب .

ومن شروط هذا التنظيم وأساليبه الادعاء العريض : زعم أصحابه أنهم
يقبضون على مفاتيح المستقبل . وأنهم يعرفون ما يحتاج إليه لبنان ، وما يؤمن
له الحياة الكريمة الهائلة . وما يمكن أن يحققه ، وطرق هذا التحقيق وأدواته .

كل شيء يجيء من فوق . وحين يسأل أحد من خارج « الدعوة » :
ما الدور الفعلي الذي يلعبه الشعب — أعني قاعدة الشعب ، الفلاحين والعمال .
وما مكانه في هذا التنظيم ؟ يقال له : وأنت أيضاً ؟ لا تسأل ، بل آمن .

منذ الاستقلال حتى اليوم . حدث في لبنان من الوقائع ما يمكن وصفه
بأنه ثورة . مقابل ذلك . بقيت البنية الثقافية — السياسية كما كانت . بل إنها .
على العكس . انحطت وتخلفت على أكثر من صعيد . لا الثقافة فهمت هذه
الثورة . ولا السياسة كذلك فهمتها . بقي ههما الوحيد منحصراً في ابتكار
الحيل لاستمرارهما ، خدماتياً .

لكن فجأة ، ذات يوم ، قريباً ، سيرى لبنان أن السلطة تتكون خارج
السلطة وأن الثقافة . هي أيضاً ، تتكون خارج الثقافة .

١٠

— ثقافة خارج الثقافة ؟ كيف ؟ كأنك تشير إلى شكل آخر من انفصال
الشعر ، والفن بعامة . عن الحياة .

أما من الناحية الأولى فأعني أن الثقافة اللبنانية السائدة ، خصوصاً كما
تتمثل في المؤسسات التربوية والتعليمية ، وعلى الأخص ، في المدرسة والجامعة .

وكما تتمثل في مجموعة المفهومات والقيم، لم تعد لها إلا قيمة وظيفية : « يدخل » فيها اللبناني لكي يخرج به « مركز » ما ، بعمل أو وظيفة ما . ومع أن أشخاصاً كثيرين يرفضونها ، نظرياً ، فإنهم يستخدمونها ، عملياً . لكنها تستخدمهم هي بدورها ، في الوقت نفسه . هذه الثقافة الوظيفية تصبح سقفاً دون قواعد حقيقية . غير أن في المجتمع اللبناني قوى ثقافية مقابلة تنشئ ، بدءاً من القاعدة . ثقافة جديدة . حية وعضوية ، خارج الثقافة الوظيفية . والصراع بين الثقافتين أخذ في اتخاذ أشكال صعبة وحاسمة . وإذا كان خطر الثقافة اللبنانية السائدة كامناً في كونها أصبحت صناعة . وفي أنها كأية صناعة لا تروي الحاجات التي تستغلها ، بل على العكس تقودها إلى الخيبة المستمرة ، فإن الخطر الذي يتهدد الثقافة الناشئة الجديدة لا يمكن التغلب عليه بالانسجامية والمرحلية ، وإنما بمزيد من الهجوم والحذرية والشمول .

أما عن الناحية الثانية من السؤال ، فلي حولها ملاحظتان : الأولى هي أنني لا أعتقد أن دور الشاعر ، (والفنان ، بشكل عام) ، حتى حين يكون منحرفاً في حزب ما . هو أن يعبر عن عقيدة الحزب . فمثل هذا الدور يردنا إلى « شاعر القبيلة » . ولا أعتقد ، بالمقابل ، أن دوره هو أن يرفض كل عقيدة أو حزب . هذا وذلك خطأ . ليس الفنان « دليلاً » يسير أمام القافلة . ولا « مهندساً » للنفوس . لكنه ليس كذلك « برجاً عاجياً » .

إن دور الفنان هو في أن يعيش الواقع بكامل أبعاده ، شريطة ألا يغرق في أحداثه ومظاهره . بل أن يخترقها كالسهم وينفذ إلى ما وراءها . وهكذا يتمثل دوره في الكشف عما يختبئ . حيث تكمن الأسس الخفية لصناعة الثقافة الوظيفية السائدة . فهذه الصناعة حجاب : تحجب الإنسان والحياة . والرؤية العادية لا تقدر أن ترى الحجاب ، وهي إن رآته لا تقدر أن تنفذ إلى ما وراءه . وذلك هو دور الفنان : أن ينفذ إلى ما تعجز الرؤية العادية عن

النفاذ إليه ، من أجل كشفه وإضاءته . والفنان هنا هو كل خلاق ، فقد يكون سياسياً أو اقتصادياً ، عالماً اجتماعياً أو مهندساً .

هكذا يكون الفن موقفاً — رؤياً . انطلاقاً من ذلك ، يبدأ فعله الحقيقي . لأن دوره الحقيقي يبدأ انطلاقاً من ذلك .

والملاحظة الثانية هي أن الفنان ، تبعاً لذلك ، لا يعنى كفنان إلا بالطريقة التي يواجه بها المشكلات ويعبر عنها . ان « حلوله » تكمن في طريقته بذاتها . وليس له ما « يقوله » خارج هذه الطريقة . شكل القول هنا هو نفسه محتوى القول .

١١

الدين ، كما يمارس اليوم ، « مؤسسة » أو « نظام » . النظام ، بشكله الطقسي — التقليدي على الأخص ، تلبس الله ، ومن هنا « قتله » . وفي هذا سر ضياع الإنسان ، وضياع الدين ، وتدهور العالم الروحي . لا بد إذن من العودة إلى الله ، إلى الدين الحق . لكن هذه العودة أصبحت شبه مستحيلة إلاّ بشيء واحد : « قتل » النظام . وهذا القتل يعني البداية من البدء : المسيح . هذه البداية تتجسد بممارسة الحرية — المحبة ، بالمعنى الكياني الشامل .

تلك هي خلاصة عن جانب مهم من الجوانب المهمة الكثيرة التي تثيرها الدراسة التي كتبها المطران غريغوار حداد في العدد الأول من « آفاق » المجلة الشهرية التي ينشرها بالاشتراك مع جورج حسني ، بولس الخوري . جيروم شاهين . الدراسة بعنوان : « هل البحث الديني الجذري كفر وشك أم هو في منطق الإنجيل » ؟ إنها ، في بابها ، من أعمق ما قرأته بالعربية ومن أكثره استقصاء وجذرية .

ويزداد البعد الديني — الفكري لهذه الدراسة وضوحاً ودلالة ، بقراءة :

« لماذا آفاق » ؟ الدراسة التي قدم بها لصدور المجلة بولس الخوري وجيروم شاهين . كذلك ترسم في هذه الدراسة منطلقات العمل في المجلة . وهي بإيجاز شديد :

١ - وعي الواقع اللبناني - العربي الذي تخلف وأصبح « عقيماً » . على صعيد الإبداع الحضاري ، لسببين : النظام الاجتماعي القائم على المصالح الفردية والفتوية ، والنظام الديني القائم على السلطة المطلقة .

٢ - الخروج من هذا الواقع إلى الحداثة التي هي « لقاء ديبالكتيكي بين ثقافتين » ، عربية وغربية .

٣ - تثبيت منحى إنساني انثروبولوجي ، بعيداً عن النظرة الإنسانوية المتطرفة ، أي التي تنفي الله ، وبعيداً ، في الوقت نفسه ، عن النظرة اللاهوتوية أو اللاهوتانية المتطرفة . أي التي تنفي الإنسان .

هكذا يبدو أن « آفاق » ليست حلقة في سلسلة التراكم وليست جزءاً من الطريقة الشائعة التي تسيطر على حركة الثقافة العربية ، أعني طريقة الحفظ والاستدكار والاستعادة وإعادة إنتاج ما أنتجه السلف ، وتسويق الموروث الراهن ، والإفتاء له . وإنما هي موقف جذري ، أي أنها مجلة نقد وإعادة نظري الماضي ، واستشراف للمستقبل وما يمكن أن يخبئنه من منطلقات وأفكار بديلة .

أرى أن صدور هذه المجلة حدث ثقافي فذ . خصوصاً أنها تصدر عن وسط فكري لم يكن لأحد أن يتوقع صدورها عنه ، لعوامل كثيرة تتصل بطبيعته وببنيتها على السواء . وهي إذن مفاجئة . . . تجيء تفجراً يهاجم ويقتحم . كأنها حمم تخرج من بركان يخيل لمن ينظر إليه من خارج أنه خامد إلى الأبد . أهلاً بهذه النار .

يوماً يوماً ، شيئاً فشيئاً ، تسيطر الثقافة التجارية في لبنان . (وفي البلاد العربية كلها ، لكن بأبعاد وأشكال أخرى) . إنها الثقافة التي لا يتحرك فيها المثقف بقوة عقله ، بل بقوة معدته ، فهي ثقافة استهلاك لا إبداع . وهي تتطابق مع البنية الراهنة اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً .

واضح أن دور الشعراء والفنانين والمفكرين يتضاءل كثيراً ، حتى أنه يكاد أن ينعدم . فهو لاء يعنون بالإبداع ، لذلك لا يعنى بهم الواقع السائد . السيطرة إنما هي لفنتين من الانتلجنسيا اللبنانية : « محدثة » هي فئة العاملين في الإذاعة والتلفزيون والمسرح والسينما والصحافة ، « وقديمة » هي فئة الذين ينشرون ، وظيفياً ، ثقافة النظام ، وفي طليعتهم أساتذة الجامعات والمعاهد والمدارس . فهاتان الفئتان ترتبطان ، على نحو مباشر ، بالبنية السائدة .

ما القوة التي تمثل البنية السائدة ؟ إنها طبقة يمكن وصفها ، موضوعياً ، بأنها الأكثر هامشية في المجتمع اللبناني ، بمعنى أنها لا تعبر عن مصالح واتجاهات أو قضايا جوهرية في هذا المجتمع ، بقدر ما تعبر عن « مصطلحات » موروثة : فئمة ملك وفئمة وراثة ، وفئمة عائلة مالكة .

طبعي أن تكون فعالية هذه الانتلجنسيا مرتبطة بمصالح هذه العائلة المالكة . طبعي ، إذن ، أن تبدو الثقافة اللبنانية السائدة ، كأنها ثقافة هذه العائلة المالكة . وفي هذا ما يفسر كونها ثقافة هامشية ، عاجزة سلفاً ، مشلولة سلفاً . إنها لا تشارك في أي التزام يتجه نحو أي تغيير ، أو حتى في تهيئة الأدوات النظرية التي يمكن أن تقدم أسلحة لهذا الالتزام . إنها ، على العكس ، تعمل ضد كل محاولة للتغيير . المثقف هنا لا يتكلم لكي يحدد الواقع أو يتجاوزه ، بل لكي يزخرفه ويزينه . ومن هنا يصل الانفصال بين الفكر والواقع ، اللغة والعالم ،

الألفاظ والأشياء . إلى درجة يبدو فيها اللبناني كائنأ وهمياً . والنتيجة هي أنه كلما انفلشت الثقافة اللبنانية أفقياً . انكمشت عمقياً . وهذا مما يثبت أن منتجي هذه الثقافة لا تنقصهم الرؤيا المستقبلية وحسب . وإنما يعيشون أيضاً خارج الحركة الخلاقة التي تصنع التاريخ .

وكما أن سيطرة الهامش السياسي يحول المجتمع اللبناني إلى كتلة معطلة تلعب بها المصادفات ، فإن سيطرة الهامش الثقافي تفسد جميع الأسس والقيم . وكما أن « الديمقراطية » التي يحافظ عليها الهامش السياسي دال دون مدلول . فإن « الحرية » و « الإشعاع » اللذين يبشر بهما الهامش الثقافي شكل دون مضمون . هنا وهناك لا نواجه غير البراقع التي تطمس أو تشوه .

إن هذه الطبقة من الانتلجنسيا اللبنانية تشكل ، بنشاطها وعملها . ما يمكن وصفه بأنه إطار نظري وأرضية ثقافية لهذه العائلة المالكة . وهي تمنحها نوعاً من الانسجام ، وتمنحها الوعي بأن لها دورها الخاص . إنها طبقة عضوية تنظيمية للطبقة الحاكمة . إنها مستودع معرفتها وهي بالتالي ، التعبير عن سلطتها . وبما أن لبنان ، بفعل الطبقة السائدة سياسياً ، يعيش بلا سياسة . بالمعنى العميق لهذه الكلمة : فنّ الارتقاء بالإنسان ، فإنه كذلك ، بفعل الطبقة السائدة ثقافياً يعيش بلا ثقافة .

بيان المواد

I

بلى ، إنه يعيش في « مدينة الله » لكنه ، في الوقت ذاته ، مسكون بشئ
المدن غير الإلهية . في عينيه صور كثيرة تتقاطع وتتضارب لا يكاد يرى واحدة
حتى تختفي ويحل محلها ، وكأنه من الصور في ليل غامر . . .
أين المعنى ؟

II

ها هو إذن ، يتقدم في المكان العربي .
لكن ، ما المكان العربي ؟
كان في أصله ، وطن تخوم بلا تخوم . شبه الجزيرة أولاً : أوطان كثيرة
في وطن واحد . الفتوحات ثانياً : أوطان كثيرة في وطن واحد . وعاش
العرب ويعيشون بين نقيضين : الصحراء حيث يفيض الرمل (أعني ،
اليوم ، النفط) والسهول التي هي أهراء العالم (أعني ، اليوم ، حلبات العالم) .

إنها طاقة تدعو إلى الهلوسة . كأن الحياة نفسها تضيق بنفسها في هذا المدى — السجن .

III

... وتلك هي الجغرافية العربية : جسد هائل ينزف دماً ، ينزف حنيئاً إلى ما يعجز عن بلوغه ، وهو بين يديه .

جسد بأعضاء مبعثرة ، لذلك لا يجدي القلب : تلك هي الجغرافية العربية . لا تستطيع ، إذن ، أن تعرف مكانها في الواقع ، لذلك تلجأ إلى استيهامه . وفي « اللغة » يتحقق هذا الاستيهام . إنها قصوره وساحاته . إنها غاباته وأنهاره جباله ووديانه .

IV

هذه الأرض العربية ، المجزأة الجسد ، أي التي تعيش في سديمية الشكل لا بد لها من أن تخلق « ثقافة » تطابقها . من أن تخلق « اللاجسد » ؛ منطقة تجمع في آن ، بين يقين وجودها ، وسديمية استمرارها . منطقة قريبة ، بعيدة وغير واقعية لكن يمكن « تسلقها » ، « اجتيازها » . « استخدامها » . « السير » فيها . منطقة تتناغم فيها الأشياء سديماً ، ولا يمكن أن تكون إلا هباءً .

V

ببيان هذه « الثقافة » . تعلم الثقافة السائدة ذلك الذي يعيش في « مدينة الله » ، كيف يرجع إلى معدنه الأصلي . أعني تخلق له استيهام العودة . تدفعه إلى تجاوز العبث بنوع « معجز » من العبث .

والإيقاع في هذا البيان هو ، في الجسد العربي ، بمثابة الحضور المادي
للذة الوجود في العالم .

بل هو الحضور ، بامتياز .

VI

البيان « السحر » - « الإعجاز » رمز مزدوج في حياته : علامة الاكتفاء ،
وعلامة النقص في آن . الاكتفاء بالذات ، ونقص الواقع . وبما أنه خاضع ،
بسبب أو آخر ، للعب القوى الخارجية وعلاقاتها ، فإنه يحتفظ بما يبقيه منكشأً .
لملموساً داخل ذاته : يحتفظ بالضرورة البيانية « السحرية » - « الإعجازية » .

هكذا يتعزى بوحدة « اللغة » أو ، على الأصح ، بما بقي له من هذه الوحدة .
فيما يتجزأ بالاقتصاد والاجتماع والسياسة ، أعني أنه يعلن وحدة الخيال
والاستيهام ، فيما يستعصي عليه تحقيق وحدة العمل والواقع .

VII

الوحدة ! وحدة الخيال والاستيهام . انها تهديء آلام العصور . يتعلم
فيها كيف يرفض الواقع ويزدريه ، ويكتشف عبرها كيف أن تاريخه هو ،
في معظمه ، تاريخ هذا الرفض وهذا الازدراء .

فلئن كانت الكينونة ، ماضياً ، في الوحدة ، فليست الصيرورة إلاّ هذه
الوحدة . الحاضر ، الواقع ، المستقبل . . . هذه كلها زائفة بقدر ما لا تكون
شبيهة بهذه الوحدة ، أو بقدر ما تبتعد عن التشبه بها . فهذا الابتعاد لا يمكن
أن يحقق مجدأً أو تقدماً ، ولئن حدث ان حقق أيأً منهما ، فلا بد من أن يزولا
سريعاً ، لأنهما زائفان .

الوحدة ! إنها الرمز التاريخي لهويته الأصلية . كل شيء في حياته وفكره يأخذ شرعيته من انتمائه إلى الوحدة . بل يقاس مدى الأصولية بمدى التطابق مع الوحدة . لا بدافع الاقتصاد أو الاجتماع ، أساساً . بل بدافع الهوية الأصلية . الوحدة هي رمز العودة إلى نقاء الأساس ونقاء التأسيس . النهضة . التقدم ، التجدد ، الاشتراكية ، الحرية . . . هذه كلها لا تعني شيئاً إلا إذا كانت شكلاً يتطابق مع الجوهر الأصلي . مع تلك الحالة الأولى التي سبقت كل تدهور أو انحطاط .

VIII

سلام ، إذن ، للبيان / « السحر » — « الإعجاز » . وها هي لفظة صغيرة يمكن بهذا البيان ، أن تتحول إلى أرض كبيرة ، وإلى وطن كبير .

إذن . بدلاً من أن يقلّب وجه الواقع . فليقلّب وجوه الكلام !

ألهذا يبدو ذلك الذي يعيش في « مدينة الله » . ان ما يقتبسه على مستوى حياته اليومية . أسرع مما يبتكره على مستوى الفكر ؟ لم يعد قادراً على اللحاق بما يصنعه له الغرب العدو ، وبما يصطنعه . بل إنه يكاد ، غالباً ، أن يزداد تأخراً ، بقدر ما يزداد الغرب العدو تقدماً .

. . . مع ذلك يقلّب وجوه الكلام .

ألهذا يبدو ما يخيل إليه أنه تطور ، قشرة خارجية مستقلة . منفصلة عنه : وسطاً غريباً عليه — وسائل . وأدوات . وأبعاداً ؟

. . . ويبدو الانقسام بين تسارع التطور من خارج . وتسارع التخلف من داخل . رمزاً لانقسام شخصيته . ككائن يعيش في الربع الأخير من القرن العشرين . أي في الربع الأول من الحضارة الكوكبية ؟

إنه الانفصام .

لكن ، كيف يمكن تجاوزه ؟

— بالثورة .

— بالثورة ، طبعاً . لكن . شريطة الوعي بأن الثورة تخلق له مناخ التحرر . لكنها لا تحرره بمجرد قيامها . وقبل ذلك : أية ثورة ؟ الثورة السياسية لا تكفي . هذه قديمة . إنها ثورة القرن الثامن عشر . عند الغرب / العدو ، وهي ثورته ، منذ القرن السابع . وهو ، الآن ، يحتاج إلى ثورة حديثة يحول دونها هذا الغرب العدو .

الثورة الاقتصادية لا تكفي ، هي كذلك، وحدها. وماركس هو الذي اكتشف ، كما يعرف الجميع ، في منتصف القرن السابع عشر ، محدودية الثورة السياسية : اكتشف أن عناصر الظلم والاستغلال والاغتراب لم تعد . جوهرياً ، من طبيعة سياسية ، وإنما أصبحت من طبيعة اقتصادية ، هكذا أطلق الثورة الاقتصادية وأرسى قواعدها .

يبقى الاقتصاد أساساً . لكن الاكتفاء به أصبح هو الآخر . شكلاً ثورياً قديماً .

الثورة التي يحتاج إليها تتجاوز السياسة والاقتصاد إلى البنية الأساسية للحياة العربية في عمق أعماقها ، النفسية والعقلية والثقافية . لم يعد كافياً أن نغير الوسط من خارج ، وإنما صار لزاماً أن نغير الإنسان والحياة من داخل أيضاً . تكون الثورة الاقتصادية — السياسية حديثة ، فعالة ، مغيرة ، بقدر ما تواكبها الثورة في نظام الحياة ، ونظام القيم ، ونظام الفكر .

الثورة على ملك أو طاغية أمر واضح مباشر : كل شخص . أياً كان مستواه ووعيه يمكن أن يشارك ، بشكل أو آخر ، فيها . الثورة على النظام الرأسمالي — الأميريالي أكثر تعقيداً . لا يقدر كل شخص أن يشارك فيها إلاّ بوعي عميق . يمكن تحريك الجماهير ضد هذا النظام . غير أن هذا التحريك لم يعد كافياً . (لتذكر ، في هذا الصدد ، أمثلة عبد الناصر الفريدة — الفاجعة) .

النظام الرأسمالي — الأميريالي يستند إلى أساس ثقافي — حضاري . لذلك لا بد للثورة عليه من أن تستند هي أيضاً، إلى أساس ثقافي — حضاري . من أن تكون ثورة شاملة . تكون الثورة العربية شاملة أو لا تكون إلاّ جزئية . عابرة ، ردود أفعال . . . حيث تنكسر ، بالضرورة ، دائماً . وتنشأ . في رماد هذا الانكسار ، حاجة اللجوء إلى الرموز التي تمنح التعويض والاكتفاء والطمأنينة : الغيب ، اللغة ، الوحدة ، التراث . . . الخ ، يستمر التمسك أكثر فأكثر بعناصر يتناقض حفظها في الفعالية ، ضمن عالم يقوم على منظومة ثقافية مغايرة ، تتزايد فعالية وسيطرة . . .

x

يقول أحد المؤرخين عن التاريخ إنه ثلاث قوى : تراث وتجربة ، وتفاعل . الأولى قوة عمودية آتية من أعماق العصور ، وهي الدفع الذي يقدمه الماضي للحاضر . والثانية قوة أفقية تتمثل في التفاعل مع الشعوب والحضارات ، في التأثير والتأثير . لكن في القوة الثالثة يكمن التاريخ الحقيقي . فالتجربة القائمة على الحضور الحي هي التي تحرك وتجدد وتتخطى ، وهي التي تبني المستقبل . ذلك أن التجربة انعتاق من الماضي وانخراط في الحداثة ، وحين يخلو تاريخ الشعب من هذه التجربة لا يكون أكثر من مجموعة إمكانيات ، أي طاقات لا تفعل ولا تتحقق . لكن حين يقدر ، على العكس ، أن يستشف أفق

المستقبل ، وأشياءه واحتمالاتها ، يقدر أن يقول انه يعيش في تجربة . وأن حاضره عقدة لإرادة وعمل ، وانه سيد ما يحدث سواء فاجأ أم لم يفاجئ .

ما هذا التاريخ العربي الذي نعيشه ، إذن ؟ وما عسى أن يكون جواب القوى التي تسيطر عليه ، منذ ربع قرن ؟

مهما يكن هذا الجواب فإن ثمة خللاً في المجتمع العربي قد يتضح ، حين ننظر إليه خصوصاً ، في ضوء القضية الأساسية التي طرحت في الربع القرن الأخير وهي التحرر من الاستعمار والرأسمالية والأمبريالية ، من جهة . وفي ضوء العلاقات التي لا تزال سائدة بين العالم العربي والعالم الرأسمالي الأمبريالي ، من جهة ثانية . والواضح ، في هذا الصدد ، أنه بقدر ما تتوغل الرأسمالية الأمبريالية في طريق التصنيع تتوغل في البحث عن مصادر الاستغلال وعن طرق التسويق ، وتبعاً لذلك تزداد هذه الرأسمالية نمواً في العمق ، على الأخص ، لكن ، بدلاً من أن يزداد العالم العربي نمواً في العمق التحرري . يزداد على العكس ، استسلاماً وخضوعاً وتبعية ، ويتمثل هذا كله ، على الأخص ، في الدول الغنية . بل إن الرأسمالية - الأمبريالية تخلق للعالم العربي كله ، في ظل هذه الدول ، شكلاً آخر للاستعمار يحل محل الاستعمار السياسي المباشر . هو الاستعمار التكنولوجي . ومن طبيعة هذا الاستعمار أنه بارد . كما يصفه باحث فرنسي تقديمي ، أي أنه لا يتطلب من الذين يستعمرهم حتى أن يخضعوا له ، بل انه « لا يطلب » منهم شيئاً . . . لأنهم هم الذين يتهافون ، وقد خضعوا لآلية هذا الاستعمار ، ليطلبوا منه ، بتوسل ، كل شيء .

هكذا يبدو أن المسألة بالنسبة إلى المجتمع العربي ليست ، في هذا المنظور : ماذا أعمل ؟ بقدر ما هي : من أكون ؟ ذلك أن الجواب عن السؤال الثاني هو الذي يحدد قيمة الجواب عن السؤال الأول .

ومهما يكن هذا الجواب ، لا بد من أن نتساءل أيضاً : ماذا تغيّر ،

جذرياً . في البنية الأساسية الحضارية للمجتمع العربي . في ظل التغيرات السياسية الهائلة التي حدثت في الربع القرن الأخير ؟ لقد دخل العالم . منذ سقوط القسطنطينية سنة ١٤٥٣ ، وهو بداية العصور الحديثة اصطلاحاً . في سلسلة انقلابات جذرية وشاملة . على جميع المستويات . وفعلت السنوات المئة الأخيرة في تقدم الحياة والإنسان أكثر مما فعله التاريخ المعروف السابق كله . واخترعت إحدى دول العالم الثالث « المتخلفة » . مثلنا وهي الصين . في الربع القرن الأخير ، القنبلة الذرية . ودخلت في عصر الفضاء . لكن . ماذا تغير جذرياً في البنية الأساسية للحياة العربية ؟

XI

وها هو الفرد في المجتمع العربي ، في ظل « مثقفيه » و « مفكره الثوريين » داخل السلطة وخارجها . يكاد أن يكون محروماً من كل شيء . إنه لا يقدر حتى أن ينطق بما يؤمن به . وقدرته على التعبير عما يؤمن به محفوفة دائماً بخاطر السجن أو النفي أو القتل . وهو ، بالإضافة إلى ذلك ، يكاد أن يكون محروماً ، حتى من الحبز . انه يعيش هامداً في حياة هامدة . كأنما لم يعد يحركه أي هاجس : لا الحاجة ، ولا الحرية . . .

وإذا كان المجتمع الصناعي المتقدم يخلق إنساناً ببعده واحد . فإن المجتمع المتخلف هو ، كذلك ، واحدي . انه يلغي التناقض ، لا بالمساواة النسبية كما في المجتمعات الصناعية المتقدمة ، بل يعزل كل فرد يخضع لنظامه أو لا يندرج فيه . والعزل روحي وجسدي في آن . لا يحرم الفرد من الكلام وحسب ، وإنما يحرمه كذلك من العيش . انه يقتله في جسده وروحه .

وفي المجتمع الواحدي ، سواء كان متقدماً أو متخلفاً ، تزول المعارضة السياسية وغير السياسية ، لأن مصادرها تزول . المعارضة تعني أن الإنسان

يعيش في مستويين : ما هو موجود ، وما يمكن أن يوجد . والإنسان في المجتمع الصناعي المتقدم يعيش في مستوى الموجود . والفرد في المجتمع المتخلف يعيش كذلك في مستوى الموجود - مستوى « ليس في الإمكان خير مما كان ».

زوال المعارضة يتضمن زوال القدرة التي تميز الإنسان : قدرة النفي والرفض . قدرة الثورة على الموجود الذي يقيده أو يحده ، والتطلع إلى الممكن الذي يطلقه ويحرره . بهذا المعنى لا يكون الإنسان إنساناً إلاّ بقدر ما يكون رافضاً ، أي بقدر ما يعارض الواقع بواقع آخر أسمى وأغنى .

هكذا يعمم النظام في المجتمعات المتقدمة ثقافة القبول والتكيف ، ويحاصر أو يخنق ثقافة الرفض والتساؤل وإعادة النظر . انه هنا كالنظام في المجتمعات المتخلفة . إن ثقافتنا العربية الحاضرة هي ثقافة الاجترار والقبول والتكيف . تثبت الماضي ، والتقليد ، والمؤسسات والأنظمة ، وتنفي الإنسان والحرية . إنها (كالثقافة في المجتمع الصناعي المتقدم) تتخلى عن معنى الثقافة الجوهرية الأول : الإبداع المغير ، المحرر . انها ، هنا وهناك ، ثقافة تدجين تقسر ، وتحاصر ، وتكثف . والمجتمع ، هنا وهناك ، عاجز عن أن يقنع ، لذلك يقمع . ان الثقافة المعاصرة ، الصناعية والمتخلفة ، هي جوهرياً ثقافة القمع .

ما مقياس وجود الفرد بالنسبة إلى هذه الثقافة ؟ انه المقياس التالي : أنا أستسلم للسلطة ، إذن ، أنا موجود .

الثورة إذن تتناول ، في المقام الأول ، هذه السلطة . إن السلطة هي العدو المباشر للفرد في المجتمعات الصناعية المتقدمة والمجتمعات المتخلفة على السواء . إنها الغول البشع الرهيب الذي يرصده في كل مكان ويلاحقه كالظل .

إنها تقول للفرد في المجتمع الصناعي المتقدم : ادخل في الآلة الصناعية تعش هائناً . وتقول له في المجتمع المتخلف : لا تدخل في الآلة السياسية ،

تعش هائلاً : والنتيجة واحدة : تجريد الفرد من إنسانيته ، من رفضه وطموحه .
وتحويله إلى شيء .

هذه الثقافة هي فن تجميد الفرد في عصر متحرك .

XII

ألهذا يبدو أن اضطراب المجتمع العربي لم يعد يفسر بمجرد العوامل
الاقتصادية — السياسية ؟

ألهذا يتوجب النظر إلى ما هو أبعد وأعمق : الحضارة العربية كبنية شاملة .
كنظام في النظر إلى الحياة والإنسان والعالم ، وكم منظومة شاملة من القيم ؟

ألهذا ، حين أتكلم أنا العربي ، اليوم ، لا أكون أنا ذاتي من يتكلم ، بل
آخر : « الحديث » الغربي ، أو « القديم » العربي ؟

ألهذا ، ليس لنا كشعب أية سيطرة حقيقية على أي شيء ، مما يتجلى .
بشكله الأبرز ، على المستوى السياسي — الحقل المباشر للصراع ؟

ألهذا ، يعجز العربي عن تحديد ذاته ، واقعياً ؟ ألهذا يكتفي بأن يفسر
التحولات في البلدان الأخرى ، ويتمرأى فيها ؟ ألهذا يبدو أن تاريخه يتحرك
خارج التاريخ ، لكي يخدم تواريخ أخرى ؟

XIII

... بلاد واحدة لا تستطيع أن تفرض نفسها في شكل واحد ينتظمها
فتلجأ إلى استيهام وجود آخر : الحضور في البيان / « السحر » « الإعجاز » .
— لكن ، أليس هذا الحضور غياباً ؟

... وتجييك الثقافة السائدة :

— العالم حجاب . أو قل : ليل . لنقل ، بتعبير آخر ، انه مجاز إلى المعنى .
والأشياء في هذا الليل رموز لما وراءها . ليست في ذاتها مهمة . انها مهمة بما
تخبئه . المهم هو ذلك الغيب الذي تسميه غياباً . ذلك أن المعرفة الحقيقية ليست
معرفة الظاهر أو الشيء ، بل هي معرفة الغيب ، حضور الغيب هو مدار المعرفة
الأكبر ، أي هو ، من الوجود ، مداره الأكبر ، فالغيب هو الحضور .
بامتياز .

— والممارسة الفكرية العربية السائدة ؟ أليست عقلنةً لذلك العجز عن
تحديد الموقف والموقع ، إزاء الواقع وفيه ؟ أليست تنظيراً للغيب : تقدمه كأنه
جوهر الواقع ، كأنه هو الذي يجعل الواقع واقعاً . لم الواقع إذن ؟ لنقله ،
ولنتجه إلى الغيب . وليكن الغيب بيتنا وحصننا ودفاعنا ضد الواقع .

هذه الممارسة هي هنا ، بيان / « سحر » — « إعجاز » .

XIV

غير أن هذا البيان / « السحر » — « الإعجاز » تحول من زمان إلى تجارة .
منذ الجاهلية ، كان العربي يمارس بيان « اللغة » ، من جهة ، و « بيان التجارة »
(القرشية الأصل) من جهة ثانية . لكن التجارة ، كبيان ثان ، تغلبت على
البيان الأول ، وفي هذا التغلب تحولت « اللغة » ، هي أيضاً ، إلى تجارة .

والعرب الذين يتجهون إلى الحقيقي ، الإنساني ، الخلاّق ، يرفضون
التجارة وشكلها البياني . أليس في هذا الرفض ، على امتداد ، تاريخهم ،
شيء كثير مما يفسر هذا القديم / الحديد ، اليأس / الأمل — هذا التموج الذي
لا ينقطع من التمردات والحركات الثورية العنيفة ، الصوفية ، الغنائية ،

المللحمية؟ بلى ، ومن هنا الاتجاه دائماً ، ضمن الواقع ، إلى واقع آخر – في هيام يكاد أن يكون طوباوياً .

xv

مهلاً ، أيها التائه ، الباحث في « مدينة الله » ، هل تريد أن تستسلم لسحر الرماد ، أم تريد أن تغيّر الشعلة ؟

استطادات حول بيان الرماد

١

أخطر من الانهيار تمويه الانهيار . . . باصطناع الجهاد ، باختلاق البطولات ، بتناسي الأخطاء ، بتجاهل المآسي الحاصلة ، بالتفاؤلية التي تدخل الناس إلى حظيرة الوهم .

هذا التمويه شائع يمارسه « المفكرون » / « المثقفون الثوريون » ، داخل السلطة وخارجها . وبين هؤلاء من يتيامن ، وبينهم كذلك من يتياسر .

ما دلالة النزعة الكامنة وراء هذه الرغبة في التمويه ؟

١ - إنها أولاً تبسيط للوضع العربي . ترى إليه سطحياً وأفقياً ، فلا تذهب إلى أبعد من إلقاء تبعة الانهيار على الاستعمار . أما معالجة الأسباب والعوامل التي تجعل الكثير من العرب يتقبلون هذا الاستعمار ، بدءاً من أبسط أشكاله ومستوياته ، أو يتحملونه ، أو يستهينون به ، أو لا يبالون ، فأمور لا يجوز تحليلها ، لأن مثل هذا التحليل « تجريح » للذات ، وقد يؤدي إلى الشبيط . لا إلى التحريك . والحق أن المدار الحقيقي العميق للوضع العربي

الراهن هو الداخل لا الخارج . انه صراعه مع موروثه الثقافي والسياسي .
وقيمه وعقله ، وواقعه ، وحياته . هذا لا يعني بالطبع الاستهانة بالخارج أو
تحويل النظر عنه ، وإنما يعني انه لا يصح أن ننسى الداخل أو نؤجله أو نتجاهله
بحجة الخارج .

إن الكثيرين من العرب يرتضون لأنفسهم أن يكونوا مهزومين سلفاً .
إذ يقبلون سلفاً الخضوع لثقافة الاستعمار السياسية والاقتصادية والثقافية .
وليست الهزيمة الأخيرة الا نتيجة للهزيمة الأولية . وسيبقى العربي مهزوماً إلى أن
يلتقي بذاته ، ويسيطر على أرضه وثوراتها ، ويصبح سيد حاضره ومستقبله .
وسيد مصيره .

٢ - إنها ثانياً تخفي تسامحاً طفولياً مع الذات ، وميلاً إلى إلقاء التبعات
على الغير . وفي هذا تلتقي بعض الأقلام التقدمية والأقلام الرجعية . فهي تحيد.
بنوع من السحر ، عن الغوص على أصول الجرح ومكامن الخطأ ، وتتجه
نحو الغير فترى فيه الشر كله ، أي المسؤولية كلها . هذا الغير لا أنكر جريمته .
التي ليست آتية بل قديمة مستمرة ، وإنما أنكر هذا الإغفاء الذاتي الذي يلقي
الخطأ على « الغير » . والحقيقة ، في هذا الصدد ، هي أنه لا يلقي التبعة على
الغير إلاّ من يضمّر استعداداً للاتكال على الغير . فإغفاء الذات من المسؤولية
هو نوع من تأرجح الذات بين الغير والغير . انه اتكال واستسلام . انه هزيمة
ثانية . والسلفية هنا ، هي الوجه الآخر لهذا الاتجاه الذي يسمي نفسه تقدماً .

٣ - إن فيها ، ثالثاً ، ما يعادي روح البحث والتساؤل ، ويقود إلى
التزام خط تكون فيه الموضوعات وطرق البحث والخلق والعمل ، ومفاجآت
المستقبل ، محددة تحديداً مسبقاً واضحاً ، بشكل يوهم أو يقنع باستحالة الخطأ .
ذلك هو مناخ العصمة . من يخرج عليه ، يخرج على « نظام التقدم » ، ويدخل
في « الفوضى » . هذا « النوع » من التقدمية يتلاقى ، هنا كذلك ، مع السلفية .

في وثوقية مطلقة ، وإيمان عجائبي . فكما تقف السلفية في وجه التساؤل الحر الذي يدل على الفساد ويعيد النظر في كل شيء ، فتحاربه بحجة الحفاظ على الأصول ، يقف هذا « النوع » من التقدمية في وجه ذلك التساؤل الحر . ويحاربه بحجة أنه يؤدي إلى الضياع والفوضى — أي بحجة الخروج ، كذلك . على الأصول .

وكما تلجأ السلفية إلى عناصر غير فكرية ، في محاربتها هذا الفكر النقدي الحر المتساؤل ، يلجأ هذا « النوع » من التقدمية كذلك إلى عناصر غير فكرية ، في محاربته الفكر النقدي الحر المتساؤل : لا تقول عن صاحبه إن له وجهة نظر . أو رأياً ، وإنما اتهمه ، مسلياً ، وأخلاقياً ، فتقول عنه انه مشكك وفوضوي وهدام .

٤ — إنها لا تساعد في التغلب على الرجعية بقدر ما تساعد في رجعة التقدمية . فبدل أن يفيد الفكر العربي من حيوية التيارات التقدمية ، وبخاصة الماركسية . ومن روحها النقدي ، وطاقتها على الخلق والتغيير ، تمتزج هذه التيارات بترسبات الوثوق المذهبي الذي كثيراً ما شوه ثقافتنا العربية وطرق تفكيرنا في الماضي . ولا يزال يفعل تشويهاً حتى الآن . هكذا ، فيما يصارع الفكر العربي لكي يخرج من وثوقية مذهبية سلفية ، يحاول هذا الاتجاه التمويهي أن يرميه في وثوقية مذهبية ثانية ، تخضع هي كذلك خضوعاً غير مشروط لأفكار جاهزة معطاة .

إن كل مذهبية تؤدي ، بانغلاقها وتحجرها ، إلى الاعتبارية — أي إلى نوع من الفوضى المفروضة المنظمة أشد خطراً من « الفوضى » التي تنجي بدافع البحث من أجل الوصول إلى نظام أفضل .

هكذا لا يساعدنا هذا الاتجاه على التحرر مما يشدنا إلى السلفية وضيقها ومحدوديتها . وإنما يربطنا بها أو يعيدنا إليها ، بشكل أو آخر . انه يحاول أن

يظهر لنا ، شأن السلفية ، أن كل شيء مهياً محلول ، واضح . أن كل شيء ، يدعو إلى التفاؤل والثقة . وهو بذلك يوجه أنظارنا إلى أن تتركز على الضماد لا على الجرح نفسه . وشفاء الجرح لا يكون إلا في تشخيصه . وسبر غوره . أي في أن نجرح هذا الجرح ، من جديد ، رجاء التيقن من أسبابه . إن هذا الاتجاه يعلمنا التفاؤلية التي تقتلع الإنسان من الواقع . وترميه في فضاء ليهامي . ان هذه التفاؤلية أفيون آخر .

٢

الانقلابات العربية التي سميت ثورات ، حدثت بما يمكن أن نصفه بأنه حيلة عنفية . وكان الشعب يقبل هذه الحيلة رجاء أن تكون بداية العمل لما يصبو إليه . ولم يكن ليسوغ هذه الحيلة العنفية لولا رجاءه أن تتحول إلى فعل تحرير كامل وحرية تامة ، بحيث ينطلق ، ويكسر قيوده المادية والفكرية . لا شك في أن الانقلابيين مثلوا لدى الشعب في بدايات عهودهم أملاً بالتغير . لأنهم ، من جهة ، يملكون القوة المادية . ويشكلون ، من جهة ثانية . قوة جماعية قادرة على التغيير . أضف إلى ذلك أنهم كانوا يعلنون انقلاباتهم باسم الشعب وحرياته وتقدمه . غير أن الواقع والتطبيق جاءا على نحو آخر .

كان يحدث ، لسبب أو آخر ، أن يصبح هم الانقلابيين الأول المحافظة على الانقلاب لا على حريات الشعب . هكذا كان الانقلاب يتحول من وسيلة إلى غاية ، وبدلاً من أن يستمر الانقلابيون في ربط مصيرهم بالشعب ، كانت الآية ، كما يقال ، تنقلب : يقسرون الشعب على خدمة الانقلاب ، محاولين أن يربطوا مصيره بمصيرهم ومصير الانقلاب .

وكان هذا يؤدي بالانقلابيين إلى التحول عن الانهماك بهموم الشعب ومشكلاته إلى الانهماك بهموم الانقلاب ومشكلاته . ورويداً رويداً يجدون

أنفسهم مجروفين . قصداً أو عفواً ، في تيار إشباع الرغبات المادية التي تتيحها لهم أو تفرضها عليهم مراكزهم في السلطة . ومن هنا كانوا يدخاؤون في عبودية النظام الرجعي التقليدي ، نظام الحاجات والمصالح ، الذي كان من مسوغات انقلابهم ذاته .

من هنا ، كذلك ، انحصر همّ الانقلابيين في الحاضر الراهن : في توفير مختلف الوسائل لجعل الزمن كله يتقلص في هذه اللحظة من حضورهم على مسرح الحكم وبقائهم فيه . لم يعد هناك معنى حقيقي لمستقبل الشعب . أو المستقبل . ذلك أنهم وحدوا بين المستقبل وحاضرهم المستمر .

وقد نتج عن هذا كله أن عجز الانقلابيون ، حتى اليوم ، عن أن يحدثوا الانقلاب الآخر: الانقلاب في الحياة ، في العقلية ، في المفهومات ، في الثقافة . وبدلاً من أن يثير هذا العجز فضيلة النقد الذاتي وإعادة النظر وتصحيح الأخطاء أدى ، على العكس ، إلى مزيد من التمسك بالحكم . وبدلاً من أن يكون الحكم سلاحاً لحماية الشعب ، صار سلاحاً لحمايتهم . هكذا أخذ الانقلاب يوحى للشعب بأن القوة التي يستخدمها قوة ضغط وقمع لا تحرير وحرية : قوة تلتقي مع رجعية الإقطاع والطغيان . بل أخذت الرجعية تبدو في نظر الكثيرين أقل ضرراً من الثورية الزائفة — لأن الأولى تحكم بوجهها السافر ، أما الثانية فتحكم بوجهها المقنع : حيث لا يعرف شيء من شيء .

وحين يحكم القناع تمحي عملياً جميع الأسس والمبادئ الحقوقية والشرعية التي تقوم عليها علاقة المواطن بالمواطن ، وعلاقته بالدولة . ويصبح الحكم تسلطاً واغتصاباً . والشعب في هذه الحالة مسوق بالضرورة إلى عدم التفريق بين هذا الحكم الانقلابي وأي حكم استبدادي تيوقراطي .

بيان لكل لا لأحد ...

... نحن الذين نرجّ المياه الآسنة ، ونزيل الطحلب عن جسد عالمنا .
 نعرف الآن أن السؤال المتشكك : « هل تستحق هذه الحياة أن تعاش » ؟
 يتجاوزه اليوم ، في مرحلتنا الثورية التي تتعاقب مع المرحلة الكونية ، مرحلة
 اللقاء بين كوكبنا الأرضي والكواكب الأخرى ، واقع يقين : الحياة أصبحت
 أكبر وأغنى من هذه الحياة ، ووجود الإنسان يضيف إلى شكله العتيق الأرضي .
 شكلاً جديداً كونياً . الخوف من الحياة ينقلب إلى انخفاف بها . إلى هيام
 بأسرارها الآتية . وكل شيء لإعادة النظر والخلق من جديد . وها هي الأسوار
 التي لا تزال صامدة في مدينة العالم القديم ، آخذة بالتصدع والانهار .

... نعرف أن الأرض لم تعد وحدها ، بين الكواكب معنا . والقمر .
 هذا الغبار المتعالي ، لم يعد مجرد مسرح لتخيلاتنا وأحلامنا ، وإنما أصبح جزءاً
 من أعمالنا ، ومن همومنا اليومية . فقد انتقل الإنسان عملياً ، من الواقع
 وحدوده إلى الممكن ولا نهاياته . واتحد في الحياة والعمل ، الأليف والغريب .

الواقع وما وراء الواقع ، بحيث يبدو الخيال أكثر التصاقاً ، بالحقيقة المادية من الجسد نفسه . وها نحن ننزل ، برفق وتؤدة ، لكن بسرعة ، من المركبة التي يحملها كوكب عصرنا الأرضي ، إلى المركبة الشقيقة التي يحملها كوكب عصرنا الفضائي .

... في مثل هذه المرحلة من الفرح الكوني الغامر بعظمة الإنسان ، يحلم الناثر العربي ، عاملاً ، أن ينتهي القبح الأرضي : الطغيان ، العبودية . الفقر ، الجهل ، الدمار ، العنصرية ... فحين تتناول حدود العالم والفكر إلى هذا المدى ، يجدر بالإنسان ألا يعود مأخوذاً بغير الكشف التي تنقض أسس القبح والشبر والفساد ، وتعطي للحياة والعالم صورة جديدة .

... ويحلم الناثر العربي ، عاملاً ، ألا يبقى سيداً غير الإبداع والتحول في مناخ الثقة بالإنسان — الإنسان الباحث ، الكاشف ، المغير .

... ويحلم الناثر العربي ، عاملاً ، أن تسيطر جاذبية من نوع آخر: جاذبية المجهول وما لا يحُد . فالأفكار التي تسود حياته ، وتلك التي تسود — إلى حد — العالم ، صارت لكثرة ما فيها من الاجترار والسهولة ، واللعب حتى الابتذال والتراكم حتى الرتابة ، والعبثية حتى الاقتلاع والضياح . تشبه صحراء شاسعة ، وصار الدخول فيها نوعاً من السباحة في الرمل .

... هكذا . إذ تتيح جاذبية المجهول إعادة النظر في الأفكار والعالم . تتيح في الوقت نفسه ابتكار صورة جديدة للعالم ولطرائق الفكر والفهم . وللعلاقات بين الإنسان والإنسان . فهذا التغير في بنية الكون وأبعاده يؤدي إلى تغير في بنية الإنسان وأبعاده . وهذا الفتح الهائل في أعماق الفضاء لا بد أن يستتبع فتحاً هائلاً في أعماق الإنسان .

... ويحلم الثائر العربي ، عاملاً ، ان ثورة المعرفة الآن لم تعد تكفي باكتشاف المادة ، بل صار عليها أن تطمح إلى اكتشاف ما وراء المادة : وها هو ميدان جديد يفتح أمامها ، ينقلها من دراسة اليابسة — أرضنا الأولى . إلى دراسة الفضاء — أرضنا الثانية .

... هكذا يحلم الثائر العربي ، عاملاً ، أن يتجاوز الفكر العربي الوثوقيات ، ويتذكر أن هذه ، بانغلاقيتها وعصمويتها ، كثيراً ما أدت إلى الاعتبارية ، أي إلى نوع من الارتجال والفوضى ، لم يحل دون حرية التساؤل والبحث وحسب ، وإنما عطل كذلك الحركة الثقافية العربية .

ويتذكر أنها كثيراً ما أدت إلى نوع من التفاولية الساذجة . تقتلع العربي من أرض الواقع وترميه في فضاء إيهامي .

... هكذا يؤمن الثائر العربي أن معنى الثورة والتقدم هو في تفتيح طاقات الإنسان العربي الإبداعية ، أي النقدية ، إلى أقصى حدودها . وأنه في التوكيد على أن الإنسان صانع — يبدع ويتحول ، لا وثوقي يقتنع ويحمد .

... ويحلم الثائر العربي . عاملاً ، أن يؤاخي جذرياً بين الثورة والحرية . بين القدرة على الانتظام في رؤيا فكر وعمل واضحة ، شاملة ، والقدرة على نقدها المستمر ، من أجل انفتاح أشمل ، وإبداع أكمل لنموذج جديد للحياة والمجتمع يتجدد بلا انقطاع .

... ويحلم الثائر العربي . عاملاً ، في هذه المرحلة الثورية — الكونية ، أن يكون تغيير المجتمع العربي شاملاً وجذرياً . ويدرك أن التغيير الثوري لا يقتصر على إعادة بناء السياسة . وإنما يشمل إعادة بناء المجتمع ككل . فأمراس المجتمع العربي وتناقضاته لا تزول بالعلاج السياسي وحده . الثورة

حركة شاملة ليست السياسة فيها إلاّ بعداً واحداً من أبعاد كثيرة : اقتصادية . اجتماعية ، ثقافية . فنية ، جنسية . ويجب أن تتحرك هذه الأبعاد وتنمو معاً في حركة الثورة .

... لا يكفي القضاء على المظهر السياسي لقوى اللاثورة أو الثورة المضادة في المجتمع . فهذا المظهر ليس إلاّ ثمرة لشجرة كبيرة عميقة الجذور ، وهو ليس الأكثر ضرراً وإن كان الأكثر مباشرة . فلا بد من تئوير العادات والتقاليد ، لا بد من تربية ثورية . وتعليم ثوري . لا بد من مدرسة ثورية ، وجامعة ثورية . لا بد من قوانين لتنظيم العائلة والحياة كلها تنظيماً ثورياً . لا بد من تأسيس الحياة الثورية اقتصادياً ومدنياً وثقافياً ، إلى جانب تأسيسها سياسياً .

... هكذا يحلم الثائر العربي ، عاملاً ، ان العمل بالسلاح أو الانتصار به وحده ، لا يشكل ثورة ، وأن الثورة العربية تكون رؤيا شاملة أو لا تكون . وانطلاقاً من ذلك ، لا بد من احتضان المستقبل والتخطيط له . لا بد من الإيمان الكامل أن الثورة ليست الحاضر الوحيد ، بالنسبة للعربي . وإنما هي أيضاً المستقبل الوحيد .

ابتها الارض الطيبة ، ها هي الثورة فيك تتأسس كالماء والشجر والعشب . . . كل لحظة في أيامك تتزوج بركاناً . وتكتب العواصف ويقرأ الفضاء : الموت على أرضك ولادة جديدة - ونحن الأمواج تتلاحق ، لا تنتهي .

... ونرسمك مرآة بطبقتين : طبقة تعكس الداخل ، وطبقة تعكس الخارج . لا الداخل نراه بعين الخارج ، لا الخارج نراه بعين الداخل . هكذا نغرس بدئياً في أشيائك : لا نعرف الوهم ، وننقدم دائماً نحوك . . . عميقاً فيك .

... وهكذا أحلم أنني أحمل المطر وأسكن جذور نباتاتك . تتوجني جبالك . وتخرج المصابيح من خطواتي .

تنشأ أجيال عربية في وعد الثورة . تخرج من المدار المقل : من التقلص في شهوة الحكم ، من اقتصاد النهب ، من تربية تتجه إلى الوراثة . تنشأ في وعد الزلزلة : زلزلة المجتمع ، بمؤسساته وقيمه جميعاً . تنشأ في رماد حاضر تريد أن تقبض عليه ، لكي ، لا تفوتها شعلة المستقبل . تنشأ . لا من أجل تحرير الأرض التي يغتصبها العدو الخارجي وحسب ، وإنما أيضاً من أجل تحرير الأرض الثانية — أرض الحرية والاشتراكية ، التي يحتلها العدو الداخلي : القمع والاستغلال والعبودية .

أكثر من أي وقت مضى يجابه المثقف العربي سؤالاً في مستوى مصيره : ما دورك ؟ ولئن كان سؤالاً قديماً ، فهو اليوم يشحن حياتنا . وبصرخ في وجوهنا ، وينزل في ضمائرنا مثقلاً بالتاريخ . ذلك أن ما يجري يؤكد لنا ، يوماً يوماً ، أن مصيرنا أمر يتجاوز الإطار السياسي إلى ما هو أبعد وأعمق . إلى العروبة في ذاتها ، إلى الإنسان في كيانه الأخير ، وفي أخص خصائصه . ولئن كانت السياسة تنظر وتعمل من خارج على سطح التاريخ ، فإن على الثقافة دوراً آخر هو تأسيس المجابهة الشاملة ، من أجل التغلب الشامل .

لعلنا نعرف : ليس للقصيدة ، للرواية ، للمسرحية . للوحة . فعل مباشر يشارك في تغيير التاريخ مباشرة . لكن لهذه جميعاً قدرة التغيير ، بشكل آخر : تقدم صورة جديدة أفضل للعالم — أي أنها تعيد خلقه ، وإذ تعيد خلقه . تغيره .

لكننا لا نستطيع أن نعيد خلق العالم . حقاً ، أي أن نشارك في صنع التاريخ . ما لم نخطر فيه . بل إننا لا نستطيع أن نكون أحراراً إلاّ بدءاً من الانخراط في حركة التاريخ .

كل كاتب لا يخطر ، لا يمكن أن يكون حراً بالمعنى العميق الفعال .

لكن ليس الانخراط أن تضع كمامة على عينيك ، وتسير في طريق مرسوم.. الشجرة في الغابة : مفرد وجمع في آن. كذلك الفرد الخلاق : ان انخراطه في التاريخ ، عبر جماعة أو طبقة أو تنظيم ، لا يلغي إمكان انخراطه ، عبر تجربته الشخصية ، وجهاً لوجه مع التاريخ .

III

أقرأ تاريخنا الحاضر ، أراه ، كما أقرأ سفينة تغرق وأراها . وربما لا أستطيع ، في هذه اللحظة من قراءتي ورؤيتي ، أن أفعل شيئاً إلاّ أن ألاحظ أخطاء القيادة . أقول : هذه القيادة دون منهج ، على مستوى بناء الدولة . ودون رؤيا ، على مستوى التخطيط للمستقبل . ذلك أنها تعلن عن نفسها ، بدئياً ، أنها الكاملة المعصومة . وبدئياً ، باسم هذا الكمال المعصوم ، تنقلص في سلطوية سياسية معصومة . وبدئياً ، تمارس هذه السلطوية من أجل تحقيق ما تزعم أنه الوحدة — الثورة ، في بلاد يقوم تاريخها كله على تثبيت التناقضات ونفي الثورة .

وأقول : لا يمكن ، في النهاية ، إلاّ أن تنقلب هذه الممارسة المعصومة على هذه القيادة — السلطة . وتصبح هذه في اتجاه ، والشعب في اتجاه آخر . ثم يجيء التابع المنطقي : تحتل القوة المادية ، قوة السلطة ، الساحات كلها : السياسة ، الإدارة ، الثقافة ، الاقتصاد ، التربية ، العمل ، الحقل والمصنع والمعمل والشارع .

وأقول : لا يمكن أن تكون العصمة السلطوية ، في هذا التابع ، إلاّ اسماً آخر للعبودية . وحيث تقوم السلطة على العبودية ، لا يتحقق غير العقم :

عقم النظر وعقم العمل . وندخل فيما يشبه الفاجعة . بالمعنى التراجيدي اليوناني : العبث ، والفتك ، والقدر الأعمى . كل عصمة على هذا المستوى . انحسار وتفتت . كل معصوم على هذا المستوى ، منحسر ومتفتت .

وأقول : منطق هذه العصمة هو أن تفرض نفسها ، وأن تفكر وتعمل وكأن الشعب ليس أكثر من دمي وواجهات . ويحد هذا المنطق أقلاماً كثيرة تتبارى لتوكيد العصمة وتعميمها وتحويلها إلى مناخ وحيد . ومناخ عصمة كهذه لا فعل له إلا أن يوهم ويضل : نتحدث ، مثلاً ، عن بناء الدولة المدنية ، ونحن لا نزال في طور القبيلة والعشيرة والعائلة والطائفة . ونتحدث مثلاً ، عن العمل فنرى إليه بعداً جوهرياً من أبعاد الإنسان (كل إنسان لا يعمل ناقص الوجود ، أو هو غير موجود إلا جزئياً أو شكلياً أو مجازياً) ولا نزال خارج مفهوم العمل – لأن العمل لا يزال منحة من فوق .

وأقول : ندخل في لعبة لا يعرف فيها أحد مكانه ، ولا اتجاهه . ثم نكتشف . بعد فوات الأوان دائماً ، أننا كنا نكرر خطواتنا ونحسب أن هذا التكرار سير إلى الأمام . وأننا لم نكن نعمل لكي نتجاوز التناقضات ، بل لكي نقبل بها ونستسلم لها ، وأننا ، على العكس ، كنا نعمل لكي نحافظ عليها ، ونحافظ على قبولنا واستسلامنا .

وأقول : تصبح البلاد فرداً ، وتصبح مؤسساتها أفراداً ، وتصبح السلطة سلطة الفرد . لا سلطة الشعب . وأقول هكذا يجيء السقوط ، شاملاً وحتماً .

أقرأ تاريخنا الحاضر ، أراه ، كما أقرأ شمساً أو ميلاداً وأراها . وربما لا أستطيع ، في هذه اللحظة من قراءتي ورؤيتي ، إلا أن أقول : الحرية

للشعب ، قبل كل شيء . أعني الحرية المشخصة المباشرة للإنسان لكي يصرخ :
نعم ، أو يصرخ : لا ، في وجه أي شيء ، كما يشاء ، حينما يشاء .

وأقول : كأن الحياة العربية تضيف ، هذه الآونة ، ذروة أخرى إلى
ذروات انحطاطها : بعد هذا الكفاح الفذ الطويل الذي يتلأأ بطولة واستشهاداً
من أجل الحرية والتحرر ، يفتاج العربي ، باسم العصمة السلطوية ، بأنه لا يقدر
أن يعبر عما يؤمن به ، دون خطر السجن أو القتل . ويتساءل في ذات نفسه ،
بمرارة الخائب : كيف أفكر إذن ؟ كيف أعمل بل كيف أحارب عدوي ،
بل كيف لي أن أقتنع أن لي وطناً وأن لي فيه قدماً حرة ؟

وأقول : لن نغير ، لن نتقدم ، لن نتنصر في أي صراع مع أي عدو ،
ولن ينتظرنا ، غداً وبعده ، غير التفتت والانزمام ، إذا لم ننطلق أولاً من
حرية الشعب ، من الإيمان بقدراته إيماناً كاملاً ، أعني من حرية الإنسان
والإيمان بقدرته . دون ذلك ستذهب صرخاتنا ، حتى لكفاح عدونا الرابض
على أبوابنا ، سدى . فالدعوة إلى هذا الكفاح لا تعني شيئاً إلا إذا كانت
انطلاقاً من هذا الإيمان : الشعب سيد مصيره وخالقه ، سيد فكره وحياته
وعمله ، يبدع ما يشاء ، ويرفض ما يشاء ويقبل ما يشاء .

وأقول : كل سلطة لا يستطيع الإنسان ، في ظلها ، أن يبدع ويرفض
إنما هي ، عار الإنسان وعار التاريخ .

— كلامك عام لا يميز بين وضع ووضع ، سلطة وسلطة ، حالة وحالة .

— ماذا تعني بالتمييز ؟

— أعني أن وضعاً يتيح لك السير في شبرين . مثلاً . من الحرية . أفضل من وضع لا يتيح لك السير إلاّ في شبر واحد .

— هذه حرية ارتهان . لا أقصدها ولا تعني لي شيئاً . فهي مشوهة وزائفة . شكل من أشكال العبودية . واسم آخر للطغيان .

— الحرية التي تقصدها غير موجودة وقد لا توجد أبداً . فالمهم إذن ، أن نفتنم بوضع نكون فيه أكثر حرية مما لو كنا في غيره .

— أي نكون فيه أقل عبودية . لكنني لا أجد فرقاً ، في المنظور الثوري ، في المنظور الإنساني . بين الإنسان أو الشعب « الأقل » عبودية والإنسان أو الشعب « الأكثر » عبودية . فكلاهما مستعبد . نصف العبودية عبودية كاملة . نصف الحرية ليس حرية . استعباد الإنسان . سواء « قل » أو « كثير » واحد : يعني سلبه إنسانيته وتحويله إلى شيء .

— أنا في لبنان . مثلاً . أستطيع أن أقول إنني حرّ .

— أليس في لبنان فقير أو مظلوم أو مضطهد ؟ أليس فيه إنسان أمي ، محروم . مستغل ؟

— نعم .

— كيف يمكن أن يكون الإنسان حرّاً في مجتمع يعيش فيه أفراد كهؤلاء ؟ كيف تشعر بأنك حر . وأنت ترى . كيفما اتجهت ، إنساناً لا يقدر أن يتعلم أو يأكل أو يسكن أو يلبس أو يعمل أو يمارس قدراته بحرية ؟ المجتمع الحر . الحي هو الذي لا يكون فيه أمي واحد أو فقير واحد أو جائع واحد . والذي يموت فيه الإنسان من الموت وحده لا من الحاجة إلى الدواء ، أو

الحاجة إلى الطعام ، أو الحاجة إلى المدرسة أو الحاجة إلى الحرية . حين ترضى بما يناقض ذلك ، ترضى بالطغيان والعبودية . وكيف يكون الإنسان حراً حين يرضى بعبودية إنسان آخر ؟ كأنك تقول : أنت « حر » في مجتمع « مستعبد » . الحرية التي « تتمتع » بها هي ، إذن ، حرية سلب الآخرين حرياتهم . إنها ستار لاستعباد الآخرين . وليس القبول بها إلاّ خيانة للحرية والإنسان . ذلك أنها « حرية » جبانة ، غير مسؤولة ، وغير إنسانية . فمن يرضى باستعباد إنسان آخر ، يرضى باستعباد الإنسان الذي فيه . الإنسان نفسه ليس موجوداً كإنسان إلاّ في الحرية وبها . خارج أشكال الاستعباد والاستغلال جميعاً . وحيث تستمر هذه الأشكال في وطن ما ، لا يكون هذا الوطن نفسه إلاّ خريطة : كائنات صماء ، حدودا ، حجارةً وغباراً .

أقرأ تاريخنا الحاضر وأقول ما قالته رواية « آليس في بلاد العجائب » : « الإنسان عندنا يجب أن يركض بأسرع ما يمكنه ، لكي يبقى في المكان ذاته » ، وأتابع : نحن أيضاً نعيش في بلاد من العجائب (عذراً من أبي الهول وأخوته) . ويبدو أن دورنا هو أن نعيش راكضين ، لكن إلى الراء ، لكي نحافظ على المكان ذاته ونبقى فيه . وأقرأ تاريخنا الحاضر وأقول : المسألة هي ، إذن ، أن نتغير في القاعدة . دون ذلك سنستمر : نتراكم ولا نتقدم . وستستمر الإمكانيات العملية للتغير في قبضة فئات لا تحركها إلاّ شهوة السلطة . وحين تحدث « تغيراً » ما ، فإنما تحدّثه لتثبيت هذه الشهوة ، وتثبيت أسسها : القوى الخرافية البدائية .

وأقرأ تاريخنا وأحلم (ليس لي في هذه اللحظة إلاّ قدرة الحلم) : بيوم نكتب فيه التاريخ العربي خارج هذا التاريخ .

أقرأ تاريخنا الحاضر وأقول : في المدرسة ، في البيت . في الحياة العامة ، نسير وشعارنا : ليس في الإمكان أحسن مما كان . وتنشأ الأجيال العربية في قوالب : في عبودية السهولة ، والمنفعة المباشرة السريعة . وإغراء المنظمات والمؤسسات وضغطها . بعيداً عن الآفاق المضيئة . بعيداً عن التساؤل والبحث والتطلع . ويرزحون تحت الأمثولات التي تشدهم إلى الوراء ، أو تقيدهم . تعلمهم أن يكونوا وارثين . انسجاميين . سلفيين . مقتدين . تعلمهم القناعة والصبر . وقبول الأشياء كما هي . تعلمهم أن يفتحوا هوة بينهم وبين أنفسهم . يملأونها بأشياء العادة والبوذية والشؤون الصغيرة . كأن الأجيال العربية لا تحيا من الحياة ، بل من عادة الحياة . كأنها نهرم وهي في خطوات الطفولة .

وأقرأ تاريخنا الحاضر وأقول : كل شيء لإعادة النظر ، ليعاد خلقه من جديد . كل شيء : الإنسان ، الاقتصاد ، الحب ، الشعر . تلك هي القوة التي تغير ، وهذا هو الينبوع الذي يغذي طموح الإنسان ، وتلك هي الطاقة الحرة .

وأقول : سنبدأ تاريخنا الآخر ، وكل منا يتهاى ويعلن : لست الوارث ولا المقتدي . أنا الباحث ، الحر ، الطامح المتطلع ، الذي يعيد النظر دائماً ، ودائماً يعيد خلق الأشياء .

IV

هل التاريخ كرسى ؟ لكن هذا سؤال يدخلنا في جحيم من الأسئلة .

التاريخ يعيد نفسه ؟ ربما . في شعب ما . في ظروف ما . التاريخ يرجع إلى الوراء ؟ هذا ما يصعب تصديقه . لأنه مما لا يدخل في المعقول . مع ذلك يجب ، كما يبدو ، أن نصدق . فهو يحدث . عندنا . باسم الكرسي . في أكثر من مكان على هذه الأرض العربية . فما أنجزته الطاقة العربية الحية . وحرك تاريخها في اتجاه التقدم ، يحذفه الكرسي من التاريخ . لا يحذفه وحسب . وإنما يشوّهه أيضاً .

ليسمح لنا الكرسي أن نواجهه قليلاً : هل التقدم ، بالنسبة إليه ، وهم ؟ وكيف يسوغ التضحيات التي قدمتها الطاقة العربية الحية . والدماء التي أراقنها ؟ وهل التاريخ بالنسبة إليه ، هو ما يكون نقيضاً للتاريخ ؟ أو هو أن نعيش في دهليز مغلق ، لا يحركنا شيء ؟ فباسم الكرسي ، وفي ظله . تشرّد شعب ، ونشأت دولة غريبة ، وتكون شكل من الاستعمار خاص بالعرب . ودخلنا في عصر من الإرهاب المقنع المزدوج : خارجي يلبس الازدهار . وداخلي يلبس استعادة الأرض المسلوبة . وتها في حفرة انهدام ظن بعضنا أنها جسر عظيم ننتقل عليه من الظلام إلى النور . ثم اكتشفنا جميعاً أن هذا الجسر لا يتقلنا إلاّ إلى مزيد من الظلام . وباسم الكرسي ، وفي ظله ، عشنا حياة — مسرحية فارغة يقوم بأدوارها ممثلون حمقى ، يحرفهم الرعب ، يتمتعون ويهزون ولا يفصحون عن شيء واضح . وباسم الكرسي وفي ظله ، وضع الصديق في سلة واحدة مع العدو ، ثم قتل الصديق لكي يسلم الكرسي ولكي يتخذ من العدو صديقاً جديداً . ولم يكن الطغيان أشد مما هو الآن ، ولم يكن الجلال أكثر قسوة منه الآن .

التاريخ هو الكرسي ، الكرسي هو التاريخ . ما يتقدم . ما يكبر نوعاً
وكماً ، إنما هو الكرسي . وكل ما يولد ، أو ما يحدث لون آخر . دعامة
أخرى ، أفق آخر للكرسي ومجده .

الكرسي بخير . إذن كل شيء بخير . وليس لأحد وراء الكرسي وحوله
إلاّ أن يسبح ويمجد . والتاريخ ، هذا الذي يحسبه أمثالنا ، نحن « الأطفال
المجانين » ، عملاً جماعياً ، ليس إلاّ كرسيّاً يحرسه السوط والسجن .
ويحرسه كذلك ملاك بأوجه عديدة اسمه الرصاص . وحين نزعّم أو نشعر أن
الكرسي سفينة ترنح في زبد الأمواج التي تتدافع في محيط من الظلام لا يلمع
فيه غير بياض الزبد ، يصرخ الكرسي ومن حوله في جوهنا : ما هذا المرض .
ما هذا الهذيان ؟

وثمة لذة فريدة خاصة بالكرسي وحده : ما تحرر منه العالم . يتمسك
به . ما رفضته الشعوب ، يقبله ويتبناه . يرفض أن يكون إلاّ عربية مقطورة .
يرفض إلاّ أن نكون مثله عربية مقطورة تتقدمنا المصارف والقصور . تتقدمنا
معاجم أرقام تزينها الصور : ملوك ، أمراء ، عائلات ، سياسيون ، تجار .
ويفخر الكرسي أنه ثروة هائلة ، ويزداد فخراً بقدر ما يزداد بقيناً أن
هذه الثروة الهائلة لا تنتج إلاّ الفقر الهائل .

« حاصروا هذه البؤر . ضربوها » يقول الكرسي - البؤر التي يختمر
فيها تاريخ آخر ، تختمر فيها صور أسمى لإنسان عربي أسمى . « وسعوا حدود
المملكة التي أنسع فيها وأعلو » . يقول الكرسي . « ضعوا البذار باسمي .
وانتظروا القمح والحصاد باسمي » ، يقول الكرسي . « أنا الدولة - الوطن .
وما عداي خارج الحدود » ، يقول الكرسي . « أنا التاريخ - الحماية والملجأ ،
وما عداي الخراب » يقول الكرسي . « أنا الثروة ، لذلك أنا الثورة » . يقول

الكرسي . « استأصلوا هذه الطاقات التي يخنمر فيها تاريخ آخر وينشأ فيها أفراد آخرون ، فأنا الواحد » يقول الكرسي . « أحيطوني بالهتاف . وليكن ما عداي الصمت . بالغنى وما عداي الفقر . بالورد وما عداي القش . بالعلم وما عداي الجهل . بالضوء وما عداي الظلام . بالحرية وما عداي العبودية » يقول الكرسي . « أنا الخيط الذي ينسج نفسه بنفسه . الصعود أنا ، وغيري السقوط » يقول الكرسي .

مع ذلك ، تكبر البؤر والطاقات وتتسع من المحيط إلى الخليج . وهي كذلك تكتب التاريخ . الحماسة الجارفة التي تطوف الشوارع وتشع من وجوه وسواعد يسميها الكرسي « أطفالا ومجانين » هي التي تبدأ التاريخ الآخر . ويعرف هؤلاء « الأطفال المجانين » ، أن للعربي اسماً واحداً : الثورة . وهو ما يرفضه الكرسي . ويعرفون أن التاريخ الحقيقي هو الذي يصعد من زنودهم وأقدامهم .

في شوارع كل بلد عربي نموذج حي لهؤلاء « الأطفال المجانين » . يعرفون الكرسي الذي كان والكرسي الذي يطمح ليحل محله . يعرفون الأساليب هنا وهناك ، فهي واحدة . يعرفون الأفكار هنا وهناك فهي واحدة . يعرفون لذلك العجز المحتوم والفشل المحتوم هناك وهنا . فالكرسي هنا وهناك يخرج من ركام واحد : الكرسي فيه لاعب والبشر دمي . لذلك لا ميثاق بين هؤلاء « الأطفال المجانين » إلا العمل على التغير . وحين يصرخون حتى الدهول . و « القوضى » فلأنهم يرون أن الكرسي الذي حكم ولا يزال يحكم لا يستطيع أن يفهم أية مشكلة من المشكلات الأساسية التي يرتبط بها مستقبل العرب . ولأنهم يعرفون أن العربي يحيا في عصر والكرسي يحيا في عصر

آخر ولا سبيل إلى التلاقي . ولأنهم يعرفون أن الكرسي وما حوله أنقاض تتكدر على جسد العروبة . وأنهم يريدون أن يجرفوا هذه الأنقاض لكي يطلع منها جسد العروبة . كأنه يولد للمرة الأولى . ولأنهم يعرفون أن هذه الأنقاض . رجالاً ومؤسسات ومفاهيم ، تزداد تراكمًا . وتنظم في فوضى صارت من الرسوخ بحيث لم يعد أمام هؤلاء « الأطفال المجانين » لكي يتخلصوا منها . إلا أن يلجأوا لشيء آخر غير « النظام » : الإعصار أو الطوفان .

الأعصار أو الطوفان ؟ نعم ، لأنهم يرفضون الاستقرار الآسن الذي يجبرهم على أن يكونوا أدوات أو أشياء . الاستقرار الذي يستخدم كل شيء حتى السماء في سبيل أن يبقى . حتى كأن السماء لا شأن لها إلا أن تجلس أو تطوف من أجل أن تحرس الكرسي ونوافذه وأبوابه .

نعم . لأن المستنقع ليس استقراراً . لأن التغير هو . وحده ، الاستقرار . لأن الثورة هي . وحدها . الاستقرار .

كما يصافح الكرسي الكرسي بين المحيط والخليج . يصافح الشارع الشارع بين المحيط والخليج . لكن فجأة . اليوم أو غداً ، يستيقظ الماء على اشتعال نار وقودها الكرسي — نار التاريخ الحقيقي .

٧

« يجب على الثورة أن تمتحن نفسها لكي تتعلم أن تسير » يقول البير كامو . وإذا كان لما تجابه الحركة الثورية العربية من دلالة . فإن هذه الدلالة تكمن في نقص هذا الامتحان للنفس . وشرط الامتحان هنا . لكي يكون فعالاً . أن يكون قاسياً . إذ بقدر ما يكون قاسياً . سيعلم الابتعاد عن لغة الغايات

والطوباويات ، والاقتراب إلى لغة الوسائل والممارسات. سيعلم التفاعل الحي مع الواقع ، ووضع المنجزات والآراء ، باستمرار . موضع النقد وإعادة النظر . وسيكشف عن أن حقيقة العمل الثوري في مجتمع كالمجتمع العربي يسيطر عليه هدوء طوباوي متعفن يشبه هدوء الموت ، منذ أكثر من عشرة قرون ، إنما هي في ربط الإنسان العربي بالأرض . والممارسة اليومية لشؤون الأرض ، وابتكار الوسائل العملية لتفجير الواقع وتغييره . وليست في ملحمة طوباوية تتحرك في تاريخ تكتبه الألفاظ . وسيكشف عن أن كل حركة ثورية تخاف من قسوة النقد وإعادة النظر ، تؤكد ، بخوفها هذا ، هشاشتها ، وتؤكد أنها موجودة بالشكل لا بالجوهر . وأنها عرضية لا أصلية . فالحركة الثورية الحية هي محاكمة مستمرة لنفسها أولاً . هي . أولاً ، مناخ لا حتمية فيه غير حتمية الممارسة وابتكار الوسائل الفعالة .

إن صمود الحركة الثورية لمثل هذا النقد يعني صمودها أمام الصعوبات من كل نوع ، أي أنه يعني قدرتها ، وتغلبها على هذه الصعوبات وتجاوزها فدون هذا الصفاء الثوري الذاتي الذي يوفره النقد الذاتي ، لا يمكن التغلب على الكدر الذي يغمر المجتمع العربي .

هذا الكدر يتجسد الآن في ظاهرتين : الأولى . تزايد الصعوبة في التواصل مع الجماهير . وتحريكها . والتغلغل فيها ، وحشدتها وتنظيمها . والثانية . تزايد القمع ، المبطن والسافر ، المباشر والمداور ، الداخلي والخارجي .

هكذا يبدو أن مهمة الحركة الثورية العربية ، في هذه المرحلة ، هي أن تبدأ خطأ فاصلاً يميزها عن الماضي ، لا بالقتال والاستعداد الدائم لخوضه وحسب . بل بالفكر كذلك . وهي مهمة تبدأ من الواقع لا من المثال . وتبدأ الواقعية بالعمل على إبعاد الجماهير العربية عن نشوة الطوباويات وعلى إغراقها في ممارسة الوسائل .

لو كانت الثورة تتحقق بمجرد توكيد الغاية وتكرار هذا التوكيد ، لكانت الثورة العربية تحققت ، في جانبها الوجدوي على الأقل . فمعظم العرب . سواء كانوا في موقع السلطة أو خارجه ، يعلنون الوجدوية غاية عليا ، ومثالاً . غير أن العجز عن ابتكار الوسائل التي تكفل تحقيق هذه الغاية أدى إلى هذا التناقض الفاجع الذي نعيشه اليوم : لم نكن في أية مرحلة من تاريخنا الحديث أكثر مما نحن الآن كلاماً على الوحدة كغاية ، لكننا في الوقت ذاته ، لم نكن في أية مرحلة من هذا التاريخ أكثر مما نحن الآن ابتعاداً عن الوحدة كعمل .

الضيق في مثالية الغاية يعني تجريد هذه الغاية من ظروفها الزمانية والمكانية . يعني أن الغاية تسبق الواقع وتوجهه . ومن هنا لا يعود للوسائل أية فعالية . فحين تكون الغاية لفظية تكون وسيلتها ، بالضرورة لفظية . أي أن الإيمان بغاية منفصلة عن جذورها الواقعية يؤدي إلى استخدام وسائل ليس لها أي سلطان على الواقع وحركته .

صحيح أن العمل الثوري لا يكون إلاّ باستلهم غاية ثورية عليا . لكن من الصحيح أيضاً أن هذا العمل ليس عملاً لمجرد أنه يستلهم هذه الغاية . وإنما هو عمل لأنه مرتبط بوسيلة فعالة ، ويقوم عليها . ثم إن الغاية ليست شيئاً ملموساً محدداً يضع الإنسان عليه يده ويمسك به ويقول : ها هي غايتي حققتها . فالغاية ، في المنظور الثوري ، متحركة باتجاه المستقبل ، أي أنها لا نهائية .

حين نقول ، مثلاً ، إن غاية الثورة الفلسطينية هي تحرير فلسطين ، فإننا في الواقع لا نقول شيئاً ، لأننا نكون كمن يفسر الشيء بالشيء ذاته : يفسر الماء بالماء . إذ ليست هذه الثورة إلاّ هذا التحرير . ليس المهم إذن أن نفرق الجماهير في نشوة التحرير لأن هذا لا يغيرها أبداً ، وإن حركها جزئياً أو وقتياً ، وإنما المهم أن نفرقها في الممارسات والوسائل التي تغيرها عمياً وتحركها في اتجاه التحرير . وفي الأحداث العربية الأخيرة أمثلة كافية على أن معظم

فصائل الحركة الثورية العربية لم يكن إلاّ جزءاً من النسيج العربي العام الذي سقط في الامتحان الثوري . وفي هذه الأحداث أمثلة كافية على أنه من الأسهل على الإنسان أن يعي يدبه بأدوات الثورة أكثر مما يعي فكره وحياته . وعلى أن من الصعب . إن لم يكن من المستحيل . أن تنتصر الحركة الثورية بتعبئة الأيدي وحدها ، وعلى أن تعبئة الأيدي وحدها سرعان ما تفقد مسوغاتها حين لا يوجهها الضوء الذي يشع من الفكر والحياة . وعلى أن هذا الضوء الذي ساد حتى الآن كان : إما امتدادياً لما مضى وسقط ، وإما سطحيّاً ، وجزئياً .

ماذا نرى . حين ننظر من هذه الزاوية إلى ماضيها القريب ؟ نرى بعد حوالي ربع قرن من العمل السياسي الذي وجهته الغاية الانقلابية – الثورية . أن التغير الذي حدث كان شكلياً وفجأً . وأنه لم يلامس البنية الاجتماعية – الاقتصادية وعلاقاتها الأساسية . ونرى أن تغير الشكل أو النظام لا يعني بحد ذاته شيئاً حاسماً . كان تغيراً من فوق . القوى نفسها التي أحدثت هذا التغير لم تستطع أن تقهر إلاّ العراقيل السياسية التي كانت تحول دون سيطرتها على النظام والشكل . أما العراقيل في الحياة ومؤسساتها وقيمها ، فقد طوّقتها ولجمتها ولم تجابهها . لهذا بقيت هذه القوى تدور ضمن ألقاظ وأشكال . وبقي الشعب حيث كان . يفتح شبابيكه حيناً ، ويصغي حيناً آخر ، ويسكت غالباً . واستمر يشعر أن كل شيء يهبط عليه من فوق . وأنه لا يشارك في التفكير أو التخطيط . وأنه . تبعاً لذلك يعيش أوضاعاً لم يسهم في إيجادها . ويتحمل نتائج لم يشارك في أسبابها .

VI

قال لي . فيما يشبه النقد الداتي : « كان يحدث ، أحياناً ، أن أنتفض في وجه من يحاول أن يسيطر علي . كنت أتحرك داخل عالمي لأصعد الحركة التي

تهاجمني من خارج . ويبدو أنني ، لسبب أو آخر . ألفت هذا التحرك الداخلي المشروط بالتحرك الخارجي . لم أعد أمارس طاقتي على الرفض والتمرد إلا لكي أصدّ الخارج . تحولت إلى ما يشبه غضباً قائماً لا يستفيق إلا حين يوجعه وخز الآخر .

واستمر هذا الخنز ولا يزال . وأنا الآن غضب مستيقظ ، يتغذى سلبياً . أنساني الخنز أو لعله ألهاني فشغلني بالردود الانفعالية الموقفة عن المبادرة الفعالة . هكذا بقيت أتحرّك بنصف وجودي . لذلك مهما غضبت واندفعت أشعر أنني لا أزال غائباً .

وقد توهمت وما أزال أن حضوري مرهون باستخدام لغة الخارج الذي يهاجمني . أي بمجرد التسليح المادي . فتضاعف غيابي ، لأنني أخذت أفكر وأتحرّك بما ليس لي . وأخذت أحاول أن أتغلب على ضعفي وأنتصر بغيري . هكذا انفصلت عن واقعي . وانفصل كلامي عن حياتي . لم يعد كلامي تعبيراً عن تجربة ، وإنما أصبح عادة نطق وتصويت . ولم أعد غريباً عن العمل وحسب . وإنما صرت غريباً عن النظر أيضاً : خارج الكلمة والفعل في آن .

ولم تعد وظيفتي أن أتجلى وأنفتح . بل أن أتخجّب وأنغلق . انزلت إلى داخل السور . وأحكمت إغلاقه ، وتمترست وراءه ، واستسلمت لما يصيبني .

أين التحدي الأكبر الذي يواجهني إذن ؟ إنه في داخلي . ولن أتغلب على الخارج إلا إذا تغلبت أولاً على الداخل . المنفى الحقيقي الذي أعيش فيه هو المنفى القائم في الداخل . منفي التحرك المنفعل المشروط ، منفي الكلام على الثورة دون فعل الثورة .

« انزلت إلى داخل السور » . « أعني دخلت إلى المسرح وصرت جزءاً منه » . أخذ يتابع كلامه . فيما يشبه النقد الذاتي .

« المسرح ؟ اي أنني أخذت أرتبط بما أكدت التجربة . ماضياً وحاضراً . على أن الارتباط به مزيد من الاندفاع نحو الهاوية . وها أنا امتداد لركام تاريخي ينفي الحركة وينقح الحيوية . بيني وبين الضوء صحراء شاسعة . بيني وبين نفسي صحراء شاسعة . أكرر خطواتي وأحسب أنني أسير إلى الأمام . خطواتي أقنعة . والتقدم وجوه لا أقنعة .

إنه المسرح . والمسرحيات أشباح وظلال . يقوم بأدوارها أبطال لا يتكلمون ولا يسمعون بالأسئلة . الإنسان فيها غائب ، والحياة غائبة ، والقضية غائبة . غير أنها ، مع ذلك ، تخفي وراءها مسرحيات حقيقية ، يتحول فيها كل شيء إلى آلة لبطش الدمار والموت . ولهذه الآلة لغتها وقواعدها . تحذف وتضيف . تظهر شيئاً وتضمّر شيئاً . وتشعر أن القتل ، في لعبة هذه اللغة . يتحول إلى بلسم . وأن الإبادة تصبح اكسيراً .

وكلنا حضور . نشاهد ونشارك . نشاهد كيف يصبح العدوان شريعة ، ونشارك في بناء عالم لا يولد فيه الإنسان إلاّ ساحقاً أو مسحوقاً » . —

« ويمضي يوم ويحيى آخر » ، أكمل ، فيما يشبه النقد الذاتي . « وينتهي حدث ويبدأ آخر . ممثل تائه يعود ويستقر ، ممثل مقيم يتيه ويتشرد . وفي استقرار التائه وتشرد المقيم يتغير الصوت والضوء ، وتتغير العلاقة ، ويتغير البعد والشكل .

واللحظات التي يمضيها المشاهدون المشاركون لا تدخل في نوع الزمن الذي يحل العقد . . وإنما تدخل في النوع الذي يزيدها تعقيداً . وأنا ، بينهم . غارق . لا بقلقي الحل بقدر ما تقلقني النجاة . الحل لا يكون إلاّ حيث يكون الوضوح . أي حيث يكون التمزق والتطلع والبحث في كفاح لا يهدأ . وأنا أرجى وأرجو . أصلي أن يكون غرقي سهلاً . أن يأتيني الموت وأنا شبه

غافل . وأجتر خنوعي وأصبر . وفيما أجتر وأصبر ، أعيش ذائباً في غيري .
لذلك أعيش هارباً أبداً . أطرح العبء دائماً على آخر . يطرحه بدوره على
آخر . يصبح المجتمع تجريداً – مكاناً فارغاً سحيقاً تحفظ فيه الأعباء .

وفيما أتصل من العبء ، تتواصل حركة المسرح . الوقت يستمر ويتأصل .
والعابر الطارئ يأخذ شكل الديمومة . ويترسخ الشيء الذي لم ينشأ إلا بهربي
ولا يستمر إلا باستمرار الهرب .

ومن كان منفيّاً يصبح نافيّاً . . . وتنزاح الستر أو تنسدل بأبهة يندر مثيلها
أو بانسحاق يندر مثيله » .

وتابع يقول لي ، فيما يشبه النقد الذاتي : « أشعر كأنني ، في هذا المسرح ،
بدائي القرن الواحد والعشرين ، وأن الآتي ليس ، بالنسبة إليّ ، إلا سلسلة
من عجائب المخلوقات : الخرز الذي يتدلى كأنه نجوم من سماوات أخرى ،
الدمى التي ترقص وتشرب وتنبأ ولا تسكن إلا القصور ، الآلات التي تطير
بأربعة أقدام ، والآلات التي تتكلم بأفواه لا تحصى .

مع ذلك أشعر بالقدرة على أن أبدأ الحياة من جديد : ان أهدم هذا المسرح .
يشعل في كياني ، من جديد لهب المبادرة والفعل . أتخلص من جسد يتحد
برأس ليس له ، ومن رأس يتحد بجسد ليس له . أترنزل وأززل . أتجاوز
الحرائق التي تنطفئ ، وأسكن في الحرائق التي تزداد اشتعالاً . وليكن كل
يوم طوفاناً عليّ إن لم يكن ميلاداً لي » .

واستطرد يقول لي ، فيما يشبه النقد الذاتي : « غير أن الميلاد لا يكون
إلا في الحرية وبالحرية . والحرية ليست تمثالاً ولا متحفاً ولا كنزاً ولا كتاباً .
الحرية فعل يقود إلى مزيد من الفعل . لذلك لا تكون الحرية إلا حيث يكون

الإنسان الذي يفكر ويفعل في معزل عن القيود من أي نوع . فالحرية هي طبيعة الإنسان وجوهره المميز . وهي إذن موجودة من حيث المبدأ ، وجوداً متساوياً بين البشر جميعاً . وإذا كان ثمة فرق في الحريات بين مجتمع ومجتمع . فهو فرق في الدرجة لا في النوع ، في ممارسة الحرية لا في الحرية بذاتها . انه الفرق بين وعي الإنسان هنا ، ووعيه هناك . فإذا كان غيرنا أكثر حرية منا . فهذا يعني أن غيرنا أكثر وعياً منا ، أي أنه يدرك معنى وجوده وإنسانيته ويكافح لتثبيت هذا المعنى وتوكيده ، أكثر مما ندرك نحن هذا المعنى ونكافح لتثبيته وتوكيده . هكذا يأتبس عندنا معنى الحرية ، وليس ذلك إلاّ مظهراً لالتباس وعينا ذاته . وكل التباس في الحرية يزيفها . والحرية المزيفة تدخل مع الطغيان في لباس واحد . بل انها أشد خطراً من الطغيان . الطغيان واضح . شر تعرفه ، تنحني له أو تحاربه ، بهزمك أو تهزمه . لكن الحرية المزيفة غامضة وذات وجوه كثيرة . فهي ، اسمياً ، شمس غامرة ، وهي ، فعلياً ، كهف مغلق وبين الاسمية الجوفاء والفعلية الخائفة تضيع الحرية والحياة ويضيع الإنسان . »

واختتم كلامه فيما يشبه النقد الذاتي : « ممارسة الحرية هي البدء . ذلك انها بدء للتغير في القاعدة . في الأساس . بهذا التغير في القاعدة ، وفيه ، ينشأ ويتضخم وعي الطبقة التي تغير . ومن هنا يبدو لي أن الأزمة هي أزمة هذا الوعي وهذه الطبقة . ولأننا لم نمارس الحرية التي تؤدي إلى نشوئها بقيت حياتنا ، كما كانت على مستوى البنى والأشكال — تراكم ولا تتغير . ولئن حدث شيء من التغير الظاهري ، فإنه لم يخدم ذلك الوعي وتلك الطبقة . بقدر ما يخدم الوعي الخرافي الموروث . ولئن جاز لي أن أرى نفسي جزءاً من الطليعة الراهنة . فإن هذه طليعة طبقة لم يكتمل وجودها بعد ، وهذه الطبقة هي وحدها التي ستغير كل شيء » .

من التنازل عن الاسكندرونة لتركيا سنة ١٩٣٦ . إلى التنازل عن فلسطين للصهيونية سنة ١٩٤٧ : هذا هو رصيدنا السياسي في العقود الأربعة الأخيرة .

الشمال والجنوب . . . (لكن . ليس لنا نحن الذين شيعنا أن نخلم . للأطفال وحدهم أن يحلموا . لأحلامهم وحدها أن تعلمنا : كل شيء يسقط الآن . الأفكار والأعمال . الرؤى والمخططات ، والأشياء الفاجعة المنفجرة في تاريخنا . والتي حاولنا أن نقتلعها يوماً يوماً ، سبقتنا وتكاثرت . كل جذر يصير غابة . مع ذلك لا نتردد في تزيين هذه الغابات . لتكن الأيام ، إذن . حريماً تغلق وراءهن الأبواب والنوافذ . نسدل الستائر ، ولن تأتي الشمس ...)

الشمال والجنوب . . . (لكن من يقول الحقيقة ؟ ابجثوا عن مجنون ، كما كان الأمر في بلاطات الملوكة ، في القرون الوسطى . المجنون وحده يجرؤ . وحده يقول إن الممنوع المحرم ، هو أغنيي الوحيدة . والشمس ؟ ليست الشمس ضرورية . ولا شيء يشبه حياتنا . أنها الغبار . أنها أقوى من الغبار . . .)

ليغسل كل منا ، نحن العقلاء ، ذهنه وقلبه من الحماسيات والتفاؤليات ، وليفكر في هذا الرصيد . سيرى أن الخطر يتكاثر والتدهور يزداد ، وأن المصطلحات الحماسية التفاؤلية لا تزيل الخطر ولا تحجب التدهور . سيدرك أن مصنفات الإفتاء والتسوية ، مهما كبرت وتنوعت ، لا تحل المشكلات . سيتضح له أن الشعب لم يكن ، في عين السياسة وأصحابها ، طوال هذه الفترة الفريدة بتضحياته الفريدة . أكثر من كرسي أو عرش . وأن الآلاف الذين ماتوا ضحايا ليسوا إلاّ تلويحاً ينضاف إلى ألوان الكرسي أو العرش من أجل أن يزداد رونقاً وأبهة .

سيرى أن الأوضاع التي أنشأها الأجنبي ، وبشكل خاص . أوضاع التجزئة ، تزداد ثباتاً ورسوخاً ، واننا انتقلنا أو ننتقل من وحدة الأقاليم إلى إقليمية الوحدة ، ومن الأمة إلى القبيلة والعشيرة .

سيرى أن هذا التدهور الذي خطط له الاستعمار أو فرضه من خارج . يواكبه ، من داخل ، قمع للشعب ، وأن التسوية هي التي تسيطر وتوجه ، وأن ثمة ما يشبه التواطؤ على مزيد من قمع الشعب ، كلما استعد ونهياً لكي يتحرر .

الشمال والجنوب . . . (المجنون والطفل : نحن أسماء لهماكل تتحرك وتلبس الثياب . أوراق هوياتنا أكثر أهمية منا . انها ، على الأقل ، رقم خاص بين الأرقام . ترتب ، تصنف ، تراقب ، تحاط بعناية .

ولسنا نحن أكثر من أرقام — أوعية خزفية ، تحفظ فينا وتعتق مياه العروش والكراسي ، مياه العادات والتقاليد . . .)

ليغسل كل منا ، نحن العقلاء ، ذهنه وقلبه من الحماسيات والتفاؤليات . وليفكر بصدق . سيرى ، حينئذ ، أن الشعب ، لحظة يشعر ويعرف أن نضالاته وتضحياته خذلت ، تحتفل بقياداته بالمكاسب والإنجازات وبما تسميه النصر . سيرى أن بين الشعب وقاداته هاوية شاسعة يكشف عنها التفاوت الشاسع بين طموح الجماهير وحاجاتها وطموح القيادات وحاجاتها .

سيرى أن الانفكاك عن الغرب المستعمر أو ما سميناه بالاستقلال ، لم يكن إلاّ استلاماً شكلياً للسلطة ، وأن الغرب ما يزال يصنعنا على هواه كأننا حلقة في سلسلة مصنوعاته .

ولإذا كانت الثورة هي الثقافة الوحيدة الحقيقية للشعب الذي يريد أن يحطم

أغلاله ، ويتقدم ، ويصنع نفسه بنفسه ، فسوف يرى أن الثقافة التي نسود الحياة العربية هي التي تبقي على الارتباط بالغرب ، أي التي يمكن وصفها بجميع الصفات إلا صفة الثورية . فهي إما غارقة في اجتراح الثقافة الماضية . وإما أنها غارقة في اجتراح الثقافة الغربية . إنها ، في الحالين ، ثقافة استلاب لا ثقافة ثورة .

وسوف يرى أن الثقافة الثورية لم تكد تجد المناخ الحي لنشوتها في الحركة الثورية الفلسطينية ، حتى تم الإطباق على هذه الحركة من جميع الجهات .

الشمال والجنوب . . . (المجنون والطفل : ندخل الآن في مناخ القبول . ليس لمناخ القبول غير الطعم الذي يضرب الوجه كأنه ييجي من جثث تحترق . نذوق الآن طعم الحصار . لكن - أصغوا للمجنون والطفل - قد تشتعل في لحظة الحصار رغبة مزدوجة : الرغبة في موت جماعي كما تموت غابات بكاملها ، والرغبة في موت فردي كما تموت زهرة وحيدة في صحراء . ذلك أن زمن الحصار هو كذلك زمن الثورة . هكذا - أصغوا للمجنون والطفل - نعود وطناً يتكون بدءاً من الثورة وفيها . ويعود كل منا لإنساناً يولد بدءاً من الثورة وفيها .

نحن إذ ذل بلا خيار : مضطرون ، لكي نثبت لإنسانيتنا ، أن نذهب إلى الأطراف القصوى . مضطرون ، لكي نستعيد لإنسانيتنا الغائبة ، ان نهدم ولو تهدمنا . ان نرفض هذا القبول البليد ، هذه الطمأنينة العجوز ، أن ندخل في إعصار الخطر والمجازفة ، أن نموت لكي نولد .

أبطالنا القدامى ؟ نقتلهم كل يوم فيما نظن أننا نحبيهم . لو أننا نحبيهم لكننا نفتدي بإبداعهم لا بقبورهم . وطنيتنا ؟ كل شيء يتحول فيها إلى شكلية سياسية . وأكثرنا ، في هذه الشكلية ، شهود سلبيون . نراقب ونسكت .

ركام يتكئ عليه التاريخ ، ويجرفه . وفي هذه الشكلية . تبدو أرضنا كلها مفتوحة للغزو من كل جهة ، ونبدو أننا مغلوبون سلفاً . وبدل أن تساعدنا ثرواتنا المادية والبشرية على الانعتاق والحلاص ، فإنها تؤدي . على العكس . إلى تمكين الغزو .

لنتحد . نحن العقلاء . ولو للحظة . مع الأطفال والمجانين : تكشف لنا التجربة القريبة والبعيدة أن الشعب متقدم على قياداته . وأن ما يهجم به ويطمح إلى تحقيقه ويفعله يتجاوز ما تهجم به قياداته وطمح إلى تحقيقه وتفعله . وتعلمنا هذه التجربة ، إن كنا نريد بصدق أن نتعلم . أن الشعب يتحرك في جهة . وأن السلطة تتحرك في جهة . وأن هذه السلطة لا تمنع الشعب حق الثورة وحسب . وإنما تمنعه كذلك حق العدل وحق الخبز وحق العلم وحق الكلام . أنها تحاصره فيما يشبه المدار المغلق : كأن الثورة تبدو مستحيلة في أرض لن ينقذها إلا الثورة .

... ولنفكر ، نحن العقلاء ولو للحظة مع الأطفال والمجانين : لا نكون أنفسنا إلا إذا رفضنا جذرياً ، ما يحول بيننا وبين أن نكون أنفسنا .

هذا هو معنى التحرر . فلماذا استمرار القيام بالأدوار التمثيلية والشعب يريد أن يعيش التحرر لا أن يمثله ؟ وها هو الشعب كله يهجم ويقترب : يحطم المسارح كلها — الدعاية والإعلام ، الوعظ والإرشاد ، التسويق والإفتاء والخطب الدورية الموقوتة . يريد أن يكون نفسه : يشارك في كل شيء بنفسه . ويغير كل شيء بنفسه ، ويحقق كل شيء بنفسه . يريد أن يصنع نفسه ويصنع العالم حوله بنفسه .

ولنحلم إذن الحلم — العمل : أجيال عربية تخرج من المدار المغلق ، من المعتقلات والمستنقعات . من سياسة الإخضاع والقهر . من اقتصاد النهب

والاستغلال ، من تربية تتجه إلى الوراء بسرعة الريح . أجيال تنصهر في
براكين الغضب والرفض ، تزلزل المجتمع بمؤسساته وتركيباته وقيمه جميعاً .
تنشأ في رماد حاضر تقبض عليه لكي تقبض على شعلة المستقبل .

وها هو الشعب كله يقترب من حالة ستكون الحياة فيها أكثر هولا من
الموت وحينئذ سيتحول العنف ، بشتى أشكاله ، إلى خبز يومي . ولن يكون
هذا العنف رمزاً للتحرر من قيوده الخارجية وحسب ، وإنما سيكون أيضاً
رمزاً للتحرر من قيوده الداخلية . وها هو اليقين يملأ الشعب كله : قد تتأخر
مسيرته ، لكنها لن تتوقف .

أجيال عربية تتفجر إعصاراً يعصف . ناراً تتأجج . ربما فجأة : لا نعرف
متى ، ولا نعرف كيف ...

VIII

إليك هذه الوقائع :

١ - كان سعر برميل النفط الخام قبل ١٦ تشرين الأول ١٩٧٣ يساوي
١,٧٥ دولار .

٢ - منذ هذا التاريخ حتى ٣١ كانون الأول ١٩٧٣ ، ارتفع السعر
إلى ٣ دولارات .

٣ - بدءاً من ١ كانون الثاني ١٩٧٤ ، أصبح سعر البرميل ٧ دولارات ،
أي ازداد بمقدار أربعة أضعاف ، تقريباً ، عما كان عليه في الأصل .

٤ - ستبلغ عائدات السعودية والكويت وأبو ظبي وقطر وليبيا ، سنة
١٩٧٤ . حوالي ٥٤ مليار دولار . وللسعودية وحدها ، وهي أول مصدر
للنفط في العالم حوالي ٢٠ مليار دولار .

٥ - ستبلغ عائدات دول الخليج العربي . وحدها . سنة ١٩٨٠ .
حوالى ٢٨٠ مليار دولار . أي ما يساوي ٧٠ بالمئة من المال الاحتياطي في العالم .

إليكُم دلالة هذه الوقائع . على الصعيد العربي :

- ١ - العرب (جزء من العرب) هم القوة المالية الأولى في العالم .
- ٢ - نستطيع دول الخليج العربي أن تغير نظام النقد العالمي . أي أن تفرض نظاماً نقدياً جديداً . أي أن تضع . بمعنى آخر . جميع الدول الرأسمالية على شفير الإفلاس .
- ٣ - تستطيع هذه الدول . بما تمتلكه من الطاقة المالية . أن تحرر العالم الثالث . اقتصادياً ، وأن تطوره بالتالي . اجتماعياً وثقافياً .
- ٤ - هذه القوة المالية العربية هي « القبلة الذرية المالية » التي يملكها العالم الثالث ، وتقدر ، كما وصفها أحد المعلقين الغربيين أن تنسف نصف الكرة الأرضية .

وليكُم دلالة هذه الوقائع . على الصعيد الغربي :

- ١ - ستدفع البلدان الصناعية التي تستورد النفط العربي . سنة ١٩٧٤ .
حوالى ٥٠ مليار دولار ، زيادة عما كانت تدفعه ، سنة ١٩٧٣ .
- ٢ - كانت هذه الدول الرأسمالية تسرق من الدول العربية المصدرة للنفط ، ٥٠ مليار دولار ، سنوياً . فكأن الدول العربية كانت تقدم لها نفطها . مجاناً .
- ٣ - هذه السرقة الهائلة هي التي شكلت أهم الأسس التي قام عليها نمو الصناعة الغربية ، وتراكم الثروات ، وازدهار الحياة .

٤ — نهاية هذه السرقه هو الذي يفسر الذعر الذي أصاب الدول الرأسمالية ويفسر قلقها ، بالنسبة إلى المستقبل . ذلك أن قطع النفط عنها سيولد لها مشكلات ضخمة ، لا تتعلق بإيجاد الطاقة البديلة وحسب ، وإنما سيفرض عليها كذلك أن تعيد النظر جذرياً في طرق الإنتاج والاستهلاك التي اتبعتها منذ ربع قرن . وهذا يعني أنها ستواجه انقلاباً شبه كامل في طرق التفكير وطرق العمل وطرق الحياة ، ولأنها لا تقدر ، بالتالي ، أن تستغني عن النفط ، في المستقبل القريب المنظور ، على الأقل .

٥ — لكن هذه الدول تخطط . ضمن هذا المستقبل المنظور . لإيجاد الطاقة البديلة من جهة ، ولإسترداد الفروقات المالية الهائلة التي ستدفعها . وذلك بأشكال مختلفة :

- أ — بإغراق الدول التي تستورد منها النفط بالمواد الاستهلاكية .
- ب — بزيادة أسعار هذه المواد ، وبشكل فاحش . عما كانت عليه سابقاً .
- ج — بالأسلحة والمعدات الحربية التي ستستوردها دول النفط .

تلك هي جغرافية النفط العربي ، فما جغرافية الإنسان العربي ؟

١ — على مستوى السطح ، نقدم الطاقة التي تعطي للعالم الصناعي الراهن أهم قواعده وأهم خصائصه . أما على مستوى العمق ، فنحن السلب الخالص الذي يخدم لإيجاب الغرب : نحن قوة التقدم ، لكن التي ترزح تحت أسوأ أشكال التخلف .

٢ — في هذا ما يكشف عن أمرين متلازمين : أهمية النفط كطاقة تحول الحياة وتغيرها في اتجاه التقدم . مبدئياً . وتدنّي أو انعدام الوعي العربي . عملياً ، بأهمية هذه الطاقة .

٣ - يتمثل انعدام هذا الوعي في أننا لا نزال . حتى الآن . نفكر ونسلك على أساس استخدام هذه الطاقة استخداماً استهلاكياً لا إنتاجياً . وهذا الاستهلاك نفسه فردي . جزئي . وليس جماعياً ، أي أنه لا يشمل الشعوب . صاحبة الثروة والمصلحة . وإنما يقتصر على الطبقات الحاكمة ومن حولها .

٤ - هكذا تفكر هذه الطبقات ومن حولها . في كيفية حماية سلطتها وتأمين استمرارها . وتحار في كيفية توظيف ثرواتها . ومواجهة تراكمها ، بعد أن تبدد منها ما تبديده في إنشاء الشركات الاستثمارية . وشراء العقارات والقصور حتى في الولايات المتحدة نفسها . وفي مختلف أنواع الترف والبدخ.

أما مشاريع الإنتاج . وتعميم العلم وتنمية الثقافة . وتطوير وسائل النقل والاتصال . وتخطيط المدن وتطويرها . وتأمين العمل للملايين العاطلة عن العمل . والعناية بالصحة ، والقضاء على الأمية . . . الخ ، أما هذا كله فمتروك للقضاء والقدر !

٥ - من هنا نظل . في نظر الغرب نفسه . موضع السخرية والاحتقار ، ليس لأنه عرف ويعرف كيف سرق ويسرق ثرواتنا وحسب . وإنما لعجزنا أيضاً عن استغلال هذه الثروات واستخدامها بمنظور تخطيط إنتاجي جماعي ، لتطوير حياتنا والانتقال إلى المرحلة التي تتيح لنا أن نتجه مع الشعوب الحية نحو المستقبل .

يجب أن نسأل . ولا يجوز أن نمل من السؤال . عن الأسباب التي تجعل طاقة عربية تشل العالم . مشلولة هي نفسها عند العرب ؟ دون الوصول إلى جواب . سيبقى العمل في الحاضر خبطاً عشوائياً . ولن يمكن استشراف المستقبل . ومن المؤكد أن الجواب لا يكمن فيما يزعم بعضهم - في القصور الذاتي لدى العرب . فليس الفرد العربي بذاته قاصراً . انه ، على العكس .

لا يقل ذكاء ومقدرة عن الأفراد في المجتمعات المتقدمة ، وربما كان متفوقاً في أكثر من مجال . وعلى أكثر من صعيد . إذا كان ذلك صحيحاً . وجميع الدراسات والتجارب تثبت صحته . فإن المسألة هي في قصور الوسط الذي يتحرك ضمنه الفرد العربي . إنها في الموروث : في البناء الاقتصادي — الاجتماعي الإيديولوجي . إنها في مرض قديم . ليس شلل الطاقة العربية بوجهيها المادي والبشري . إلا كشفاً عنه . ودلالة عليه . ويتمثل هذا البناء ، بشكله المباشر ، في مؤسسة النظام — الحكم .

كم هو كبير عار الإنسان الذي يكون دون مستوى الأرض . لكن ، كم هو عاره أكبر حين يكون دون مستوى الثروة التي تتفجر من هذه الأرض .

IX

اتبعوا الملامح . واتركوا ما يحيط بها أو يرافقها من أنقاض . التاريخ تفتت في الكتب . لكي يولد في الوجوه . بين الأقدام ، في الحجر والتراب .

لا نستطيع أن نمحو الكارثة إلا بما يتجاوزها . فما يخاف منه بعضنا ويتجنبونه حرصاً منهم على الحياة هو نفسه الذي يحطم حياتهم . بخلاف ما يظنون ويحرصون ، وهو نفسه الذي يفصلهم عن الحياة . إذ كيف نقدر أن نقضي على ما يحاول أن يستأصلنا بدمه ، إذا لم نجابهه ، كذلك ، بدمنا ؟ وكيف نقدر أن نغير وضعنا ككل . إذا لم نغير وضعنا كأفراد — نغير أفكارنا وقيمنا وطرق تفكيرنا ؟ إذن ، لنجابه أولاً ما نخاف منه . ورغم أن هذه المجابهة قد تقودنا إلى الموت ، فلا مفر لنا ، إذا كنا نريد الحياة حقاً ، من أن نجابهه : تلك هي المفارقة التي نعيشها . وفي تجاوز هذه المفارقة ، نتجاوز الأمل الكاذب ونؤسس الصدق ورجاء المستقبل . نبتعد عن التعزية التي تموه وتسلي ، ونقترب

إلى المصالحة العميقة مع أنفسنا . نتخلص من السبات الذي يحسبه بعضنا طمأنينة .
ومن العدمية التي يظن بعضنا أنها الحكمة . وأنها الصبر الوديع الهادى .

إذن . لا مفر لنا من الدخول في الفاجعة وقبولها حتى نهاياتها . لكي نخرج
بحياة أغنى ونسترجع وجوهنا الحقيقية . وكل شيء . في هذا الدخول .
يتجاوز الفرد : إما أن نتحرك جديعاً . وإما أن تزداد العفونة ويصبح الشال
أكثر تأصلاً .

لا مفر لنا .

ذلك أن الخطر لا يقلب إلا بالخطر .

الكفاح الذي يتزف آلاماً ودماً هو الذي يعطي للعرب وجهاً يقترن بالشمس
والشفق . ثمة حنين بعمر الإنسان ينخرط في البحث عن جسده الآخر الضائع .
ويؤسس العصر العربي الحديث : حق العربي في سيادته على أرضه ومصيره .
حقه في المشاركة ببناء عالم أبهى . انه تفتح يحيى من أعماق بلا حدود . ولا
تقدر أية قوة . أن تصده أو تحاصره أو ترسم له حدوداً .

الحصار « الحكيم » . « المتعقل » الذي يحاول أن يقيمه بعض العرب
حول العرب . يتشقق وينهار . وها هو يتناثر غباراً يملأ العيون التي لا تزال
قادرة أن ترى . والقلوب التي لا يزال فيها متسع لنبضة الأمل . ما لا يقدر
أن يفهم هؤلاء . يقدرون أن يلاحظوه . يقدرون على الأقل . أن يقفوا
أمامه ، كما يقفون أمام المرأة : سيرون . حينذاك ، أجساداً تتسابق إلى الموت
على مسرح فاجع . هو مسرح الفاجعة بامتياز . في زمن لا يريد أن يعرف
غير اللهو . سيرون أن هذا المسرح هو الذي يكشف لهم عن وجودهم الحقيقي .
وانه هو الذي يأخذ بأيديهم ويضعهم في مدار التاريخ . وسيرون أنه هو الذي
يكشف لهم عن واقعهم وآفاقه . أكثر مما يكشف النفط . أو تكشف السياسة .
أو تكشف الموائد . مستديرة أو مستطيلة . وسيعرفون أن السقوط في أشراك

الاستسلام أو الخضوع . ليس إلاّ سقوطاً في نوع من الانتحار أو تعذيب الذات ، مرضاً أو خوفاً ، جبناً أو هرباً .

كل شيء يؤكد لكل منا أن الاستسلام ليس إلاّ شكلاً آخر لإشاعة الإثم الذي يكمن في نفس من يستسلم . وشكلاً آخر لتعميم العجز والفشل . السقوط والوحد . وأن رفض الاستسلام ليس إلاّ هذه النشوة الفريدة التي تضع العربي وجهاً لوجه مع قوى الشر والظلام : يتحدى كل ما يدمر . ويعانق كل ما يبني .

وأن الذين يصنعون الأقنعة . يختبئون أو يتعدون . لن يفلتوا . هم كذلك . من الكارثة .

وأن الذين يقفون على المسرح . بوجودهم كله . هم وحدهم الذين يغسلون وجودنا ويطهرونه . ويمنحونه الأساس والمعنى .

هذا الوحش التكنولوجي الأميريالي . قد يقدر أن يحرق الحرث والنسل . لكنه لن يقدر أن يغلق الفضاء . وهذا الوحش الذي يدخل في لحظة هستيرية ويتحد بالدمار . ويقتل أطفالنا وآباءنا لن يستطيع أن يجرد الذين يقتلهم من كونهم ماتوا أحراراً . وماتوا بشغف من يقهر الموت . ويخلق الحياة .

هكذا نشعر أن الدخان الغامر الذي يتصاعد من حرائقنا هو نفسه الذي يطهر الأفق العربي من التلوث والعفونة .

وأن في الكارثة التي تهجم علينا وتطوقنا . يتلأأ بريق لا يمكن أن ينطفئ . وأن في هذه البحيرة العربية التي تتموج بين المحيط والخليج بأسماء تكاد أن تختنق . يتفجر ماء حي لا يمكن أن ينضب .

من الجسد العربي الذي يموت تطلع زهرة المستقبل . فهذا الجسد هو عصرنا ، هو التاريخ الذي نعيشه ، هو هذه المشاركة التي نتذوق فيها الحدث : رمزه وأشلاءه ، ما نحن وما يجب أن نكون . وهذا الجسد هو مسرحنا الشامل : كل فرد فيه بطل ذاته وبطل الآخرين في آن .

ليكن لنا هذا الجسد نواة حلم ونواة عمل : حيث يشتد الحصار ، ثمّة من ينتفض وينسف الحصار . وحيث يخيم اليأس ، ثمّة من يأمل ويغلب اليأس . لا في النظري والمجرد ، بل في الأجساد المشوهة ، والأشلاء المتناثرة .

إما أن تستأصل ما يسلبك الحياة ، وإما أن تستأصل حياتك .

إن طريقنا مربعة حقاً . اكن المربع هنا هو الجميل ، كما تقول ساحرات ماكبث . لنواكب ، إذن ، هذا البريء - الضحية الذي يستبسل ضد الطغيان وسلاسله ، ولندخل الحلبة ، وليكن كل منا ممثل نفسه ، اليوم ، الآن ، لا غداً . . . بعد فوات الأوان . لنسبح ، إذن ، كما تقول أيضاً ، ساحرات ماكبث ، في « الضباب وفي الهواء العكر » ، ففي ذلك وحده نصل إلى الهواء النقي ، ونبلغ الصحو والصفاء . . . حيث لا تعود الأبعاد التي نتطلع إليها طوباوية وإنما تصبح استشرافاً ، وحيث يبطل المستقبل أن يكون حلاً ، لكي يتحول إلى ممارسة .

من الجسد العربي الذي يموت تطلع زهرة المستقبل . هذا الجسد هو شمسنا وبحرنا . يلزمنا أن نتحد بالشمس لنشعر أن فينا طاقة لا نفاد لها . يلزمنا أن نتحد بالبحر لنحس أن الزبد ليس منا .

x

منذ حوالى تسعة قرون يحاول الغرب أن يدخل الأرض العربية في ليل

طويل لا ينجلي - لكي نستعير عبارة امرئ القيس . ومنذ أكثر من اثني عشر قرناً تحاول الأرض العربية . على العكس . أن تضيء ليل الغرب . بل أنها تحاول ذلك منذ ميلاد المسيح . فبين الأفق العربي والأفق الغربي صراع تاريخي على الشمس التي تفجر طاقات الإنسان وتمنحه دفء المصير . ولئن كان النزاع في الماضي يأخذ طابعاً روحانياً أخروياً . فإنه ، اليوم . يأخذ طابعاً مادياً ثورياً .

ها هو النفط سلاح من أسلحة العرب في هذا الصراع . منذ أن هموا باستخدامه أبقنوا . تجريبياً . أنهم يملكون قوة مادية يمكن أن تززع أسس الحياة الغربية كما هي في حالتها الراهنة . مصادفة تاريخية . أو إرادة عربية ؟ الواقع . أياً كان الجواب . هو أن في إمكان العرب أن يدخلوا الغرب في ليل طويل من الشلل والتأخر . لا يمكن التغلب عليه في المستقبل القريب المنظور . لكن . على الرغم من أن سلاح العرب دفاعي فإن الغرب يمنعهم حتى من حق الدفاع . تلك هي المفارقة في شكلها البسيط المباشر .

لهذه المفارقة جذرها البعيد في الاستعمار . أما جذرها القريب فيكمين في الصهيونية . وإسرائيل هي التجسيد والمدار . لهذا كله منطق مترابط : اغتصاب الأرض العربية أولاً . فرض القبول بهذا الاغتصاب والخضوع له ثانياً . وضع شروط تضمن عدم رفض هذا القبول وعدم التمرد عليه . ثالثاً . وهذه الشروط . رابعاً . غير محددة ولا تنتهي . بالإضافة إلى أن العرب لا يحق لهم أن يكونوا طرفاً حاسماً في تحديدها . هكذا نبتعد عن المشكلة الأصلية وندخل في مشكلات مصطنعة : فالمشكلة اليوم . كما بصورها الغرب . لم تعد في قيام إسرائيل بحد ذاته . وإنما في إجبار العرب على ألا يقبلوا بهذا القيام وحسب . بل على أن يعملوا كل ما يؤكد هذا القيام . وينفوا كل ما يشكك فيه أو يهدده . تستلب الأرض وتستلب إرادة أصحابها . يؤخذ البيت

ويجبر صاحبه على أن يكون رهين التعهد بأنه لن يعمل على استرداد البيت ، وبأنه سيعمل ، على العكس ، كل ما يجعل منه ملكاً آمناً مستقراً لمن اغتصبه .

المفارقة ، في جذرها البعيد ، هي أن الغرب يصر على أن يأخذ « ماديّات » الأرض العربية ، فيما يشبه الهبة ، كما أخذ « روحانيّاتها » . المهم ، بالنسبة إليه ، هو أن يحفظ بتقدمه وبما يزيد هذا التقدم حيوية وازدهاراً . ولا بد من أن يكون العرب أنصاراً لهذا التقدم ، لذلك لا بد لهم من أن يكونوا ضحاياه . وكما يعيد الغرب نصدير « الروحانيّات » إلى مصدرها بعد أن « يصنعها » في أشكال دينية وثقافية تستلب ذهن العربي وتقتله ، كذلك يعيد إليه « الماديّات » في صناعات لا تزيده هي الأخرى إلاّ استلاباً واقتلاعاً . فليست الثروات « الروحانيّة » التي تخرج من الأرض العربية هي ، وحدها . التي يجب أن تفلت من السيطرة الغربية ، وإنما يجب أن تفلت أيضاً من هذه السيطرة الثروات المادية العربية .

في هذا المنظور الذي يفرضه الغرب ، تبدو القضية الفلسطينية ، بل القضية العربية كلها ، كأنها « قضية » الغرب ، من حيث أنه هو الذي يبادر ، ويخطط ، ويفترض شروطاً وحلولاً ، ويهيئ التنفيذ ووسائله ، ويعرف من ثم كيف يبني المستقبل ، انطلاقاً من معرفته ببناء الماضي والحاضر . وفي هذا المنظور تبدو أننا لسنا نحن العرب ، الذين نملك النفط ، بل يبدو أن النفط ، على العكس ، هو الذي يملكنا ، وأن الغرب هو الذي يملك النفط . وليس العالم العربي في هذا المنظور ، إلاّ براري شاسعة للصيد الرأسمالي .

حين لا يكون الشعب سيد نفسه في كيفية تفجير الطاقات التي يملكها وكيفية استخدامها من أجل بناء حاضره ومستقبله ، سواء كانت هذه الطاقات

« روحانية » أو « مادية » . فانه لا يكون سيد نفسه في معالجة المشكلات التي تنشأ عنها . وهي هنا على الأغلب . مصطنعة . والغرب هو الذي يصطنعها . ثم يتسلى باغراق العرب فيها وبرؤيتهم يتخبطون للخروج منها لكن بعد المرور في تيه يرسم هو طريق الخروج منه أو يوحى به .

هكذا تستمر « الروحانيات » . في الأفق الغربي . مداراً لحركة هائلة من الرفض والقبول ، التراجع والتجاوز ، من أجل وعي أكثر شمولاً وجذرية بينما تستمر . في الأفق العربي . مداراً لحركة ، هائلة هي كذلك ، من الثبات الطقوسي . هكذا أيضاً تستمر « الماديات » . وهي هنا النفط . في الأفق الغربي . طاقة تولد طاقات أخرى لتحقيق مزيد من الإنتاج والتقدم . بينما تستمر . في الأفق العربي . نهراً عجائبيّاً من الذهب الأسود يتحدر بألف كثر وكثر من ألف مغارة ومغارة . في مهرجان عجائبي من البذخ والترف . أي من الاستهلاك الذي ينقلب إلى نقيضه : استهلاك الإنسان ذاته . وهكذا يستغلنا الغرب . ونقدم له نحن إمكانيات الاستغلال . فنحن الضعف الذي يلوح للغزاة ويجنذبهم . وثمة وسائل كثيرة للقتل يعرفها الغرب : ليس بالرصاصة وحدها يموت الإنسان . وإنما يموت أيضاً بجبل من الحريز . ومن هنا نصل ، تبعاً لهذا المنطق الاستلابي . إلى اعتبار الغرب الذي كانت له اليد الأولى في استلاب فلسطين والأرض العربية كلها . « صديقا » للعرب .

XI

نتذكر أكثر من أي وقت مضى أن الأنظمة العربية تتطلع إلى هدف التحرير . لكن نتذكر أيضاً أن من الصعب التسليم بأن الطرق التي تسلكها تحقق هذا الهدف . وإذا عرفنا أن الطريق إلى الهدف ليست جزءاً منه وحسب . وإنما هي . بمعنى ما ، الهدف ذاته . يتضح أن الترخّص في نوعية الطريق ليس إلا ترخصاً في الهدف .

وبداية الطريق نحو هدف التحرير هي الانطلاق من القاعدة البشرية العريضة ومصالحها ومطامحها ، ومن الإيمان بقدرتها على تحقيق ما تريد . ومن أن الأرض العربية وثرواتها ملك لهذه القاعدة . وقد أثبتت التجارب التاريخية أن هذه القاعدة قادرة على السير في اتجاه التحول الشامل للسيطرة على الطبيعة وعلى المصير . وقد أكدت أحداث هذه التجارب ، في حرب تشرين ، أن هذه القاعدة ، على الرغم من المناخ الذي تعيش فيه ، مناخ النخلف المزدوج : المادي والثقافي ، يمكن أن تضاهي ، بحسها الوطني ، ونضالها ، واستعدادها للتضحية ، أعظم القواعد في المجتمعات الراهنة . فهذه القاعدة البسيطة الأمية . الفقيرة ، المضطهدة في معظم الحالات وعلى معظم المستويات ، تقذف في حرب عدوها ، بمصيرها كله . كل فرد فيها هياً روحه وجسده ليضعهما في فوهة بندقيته ويتقدم : ليس ثمة مثل للبطولة الفردية أكثر علواً . إنهم جميعاً يقاومون موتهم اليومي ، يتجاوزونه ، من أجل أن يخلقوا حياة قد لا يرونها . فكانهم يخلقون الحياة ولعاً بمبدأ الحياة ذاته .

نهض جبل الشيخ من سرير عزلته وآلامه وأخذ يبحث عن وجه يأنس إليه ويخاطبه . تقدمت إليه فراشات . تقدمت عصافير . تقدم زهر ، وتقدمت رياح تنسج الزمن يوماً يوماً ، وتبسط نسيجها على الأرض . . . لكن ،

لكن فجأة ظهر فلاح ، عارياً مثله ، صامتاً مثله ، فاتحاً صدره للفضاء . راسخاً وإن تموج واضطرب ، مشدوداً مثله قوساً حمراء بين الصخر والشمس . فأنس إليه وأخذ يخاطبه :

١ - « هم الحيلة ، وأنت المخاطرة . يكررون خطواتهم ، ويوهمون ان هذا التكرار سير إلى الأمام . يفرقون في خدر الحيلة ويستسلمون .

المخاطرة أنت . تتقدم ، أو تصمد لتتقدم . تغضب ، لتظل في مثل حرارة الشمس . ترفض الهبوط إلى بؤرة التعفن ، لتظل في مثل نقاوة الذروة . وترسم طريقاً . . »

٢ - « السلام الذي يبشرونك به حيلة لإقامة حرب أكثر ضراوة . أعرف أنك لا تصغي إليهم . المخاطرة بيتك وطريقك . تتحدث معها ، تعيش فيها كالزراع يواجه الجفاف ، كالطر يضرب الرمل ، كالطوفان يقتحم السدود . لكن ، ثمة من يصغي . . .

... والحرب التي فرضها عليك العدو لا يريد أن يوقفها . يريد أن يعطيها شكلاً آخر يسميه السلام . يريد أن يغير سلاحه وطريقته . فما قام بالحرب لا يقدر أن يستمر إلاّ بالحرب . وإذا كانت حربك مخاطرة تعرقل طريق العدو وتقطعها فإن السلام حيلة تمهد هذه الطريق وتفتحها .

... لذلك ، ليس السلام تنازلاً وحسب . انه ، كذلك ، خيانة لوجودك . وهو ، إلى ذلك ، خيانة للإنسان كإنسان في أعماق ما يعبر عنه : الحرية والعدالة . وليس كيان العدو إلاّ رمزاً لإلغائك . وليس القبول بسلامه إلاّ رمزاً لإلغاء تلقائي مجاني ، يقوم به الذين يقبلون » .

٣ - « لحظة يقبل العدو بالسلام ، لا يقبل أن يسكن في الأرض التي اغتصبها ، إلاّ من يقبل أن يكون ظلاً : عبداً أو تابعاً . الهزيمة ليست في الانكسار الحربي ، ليست في خسران معركة أو معارك ، حرب أو حروب . الهزيمة هي في هذا القبول . هي في السماح للعدو أن يقرر سلامه كما يقرر حربه . لأن ذلك يعني أن القابليين السامعين أشباه موتى : راضون بما يصيبهم ، قانعون بما كتب لهم . هكذا تتحول الضحية في إبادة لا مثيل لها في التاريخ إلى أداة لإقامة دولة إبادية لا مثيل لها في التاريخ .

لذلك ليست حربك حقاً وحسب ، وإنما هي قبل ذلك شرط لوجودك » .

٤ - « ثمة من يعلق آمالاً على الكارثة ، ويتنظر : ستوقظنا ، ستحيينا . فرصة : نرتاح وننتهياً . منذ ألف سنة والعربي في فرصة ... الكارثة ، بذاتها ، لا تفيد . يلزم لهب خلاق مغامر . تلزم المخاطرة . تلزم شهوة العمل والتطلع . دون ذلك لا تجدي الكارثة ، لا يجدي الموت نفسه . دون ذلك سيظل العربي مقطوراً بعربة ألفاظ تقطرها السلاسل » .

٥ - « ... الذين يصغون للعدو يقفون بين جدارين : ما أعطي لهم ،

وما يعطى . العالم الذي يعيشون فيه ثوب مهترىء ، أو دمية . ويقعدون في هذا العالم — يتصايحون تحت سقفه ، ويتقاسمون الأصداء .

يشحذون الحياة . يشردون ، ولا مكان لهم غير الخضوع . أبداً ، ينتظرون قوة تساعدهم ، من الأرض أو غير الأرض . أبداً ، ينتظرون من يصنع لهم من الرمل خبزاً ، ويحول الصخرة إلى ماء . ولا يشغلهم غير التأرجح والتفيه في ظل ما أعطي لهم وما يُعطى .

هكذا يعيشون : تيهاً يسير إلى تيه . . . » .

٦ — « . . . يكتبون . يخطبون . حين لا يكون لدى الإنسان الذي يتكلم ما يثبته ويبنيه ، يكون كلامه صراخاً . والصراخ أقل من الصوت . الصوت للإنسان وحده ، ففي الصراخ تتساوى مع الإنسان كائنات أخرى .

. . . وتكون كلماته التي يحشوها بالثورة كلمات لإنسان يلتصق بالمرأة ، لا بالعمل ومسرحة . وتكون الثورة جلوساً بين الورقة والورقة . . . » .

٧ — « . . . انعدام الحرية ؟ أنت مسؤول عنه وهو . الحرية ليست متحفاً ولا كنزاً . انها فعل يظل دائماً فعلاً . فعل يرتبط بكل إنسان . لذلك تكون الحرية حيث يكون الإنسان الذي يفكر ويفعل في معزل عن القيود من أي نوع . وهي لذلك هجوم . انها ، إذن ، موجودة . مبدئياً . وجوداً متساوياً في العالم كله . والفرق في الحريات بين هذا المجتمع وذاك هو الفرق بين الإنسان هنا وهناك . فإذا كان غيرك يتمتع بالحرية أكثر منك . فهذا يعني أنه إنسان أكثر منك . وأنه يعي وجوده كأنسان أكثر منك . . . » .

٨ — « . . . السلام قيمة يتطلع الإنسان إلى تحقيقها . صحيح . لكن الإنسان قيمة القيم . القيم كلها لا تساوي إنساناً واحداً يطرد من بيته ويشرد .

نلمح الشجر يحترق في أحضان الفصول . نرصد الهلع والتشنج . صمغ
الساعات وزفير الكتب . . .

مثلك .

نبارك الرماد ، وندشن العصف – ونقول : هنا تنتهي الذاكرة ، يبدأ
الوجه . هنا ينتهي الغبار ، تبدأ العين .

ومثلك .

نمسح الصدا عن الكلمة ، والصديد عن الجراح ،

ونجتريح البنابيع .

(١٩٧٤)

وسط الرماد والصدأ والتعفن .

وسط هذه الأنقاض التي تكاد أن تغمرك ، يأتي فجأة من يحرفها ويكشف
عن الجمر الكامن . والتوهج الكامن ، والطهارة الكامنة .

وسط السقوط الذي يخيم على حياتك ويضعك باستمرار « وجهاً لوجه »
أمام الهاوية . يأتي فجأة من يهزك ويدل بيديه على الطاقة الهائلة التي فيك .
ويعلمك الصعود .

وفجأة ، يعطينا أسماءنا الحقيقية أشخاص لا أسماء لهم . ويمنحنا المشردون
الفقراء ، الجائعون ، المأوى والخبز والغنى .

وحين ترى أن من كشف وعلم وأعطى ، أفلت من يديك كما يفلت
الضوء ، ودخل في لبيب التاريخ ، لا تستطيع ألا أن تبكي ، وإلا أن تهتف للدم.
ويكون لبكائك طعم الفرح الذي لا يوصف .

ويكون لهُتافك نبرة الحرية والحياة .

يأتون . يقولون لنا ان التاريخ العربي ، اليوم ، هو هذا الفرق بين زمن السلطة وزمن الشهادة . بهذا الفرق ننقذ ما يكاد أن يضيع . نؤسس حياتنا وطريقها . نتجاوز اللحظات الهشة في زمن السلطة ، ونتحد بزمن الشهادة — بالشعب . وأبدية الشعب .

يأتون . ينقلوننا من سرد المؤتمرات والموائد ، إلى تأليف العمل وتكوينه : أجساد تألف الموت . في سبيل الحرية كما تألف الشهيقة والزفير .

هذا هو الزمن العربي : يبتكر لنا أساطير جديدة . ويقذف بنا في آفاق جديدة . وفي هذا الفرق . في هذه المواجهة الحاسمة بين تاريخ الشعب وتاريخ العبودية الخارجية والداخلية . يكمن الزمن العربي وينمو . يكمن التاريخ العربي وينمو .

لا زمن لنا ، لا تاريخ لنا ، خارج هذا الفرق . وخارج هذه المواجهة .

يأتون . يؤسسون : يزيّدوننا يقيناً إن مدار الثورة في الممارسة ، في إنجاز العمل الثوري . في الدمج العضوي بين الكفاح الميسر . والكفاح المسلح ، في التفجير المستمر . في محو المستنقعات الكلامية — الديوانية ، في زلزلة الهرم السلطوي التقليدي . في إنشاء أخلاق جديدة وتقالييد جديدة .

لهذا تعشق الجماهير العربية الشهادة وأعمالها ،

ولهذا نفسه يحن العدو هلعاً من الشهادة وأعمالها . فهو يعرف أن مثل هذه الأعمال التي تجيء من القاعدة ، هي التي تفتح الأفق أمام الجماهير العربية ،

وأن لمثل هذا الأفق تتطلع هذه الجماهير .

ويعرف العدو أن في هذا الأفق وحده تتحول الثورة من ظاهرة جزئية تقوم بها طليعة محدودة ، إلى ظاهرة جماعية يقوم بها الشعب كله .

ويعرف العدو أن في هذا الأفق وحده يتحول صراع العرب مع الصهيونية والاستعمار والامبريالية من صراع أنظمة إلى صراع شعوب .

لهذا تعشق الجماهير العربية الشهادة وأعمالها .

ولهذا نفسه يحن العدو من الشهادة وأعمالها .

IV

ويعرف العدو أن كل دفاع هو . بالنسبة إلى العرب ، شكل آخر للاستسلام .

ويعرف أن الشهادة فعل هجومي بامتياز .

ويعرف أن الاستسلام تسمية ثانية للعنف . وأن اللاعنف إزاء الكيان الإسرائيلي القائم . أصلاً . على العنف ليس إلاّ قبولاً بهذا الكيان — بكل ما أنجزه حتى اليوم . وبكل ما يحتمل أن ينجزه في المستقبل .

لذلك يعرف أن اللاعنف العربي إنما هو موت عربي قبل الأوان ، وأنه موت لا يجدي .

ويعرف العدو أن القبول باللاعنف إنما هو باب للسلام الذي يخطط له : السلام الذي يرضخ للعنف الأصلي ويقبل به .

ويعرف أن العنف هو الموقف الطبيعي الذي يجب أن يقفه كل مسحوق إزاء من يسحقه . فالعنف هنا هو عنف من يسترد حقه ، ويسترد حريته .

ويسترد وطنه . والعنف هنا هو اللغة الطبيعية العفوية للمشردين للحاصرين الذين لا يصغي إليهم أحد . ولا غاية لهذا العنف إلاّ هدم العنف الأصلي .

ويعرف العدو أن الكيان الصهيوني الذي بني على العنف . لا يمكن أن يستأصله إلاّ العنف .

لهذا يجن العدو هلعاً من الشهادة وأعمالها .

لأنها إلغاء جذري للعنف الأصلي .

ولأنها تؤكد على أن الدفاع الحقيقي هو الهجوم .

ولأنها وحدها تقود إلى التحرر وإلى الحرية .

ولأن فيها وحدها تتحول آلام الشعوب إلى طاقات فعالة . لكن . لهذا أيضاً تعشق الجماهير العربية الشهادة وأعمالها . وتهتف لها حتى البكاء ، وتحزن لها حتى الفرح .

v

يأتون . — كنا في أحلامنا . في خيبتنا ، في يأسنا ، في عمق أعماقنا ، ننتظرهم وها هم يجيئون : ونزداد يقيناً أن الثورة أكثر من مجرد انخراط في هذا الطريق أو ذاك ، وأنها موقف خلاّق وفعال . ونزداد يقيناً أن المجتمع العربي ليس مهمة اكتمل إنجازها . وإنما هو مهمة قيد الإنجاز باستمرار . مهمة تنتظر دائماً من يأخذها وينفذها .

يأتون . كنا نحن المسجونين في الضباب والحيرة . الدائرين في دوامة مغلقة ، ننتظرهم . وفجأة يجيئون في ما يشبه الصاعقة : تخلصنا . لكنها تضيئنا . وتفتح طريقنا . وتثبت خطواتنا .

ونشعر أن كل شيء هو ، الآن ، في مكانه الصحيح – وأنا نسير في الاتجاه الذي يزيدنا وعياً بأننا نجد فيه ما يؤسس حياتنا وبنينا .

يأتون ، ننتظرهم . وها هم يدخلون في دمننا . معنا إلى الأبد . يدفعوننا إلى الأمام ، يمنحوننا مزيداً من الأمل ببهاء المصير على هذه الأرض .

VI

لا نستطيع أن نسرد الشهادة . أن نحولها إلى قصة . نحمل الشهادة في نفوسنا . وليس على ألسنتنا .

ولا نقدر أن نقول عن الشهادة : إنها رائعة أو عظيمة أو فذة . ذلك أن الشهادة لا تندرج في التاريخ ، بل التاريخ هو الذي يندرج فيها ، لأنها دائماً بداية .

ولنما يجب أن نقول عن الشهادة : تكون الشهادة هكذا أو لا تكون . تبدأ من هنا أو لا تبدأ .

أكتب عن تحولات رجل من هذا الزمن ، لكنه يعيش في وطن يحيم
من زمن آخر .

كان يسكن في ظل عرش بلون الجثة (أو ظل قبر بلون العرش) وكل
ما حوله دفتر - خريطة ، يهترى ويسقط ورقة ورقة .

باسم العرش (أو القبر) ، لم يكن لأحد أن يكون شيئاً ، أو أن يفعل شيئاً .

« لماذا التمييز بين الخطأ والصواب ، الظلام والنور » ؟ كان يعلم العرش .

وانقلب هذا المدى الذي يسمونه وطناً إلى جسد يتعفن من الرأس ، ولا
يتحرك إلاّ بأطرافه .

واضطرب مجمع اللغات : صار الهجوم دفاعاً ، والرفض مساومة .
والتمسك تخلياً ، والسجن قصراً .

وكيفما اتجه أخذ يقرأ : « هل تريد أن تعيش ؟ إذن تسول . تسول
الرغيف والعلم والمأوى . وتهياً ، قانعاً راضياً ، للموت الذي يفاجئك في
سريرك أو بين أطفالك . وعليك أن تؤمن أن التاريخ يبدأ اليوم ، على هذا

الكرسي ، وانه دائماً يبدأ اليوم . وعليك أن تؤمن أن الناس كلهم فانون .
إلاّ وجه الكرسي . وإذا كان الكرسي أبيض أو أحمر فعليك أن تكون شبيهاً
به . وإذا كان يحب القبعات . فعليك أنت أيضاً أن تحب القبعات .

هل تريد أن تعيش ؟ إذن . كن نقطة في دائرة . مسماراً في إطار .
وعليك أن تموه لا أن تجابه . وعليك أن تزين المرض . وعليك أن تحسب
الورم شحماً » .

II

بدأ هذا الرجل حقلاً . كان الحقل يبدو سقفاً . ويبدو السقف رقعة
من سماء تحولت فصارت عصفوراً .

وبدأ العصفور طفلاً . كان عليه أن يعبر . كل صباح . في طريقه إلى
المدرسة ، شباكاً وألغاماً . وكان كلما اجتاز شبكة أو لغماً يترك وراءه أثراً
من دمه .

ثم تحول الطفل إلى نبع . لا يعرف كيف ينحني . لكنه يعرف نفسه :
يكون متدفقاً صافياً أو لا يكون .

ونشأت بينه وبين المسافات أواصر . وامتدت عروق في اتجاه الشمال
والشرق ، الجنوب والغرب .

III

رأى مرة من بعيد شيئاً يزحف نحوه . كان هذا الشيء مزيجاً من صلصال
وكهرباء وتلك وحديد . وسمع صوتاً يقول : هذا تمثال . . . وصوتاً آخر
يضيف . . . الحرية .

لكنه أدار وجهه وفضل رؤية شيء كان يتقدم نحوه عارياً والدم يسيل من أطرافه وعينيه . أحس بالخيرة وهم أن يتراجع . لكنه صرخ فجأة : حطموا هذا التمثال واصنعوا منه ثياباً وخبزاً ، واصنعوا ضماداً ، وأوقفوا تدفق الدماء .

وانتظر أن يكون لصراخه صدى ، لكنه انتظر بلا جدوى . وحاول أن يستنجد ويستعين ، لكن عبثاً .

IV

وقرأ كلاماً مكتوباً على رقع رقيقة كجلد الحيوان الذي يسمى الإنسان ، فلم يفهم ، للهولة الأولى ، شيئاً .

وحين تفحص جيداً ما قرأه ، اكتشف أن ما حسبه كلاماً ليس إلا تراكم أصوات . ورأى أن لهذه الأصوات عظاماً آدمية ، تحولت إلى أعمدة وركائز . تفصل وتنقط وتبوب . وعرف أنها عظام أشخاص عاش معهم . وجاع وتشرد ، — عظام أصدقائه وأخوته وأبنائه .

وكان لهذه الرقع تيجان أخذ يتلمسها ويدرك أنها رؤوس فصلت لتوه عن أجسامها .

لكنه لم يرَ أثراً لأي جسم .

وتحيط بهذه الرقع أرقام تسمى نفسها الزمن .

وتساءل : الزمن ؟ لعله الخيط الواصل بين الرصاصة — القنبلة — الصاروخ ، في زحف يرسم وحدة وحدة ، ثم يأتلف ، ويصير قياساً للخطوات والأفكار ؟

الزمن ؟

واستدعى الغبار والحجر .

واستدعى جوعه القديم ، وآلامه القديمة ، وموته القديم ، وعرف أن الزمن . هو أيضاً ، دم أصدقائه وأخوته وأبنائه يسيل نقطة نقطة - ثانية ثانية .

▼

وكانت الرقع الرقيقة كالجلد الآدمي تعلن أن النار لكي تكون ناراً يجب أن تستمد وقودها من أشجار القلب البشري ،

وأن الأمل لكي يكون أملاً ، يجب أن تنسجه سرايين مندورة للبقاء خيطاناً في ظل العرش أو ظل القبر .

وأن الفضاء لكي يكون فضاء لا بد له من هواء ، ولا بد من أن يهب هذا الهواء مليئاً برئات الأطفال الذين يخنقون في المهد .

VI

... ثم تحول إلى جبل . فعرف أنواع الثلج والمطر ، واختبر معدن الهواء وطينة الأفق .

وكان له أن يعرف أجزاءه الشائخة فقيرها ، وأجزاءه الشابة فنماها .

وتحول الجبل إلى بركان .

وفي البركان عرف هندسة العنف ، وجبر الزلزلة ، وكيمياء الحركة .

وأحسّ بانتماؤه إلى جنس اللهب .

وخاطب نفسه مرة ليتيقن من تحولاته ومعرفته ، فقال لها :
 « حين تحترق غابات الشقاء ،
 تكونين الزيت الذي يزيد بها اشتعالاً .
 وحين تنطفئ حرائق الأيام اليائسة ،
 تكونين الماء الذي يعجل في دفعها إلى الرماد .
 وحين ترفرف رايات الفتح ،
 تكونين الأفق ،
 والرياح التي توسع الأفق » .
 وأخذ يسير في اتجاه الأحمر .

وفي زمن فارغ كأنه مما قبل الزمن ،
 حيث تتعانق السواعد المجهضة ، والوجوه المصعوقة ، لكن حيث تختبئ
 جمره الشرق في تحولاته ، أعني في راحتي يديه ،
 صنع من الطفولة ماءه ومن المطر خبزه ،
 وجعل من لحظة الصنع هذه ديمومة بلا تخوم .
 وبين مستنقعات الظلمة وسدود الآلام .
 رأى غابات تهرول في اتجاهه ، وسمع الشمس تصهل باسمه :
 إنها أرضه التي تتزوج الرعد .
 وتضع في عنقه قلادة من أزهار لا تقدر أن تموت ، وأزهار تحب أن تموت .

ثم أطلق العنان لفرس أهدا به ، ووقف على ضفة العالم ينتظر ،
وها هم الآتون يقبلون العتبات ويقرعون الأبواب .

IX

... وحيث الوطن يلف وجهه بشملة الحرية ، ويداعب طفولة الفضاء ،
وحيث الريح جسر لا ينهدم ،
والمطر أقدام تعبر الهاوية ،
قال لأذنه أن تصغي وأن لا تصغي ،
ولعينه أن ترى وأن لا ترى ،
ولحواسه أن ترحل عن جسده وأن لا ترحل ،
وقال للزمن أن يجري على سطح دمه ، -
ليعرف كيف يكون للشمس ، هي أيضاً ، ثلجها الآخر
ويكون للصمت ، هو أيضاً ، هديره البحري الآخر .
ويكون للعواصف أن تتشابك أيديها ، هي أيضاً ، وتتخلق في رقص
كوني ،
ويكون للأشياء ، هي أيضاً ، أجساد تجذب وتغري .
وقال لجسده أن يخترق الأشياء عمودياً .
وتتم : أننى للعالم أن يتحرك إلا في وجهي ؟

X

... وتحت سلام الأشلاء ،
سمع أرضه تتنفس ، وتمطى . ولحظة تلقي عن كتفيها أثقالاً تلتصق
بالعروق ، تنفخ في أحشائها بقايا الجمر ،

ولحظة تترنح بحثاً عن الضوء ، توسع المكان لنجوم لا تحصى . تتكور
في محاجرها .

وتحت أنقاض أمسه ، وفي ضبابه الأصفر ،
رأى أشباحاً تتقدم .

وعرف أنها طلائع غده .

ثم آثر أن يبقى جبلاً - بركاناً

يسيطر على المشهد كله ، ويطلق للتحويل مدى الجهات الأربع . . .

وازداد إحساسه بانتمائه إلى جنس اللهب ،

وازداد يقيناً بأنه يسير في اتجاه الجمر .

بيان المصريح

١/١ - المسرح خلق : خلق أشخاص ، ومواقف ، وأفعال . وإذا كان التصوير هو جعل الشيء على صورة ، فإن التمثيل هو جعل الشيء على مثال . فالتمثيل تصوير آخر . كلاهما ، من الوجهة التدينية ، مضاهاة لفعل يخص الله ، الذي هو وحده الخالق . وكما أن الله ، كخالق ، هو وحده المصور ، فإنه كذلك هو وحده الممثل ، أي « من يضرب الأمثال » .

وبقدر ما يتناول التصوير « ما له نفس » وبخاصة الإنسان ، يكون نَفْياً لفعل الله . ومن هنا يبلغ هذا النفي ذروته في التمثيل : ذلك أنه تصوير للخلق والخلق معاً .

وفي رواية أن ابن عباس كان يقول ، فيما يتعلق بالتصوير ، « إن كان أحدكم ، ولا بد ، فاعلاً ، فليصنع الشجر وما لا نفس له » - وذلك مخرج ما . للتصوير . لكن ، ليس هناك أي مخرج ، من هذه الزاوية ، للتمثيل . ذلك أن التمثيل هو ، جوهرياً ، تمثيل (تصوير) « ما له نفس » .

وليست الصورة خطوطاً وألواناً فقط ، وإنما هي فكرة أيضاً : فكرة إيهام وتضليل . فكما أن الصورة تبعد الإنسان عن الحقيقة ، بل تشوهها أو تموهها ، فإن من يمثل (يصور) إنساناً ، لا يقتصر على محاكاة الله ، وإنما يلهمي كذلك عن رؤية الخليقة ، بوجهها الأصلي الحق . وكما أن الصورة

التلوينية حجاب بين إبداع الله وبصر الإنسان ، فإن الصورة التمثيلية حجاب بين إبداع الله وبصيرة الإنسان .

٢/١ - ليس المسرح تمثيلاً (تصويراً) فقط . المسرح تشخيص من جهة ، ومشاهدة لهذا التشخيص ، من جهة ثانية . إنه يقتضي إرادتين : أن يقبل جسد بأن يعرض ذاته ، خلقاً وخلقاً ، على منصة أمام جسد آخر يقبل أن ينظر إليه .

المسرح ، بتعبير آخر ، نقيض لمفهومي الحرم والحريم . ولقد نشأت الثقافة العربية في مناخ الحرم / الحريم . ومن هنا التعارض ، نفسياً ، وذهنياً : الحرم « داخل » والمسرح « خارج » . الحرم « الباطن » والسر « المسرح » الظاهر والعقلانية . الحرم « عِرْض » والمسرح « عَرَض » .

٣/١ - المسرح ، في نشأته ، محاولة للإجابة عن أسئلة اما أن الموروث لم يجب عنها ، واما أن الجواب عنها غير كاف . المسرح ، في جميع الحالات ، محاولة لإجابة تظل احتمالاً ، أي تظل مكاناً لأسئلة أخرى .

ومن طبيعة هذه الأسئلة أنها درامية أو تراجمية . وهذا يعني أمرين : الأول أنها تثير أو تتضمن صراعاً ما . والثاني هو أنها شكل من أشكال التوجه ، واستكشاف الإنسان والعالم .

عالم المسرح ، بتعبير آخر ، هو عالم الإشكال .

ولقد نشأ العربي ضمن ثقافة دينية البنية لا إشكال فيها . بل إنها ثقافة أزال جميع الإشكالات ، على صعيدي الطبيعة وما وراء الطبيعة . السؤال الذي طرحته ، طرحته مرة واحدة وإلى الأبد . ذلك أنها قدمته بيقين مطلق « لا يأتيه الشك » أبداً . وكما أن السؤال شامل يتناول الطبيعة وما بعدها ، ما كان وما يكون ، فإن الجواب هو كذلك شامل ، الشمول نفسه .

كل سؤال آخر هو ، إذن ، تشكيك في السؤال الأصلي ، إن لم يكن رفضاً . وكل جواب آخر هو أيضاً تشكيك في الجواب الأصلي ، إن لم يكن رفضاً . ليس على الإنسان إذن أن يسأل أو أن يجيب ، وإنما عليه أن يتعلم الجواب الذي أعطي له . وأن يتقن هذا التعلم . ويتم الإتقان في حركة دائمة من التفسير والاستعادة .

إنها ثقافة الإيمان لا التساؤل ، أعني أنها ثقافة المؤمن لا ثقافة المتساؤل . وهي من هنا ثقافة وصفية حكمية ، لا تحليلية نقدية .

٤/١ - المسرح ، من حيث أنه في شكله الأعلى . درامي أو تراجيدي ، إنما هو ، جوهرياً ، قلق : قلق كيأن ، وقلق مصير . وهذا يعني أن الإنسان هو ، مسرحياً ، مركز الكون . ويعني ، تبعاً لذلك : أن نبدع مسرحاً هو أن نعرض للأسئلة الحاسمة في حياة الإنسان - أن نمسرحها ونعيشها كما نطمح أن تكون . أي أن نعيشها ، استباقاً .

وهذا كله يتم في حركة تكشف عن انفصال بين الإنسان من جهة ، والله والكون من جهة ثانية .

غير أن الله ، لا الإنسان ، هو مركز الكون - بحسب الثقافة التي نشأ فيها العربي ، تاريخياً .

ويتضمن ذلك أن المؤمن لا يحتاج إلى الدرامية أو التراجيدية ، بل إنهما لا تعنيان له شيئاً ، ذلك أنه لا يقلق ، لأنه ، من الناحية العقلية - ناحية البحث والتساؤل ، مطمئن لا يعذبه شيء . ومن لا يكون معذباً ، من هذه الناحية ، لا يقدر أن يمارس الدرامية أو التراجيدية ، بل لا يقدر أن يفهمهما ، فنياً ، أو أن يفهم ، على الأصح ، مسوغاتهما الفنية .

٥/١ — ومن الناحية الدينية الخالصة ، نشأ العربي في ثقافة تميل إلى ارجاء البحث في المشكلات النفسية — الانفعالية . وبخاصة ما يتصل منها بالجنس . إن لم نقل إلى إهمالها . المسألة المطلقة . بالنسبة إليه . دينية خالصة : يكفي أن يؤمن الإنسان . دينياً . لكي يمتلك المعرفة الحقيقية الكاملة . من جهة . ولكي يعيش مطمئناً سعيداً . من جهة ثانية . وقد بدا العربي . بشكل عام ، على صعيد الممارسة . ولا يزال يبدو حتى الآن . انه لا يشعر بمشكلات أكثر إلحاحاً وحيوية من المشكلات المتعلقة بالنبوة واليوم الآخر . والجنة والنار . لذلك ، قلما يهتم التساؤل حول طبيعة الإنسان أو طبيعة المادة . فالكون ، بالنسبة إليه ، مليء روحياً وثقافياً . وليس فيه أي فراغ . والصلاة بما يفرضها ، وبما تتطلع إليه : ذلك ما يملأ الكون .

هكذا تبدو حياته مشبعة باليقين : يقين الأهداف الواضحة . وليس له إلا أن يؤكد ، في سلوكه . بخاصة . على الاستقامة في الحياة الدنيا لكي يضمن البقاء الأخروي . لهذا يبدو أن لديه طاقة هائلة لنفي الشك . أي لنفي الإشكال والتساؤل . فالحياة الكاملة ، بالنسبة إليه . هي التي يعضيها في ممارسة الإيمان . وفي هذه الممارسة لا يجد أي معنى أو أهمية للسؤال عن المصير أو الوجود . ذلك أنه لا يمضي حياته في التفكير . بل في التقوى .

إن عقله قابل وليس ناقداً .

ولهذا القبول ، في هذا الإطار . دلالاته الخاصة : إذ بقدر ما يتزايد الحس النقدي عند الإنسان ، يتناقص إيمانه بقيمه الموروثة . ويبدأ البحث عن قيم تتلاءم مع وعيه المتشكك النقدي ، ومع حاجاته الناشئة . وينتج عن ذلك أنه لا بد له ، في دفع هذا الوعي إلى أقصاه ، من أن يكتشف الأرض . واكتشاف الأرض . حقاً ، يستدعي التخلي عما علمته إياه السماء . إذ لا بد له ، إذا أراد أن يعرف الإنسان ، حقاً ، بوعيه هذا ، من أن يعرفه بخصوصيته كإنسان . لا بأدوات ومفاهيم تنجيء من الغيب .

ولهذا لا مكان للخوف ، في التراجيديا . وهي نفي للكبت وللتصعيد معاً ، فهذان حيلتان يلجأ إليهما الإنسان لتجنب المشكلات العميقة . والتراجيديا (أوديب . لسوفوكليس ، مثلاً) مواجهة كاملة وصدق كامل : يقف الإنسان في وجه كل شيء ، ويزيل الأقنعة عن ذاته ، وعن كل شيء . ومن هنا كانت التراجيديا ، أغنى أشكال التعبير . ومن هنا كذلك لا يقدر المتدين أن يمارسها ، لأن من قوام ثقافته الكبت والتصعيد والأقنعة .

II

١/١ - المسرح ، أصلاً ، يوناني ، أي « مدني » . ولم يؤسس العربي مدينة ، بالمعنى اليوناني على الأقل : حاضرة تنتظم علاقاتها في تشريع بشري يحدد علاقة الإنسان بالإنسان ، والإنسان بالسلطة . مما يساعد في نشوء علاقات جديدة ، تساعد بدورها في نشوء مفهومات جديدة ، مقابل العلاقات والمفهومات القبلية - الدينية . المدينة التي أنشأها العربي كانت تنويعاً على الخيمة وثأراً منها في الوقت ذاته : أي أنها كانت قصراً وجارية وحديقة ، ولم تكن وليدة وعي تنظيمي - حضاري . بل يمكن القول ، استطراداً ، إن المدينة العربية المدنية ، لم تنشأ حتى الآن .

٢/١ - هكذا بقي العربي ، في الفكر والممارسة ، فاتحاً ، « يهرب » من المكان - ولا يتحد بالأرض - فهي له « دار إقامة » ، وليست بعداً من أبعاد وجوده . وهكذا بقيت العلاقات القبلية غالبية على تفكيره وحياته . وبقيت ثقافته محافظة على طابعها الغيبي . ففي المدينة المدنية تنشأ ثقافة تتمحور حول الإنسان لا حول الغيب ، وحول الأرض لا حول السماء ، وتدور على الناسوت لا على اللاهوت ، أو ، على الأقل ، يتساوى فيها الأمران .

بتعبير آخر : كل مدينة حقيقية ، أي أرضية لا سماوية ، تقوم على حياة

مدنيّة حقيقية ، بالمعنى الشامل العميق . ولا تزال المدينة العربية حتى الآن .
دون مدنيّة : فهي ، مادياً ، شكل اسمي للصحراء ، وهي ، اجتماعياً ،
شكل تراكمي للعلاقات القبلية – الدينية .

٣/١ – هكذا بقي العربي يعيش في بعد التاريخ لا في بعد الأرض .
الأرض بالنسبة إليه ممر / جسر : مسافة يجتازها . وإقليم يسيطر عليه أو
يتخلل عنه ، ومنظر يتمتع برؤيته .

ولعل في ما تقدم يكمن جانب أساسي مما يمكن أن يفسر كون الثقافة
العربية ثقافة الذاكرة ، أو ثقافة الذكر . فلقد تأسست على النشيد والتمجيد .
على الغناء والخطابة : مدحاً وهجاء ، حماسة وغزلاً .

لا تمزق ، بل وحدة وانسجام . لا إشكال ، بل إيمان وتسليم . لا سؤال .
بل يقين . لا بحث ، بل استعادة .

وما حاجة الإنسان الذي يسير في طرق واضحة ، ممهدة ، إلى أن يبحث
ويكتنه ؟

III

١/١ – أما عن « الأصول » المسرحية في التراث العربي ، فسأكتفي
بالوقوف عند أكثرها أهمية : عاشوراء .

عاشوراء استعادة لمقتل الحسين . إنها ذكر / ذكرى ، وليست مسرحاً .
إنها « احتفال » : خطبة ، بألفاظ وحركات تقلد الأصل الأول – غيابياً .
إنها شكل من أشكال الصلاة .

٢/١ – ليس الحسين أول من قتل في تاريخنا، بهذا الشكل المأساوي .

ان قتل الإنسان — كما يقتل أي حيوان — ظاهرة مألوفة ، عادية في تاريخنا كله ، قديماً وحديثاً . لكن لقتل الحسين خصوصية تتمثل في صيرورته ذكراً . أي في تحوله إلى احتفال . وهو احتفال / محاكاة تمثيلية ، قولاً وعملاً . ألفاظاً وحركات ، للحدث الفاجع : مقتله .

ولا يتصف هذا الحدث بأية صفة من الصفات التي تجعل من الحدث تراجيدياً — بالمعنى الفني الذي أسسه المسرح اليوناني :

- ١ — ليس فيه تداخل بين الآلهة والبشر .
- ٢ — ليس فيه قدر وصراع مع القدر .
- ٣ — ليس فيه بعد أو منحى أسطوري .
- ٤ — وهو تاريخي — واقعي : القاتلون بشر حقيقيون ، والضحايا بشر حقيقيون .

٥ — وهو ديني — سياسي : المقتول رمز ديني لكمال الوجود وكمال المعرفة ، في نظر أنصاره ، ورمز سياسي لتحقيق الخير والسعادة والعدالة . القتال ، إذن ، خارج على إرادة الله ، عدا أنه طاغية ورمز للطغيان . وهو ، لذلك ، رمز الشر .

والخاذل ، إذن ، آثم لأنه سمح بوقوع الحدث ، أو لم يحل دون وقوعه .
٣/١ — غير أن الاحتفال / الذكر ، أعطى لهذا الحدث قشرة مأساوية ، صقلتها الممارسة المستمرة .

لهذه الممارسة طرفان : غضب على القاتل لطغيانه الأعمى ، وغضب على الخاذل للامبالاة العمياء .

القاتل في نظر الخاذل منبوذ يجب أن يقتل . لكن الخاذل هو نفسه شارك

القاتل . من حيث انه خذل المقتول .. النتيجة : ندم ، فتمجيد فعّال للمخذول ، فقطس يستعيد الحدث ، في نوع من الصلاة : تكفيراً من جهة ، وإصراراً على نبذ القاتل من جهة ثانية .

وتقوم استعادة الحدث على ثلاثة عناصر : التوكيد على الصلة الدينية بالمقتول . والتوكيد على الصلة السياسية – الفكرية به ، والتوكيد على محاربة الطغيان .

وتتميز هذه الممارسة بكونها مما قبل اللغة أو مما بعدها ، في مستوى الغريزة أو الفكرة . فالكلام في عاشوراء ثانوي ، ذلك أن الكلام نقل لا فعل . وهو ، من حيث انه نقل ، يخلق مسافة بين الإنسان ونفسه ، وفي ذلك يكون شكلاً آخر لتغريبه . إن إنساناً التهمة السيف لا يقدر أن يطرد السيف بالكلمات ، وإنما يطرده بالسيف . سأقتل نفسي بالسيف إلى أن يحييني السيف : تلك هي المفارقة في ممارسة الاحتفال بعاشوراء .

هذه الممارسة مناسبة تعيد وضع الإنسان في مواجهة ظلم بلا مسوغ ، وتعيد وضع الفكر في مواجهة عبودية بلا مسوغ . وهي ، من هنا ، تربط بين الظلم الأصلي والعبودية الأصاية بظلم وعبودية مستمرين – بالحرية المسحوقة ، بالعنف الشرير المنتصر . لذلك ترتبط بمستويات نفسية قريبة إلى نوع من اللاشعور الجمعي : فليس الفرد هو ، وحده ، الذي يقيم في « المأساوي » ويمارسه ، وإنما تقيم فيه وتمارسه جماعة بكاملها .

لكن عاشوراء إرث الخطأ أيضاً : خطأ جماعة خافت أو نكثت عهدها وآثرت مجرد العيش على الوفاء بعهدها . والخطأ هنا من الكبائر . ولا نتطهر من الخطأ الكبير إلاّ بانفصال كبير عنه . والاتصال بمن خذلناه اتصالاً لانهائياً . أعني التطهر المستمر من الخطأ ، واستعادة ذكرى من خذلناه كأنه لا يزال حياً . والعمل في اتجاه ما يلغي قتله وقاتليه . وليس التطهر عاطفياً وحسب

نطلق فيه طاقاتنا الانفعالية ، وإنما هو كذلك ميتافيزيقي يتمثل في إرادة العودة إلى الإمام المخدول .

هكذا تصبح ممارسة الاحتفال بعاشوراء عودة إلى ما يتجاوز الحدث الأصلي ، إلى الأصل الذي استؤصل . وهي عودة دائرية تحتضن التاريخ وتتجاوزه ، وهي لذلك التاريخ بامتياز ، أي أنها أكثر من التاريخ : إنها الحياة نفسها تعود ، عميقاً وعضوياً ، إلى البراءة الأصلية .

٤/١ - الشر قتل الخير وسكت أنصار الخير : في هذا السكوت تكمن المفارقة في ذكرى عاشوراء . لكن ، لا بد من تجاوز هذه المفارقة : هكذا تردنا عاشوراء ، كحدث « تمثيلي » يستعيد الحدث الأصلي ، إلى نوع من التناقض يفلت من التحليل العقلاني . يتمثل هذا التناقض في أن أشخاصاً لم يخذلوا الحسين ومع ذلك يمارسون مسؤولية خذلانه ويثرون ضد طفغيان لم يواجهوه . انهم أشقياء باسم غيرهم . انهم الأبرياء المجرمون .

صار خطأ الماضي خطأ الحاضر والمستقبل ، صار عاماً وشاملاً . ولم تعد الفاجعة قادرة كحادثة بحد ذاتها على احتواء الفاجع كدلالة . الجريمة انتهت . لكن الشعور بالإثم لا يزال قائماً .

غير أن هذا الحضور المستمر لعاشوراء يصبح غياباً حين يتحول إلى مجرد تكرار طقسي . ففي كل طقس تنعدم الفعالية ، لأن لحظة التوتر تراخي في التطهر ، وهكذا يألف الإنسان ما نذر حياته لكي ينفيه .

IV

١/١ - هل لدينا ، اليوم ، إبداع مسرحي متميز كما نقول مثلاً .

ان لدينا إبداعاً شعرياً متميزاً ، أو كما نقول ان لدينا إبداعاً متميزاً في الفنون التشكيلية ، أو في الفن الروائي ؟

أميل ، من جهتي ، إلى الإجابة بالنفي . وليس هذا عائداً إلى فقرنا في المواهب الكتابية المسرحية ، ولا إلى قرب عهدنا بالممارسة المسرحية ، كتابة وإخراجاً وتمثيلاً وتذوقاً ، وإنما يعود ، كما أظن ، إلى فقرنا في الرؤيا المسرحية المتميزة ، وفي الطريقة المتميزة التي نعبر بها عن هذه الرؤيا . وأعني بذلك أن نتاجنا المسرحي لا يزال ، في حدود معرفتي ، قائماً على الاكتساب والاقتراس ، لا على صعيد التقنية وحدها ، بل أيضاً على الصعيد الآخر الأكثر أهمية ، صعيد المشكليات الدرامية أو المسرحية .

٢/١ - ما المشكليات المسرحية ؟

لعلنا نعرف جميعاً أن أرسطو هو أول من أثارها وأجاب عنها : ويقول في جوابه ما خلاصته :

١ - لا بد للمشاهد من أن يحاكي العمل أو الفعل .

٢ - لا بد للممثل من أن يجسد دوره تماماً .

٣ - لا بد للجمهور من أن ينفعل ، وانفعاله تابع لمدى القوة في المحاكاة والتجسيد .

٤ - بقدر ما ينفعل الجمهور ، يتوحد بالبطل . وهذا التوحد هدف أساسي .

٥ - بقدر ما يكون المسرح سحرياً ، يكون عظيماً .

استمر المسرح الأوروبي قائماً على النظرة الأرسطية (المحاكاة / الانفعال) حوالى أربعة وعشرين قرناً . وبريخت هو أول من خرج على هذه النظرية .

وهذا الخروج هو ما يوصف بالثورة البريختية . فما هذه الثورة ؟

يمكن تقديم خلاصتها في النقاط التالية :

- ١ - لا يجوز محاكاة الفعل ، وإنما يجب أن يروى .
- ٢ - لا يجوز للممثل أن يجسد دوره ، وإنما عليه أن ينكره .
- ٣ - لا يجوز أن يندمج الجمهور في المشهد إلاّ جزئياً بحيث يعرف ، دون انفعال ، ما يعرض أمامه .
- ٤ - لا يجوز للمشاهد أن يتوحد بالبطل وذلك من أجل أن يبقى حراً ، يتمكن من المناقشة ، والحكم ، واختيار الحل .
- ٥ - لا يجوز أن يكون المسرح سحرياً ، وإنما عليه أن يكون نقدياً .

هكذا حلت الملحمية البريختية محل المحاكاة الأرسطية . وهكذا تغيرت المشكلية الدرامية : أصبح المسرح إنسانياً ، أعني أن مشكلات الإنسان لم تعد في يد القدر ، بل أصبحت في يد الإنسان . ولم يعد العالم ، إذن خاضعاً لقوة غيبية قدرية ، وإنما أصبح خاضعاً لقوة الإنسان . والإنسان قادر أن يوجه العالم ، وأن يغيره . والمسرح ، تبعاً لذلك ، قادر أن يلعب دوراً في التاريخ . ومهامه هي نفسها مهمات الفنون الأخرى ، وهي نفسها مهمات العلم أيضاً .

٣/١ - قدم بريخت بديلاً لنظرة المحاكاة / الانفعال ، لكن المسرح بقي معه حركة محكية، منطوقة، مُكَلِّمَنَّة . وبقي ، بالإضافة إلى ذلك ، مسرح تفسير . وهذا ما حاول أن يتجاوزه انطونان آرتو ، من جهة ، وصموئيل بيكيت ، من جهة ثانية . الأول أنهى الكلام ، وقال إن المسرح حركة - تمثيل ، وليس كلاماً . أما الثاني فقد حول المسرح إلى تساؤل حول المسرح . فدمسرحه كله سؤال حول جوهر المسرح ، أي جوهر الدرامية . مسرحه ، بتعبير آخر ، بحث عن المسرح أكثر مما هو مسرح. ولئن كان المسرح قبله محاولة للجواب

عن هذا السؤال : ما معنى الحياة ؟ فإن جوهر مسرح بيكيت هو هذا السؤال :
هل للحياة معنى ؟

في هذا المنظور يقال إن المسرح مات ، مع بيكيت ، وإن الدرامية انتهت .
ولم يبق إلا هيكليّة المسرح . وهي هيكليّة تتطابق ، فنياً ، مع القول الفلسفي
الحديث إن الإنسان مات ، ولم يبق منه إلا هيكله .

ها نحن إذن ، في مسرح بيكيت ، لسنا أمام سر أو معنى ، بل أمام ظل
أو شبح لسرّ ما ، ولمعنى ما . ها نحن بعبارة ثانية أمام غياب السر وغياب
المعنى . ومن هنا نفهم قول من يقول ان المسرح الأوروبي هو الآن ، في
درجة الصفر ، أي انه انتهى أو مات . لكن ، انطلاقاً من هذا الموت ، يبحث
الكتاب الطالعون عن بداية ما .

v

ما المشكليّة الدرامية في المسرح العربي ؟ قد يكون هذا سؤالاً صعباً .
لنسأل ، إذن سؤالاً آخر : كيف بدأ المسرح العربي ؟ والجواب هو أنه بدأ
ضمن المشكليّة الدرامية الأوروبية ، وهو الآن ينمو داخل هذه المشكليّة .
والخلل إذن مزدوج : خلل بداية ، وخلل نمو . وقد تنبه بعض المعنيين
بالمسرح إلى هذا الخلل ، فحاولوا أن يتخطوه ، لكن بخلل آخر : العودة
إلى « أصل » عربي للمسرح . ولست هنا في صدد مناقشة هذه « العودة » ،
ولأنا أقول : ليس هناك أي « شيء » عربي يمكن القول عنه من الناحية الفنية ،
إنه أصل مسرحي . بل أذهب إلى أبعد من ذلك : على مستوى المشكليّة الدرامية ،
يظل أرسطو أقرب إلينا من الحريري (الذي يراه بعضهم أصلاً مسرحياً
عربياً) ، ويظل بريخت أقرب إلينا من عاشوراء (التي تُظنُّ أيضاً أصلاً
مسرحياً عربياً) ، ومن أبي خليل القباني (الذي يراه كذلك أصلاً مسرحياً) .

أضيف إلى ذلك ما يعرفه جميعنا وهو أنه لا وجود لجوهر درامي يظل صحيحاً ودائماً ، سواء على مستوى شعب بعينه ، أو على مستوى العالم . ان أرسطو وبريخت وآرتو وبيكيت طرحوا المشكلة الدرامية ومارسوها . في مناخ الحضارة اليونانية – الأوروبية ، وضمن ظروف وأوضاع خاصة . اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً .

لذلك ، وفي جميع الحالات ، يبقى هذا السؤال : ما المشكلة الدرامية المتميزة التي يقدمها النتاج المسرحي العربي ؟ وما تقنيته المتميزة ، تعبيراً وتشكيلاً . عن هذه المشكلة ؟

على هذا المستوى ، أجيب : ليس عندنا ، حتى الآن ، مسرح . غير أنني أسارع إلى القول إنني لا أشك في وجود مواهب كتابية مسرحية عربية . لكنني في الوقت نفسه أشك في أن تكون الموهبة وحدها كافية لخلق مسرحنا . إننا لا نخلق مسرحنا إلاّ حين نخلق مسرحياتنا كما كان يقول سعيد تقي الدين . غير أننا لا يمكن أن نخلق مسرحياتنا إلاّ بدءاً من خلق مشكلياتنا الدرامية . فكيف يتم لنا ذلك ؟

VI

١/١ - بدهي أن النظريات والتعاليم لا تصنع مسرحاً ، ولا تخلق كاتباً مسرحياً . ثم انني قارئ للمسرح ولست كاتباً مسرحياً . بهذا الواقع أطرح ما أراه أساسياً في هذه المرحلة من أجل الحركة المسرحية العربية .

٢/١ - السهولة هي الطابع الغالب على النتاج المسرحي الراهن فهو صيغة إيديولوجية - تعليمية ، يجهد في نشر الأفكار المسبقة الجاهزة ، وتعميمها وتبسيطها . وهو في ذلك دون الإيديولوجية نفسها ، لأنه ظلّ لها ينقلها . ويترجمها . ودون الفن ، لأنه يتبنى دوراً ليس له : دور الفلسفة أو الدين

أو التربية أو السياسة . وهو ، من هنا . مسرح أجوبة دون أسئلة ، وحلول دون مشكلات . انه مسرح يدجن الحصار الذي يعاينه الإنسان العربي ويرسخ تألفه مع الواقع الفاسد .

٣/١ - المسرح هو ، أولاً نصّ ما . إذن هو ، أولاً ، كأي نص إبداعي : رؤية جديدة ، وشكل جديد . انه الفهم العميق الجديد لمشكلية الحياة العربية ، والحصارة العربية والإنسان العربي والمرحلة التاريخية العربية الراهنة .

وتنشأ المشكلية الدرامية الخاصة من التأصل في القضايا التي تثيرها المشكلية الحضارية العامة ، في المستوى الأكثر حقيقية وتوتراً : الحب ، الموت ، الدهشة ، التساؤل ، الصبوة إلى الأفضل والأجمل .

والزمن الراهن أو الحاضر هو الحقل المباشر الذي تتبلور فيه هذه القضايا : تتضح أو تغمض ، تزداد تعقداً أو تزداد بساطة . فما المرحلة العربية الراهنة ؟

يمكن القول إنها ليست سلفية تماماً ، وليست مستقبلية تماماً وإنما هي مرحلة تأرجح أو تحول . ولهذا فإن من شروط التأصل الذي أشرت إليه أن يكون نقدياً تجاوزياً ، لكي يكون تأسيسياً . ومن شروط التعبير ، لكي يكون تغييرياً ، أن لا يتم ضمن إطار المحاكاة أو التفسير أو التعليم ، بل ضمن إطار التفجير .

٤/١ - إذا كانت المرحلة العربية الراهنة مرحلة تحول ، فهذا يعني أن التأسيس للمستقبل هو الذي يجب أن يوجه كتاب المسرح العرب . ويفترض التأسيس نقداً جذرياً وإعادة نظر جذرية . ويعني ذلك أمرين : الأول ، هو أن الموروث القائم الجاهز عنصر استلاب وضياح ، والثاني هو أنه لا يمكن التوفيق بين الأفكار الجاهزة ، سواء كانت موروثية أو مذهبية ، وبين اندفاع

الإبداع أو الأصالة الخلاقة . الموروث أو المذهبي يمثلان ، فينا ، ثقافة القبول . ولا يتم الإبداع إلا خارج هذه الثقافة .

٥/١ — من ناحية الموقف ، لا بد من أن يصدر الكاتب المسرحي العربي عن رؤيا شاملة ، تتجاوز المباشرة السياسية — الاجتماعية ، وتتناول البنى الأساسية في المجتمع العربي ، بنى الوجود وبنى المصير ، بنى الذات ، وبنى الجماعة . فلا مسرح إذا لم نتمسح شرط الإنسان ومصيره . وهذه المسرحة سؤال وليست جواباً . إنها إيقاظ القلق والغربة والدهشة وليست تعميماً لليقين والإلفة وحكمة الصبر والعادة . ومن ناحية الفن ، لا بد من تجاوز الدرامية السائدة ، بحيث لا يعود المسرح مشهداً نستهلكه بل يصبح فعلاً يزلزلنا ، فالفن بعامه ، والمسرح بخاصة ، لا يجوز أن يجيب الإنسان وإنما عليه أن يسأله .

وفي هذا أهمية حاسمة لإلغاء المسافة بين الكلمة والشيء ، اللغة والفعل . الكتابة المسرحية العربية الراهنة بعيدة عن الشيء وعن الفعل ، وهي في ذلك تحجب العالم ، بينما الغاية هي تفجيده ، أي كشفه وإضاءته .

تقلص هذه المسافة إلى حدها الأدنى أو تزول في لغة مسرحية توحد بدنياً بين الكلمة والشيء ، أي في درامية لا تتأسس على الحدث أو على الكاتب ، أو على الممثل أو على المشاهد ، وإنما تتأسس على العلاقة بين الكاتب والممثل والمشاهد في بؤرة الحدث ومداره . وقوام هذه العلاقة هو بالضرورة الرغبة في خنخلة الراهن ، وتخطيه والرغبة في تأسيس المستقبل اكتشافاً وبحثاً وتساؤلاً .

وفي هذه الدرامية لا تمثل الفعل ولا نستعيده ، لا نفسره ولا نحكيه وإنما نحياه . حتى المكان نفسه يتحول في هذه الدرامية إلى شكل آخر للزمان . أي يصبح امتداداً له .

٦/١ — إذا كان المسرح تفجييراً للواقع فإنه كذلك تفجير للغة . اللغة المسرحية السائدة لغة خطابة وتعليم . لغة إيديولوجية لا لغة مسرحية . اللغة

المسرحية هي لغة التناقض ، لغة الحوار المشحون توتراً وصراعاً . يجب أن نشعر أن لغة المسرحية تكاد هي نفسها أن تنفجر تحت وطأة الصراع والتوتر فيها ، بينما ينفجر الواقع تحت وطأة أسئلتها .

المشكّلة الدرامية العربية هي نفسها ، من هذه الزاوية ، مشكّية الخروج من لغة الجواب إلى لغة السؤال ، ومن الخطابة إلى الكتابة .

٧/١ - لا تحقق هذه الدرامية إلاّ الرؤيا الشعرية . ولا أقصد بالشعر هنا فن الشعر بذاته كنوع أو كشكل وزني متميز ، وإنما أقصد الشعر بمعناه الواسع كرؤيا تخيلية درامية أو مأساوية للحياة ، والإنسان .

لا أظن أن بالإمكان أن يكون لنا مسرح عربي عظيم خارج مثل هذه الرؤيا . والتاريخ يؤكد ذلك بدءاً من سوفوكليس واسخيلوس وانتهاء بيريخت مروراً بشكسبير . فجميع الذين أسسوا الصورة الدرامية للعالم كانوا يصدرون عن مثل هذه الرؤيا . ومن حتنا أن نطمح نحن العرب إلى أن يصدر كتابنا المسرحيون عن رؤيا في هذا المستوى .

VII

١/١ - النص المسرحي ، هو تحديداً ، نص مركب : تدخل فيه ، تكوينياً ، أبعاد الكلمة (الكاتب) ، والمسرحية (المخرج) ، والحركة (الممثل) لكن ، مع ذلك ، تبقى الأولوية فيه للبعد الأول ، ذلك انه هو الذي يعطيه سمته الأولى . ومن هنا أهمية التوكيد على اللغة المسرحية من أجل تمييزها عن اللغة الأدبية .

٢/١ - يواجه الكاتب العربي المسرحي صعوبة مزدوجة في البحث عن هذه اللغة المسرحية : لا يملك ، من جهة ، خبرة قديمة يفيد منها . وقد نشأ ، من جهة ثانية ، في مناخ لغة عصية على المسرح . ذلك أنها بيان وفصاحة ،

من حيث أنها لغة وحي إلهي ، وأنها إنشاء وتمجيد . من حيث أنها لغة إعجاز وإيمان . واللغة المسرحية هي لغة التوتر والتناقض والقلق والصراع : أنها اللغة — الحركة .

٣/١ — نفهم ، بشكل أوضح ، معنى اللغة المسرحية حين نميز بين اللغة والكلام : تحتضن اللغة عناصر الثبات أو الاستمرار ، أما الكلام فيحتضن عناصر التطوير أو التحويل .

والصعوبة التي يواجهها المسرحي العربي تكمن ، على هذا الصعيد . ثم إن الكلام الذي يرثه لم يكن تحويلياً ، بقدر ما كان رسماً تمجيدياً للنموذج . فكأن أسلافه لم يكونوا يتكلمون بقدر ما كانوا يتذكرون .

٤/١ — لا يمكن التوصل إلى لغة مسرحية حديثة دون إعادة نظر جذرية في الموروث ، أي دون إعادة نظر في مفهوم اللغة ، ومفهوم الكلام ، ودون فهم جديد للإنسان العربي والواقع العربي .

كيف نظر أسلافنا إلى الإنسان ؟ لقد فهموه مخلوقاً مكلفاً يقبل ، ويمثل . ونظروا إلى الواقع ، تبعاً لذلك ، من ضمن منظورات مثالية أو تعليمية .

وأول ما تقتضيه إعادة النظر هو أن نفهم الإنسان خلافاً : يرفض ويختار ويغير . وتبعاً لذلك ، لا يجوز أن تعيده اللغة المسرحية إلى نشوة البيان والفصاحة ، وإنما يجب أن تدخله في نشوة الجسد والحركة .

٥/١ — يعني هذا أن المسرح العربي الناشئ لا يجوز أن يكتفي بمخاطبة المشاهدين ، فكرياً ، وإنما يجب أن يخاطبهم حسياً وحركياً . ويعني أيضاً أن هذا المسرح لا يجوز أن يعرض مذهباً فكرياً ، بقدر ما يتوجب عليه أن يعرض حياة واقعية : أي مشاهد حية تحاصر من يراها ، وتدفعه إلى الخيار الحاسم في اتجاه الخروج من الحصار .

٦/١ - تنشأ صورة الواقع العربي الجديد بين ماض لم يعد يجيب عن تساؤلاتنا الأساسية ، وحاضر يتفتت أمامنا .

المسرح العربي الجديد هو ، إذن ، بالضرورة تجريبي : يلتقط حركة الواقع ، ويظل منفتحاً لكي يصل إلى البنية الفنية الملائمة .

وفي هذا ما يعصمه من السقوط في التعليمية التي ترده إلى لغة البيان والفصاحة ، وفيه ما يحول دون أن يُستوعَب في منظومة مذهبية تحجب عنه حركة الواقع ، أو تدفعه إلى أن لا يرى من هذه الحركة إلا ما يتصل بحقل الصراع المباشر ، أعني الجانب السياسي المباشر . فالتجريبية ، إذن ، هي ، في هذا المنظور ، ما يبقي اللغة المسرحية طاقة تنفجر في اتجاه الهجوم ، أي أنها الطريق إلى التأسيس المسرحي العربي .

لم يكن لنا ، تاريخياً ، مسرح . وليس لنا ، في حياتنا الحاضرة ، مسرح . وجميع ما يشار إليه ، كأنه أصول لمسرح عربي ينشأ ، ليس إلاّ ركاماً سردياً لا صلة له بالبعد المسرحي أو بالحساسية المسرحية .

أكرر : ان سوفوكليس أو شكسبير أقرب إلينا ، مسرحياً ، من الهمذاني أو الحريري . وبريخت أو تشيكوف أقرب إلينا من مارون النقاش أو أبي خليل القباني .

وعلى هذا فإن الكاتب العربي الذي يطمح إلى الكتابة المسرحية ، يجب أن يكتب واعياً أنه بلا ماض مسرحي ، وأنه يبدأ ، في كتابته ، من الدرجة الصفر .

(١٩٧٧)

بيان السياسة والثقافة

كلام الرئيس عبد الناصر* على المثقف العربي ودوره حدث سياسي - ثقافي . فها هو . قائد سياسي عربي يخرج أخيراً . من شبكة السياسة وحدودها الجزئية ، مشيراً إلى أن « العمل السياسي وحده . . . نتيجته محدودة » معلناً أن المثقفين هم « القوة » التي « تقدر على الإحاطة بمصلحة المجتمع ككل » ، داعياً المثقفين إلى أن يمارسوا دورهم في « الارتقاء بالحياة والارتقاء بالمجتمع » .

لقد اعتاد السياسيون العرب أن يعزلوا الثقافة عن السياسة . والمفكرين عن المشاركة في قضايا التخطيط والتنفيذ لبناء الحياة والدولة . كانوا في ذلك

* تعليقا على خطاب الرئيس عبد الناصر في جامعة القاهرة ، الخميس في ٢٥ نيسان ١٩٦٨ .
وهذا بعض ما ورد في الخطاب :

- ١ -

يعني إيه هو المثقف ؟ المثقف هو الذي يفكر في أحوال المجتمع ككل . يفكر بأي صورة من الصور في المجتمع بصرف النظر عن تفكيره . قد يكون تفكيره يميني . قد يكون تفكيره يساري . . . قد يكون تفكيره رجعي . . . قد يكون تفكيره تقدمي . . . ولكن هو يفكر بالنسبة للمجتمع . . . على هذا الأساس نفهم المثقف ونقول انه هو الشخص اللي بتتجاوز اختصاصاته حدود

يطمسون الضوء الذي ينير تفكيرهم وعملهم على السواء . ومن هنا . لم تكن الحياة العربية حياة سوية . بل كانت مريضة ناقصة . السياسة فيها كل شيء .

مصلحته الخاصة وتقدر على الإحاطة بمصلحة المجتمع ككل .

— ٢ —

أما المثقف لا يمكن ولا يستحق بأي حال من الأحوال الوصف الذي ينطبق عليه كلمة العزلة . . . المثقف ملتزم . يعني إيه ملتزم بحيث لازم نحدد دور الالتزام ودرجات الالتزام . بالنسبة للمثقف الالتزام الوحيد هو الالتزام بالارتقاء بالمجتمع وبالارتقاء بالحياة عن طريق المشاركة في العمل والتوجيه السياسي والفكري . ولا يستطيع المثقف الملتزم أن يؤدي هذا الدور بالعزلة ، وإنما يستطيع أداء هذا الدور بالاقتراب وبالاندماج في المجتمع .

لا بد للمثقف أن يدرس أحوال المجتمع . لا بد للمثقف أن يعاني ما يعانيه المجتمع ، لا بد للمثقف أن يستوعب مشاكل المجتمع وأمانى المجتمع ... لا بد له أن يملك حركاته واتجاهاته وبهذا يكون المثقف فعلاً يؤدي دوره كمثقف ثوري . يعمل لمصلحة الجماهير ولمصلحة الشعب ولمصلحة الحياة . وعلى هذا الأساس أنا بقول أن المثقف ملتزم ويجب أن يكون ملتزم .

ملتزم مقولش ملتزم تجاهي ولا ملتزم تجاه أي شيء . بقول يكون ملتزم تجاه الشعب وتجاه آمال الشعب .

— ٣ —

فيه برضه نوع آخر من المثقفين هم الموجودين في الأجهزة التنفيذية . البعض ييفقدوا القدرة على تصور التطور ويستسلم للواقع والبعض يبقوا موانع للحركة وبالتالي يتخلوا عن دورهم كمثقفين ويمكنهم ما يحسوس بكدة .

والثقافة هامش ضئيل معزول . والسياسة ، دون ثقافة . جزئية . باهتة .
تخبط ولا ترى . ترتجل ولا تخطط . وما عسى أن تكون الدولة التي

ما هي الأجهزة التنفيذية ؟ هي مين ؟ هم القيادات . . . المثقفين في كل مكان
وفي كل موقع .

وبعدما تشكلت الوزارة الأخيرة أنا قلت للوزراء الجدد أن يجب عليهم
أن يفرضوا تفكيرهم اللي كانوا شافينه من بره على الأجهزة الموجودة . ما
يخلوش الأجهزة تفرض نفسها عليهم ، وبهذا نستطيع أن نطور .

— ٤ —

. . . المثقفين في هذه المرحلة وفي كل مرحلة مطالبون بأن يقودوا حوار
جماهير الشعب وأن يعطوه المزيد من الوضوح والخصوبة والعمق ، وليس
من حق أحد أن يعترض المناقشة الحرة التي يجري بها حوار قوى الشعب العاملة
نحو أهدافه العظيمة ، وأريد أن أقول لكم بوضوح أن المجتمع الذي لا يناقش
مشاركه لا يستطيع أن يعرض منجزاته وإلا أصبحت المناقشة مجرد إعلانات .
وأريد أيضاً أن أضيف شيئاً هو أنه ليس هناك من ضمان للحرية إلا استعداد
قوى الشعب للتمسك بها ولحمايتها .

— ٥ —

العصرية لا تعني الانقطاع عن الماضي . والحرص على التقاليد لا يعني
الانقطاع عن المستقبل . . . المسألة مش مسألة أشكال ومظاهر سطحية . . .
العصرية الحقيقية هي التجديد في الأصالة .

— ٦ —

بدي أقول حاجة أخرى ، حتى القلق وعدم الرضى خصوصاً في الظروف .

تسودها مثل هذه السياسة ؟ إنما لن تكون أكثر من مجموعة كراسٍ ومصارف ونياشين .

إن كلام الرئيس عبد الناصر ، بما يحمله من سلطة الوضوح ، لا يدين السياسة العربية وحدها ، وإنما هو كذلك حكم على المثقفين العرب جميعاً . فمن يدرس مواقفهم من الثقافة ومعناها ، والشعب ومشكلاته ، والحرية وأبعادها ويدرس نظرة بعضهم إلى بعض ، ومستوى تفكيرهم ومناقشتهم ، يتجلى له أن ما نسميه النشاط الثقافي العربي إنما هو صورة سوداء ، وبأسف للأسف ، في معظم أجزائها .

ولست أريد أن أتخذ من خطاب الرئيس عبد الناصر مناسبة لتحليل المستوى الفكري عند المثقفين العرب ومستوى الحوار فيما بينهم . فلقد كتبت في هذه الناحية أكثر من مرة . إنما أريد أن أستخلص بعض المبادئ في ضوء ما يقوله عن الثقافة والمثقفين .

اللي إحنا بنمر فيها ظاهرة صحية ، تعبير عن الحيوية ويجب أن نفرق بين عدم الرضى وبين العداء . يوم ما يرضى المرء يتخلف ، عدم الرضى حافز وقوة محرّكة .

— ٧ —

ولكن ماذا عن الضمانات ؟ أقول أمامكم وأنتم صفوة هذا الوطن وطلّاعه : أنا ما عنديش ضمان ، مين حيدني أنا ضمان عشان أدي أنا ضمان ؟ ليس عندي ضمان ، أنتم الضمان ، قوى الشعب هي الضمان ، يقظة الجماهير هي الضمان ، حركة الجماهير هي الضمان ، تمسك الجماهير بالاشتراكية هو الضمان ، إصرار الجماهير على بناء سلطة قوى الشعب العاملة هو الضمان .

الرئيس عبد الناصر

(من خطابه في جامعة القاهرة ، ٢٥ نيسان ١٩٦٨)

ولعل المبدأ الأول هو أن الحياة العربية تمر في مرحلة من التحول . وأن الطابع الوحيد الذي يمكن أن يكون السمة العامة لهذا التحول هو الثورة . وأن الثورة ليست قوة عزل أو انعزال . بل هي قوة إشراك ومشاركة . وهذا يعني أن الثورة إما أن تكون شاملة أو لا تكون . ولكي تكون شاملة لا بد من أن يشارك فيها جميع المثقفين الثوريين في هذا المجتمع ، أياً كانت اتجاهاتهم .

والمبدأ الثاني هو انه لا يجوز أن ننظر إلى الفكر من حيث أنه خيانة أو أمانة ، بل من حيث أنه اجتهاد ووجهة نظر . الفكر لا يخون . انه يبحث ويجتهد فيخطئ أو يصيب . الإنسان . كذلك . من حيث هو مفكر . لا يخون . انه يبحث ويجتهد فيخطئ أو يصيب .

والمبدأ الثالث هو أن المثقفين طليعة القيادة . فليس الفكر والسياسة واحداً وحسب ، وإنما لا نستطيع ، فوق ذلك ، أن نتصور سياسة عظيمة إذا لم تكن صادرة عن فكر عظيم . ان السياسة . هي كذلك ، اما أن تكون إبداعاً ثقافياً واما أنها لا تكون .

هذا يعني أن السياسي الذي يعزل المفكرين أو يهملهم . إنما يشل الطاقة الإبداعية الأولى في بلاده ، أي يشل بلاده . وهو . في ذلك ، يقدم الدليل على انه يمارس سلطة ليس أهلاً لها ، وليس في مستواها .

والمبدأ الرابع هو أن المفكر العربي ليس ملتزماً بالنظام أو الحزب أو الدولة وإنما هو ملتزم « بالارتقاء بالمجتمع وبالارتقاء بالحياة » . أي أنه ملتزم بالحرية والثورة . هذا يعني أن كل محاولة لإخضاعه لحزب ما أو نظام ما ، إنما هي شكل من أشكال القتل : قتل الثورة نفسها وقتل الفكر في آن .

إن النظام أو الحزب هو الذي يجب أن يظل تحت هيمنة الفكر — أعني في مناخ من النقد المستمر . والإبداع المستمر ، والتجاوز المستمر . دون ذلك

يتحول النظام أو الحزب وتتحول الدولة والسياسة إلى ما يشبه المستنقع : تنغلق أبواب المستقبل ، ويتآكل المجتمع ، وتتفتت الحياة .

لا أعتقد أن الرئيس عبد الناصر سيكتفي من إعادة النظر في قضايا الثورة . برنامج الإصلاح السياسي . فهو يعرف أكثر من غيره ، وقد أشار إلى ذلك أكثر من مرة ، أن السياسة جزء من كل ، والثورة ، بطبيعتها ، كلية لا جزئية . وهي تقوم على نظرة جديدة إلى الإنسان والمجتمع والحياة — أي على ثقافة جديدة . والعمل السياسي الثوري جزء من هذا الكل الثقافي . فلا تصلح السياسة ، إذن ، ما لم تصلح الثقافة . والسياسة العاملة في معزل عن الثقافة ليست إلاّ سقفاً معلقاً في الفضاء ، أو شجرة بلا جذور . لا تظلل أحداً . وليس لها أي نتيجة مغيرة .

كيف يمكن ، مثلاً ، أن تكون لنا سياسة ثورية في مجتمع لا نمانع في بقائه أسيراً لثقافته التقليدية ؟ ان السياسة الثورية هي التي تستلهم القيم الثورية وتتغذى من الفكر الثوري . وواجبنا الأول إذن هو أن نهيء للسياسة الثورية ، بناييعها الثورية — في النظر والبحث والتقييم والعمل . بتعبير آخر ، لا سياسة ثورية إلاّ في مجتمع ثوري . والمجتمع الثوري هو المجتمع الذي يثور أو ثار على ماضيه الذي استنفد ، ولم تعد فيه طاقة على التجدد ، ولم يعد قادراً أن يجيب عن الأسئلة التي يطرحها الحاضر والمستقبل .

هل المجتمع العربي ، من هذه الشرفة ، مجتمع ثوري ؟ يجب أن نعرف ببساطة : كلاّ .

الرئيس عبد الناصر يحدد العصرية بأنها « التجديد في الأصالة » . وهو هنا ، كأنه ، يحدد الثورية . وهذا تحديد نير ، صحيح . لكن صحته مرهونة بالمعنى الذي نقصده من الأصالة . لا أريد هنا أن أبحث عن هذا المعنى ، غير أنني أريد أن أثير بعض الأسئلة حوله .

ما هي مثلاً أصالتنا من الناحية الأدبية ؟ هل هي الإيمان بعصمة تراثنا الأدبي ، والقيم التي حملها والطرائق التي عبر بها ؟ ان هذه الأصالة مرادفة للجمود والعقم . والغريب أنها هي التي تسود البلدان العربية الاشتراكية . مع أن الاشتراكية ليست انقلاباً سياسياً أو اقتصادياً وحسب ، وإنما هي قبل ذلك . انقلاب ثقافي . ولن تصبح بلداننا هذه اشتراكية حقاً إلاّ حين يتم فيها هذا الانقلاب الثقافي .

وما هي مثلاً أصالتنا الدينية ؟ يبدو هذا السؤال أكثر تعقيداً حين نلاحظ التناقض في حياتنا العربية : السياسة الثورية متمسكة بالدين ، غير أن المتدينين عاجزون ، روحياً ، عن الاشعاع والفعل ، لأن الوحي كحركة مغيرة خلاقة لم يعد فاعلاً فيهم . هذا من جهة . انهم . من جهة ثانية ، الأغلبية العددية الساحقة في المجتمعات العربية . ولذلك يشكلون أنقاضاً وقيوداً هائلة لا تتيح لغيرهم من الطامحين إلى الثورة ، أن يفعلوا بروح الثورة .

ونحن ، على صعيد آخر ، حين ننادي بالعصرية لا يجوز أن ننسى أن المجتمعات لم تتوصل إلى العصرية إلاّ بعد أن ثارت على تاريخها وتراثها وقيمها ، وبعد أن رفضت وشكّت . فكيف يمكن أن تكون حياتنا عصرية حين لا نسمح بالشك أو الرفض أو التساؤل حول تاريخنا وتراثنا وحول ما فيهما من الميت الذي يجب أن نتخلّى عنه . والحى الذي يجب أن ندرجه في الحاضر ؟

ولعل في ذلك ما يفسر لنا كيف أن جميع ما قمنا به في السنوات الخمسين الأخيرة لم يكن إلاّ تحركات على السطح واحتفالات تمجد طقس هذا الارتباط الطفولي ، ولعل فيه ما يفسر عجزنا عن تحقيق أية ففزة جذرية نحو تكوين الإنسان العربي الجديد . والقيم العربية الجديدة . ونحو استشراف المستقبل العربي .

إن الثقافة الثورية الحقيقية هي الثقافة التي تنبع من المستقبل وإمكاناته .

هي ، إذن ، الثقافة التي تدفع الإنسان في اتجاه المستقبل . تحرره من الخضوع للماضي ، تنمي فيه القدرة على تجاوز الحاضر ، تهيئه لمعانقة المستقبل . انها توجيه الإنسان نحو التفوق ، فناً وعلماً وتقنية .

لا بد من الاعتراف أن أمام الثوري العربي مأزقاً صعباً : الثورة لا تحكم ، لا تفعل دون اعتماد على الجماهير . غير أن جماهيرنا العربية ليست في مستوى الثورة . انها بعامة جماهير تسيرها الأفكار والقيم اللاثورية . وحين تستسلم لها الثورة تخون نفسها . لكن حين تتخلى عنها ، تموت .

ماذا تفعل الثورة والحالة هذه ؟ ليس لها إلا أن تبني الجماهير وتقودها ، فيما تفهمها وتحتضنها . خصوصاً أن الثورات في التاريخ كله لم يحلم ولم يفكر بها الجمهور ، بل المثقفون ، لكن الثورات في التاريخ كله لم تتحقق بقوة المثقفين بل بقوة الجماهير .

صحيح أن الضمان الأخير الذي تحدث عنه الرئيس عبد الناصر هو الشعب . لكن صحيح كذلك أن الضمان في مثل ظروفنا الراهنة ، يجيء من فوق — من القيادة السياسية . والرئيس عبد الناصر في كلامه على الضمان إنما يعلم الحرية ، قبل أن يعلم أي شيء آخر . انه يؤكد حق الحلم والحرية والبحث والقلق ، تأكيده حق الحيز والعمل . وفي هذا بداية الثورة .

(لسان الحال ، ٢٨ نيسان و ٥ أيار ١٩٦٨)

II

١

أن يكون تمزيق العرب وتقليص حضورهم هدفاً أساسياً من أهداف التسلط الأجنبي ، أمر واضح . غير أن الكلام عليه اليوم لا يصدر عن وعي عميق بأسبابه ، وتخطيط ليتغلب عليه ، بقدر ما يتخذ طابعاً ندبياً يكاد أن يصبح ظاهرة خطيرة من حيث أنه يضمّر تسويغ العجز والتكوص والانزهاض ويعني الذات من المسؤولية .

لم هذه القدرة « الخارقة » لدى الأجنبي ، وهذا العجز « الخارق » لدى العربي ؟ ذلك هو السؤال الذي يجب أن نبحث عن جوابه . هل يعود ذلك إلى مجرد التخاذل والتبعية عند الحكام ؟ أم أنه يعود إلى مجرد الرغبة الأجنبية في الهيمنة ؟ أم إلى القضاء والقدر ؟ أم إلى غضب السماء على العربي ورضاها عن الأجنبي ؟

لا يقدر التسلط الأجنبي أن يهيمن إلا حيث يجد ما يتيح له الهيمنة . لا يستطيع . مهما كانت قوته ووسائله أن يطوع لمشيئته شعباً يعرف مكانه ومكانته ، وأن يستعمره متى أراد وكما يريد . وتكشف الهيمنة الأجنبية على الوجود العربي . خصوصاً في القرون الستة الأخيرة ، عن مدى ضعفه وتفككه ، لا على مستوى النظام والحكم وحسب . بل أيضاً على المستوى الأعمق : مستوى بنيته وشخصيته . فهناك « شيء فاسد » ، ميت هو الذي يتيح للتسلط الأجنبي أن يمارس قدرته « الخارقة » في تفتيت الوجود العربي . ما هو ؟

لن نجد بحثاً واحداً في الفكر السياسي العربي الحديث يجيب عن هذا السؤال . انطلاقاً من تحليل الأسس التي تكون الحياة العربية — دينياً ، وثقافياً ، واجتماعياً وتاريخياً . ويقدم إمكاناً لتأسيس رؤيا جديدة لهذه الحياة . (لا بد هنا من بعض الاستثناءات : محاولات ماركسية قام بها قلة فهموا الماركسية ببعدها الثوري . الجذري ، الشامل . ومحاولات انطون سعادة ، الذي لم يدرس . بل لم يقرأ . بل شوه قبل أن يقرأ . ولعل الموقف من فكره أن يكون المثل الأبرز على البنية الفاشية الثقافية السائدة ، وعلى ظلاميتها) . والأبحاث التي حاولت الإجابة عنه تدور كلها في مدار سحري . من جهة التشخيص : تجريم الآخر ، وتبرئة الذات . ومن جهة الحلول : الثورة ، الوحدة . الاشتراكية ... الخ . كأن الثورة . التي هي . على الصعيد الاجتماعي — الحضاري . « علم

العلوم ، مجرد بيان أو نزوة ، أو تلويح ببندقية . وكأن الوحدة خاتم سليمان .
وليست هي أيضاً علماً ، وكأن الاشتراكية التي يتطلب تحقيقها في أدنى حد .
انقلاباً كاملاً في البنى والمفاهيم والقيم والعلاقات ، مجرد كتاب نقرأه ، ثم
نعممه عبر الصحف والإذاعات .

٤

إذا وضعنا الآن جانباً الاستثناء الذي أشرت إليه ، فإن الفكر السياسي
العربي الحديث يرسم طريقتين للخلاص أو للتحرر : طريقة « سلفية » وطريقة
« تقدمية » . الأولى تضمن الخلاص بالماضي . والثانية تضمنه بالإيديولوجية .
غير أن الممارسة والتجربة دلّتا وتدلّان على أن الطريقتين إسقاط يمكن وصفه
بأنه علاج بالنبوءة ، أي بالتوهم ، وليس علاجاً بالتحليل . ذلك أن الطريقتين
لم تكشفنا عن ذلك « الشيء الفاسد » ، « الميت » ، في الوجود العربي ، بل إن
كلّاً منهما تناسته أو موهته ، بما يلائمها وبحسب الحالة . وهي لذلك لا تخاطب
الشعب الكائن المشخص ، وإنما تخاطب أوهامها ، ذلك أنها لا تعرفه معرفة
واقعية حقيقية .

٥

اليوم تنمو وتنتشر طريقة الخلاص بالماضي ، خصوصاً في ساحات الفشل ،
التي فتحتها ومهدتها طريقة الخلاص بالإيديولوجية . وأبسط ما يتوجب علينا
جميعاً أن نتعرف إلى النتائج التي تركتها هذه الطريقة الثانية في الربع القرن
الأخير . وأحب التوكيد هنا على أن ما سأوجزه فيما يأتي لا يصدر عن تنكر
أو تعال أو نزع هجومية عداوية ، كما يشاء بعضهم أن يهرفوا ، وإنما يصدر
عن إيمان كامل بطاقة العرب الإبداعية ، وقدرتهم على تجاوز « عجزهم » ،
والمشاركة الخلاقة في بناء مستقبل زاهر للبشرية . وإذا كنت أكتب ذلك من
موقع الإيمان هذا ، رغبة في تأسيس الحوار الديمقراطي ، داخل الاتجاهات

التقدمية ، على الأخص ، فإنني أكتبه أيضاً من موقع التوكيد على ضرورة إعادة النظر ، بشكل كامل وجذري ، في طرق التفكير وطرق العمل التي وجهت نشاط هذه الاتجاهات ، وما تزال توجهه ، بعامة ، حتى الآن .

٦

يبدو لي أن الخاصيتين الأساسيتين اللتين تطبعان الحياة العربية ، خصوصاً في مستواها المؤسسي ، بشكليها : الخلاصي السلفي ، والخلاصي التقدمي ، هما : إعطاء الأولوية للشأن الاقتصادي . وإعطاء الأولوية ، بالتالي وتبعاً لآلية الهيمنة ، للشأن السياسي .

لا أريد هنا أن أنكر أهمية الاقتصاد ، وإنما أريد أن أنكر إعطاء الأولوية المطلقة . كذلك لا أدعو إلى التقليل من شأن السياسة ، وإنما أرفض ممارستها بشكل تحول فيه إلى غاية بذاتها ، أي — عملياً ، إلى أداة للهيمنة على كل شيء .

ما الحاصل . اليوم ؟

من الناحية الاقتصادية : تراكم كمي أعظم . نمو في بؤر خاصة ومحدودة ، لكن دون تنمية عامة — « روحية » ومادية . هكذا يزداد الغنى ، لكن الفقر لا يقل . وإنما يزداد هو أيضاً .

ومن الناحية السياسية : قمعية تزداد وتتعقد تبعاً لضرورات هذا « النظام » الاقتصادي . وتهدف الممارسة السياسية هنا إلى تعميم التماثل الإيديولوجي ، من جهة ، وإلى تمويه الاستغلال . بمختلف أنواعه ، من جهة ثانية . ومن هنا نفهم كيف أن الإعلام العربي ، حتى في الثقافة والفن ، إنما هو بوسائله وأبعاده ، إعلام مؤسسي . نفهم . كذلك ، كيف أن الأكثرية الساحقة من المثقفين العرب ، موظفون ، بالمعنى الدقيق الخاص لهذه الكلمة .

أخطر ما في هذه الممارسة السياسية هو تعميم التماثل ، ذلك انه نضال من أجل القضاء على الاختلاف أو التغير . الاختلاف ، في منطق هذه الممارسة ، عائق : انه يفتت ، يعرقل « الوحدة » وهو لذلك عقبة في وجه « التقدم » . عدا أنه يخدم « العدد » . ثم أن إلغاء الاختلاف يسهل عملية تسيير الشعب ، لا بالنسبة إلى رجل السياسة وحده ، وإنما بالنسبة أيضاً إلى رجل الاقتصاد . فكل اختلاف بحسب هذه النظرة ، انفصال وتشويش وعرقلة . لذلك لا بد أن يكون الشعب « جسماً » واحداً ، و « عقلاً » واحداً ، و « فكراً » واحداً ، يحسده الحكم — الدولة وتفصح عنه أجهزته الإيديولوجية . وبما أن رفض الاختلاف أو التغير ينبع أساساً من ذهنية فاشية ، أو غير ديمقراطية ، فإنه يتحول في الممارسة إلى مؤسسة . هكذا يحول الإنسان إلى شيء ، أو إلى رقم : موجود ما دام داخل المؤسسة ، معدوم خارجها .

ما الشعب المتماثل ؟ انه ليس أكثر من كتلة صماء ، ليس أكثر من آلة . يستطيع أن يتلقن ، لكنه لا يستطيع أن يفكر . يستطيع أن يأخذ لكنه لا يستطيع أن يعطي . ويستطيع أن يقلد ، لكنه يعجز عن الإبداع . وما الثقافة التي تنتج عن سياسة تعميم التماثل ؟ تأملوا ، للجواب ، في الثقافة التي تنتجها هذه السياسة ، خصوصاً في نشراتها ومجالاتها وكتبها . وسوف ترون أنها ، في أرقى حالاتها ، ليست إلا ركاماً : تنوعات ائتلافية ، تلفيقية . وهي فوق ذلك ، انطلاقة وهدفاً ، ثقافة مغلقة ، فاشية : ثقافة لتشييع العربي لا لتحريره .

وأخطر ما في هذه الثقافة ، على صعيد التطبيق والعلاقات الاجتماعية ، هو بعدها أو انعكاسها الأخلاقي : فهناك فئات بين منتجي هذه الثقافة تحاول شعورها أنها خضعت فيما مضى ، بشكل مطلق ، أن تمارس السيادة على غيرها

وتتسلط بشكل مطلق . وهناك فئات تعمل كأنها لا تقدر أن تتجاوز جوعها التاريخي إلاّ بشراة لها حجم التاريخ . ولعل في هذا ما يكشف عن بعض أسباب انحلال القيم والعلاقات ، وانحلال الحياة برمتها .

٩

التوكيد على الائتلاف أو التماثل إنما هو توكيد على النموذج والنموذجية . وسواء كان النموذج استيحاء من الماضي (العربي) . أو من الحاضر (الأوروبي) فإن النموذج تجسيد للعقلية المنغلقة : فهو قسري ، ووتيرية وعبودية . وهو كامل ومعصوم : وحده يمثل الصحة ، وكل ما عداه خطأ وفساد .

١٠

الجماعات الحية هي الجماعات المتغيرة . والإنسان الحي هو الذي يخرج من التماثل - النموذج ، ويدخل في ممارسة افتتاح الطرق . وفي هذا الافتتاح تبدو إرادة التغيير والتجاوز محركاً أول في سبيل إبداع أشكال جديدة للحياة والفكر . وثقافة جديدة ، وقيم جديدة ، وعلاقات جديدة . فليس التقدم نموذجاً ، بل طريق .

(النهار العربي والدولي ، ٢ أيلول ١٩٧٨)

III

١

السياسة ، منذ أفلاطون حتى اليوم ، هي - بتحديداتها - ما يفرض قاسماً مشتركاً بين جماعات . بحيث تؤلف منها مجتمعاً أو نظاماً .

والفعل السياسي إما أنه محافظ . وإما أنه إصلاحي . وإما أنه تغيير . الأول يحفظ القاسم المشترك القائم (الموروث ، التقليدي) . الثاني يعدل . ويهذب . الثالث يرفض أو ينفي : يطرح قاسماً مشتركاً جديداً ، بأبعاد جديدة .

الكتابة المحافظة (التقليدية) تكرر ثقافة القاسم المشترك السائد : تمتدح قيمها ، تفسرها للتثبيت والترسيخ ، تعظمها . الكتابة الإصلاحية تنتقدها في سبيل تحسينها . إنهما ، بعبارة ثانية ، تعكسان البنى السائدة . وهذه إما أنها ذات طبيعة قمعية ، لأنها نفى للمكبوت ، وإما أنها خارج الزمن ، لأنها تكرر لما مضى .

أما الكتابة التغييرية فتنتفي ثقافة القاسم المشترك : تتجاوزها ، منظورات . وطرق تعبير . وهي بهذا تتجاوز لإيديولوجيتها : الفكرية — السياسية ، بعامة ، والكتابة — اللغوية ، بخاصة . وليس هدف هذا النفي النفي لذاته . وإنما تخلق ، بدءاً منه ، عالماً يرتبط بحركة التغير وآفاقها ، حيث تنشأ ثقافة جديدة . كل كتابة تغييرية هي ، في هذا المستوى ، إبداعية . والإبداع ، ضمن هذا المنظور ، سلبي : يكتب زمن الانهدام والانهيار ، زمن انحاء البنى التقليدية ، وانحاء ثقافتها .

هذه الكتابة تستند ، وفقاً لما تقدم ، إلى ثلاثة أسس :

الأول هو الانفصال عن النظام السائد ، في شتى مستوياته ، الثقافية الاجتماعية السياسية ، تطلعاً إلى نظام آخر . ولئن كان الكاتب المبدع مشروطاً بماضيه وطبقته الاجتماعية وثقافته ، أو مقيداً بالاقتصاد والعلاقات الاجتماعية ، فإنه : رغم هذا كله ، قادر على الانفصال : أي على الإبداع — على أن يفاجيء وسطه وقوانين الإبداعية في هذا الوسط ، بإبداع آخر مغاير . فالممكن هنا غير منفصل عن الواقع ، بل هو جزء عضوي منه . ودلالة ذلك هي أن الإنسان يتجاوز ، دائماً ، شروطه ، وأن مستقبله ليس مجرد استطرالة

لماضيهِ أو حاضره . وأن هذا المستقبل ليس ما يأتي . بتلقائية الظروف . بل هو ما يتخيله ويعمل من أجله . ويبدعه .

هكذا يبدع الكاتب كتابه مغامرة . ويستطيع . انطلاقاً من ذلك . أن يغير شيئاً ما لدى الآخرين . أن يضع أمامهم علاقات جديدة بين الكلمة والكلمة . بين الكلمة والشيء . بين الشيء والإنسان . وأن يؤثر . من ثم في تصوراتهم . يستطيع . إذن . أن يشارك . في معنى ما . في شكل ما . في صنع تاريخهم .

الثاني هو أن الكاتب المبدع . وقد انطلق من تجربة الفراغ أو الهاوية . يتحرك في أفق من الاحتمالات . الإنسان . تحديداً . كائن غير منته . هو دائماً في حركة تكامل . دائماً . مشروع اكتمال . الكتابة هي أيضاً . لا تكتمل . تفجر مستمر . تساؤل مستمر .

الثالث هو أن الإبداع تجربة كيانية شاملة . وهي تجربة تجاوز . لا يخيا في ظل أية قاعدة من خارج دفعته الخاصة . المبدع هو . دائماً . حيث لا نتوقع . وكتابه نوع آخر لا يصنف بالأنواع .

٤

ما الكتابة العربية . اليوم ؟ سؤال يتضمن سؤالاً آخر : ما الثقافة العربية . اليوم ؟

الحياة العربية الراهنة تتجمع كلها في بؤرة اسمها النظام . النظام شبكة ترتبط بها . كرهاً أو طوعاً . كل الفاعليات . ليس جزءاً من منظومة الفاعليات . ليس مجرد تدبير وتنسيق . ليس حكماً . وإنما هو الكل الواحد . والسياسة . ببعدها المباشر . هي جوهر هذا الكل الواحد . انه . إذن . قمعي - في طبيعته ذاتها .

في ظل الحضور الساحق لمثل هذا النظام وسلطته ، والغياب شبه الساحق للمواطن وفاعليته الحرة ، يبدو أنه لم يعد في الحياة العربية مكان للإبداع — في المعنى الذي ذكرناه . ومن يدرس النتاج الثقافي العربي الراهن ، يتضح له أنه ليس ، في طابعه الغالب ، إلاّ نقلاً لـ « ثقافة » النظام ، ومحاكاة لآرائه وأهوائه . . أو لما يمكن أن يقبله أو يرفضه . ويتضح ، بالتالي ، أن منتج هذه « الثقافة » ليس شُرطي نفسه وحسب ، وإنما هو أيضاً ، قصداً أو عفواً ، شُرطي النظام . ان هذه الثقافة ، في تعبير آخر ، هي ثقافة إنتاج السلطة ، وثقافة قمع الإنسان واستهلاك طاقاته . ألا يعني ذلك أن الثقافة العربية تخرج من قطاع الإبداع . وتدخل في قطاع السياسة — التجارة ؟ ألا يعني أيضاً أن دور المثقف العربي ينحصر . اليوم ، في تأسيس « البطالة العقلية » ؟ ألا يعني كذلك أن المثقف العربي محاصر بين خيارين : إما أن يتهمش ، أي ينفي أو يلغى . بإرادته أو رغماً عنه ، وإما أن يدخل في السوق السياسية — التجارية العامة ؟ أليس في هذا ، أخيراً ، دليل على نهاية الثقافة العربية ؟

أعني . إذن . بنهاية الثقافة العربية ، أن هذه الثقافة تدخل في مرحلة تاريخية لا يحدث فيها ، إبداعياً ، أي جديد . مرحلة انتهاء : انتهاء العمل الخلاق والفكر الخلاق . و « الباقي » — هذا الذي نسميه . اليوم ، الثقافة العربية . إما أنه « ثقافته الجامعة » . وهو ركامي . تكراري . هامشي . وإما أنه « ثقافة الإعلام » . وهو تبسيطي — سطحي — أي تجهيلي .

ما علامات هذه النهاية ؟

إنها ثلاث :

أولاً — انشطار على مستوى التاريخ . فهناك انفصال كامل بين المقاربة القديمة السائدة للأشياء والإنسان والعالم . والمقاربة التي تطمح إلى تأسيسها . أو تنطلق منها الكتابة الإبداعية .

ليس لابن سينا أو الغزالي أو أي فيلسوف عربي . خلف فلسفي . ليس لامرئ القيس أو المتنبي أو أي شاعر عربي خلف شعري . ليس لعذر بن الخطاب أو علي أو المأمون أو أي قائد سياسي عربي عظيم ، خلف سياسي .

ثانياً — انشطار على المستوى السياسي الراهن . فثمة سياسات كثيرة في مستوى المصير تنطلق كلها من دعوى تمثيل هذا المصير والتعبير عنه . سياسات متعددة : لذلك ، ليس هناك هوية واحدة . الواقع السياسي في ما نسميه العالم العربي يمنعنا . بوضوحه البالغ ، من الاسترسال في التوضيح . الانشطار على المستوى السياسي هو . في صميمه . انشطار على مستوى الهوية .

ثالثاً — انشطار على مستوى اللغة . اللغة العربية في ذاتها أجمل من النتاج الذي أنتجته . ما النتيجة ؟ اللغة العربية سقف ساحر طائر — لا أركان له ولا أعمدة . الواقع يسير في اتجاه ، وهذه اللغة — السقف ظل يجهد في تغطية هذا الواقع ، لكنه لا يسير في اتجاهه . لا يتطابق معه . شيئاً فشيئاً يزداد ابتعاداً . وما من عربي يعرف ، اليوم ، لغته الأم : ما من عربي يجرؤ أن يعرف نفسه .

٨

كيف نجعل من انتهاء الثقافة العربية ، من هذا الانسحاق ، بداية تحرر ، لا بداية كارثة ؟ أو كيف نجعل منه بداية لمعرفة تأسيسية ، حرة وسعيدة ؟ تلك هي المسألة .

(النهار العربي والدولي ، ١١ حزيران ١٩٧٩)

١

ما النتيجة التي تتركها لنا التجربة السياسية العربية . منذ الحرب العالمية الأولى . حتى اليوم ؟

لا شيء غير الفشل وطعم الرماد .

والفشل أكثر من أن يكون فشل نظام . انه فشل مرحلة تاريخية . والرماد ليس مجرد غيمة ، وإنما يكاد أن يكون أرضاً فوق الأرض .

إن للسياسة العربية ، هي . كذلك ، عدميتها الخاصة ، وعشيتها الخاصة . وهم « النهضة » انتهى . « أزياء » الوحدة تتمزق . « ضوء » القومية يكاد أن يخبو . وليس للايديولوجيات إلا أن تحتضر . ببطء .

وها أنت . أيها العربي ، تسحق من كل جانب : باسم الدفاع عن وجودك . حيناً ، وباسم الهجوم على وجودك ، حيناً آخر .

٢

غير أن الفشل السياسي إنما هو . جوهرياً . فشل ثقافي . ولا بد . لفهمه واستقصائه . أسباباً ونتائج . من فهم البنية الفكرية التي ارتبط بها وأدت إليه . ويطيب لي أن أصف هذه البنية بأنها هدهد سليمان يتمطى إلى جواره طاووس كسرى . لكن ، قبل إضاءة هذا الوصف . لندخل قليلاً في الظلام الغامر . النظر في الثقافة العربية التي سادت في المرحلة التي نقصدها ، أي بدءاً من ١٩٤٥ ، أو النظر ، بتعبير أدق ، في إنتاج العرب للمعرفة . يؤكد أن بنية هذه المعرفة إنما هي ، أساساً ، إيديولوجية . وهي ، إذن باختصار وتبسيط . نقيض للمعرفة الصحيحة الموضوعية التي درج على تسميتها بالمعرفة العلمية .

إنها معرفة لا تعكس وضع الإنسان العربي أو عالمه الحقيقي . وإنما تعكس إسقاطات ورغبات وأحلاماً . وهي . بهذا المعنى . تعبر عن الأمل والتوهم . لا عن الواقع الملموس النابض .

ليست هذه المعرفة . بسبب من ذلك . وسيلة كشف أو تغيير . وإنما هي بالأحرى . وسيلة انخياز وتمسّدْهُب . وهي . بالتالي . وسيلة تمويه وتشويه . ثم إنها فوق ذلك . معرفة مذهبية وثوقية . وهي . إذن . ليست نقدية . وإنما هي مدحية أو هجائية .

ومن شأن معرفة كهذه أنها لا تضيف شيئاً إلى ما تقدمه . مرة واحدة ودائماً . ذلك أنها ليست سؤالاً بل جواب . وليست بحثاً بل اعتقاد وتسليم .

وحين تطرح سؤالاً ما . فإنها تطرحه كفرصة تتيح لها أن تكرر جوابها الأساسي من أجل مزيد من الشرح والتسوية والتثبيت . أي من أجل مزيد من الانخياز والتمسّدْهُب . إنها . بعبارة ثانية . لا تطرح أي سؤال يقتضي جواباً يخالف معطياتها ، وإنما تطرح الأسئلة التي توفر لها إمكاناً آخر لتعميم أجوبتها وترسيخها .

وهي . حتى حين تنصّدي لمعرفة الواقع . لا تفعل لكي تعرفه بذاته ولذاته . وإنما لكي ترى فيه نفسها . ذلك أنها تنطلق من إيمان مسبق بأن الواقع ليس إلاّ الجنين الذي يتحرك في أحشائها .

إن إنتاج مثل هذه المعرفة ليس . في حقيقته . إلاّ إنتاجاً للوهم .

وفي هذا ما قد يفسر عجز هذه المعرفة عن رؤية الحاضر وعن رؤيا المستقبل في آن ، وما قد يفسر . تبعاً لذلك . منحها الانبعاثي : الاستعادة الاستيهامية للحظات الماضي الذهبية .

إنها ثقافة هدهدية في أشكال طاووسية .

هذه المعرفة — الثقافة هي التي سادت وتسود النظام — المؤسسة ، وهي التي وجهت وتوجه سياسات النظام — المؤسسة .

من الحق أن نشير ، هنا ، إلى ما تمكن تسميته ، تجوزاً ، بالثقافة المعارضة التي نشأت خارج أطر النظام — المؤسسة . لكن هذه الثقافة تنطلق هي كذلك ، من الإيديولوجية . وهي إذن ، لا تحل إشكالاً قائماً ، وإنما تضيف إليه إشكالاً آخر . إنها ، في مناهضتها الخطأ الذي تفرضه ، لا تقدم الصواب ، وإنما تقدم خطأ آخر . تحارب الوهم بالوهم . تعارض الوثوقية بالوثوقية . لا شك لا بحث . لا تساؤل . ومنطقها ، في الممارسة ، هو نفسه منطق الثقافة التي تعارضها : ان لم تكن معي ومن رأيي ، فكل ما تقوله وتفعله خاطيء وباطل .

وكما أن المعرفة التي تعارضها نفت جميع التطلعات المعرفية التي تمت في تاريخنا بمقارنات تجريبية . أو حدسية انثاقية ، بعيداً عن النظام المعرفي الإيديولوجي المغلق — نفتها . لا بدحضها عقلياً ، وإنما بوصمها — « دينياً » ، أو « قومياً » — تارة بالإلحاد والمروق ، وطوراً بالزندقة وأحياناً بالشعوبية ، فإن هذه المعرفة المعارضة تمارس الشيء ذاته ، بالنسبة إلى سواها ، فتضفي عليها الصفات ذاتها ، بعد أن تعصرنها — أي تنفيها بالهجاء والوصم ، في ما يشبه التعزيم والسحر . فللايديولوجية ، هنا وهناك ، طقسها الخاص !

ومعنى ذلك أن هذه الثقافة التي سمينها ، تجوزاً ، بالثقافة المعارضة ، تتحدث بلغة الثقافة السائدة التي تناهضها ، وفي سياق مفهوماتها ومعطياتها ، وتتحرك في مدارها . وهذا النوع من المعارضة ليس إلاّ قبولاً معكوساً . ذلك أن الاختلاف حين يتكلم بلغة الائتلاف ، ينقلب إلى شكل من أشكاله . يسقط في شبكة ما يظن انه يتجاوزه . هكذا يندرج ، رغم تباينه الظاهري ،

في المنظومة الثقافية السائدة . وتنتهي فاعليته . وسرعان ما يتحول إلى مجرد ظاهرة عابرة . أو مجرد وثيقة .

٤

أين الحلل في تلك الثقافة السائدة . وفي هذه الثقافة المعارضة ؟ انه في تسييس الكلام . أي في وضع العمل اللغوي على مستوى « تشريعي » واحد مع العمل اليدوي : من يخالف « قانون المجتمع » ويسرق . تقطع يده . ومن يخالف فكر « النظام السائد » أو فكر « النظام » المعارض . « يقطع » لسانه .

وتسييس الكلام المدني على هذا المستوى . يؤدي إلى أن يأخذ النظام دور الملقّن . ويأخذ المواطن دور المتلقّن. ومن هنا ليس الفكر العربي السائد . نظاماً ومعارضة . حواراً بل تعليم . وليست الحقيقة فيه بحثاً . وإنما هي بمثابة إرث يُعطى ويمتلك . والأفراد إما أنهم أنصار وأتباع . وإما أنهم مارقون ضالون.

ولنتظر في هذا الفكر العربي السائد : إنه ليس حركة تحليل واستقصاء بل دوائر كل منها تنغلق على ذاتها . وتنساح دائرة مع الثانية تسامح « العائلة » مع « الخادمة » : الخادمة تعيش مع العائلة ، لكنها ليست من العائلة . وهي . مهددة بالطرد أو بالنبد . كل لحظة . و « سيد » العائلة لا يحاور الخادمة . بل يأمر ويطلب . وهكذا : كل دائرة « عائلة » و « خادمة » في آن — متبوعة في نظرتها إلى الأخرى . وتابعة في نظرة الأخرى إليها .

هذا الفكر العربي السائد . نظاماً ومعارضة . لا يشوه الواقع والحقيقة وحدهما . وإنما يشوه كذلك اللغة والمنطق .

٥

هذا الإطار الثقافي العربي هو إطار السياسة العربية . لكن . ماذا يعني

هذا التسييس الذي أشرنا إليه . على مستوى النظام — المؤسسة ؟ يعني . في النظرة إلى الذات . أن عقيدة النظام على الأرض إنما هي انطلاق في الفكر والممارسة ، من يقينية مطلقة . ويعني ، في النظرة إلى الآخر . أن هذا الآخر لا بد له من الخضوع ليقينية النظام . وفي هذا ما يكشف عن ذلك الشرطي الجزأري الذي يقبع في داخل كل مثقف عربي . سواء كان في موقع المتبوع أو موقع التابع . ولا بد له ، في الممارسة . من الجهاد لكي يمثّل الشرطي الحقيقي : كأنه يقف حياته كلها على أن يلبس الباطل ثوب الحق ، وعلى أن يرتفع بالكذب إلى مستوى الصدق . بل إنه ، في هذه الممارسة ، أكثر خطراً من الشرطي الحقيقي . ذلك أن الممثل تجربة مركبة : الحجاج . مثلاً . يظل أكثر بساطة ممن يحرص على تمثيل دوره بإتقان .

وكما أن السياسة — الثقافة السائدة تنتج الحاضر والماضي ، إيديولوجياً أي وهمياً — لاستنفار الاتباع والأنصار وتجييشهم ، كذلك تفعل السياسة — الثقافة « المعارضة السائدة » . إنها تنتجان « الثورة » و « التراث » إيديولوجياً . وبما أن « الحاضر » سجن بجميع المعاني وجميع المستويات ، فإن « الماضي » هو المستودع المثالي الكامل : كنوز شتى لكل من يغترف . فيه « الروح » لأصحاب النزعة الروحانية . وفيه كذلك « المادة » لأصحاب النزعة المادية . والتنافس في هذا الإنتاج الإيديولوجي يأخذ مداه الأقصى ، اليوم . ويبدو ، للمناسبة أن محاولات الإنتاج « المادي » ، أكثر المحاولات إغفالاً لتأطير الموروث ، إيديولوجياً — أي لإنتاج معرفة وهمية محضه . ذلك أن الفكر العربي الماضي نموذج أول بين النماذج الفكرية البشرية القائمة على التنزيه والتجريد والتعالي ، أي على كل ما يناقض المحسوس المادي . ولذلك يبدو الكلام على « نزعة مادية » ، في هذا الفكر ، كمثل الكلام على النار في الماء . مثلاً ، أو على السواد في البياض . أو على الحجر في الهواء . لكن العدسة الإيديولوجية قادرة حتى على تحويل الصخر إلى قمح !

في المستوى المباشر للسلطة . ضمن إطار هذه الثقافة السائدة . لا يتقبل النظام السائد أن يصطدم بشيء في الداخل . وحين يصطدم . ينفي أو يسحق . لكن . حين يصطدم بشيء من خارج . يكتفي بالتعزيم . بالسحق والنفي السحريين . قيذان هائلان : الاستعمار قيد من خارج . والنظام . سائداً أو معارضاً . قيد من داخل .

والمجدد عند طاووس كسرى . والخبر عند هدهد سليمان . وما بينهما الفشل وطعم الرماد .

(النهار العربي والدولي ، ١٤ أيار ١٩٧٩)

v

ربع قرن من « النشاط الثوري العربي » كلاماً وعملاً . فترة كافية للتأمل . للنقد . لإعادة النظر . خصوصاً أن حاصل هذا النشاط . عملياً . جاء يناقض . تقريباً . ما خطط له ونادى به نظرياً . في كل شيء : في ما يتعلق بالداخل . وفي ما يتعلق بالخارج . في ما اتصل بالوحدة والحرية والاشتراكية وفي ما اتصل بإسرائيل والاستعمار والامبريالية .

وهي فترة حققت فيها أجزاء من عالمنا — العالم الثالث — كالصين مثلاً . خطوات كبرى ، وبخاصة في ميدان الكشف العلمية والتصنيع . والتنمية العامة . تكاد أن تدفع بها إلى أن تفارقنا . وتنضم إلى كوكبة الدول في « العالم الأول » .

يمكن القول في ضوء التجربة والنتائج أن « القوى الثورية » في هذه الفترة . أي تحديداً منذ ١٩٥٢ . كانت تتحرك بـ « رأسمال سياسي » . بمعناه المباشر :

المنافسة . والانقلابية . هادفة أساساً إلى « امتلاك » الدولة وأجهزتها .

ولهذا رأينا أن « التغيير » الذي نجحت في تحقيقه اقتصر على « تركيبة » النظام الفوقية ، ولم يتجاوزها إلى البنية - الاجتماعية - الاقتصادية - الثقافية . فهو تغيير في « التشكيل الحكومي » ، سطحي وفوقي .

وقد أكدت التجربة والنتائج أن مثل هذا التغيير لا يعني شيئاً كبيراً ، ذلك أنه لم يكن تنويحاً لتغيير اجتماعي - اقتصادي - ثقافي ، ولم تواكبه رؤيا - ممارسة ، فعالة وشاملة ترسم لهذا التغيير أبعاده وتجده وتدفعه دائماً إلى أن يتخطى الجيد إلى الأكثر جودة ، والكامل إلى الأكثر كمالاً .

لقد نجح هذا « الرأسمال السياسي » في قهر العراقيل التي تحول دون « امتلاك » السلطة ، لكنه بقي عاجزاً وفاشلاً أمام العراقيل التي تحول دون تغيير الحياة ذاتها اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً ، وتحول دون تغيير الإنسان أيضاً .

٣

أعتقد أن المرحلة ، اليوم ، يجب أن تكون بالنسبة إلينا جميعاً ، كل في ميدانه ، مرحلة نقد وإعادة نظر في ذلك « النشاط الثوري » الذي هيمن على الحياة العربية منذ ١٩٥٢ ، وذلك لكي نعرف ، انطلاقاً مما يتكشف لنا في نقدنا ، كيف نواجه المرحلة الحاضرة - المقبلة ، وكيف نؤسس طرائق تفكير مغايرة وطرائق عمل مغايرة .

٤

في إطار ما يهمني ، أود أن أشير إلى أن إعادة النظر يجب أن تؤكد المبادئ الآتية :

أولاً - الإنسان أكثر أهمية من النظريات والمذاهب . فالوحدة ، مثلاً ، أو الاشتراكية إنما هي وسيلة لغاية هي الإنسان . إنهما من أجل أن

يصبح العربي أغنى حياة ، وأصح فكراً ، وأرسخ إنسانية .

ونقيض ذلك هو ما حدث ، ويحدث حتى الآن .

ثم إن هناك وحدة ووحدة ، وهناك اشتراكية واشتراكية ، ولا يريد العربي الاشتراكية أو الوحدة إلاّ في الشكل والمعنى اللذين يتيحان له تفجير طاقاته إلى أقصى حدودها ، ويحققان له النمو والتكامل في حياة حرة كريمة . أي ماذا تفيد الوحدة ، أية وحدة ، حين يظل العربي فقيراً ، أمياً ، أسير الأغلال من كل نوع ؟ وماذا يفيد شعار الاشتراكية ، حين لا يجد خبزاً أو عملاً أو كتاباً ؟ ثم إن من المحال تحقيق الوحدة أو الاشتراكية في مجتمع لا يزال في تكوينه السائد تيوقراطياً — إقطاعياً — قبلياً . ان الوصول إلى الاشتراكية دليل تطور رفيع في الحياة والفكر ، وكذلك الوصول إلى الوحدة . ولا بد من أن نعرف أن هناك مسافة شاسعة تفصلنا عن هذا التطور ، وأنا في غالب نضالنا لا نزال نتصارع ونبدد طاقاتنا حول قضايا وأمور تنتمي إلى العصور الوسطى ، بل إلى البدائية .

٥

ثانياً — المبدأ الثاني الذي يجب التوكيد عليه هو انه لا يكفي القضاء « المادي » على الأسس الاقتصادية « المادية » للطبقات الإقطاعية والرجعية والرأسمالية ، وإنما يجب القضاء على الأسس الثقافية — النفسية . ذلك أن الإقطاعية — الرجعية — الرأسمالية إنما هي ، في عمقها ، « ثقافة » أولاً . ومن شروط القضاء على هذه الأسس أن يمارس الفكر التقدمي ، في مختلف تنويعاته واتجاهاته ، الحرية الكاملة نقداً وإبداعاً وتنظيماً .

٦

ثالثاً — المبدأ الثالث هو أنه لا يجوز ان ينقلب التمسك بالنظام « التقدمي » إلى حماية لأجهزته ومؤسساته وسياساته من الرقابة والنقد ، ذلك أن الصراع

ضد طبقات الرجعية والتخلف لا ينتهي بانتهاء سلطتها السياسية والاقتصادية : وإنما يجب أن تنتهي ثقافتها أيضاً . وهذه هي الثقافة السائدة بدءاً من العائلة وانتهاء بالجامعة ، مروراً بالمدرسة ، على الخصوص .

إن استمرار هذه الثقافة هو الذي يمكن أن يفسر ، إلى حد كبير ، نشوء التناقض بين النظام وحركة التغير ، وبين النظام والشعب . وفي هذا الاستمرار ما يفسر أيضاً نشوء طبقة إقطاعية — رأسمالية متجددة داخل النظام « التقدمي » نفسه .

ومن هنا يجب أن تكون الاستراتيجية الداخلية السياسية لأي نظام ينشأ باسم التقدمية قائمة على تربية تتيح المجال أمام المضطهدين لامتلاك الوعي ، أي النقد ، وأمام تخطيط سياسة ثقافية قادرة على تجاوز الإيديولوجية التقليدية .

٧

رابعاً — المبدأ الرابع هو أن الحرية والديموقراطية في المجتمع العربي اليوم مطلب ملح أكثر مما كان في أي وقت مضى . ان « الرأي الأوحده » ليس منافياً للتقدم ، والتطلع الحضاري بعامة وحسب ، وإنما هو أيضاً مناف لفكرة الإنسان بالذات .

لهذا ، بقدر ما تحتق الديمقراطية ، والحرية في المجتمع العربي ، سيزداد هو نفسه اختناقاً . ولن يكون انعدامهما إلا سلاحاً آخر لقوى الظلام والعبودية ، خارجية وداخلية .

(النهار العربي والدولي ، ١٩٧٩)

١

« كيف تنظر إلى ثقافة الجمهور العربي كما هي ، اليوم » ؟ سألتني ، مستطرداً ، في أثناء كلامنا على مسألة « الثقافة الجماهيرية » ، في العالم الحديث . قلت له :

— إن البحث في هذا الموضوع ، لكي يكون دقيقاً ومفيداً ، لا بد من أن يكون مستنداً إلى دراسات سوسيولوجية ونفسية وسياسية للجمهور العربي . وهذا ليس متوفراً كما ينبغي .

— لم أقصد أن أذهب إلى هذا الحد في البحث . . .

— إذن ، يمكن أن نقصر حديثنا على هذه الثقافة ، كما تتطور وكما تعاش في الحياة اليومية ، مستندين إلى بعض ظواهرها ووسائلها الأكثر حضوراً وفاعلية والأكثر سيطرة ، والتي تفعل بشكل حي مباشر .

— هذا ما قصدته . وربما وصلنا ، انطلاقاً من ذلك ، إلى دلائل تفيدنا كثيراً في الكشف عن آلية هذه الثقافة ، وعن أبعادها وتتيح لنا أن نقومها ، موضوعياً .

٢

— يبدو أن الجمهور العربي يأخذ ثقافته ، اليوم ، عبر ثلاث وسائل أساسية (تتحول هي ذاتها ، شيئاً فشيئاً ، إلى غايات) ، وهي :

١ — الرياضة ،

٢ — الفيلم — الصورة (سينما ، تلفزيون ، مجلة مصورة) .

٣ — الإذاعة (الأغنية ، على الأخص) .

والوسيلتان الأخيرتان هما اللتان تحركان أكبر المجموعات الجماهيرية نحو الاستمتاع الذهني ، أي نحو التثقيف الذي يتم في أوقات الفراغ من جهة ، وفي المدار غير العملي — البدوي ، من جهة ثانية .

– أظن أن من الأفضل أن نحصر نقاشنا في الوسيلتين الأخيرتين : ذلك أن للرياضة وضعاً خاصاً .

– ليكن . . .

– كيف تفهم ، من وجهة نظرك الخاصة الثقافة الجماهيرية التي تصل إلى الجمهور العربي ، عبر هاتين الوسيلتين ؟

– إذا أردنا أن نفهم نتاجاً ما ، فلا بد أن نعرف من ينتجه . ذلك أن هذه الثقافة الجماهيرية تخضع لقوانين السوق ، ولتقاييس الإنتاج ، فهي شكل من أشكال النتاج – البضاعة . فأتن حمامة ، مثلاً أو سعاد حسني ، أو عبد الحليم حافظ أو غيرهم من « النجوم » ، هم ، بحصر المعنى « نجوم » : أعني قوى تتحرك بجاذبية ما . هذه الجاذبية هي الإنتاج وآلية الإنتاج . و « منتجو » هذه النجوم ، وبالتالي « مديروها » و « محركوها » و « موزعوها » ، هم الذين يحددون محتوى الفيلم (أو الأغنية) وهم الذين يسيطرون ، تبعاً لذلك ، على إيديولوجيته .

– أكيد أن هذا يساعد كثيراً في فهم هذه الثقافة وبما أنني لا أحب الآن أن نفرق في التفاصيل ، وإنما أريد أن نتوصل إلى بعض الدلالات ، فإنني أود لو تحدد المنحى الجوهري ، لهذه الثقافة التي تنقل عبر الفيلم – الصورة – الأغنية ، بشكل عام ، كما يبدو لك .

– يبدو لي أن هذا المنحى يقوم جوهرياً على جعل الجمهور ينسى وضعه كمستهلك ، وذلك عن طريق إغراقه في عالم تخيلي أو استيهامي ، ينتهي فيه كل شيء نهاية سعيدة ، وتنتصر فيه دائماً قوى « الخير » على قوى « الشر » . ومعنى ذلك أن هذه الثقافة تبسيطية ، تعليمية ، وأنها ثقافة أيجابية جاهزة ، وأنها لا تدفع الجمهور إلى أن يقلق ويسأل وإنما تدفعه على العكس إلى مزيد من الطمأنينة الخائفة : إنها تخدير آخر .

— لكن هذه الثقافة « ناجحة » ... إذا قسنا النجاح بمدى تجاوب الجماهير .

— طبعاً ، ناجحة . كل استهلاك ، ناجح . فالنجاح هنا بضاعي . انه نجاح السلعة التي تلبي الرغبة في التخذّر ، وتعمم الجاهز المباشر ، وليس نجاح العقل الذي يبحث ويسأل ويتجاوز .

هكذا يبدو الجمهور العربي ، في منظور هذه الثقافة ، انه حشد عددي ، تتمثل أهميته ، بالنسبة إلى منتجها ، في كونه طاقة استهلاكية ، يستهلك استسلامه لوهم الطمأنينة ، أي استسلامه للآلة الثقافية التي تنقل له هذا الوهم وتؤكدّه . ويبدو أنه يريد أن يتخلى عن القوة التي تميز الإنسان ، نوعياً ، ألا وهي طرح الأسئلة فالثقافة الحقيقية تكمن في القدرة على التساؤل لا في الاستسلام للأجوبة الجاهزة .

ربما كان لهذه الثقافة بعض « الفوائد » على المستوى النفسي . فهي تنجح في توحيد الجمهور ، خيالياً ، ذلك أنها تنطق بما في نفسه ، وتغريه بأن يبقى كما هو ، لكن نتائجها خطيرة جداً ، ذلك أنها تغريب كامل للجمهور .

— مثلاً ؟

— إنها أولاً تجعل الجمهور يتحرك ضمن حياة عابرة كالحديث ذاته ، كالصورة ذاتها . فمحور هذه الثقافة هو اليومي العابر ، وهو الذي .

وهي تعمم مناخاً فنياً وسطاً ، ومبتدلاً في معظم الأحيان ، وانسجامياً بشكل مخيف .

وهي استهلاك محض ، أي أنها أخيراً لا تبني الإنسان ولا تخلق وعياً ، ولا تفتح أفقاً .

أضف إلى ذلك أنها تنجح في التشكيك بالثقافة الخلاقة ، وتنجح في إلغاء

امتيازات الإبداع ، وأنها مع هذا كله ، تظل تابعة لثقافة الطبقة المسيطرة .
❖ وخاضعة لأشكال سيطرتها الثقافية .

٣

أحب هنا أن استطرد ، فأشير إلى ثلاثة أمور :

الأول ، هو أن الوسيلة الحاسمة في تثقيف الجماهير ، اليوم ، إنما هي شأن حادث ، أي أنها ليست استمراراً للقديم ، بتعبير آخر : ليست جزءاً من الثقافة الموروثة .

الثاني ، هو أن هذه الوسيلة لا تقوم على الكلمة ، أي أنها تتخلى عن الطاقة الأولى في الإبداع الثقافي العربي .

الثالث ، هو أن دور الكتاب ، على هذا المستوى الجماهيري ، يتضاءل . وكل شيء يشير إلى أنه يصبح ، شيئاً فشيئاً ، في مرتبة ثانوية جداً .

٤

— ألا تعتقد معي أن هذه الثقافة الجماهيرية التي تصفها هذا الوصف الذي أوافقك عليه تماماً ، هي التي تكاد أن تحدد مع ذلك ثقافة المجتمع العربي ؟

— أعتقد . خصوصاً أن الكلمة ، كما أشرت ، تراجع يوماً بعد يوم ، لا على المستوى الإبداعي وحسب ، وإنما تراجع أيضاً كأداة ، تاركة مكانها لأدوات أخرى أهمها الصورة .

— هل تعتقد أن هذه الثقافة قادرة أن تغير الشروط الحياتية — العقلية للجمهور العربي ، أن تسهم في صنع تاريخ جديد ؟

— كلاً . ذلك أنها تحديداً ، ثقافة انجراف وراء حركة التاريخ ، وراء الزمي والحَدَث .

— هل يعني ذلك أن علينا أن نلتمس الخلق أو التغير في غير هذه الثقافة؟
 هل يعني ذلك أن الثقافة غير الجماهيرية — بالمعنى السائد — هي وحدها الخلاقة؟
 وأنها ، وحدها ، الرصيد الحضاري للشعب، وأن المعاني والقيم تنبثق منها ،
 هي وحدها ؟

— هذه أسئلة مهمة جداً ، لا أظن أننا في وضع يهيئنا الآن لمحاولة الإجابة
 عنها . وإنما أريد أن أفيد من مناسبة طرحها ، لأشير إلى بضع قضايا — أسئلة ،
 تتصل بها .

أولاً ، يجب أن نعيد النظر أساسياً بفكرة الإيصال . فليس الإيصال
 بذاته مهماً ، المهم هو : ماذا نوصل ؟ وكيف ؟

ثانياً ، إن الثقافة الجماهيرية ، كما هي سائدة اليوم في المجتمع العربي ،
 عامل أساسي في تغريب الجمهور ، عن ذاته وعن عمله .

ثالثاً ، الثقافة الإبداعية البديلة شبه غائبة .

— ما النتيجة ؟ كأنك تقول إن المجتمع العربي ، اليوم يعيش بلا ثقافة
 حقيقية ...

VII

١

أحب أن أشير إلى الجهد النظري المتميز العميق في بحث مشكلية التراث ،
 عند طيّب تيزيني وبخاصة في كتابه : « من التراث إلى الثورة » . لكنني في
 المقابل ، أود أن ألاحظ أن عرض الصديق الدكتور تيزيني في محاضراته
 هذه، يتسم بشيء من التبسيطية ، علماً أنني قد أتفق معه في الخطوط المبدئية .

ونقترن هذه التبسيطية بغموض ما يقصده من الأصالة . ومن المعاصرة . وغموض ما يسميه البديل . بل إن هذا البديل الذي يطرحه يبدو لي نوعاً من التأليف والمواءمة والانتقاء ، لكي لا أقول إنه نوع من التلفيق . لكن في ثوب من الجدلية .

كذلك أود أن أبدي تحفظاً لزاء استخدام كلمة « التراث » ، فهو مصطلح مبهم . والانطلاق من مصطلح مبهم لا يؤدي إلا إلى الأحكام المبهمة . خصوصاً أن « التراث » كمّ متناقض ، ولا يمكن تقويم الكم المتناقض ، ككل . لذلك أفضل ، في دراسة ماضيها الثقافي ، استخدام عبارات محددة كالفكر العربي ، والشعر العربي . . . الخ ، على أن يكون واضحاً أننا نقصد مفكرين محددين . وشعراء محددين . فالفكر أو الشعر ، لا يُقيّم في المطلق . وإنما يُقيّم نتاج معين لمفكر معين أو لشاعر معين .

ومن هنا يبدو « التراث » في استخدام الدكتور تيزيني تجريداً أو غيباً . وفي هذا ما يوحي بأن التراث « هوية » واحدة ، وأنه نتاج « هوية » واحدة ، وأنه « وحدة » متناسقة ومنسجمة عبر المراحل التاريخية . والواقع نقيض لذلك . فأية هوية ثقافية تجمع ، مثلاً ، بين حسان بن ثابت وأبي نواس ، بين الأعشى والنفري . بين أبي حيان التوحيدي وأبي العلاء المعري . بين الأخطل وأبي تمام ، بين ذي الرمة وابن سينا ، بين الغزالي والقاضي عبد الجبار المعتزلي ، بين الفارابي والحلاج ، بين ابن رشد وابن تيمية . . . الخ؟ إن بين هؤلاء تبايناً جذرياً ، ليس في بنية التعبير وحسب ، وإنما أيضاً في الأفكار والآراء والتطلعات .

أعطي هذه الأمثلة لكي أشير إلى أن « التراث » حركة تنوع وتناقض ، لا انسجام وتآلف . مما يعني أن تقييمه ، ككل ، وكوحدة . عمل تبسّطي وخاطيء . ولذلك فإن الدراسة الصحيحة ، في هذا

الصدد ، هي التي تتناول نتاجاً محدداً لشخص محدد ، أو على الأقل اتجاهاً محدداً .

هذا من حيث المنهج .

وهناك مسألة أخرى . من حيث المبدأ ، هي أن « التراث » مشكلية المقلد ، وليست مشكلية المبدع . وبما أن التقليد مرتبط ، أساساً بالنظام السائد ، فإن التراث هو مشكلية النظام الثقافي السائد . وهو ، بهذا المعنى ، مشكلية إيديولوجية سياسية ، يحاول بها النظام السائد ، أن يفرض هيمنته ، أو أن يطيل في أمد هذه الهيمنة ليفرض بقوة « التراث » ، نمطاً معيناً من الفكر ، ونمطاً معيناً من التعبير ، ومن السلوك أيضاً .

هكذا نفهم كيف تتحول مسألة « التراث » ، اليوم . كما كانت في السابق ، إلى مباراة في « الإدانة » أو « التبرئة » ، وإلى ميدان للتنافس في « وطنية » عمياء ، عدا أنها زائفة .

ومن هنا تملأ صحافتنا الأدبية والفكرية عبارات مثل : « هذا متأصل في التراث » و « هذا منفصل » . « هذا يبني التراث ويحدده » و « هذا يهدمه ويخربه » . . . الخ ، وهي عبارات إيديولوجية سياسية ، تخدم النظام الثقافي - السياسي السائد ، عدا أنها غير فكرية ، بالمعنى الدقيق للكلمة ، وغير علمية ، أضف إلى ذلك أن المفكر الحقيقي لا يمكنه أن يستخدمها .

إن المسألة هنا ليست مسألة انفصال أو تأصل ، وإنما هي مسألة إبداع أو تقليد ، ولا يجوز أن يبحث التراث « بمنطق » القبول أو الرفض ، وإنما هو مناخ للتأمل ، وإعادة النظر ، والاستبصار . قد نقول عن مفكر أو شاعر أو منهج إننا نقبله أو نرفضه ، ولا نقدر أن نقول ذلك عن « التراث » ، ككل .

« (. . .) اسمحو لي أن آخذ مثلاً تبسيطاً من الشعر لأنه ميداني المباشر ، ولأنه في الوقت نفسه الميدان المباشر الذي تثار فيه مسألة « التراث » . اختاروا أي شاعر قديم ممن اصطلاح على تسميتهم بالكبار ، وممن اتفق على أنهم يمثلون « التراث » أفضل تمثيل . وسواء اخترتم امرؤ القيس أو المتنبي أو غيرهما فإن شعر أي منهم لا يلزم الشاعر العربي الحديث استلهامه أو الكتابة على غرار . بحجة « التواصل التراثي » . ولعل ما يولد سوء الفهم عند الذين يقولون بضرورة هذا « التواصل » ، أو بضرورة الارتباط بالتراث هو أنهم يمزجون بين مستويين : مستوى أداة التعبير ، أي اللغة ، ومستوى بنية التعبير ، أي التشكيل الفني . التشكيل عند المتنبي ، مثلاً ، هو مجرد ظاهرة ، أي أنه لا يستنفد طاقة اللغة العربية التشكيلية . فهذه اللغة ، شأن كل لغة ، لا نهاية من الاحتمالات التشكيلية ، ومن ضمنها الإيقاع نفسه . والمبدع لا يرتبط بهذه الظاهرة المحدودة ، وإنما يرتبط بهذه اللانهاية من الاحتمالات ، أي بطاقة اللغة العربية . وهذا ما يصح قوله في الإيقاع . فالتفعيلة الخليلية لا تستنفد موسيقى اللغة العربية ، وإنما هي مجرد ظاهرة وزنية محددة . وللمبدع الحرية الكاملة في أن يتجاوزها إلى ابتكار ظواهر إيقاعية جديدة .

نضيف إلى ذلك ، استطراداً ، أن الفاعلية الشعرية العربية أوسع من أن تنحصر في تحديد معين للشعر من أنه « الكلام الموزون المقفى الدال على معنى » لسبب أول . هو أن هناك كلاماً موزوناً مقفى . . . الخ ، وليس مع ذلك شعراً . ولسبب ثان ، هو أن هذا التعريف يتناول ظاهرة تشكيكية موسيقية ، وليس في اللغة العربية ما يحول دون إمكان تجلي ظواهر أخرى . على العكس : إن حصر طاقة الإيقاع العربي الشعري في هذه الظاهرة وحدها يجمد اللغة . عدا أنه يجعل أسرارها .

بلى ، يمكن وصف الثقافة العربية اليوم ، بأنها الثقافة / الأزمة .

وللأزمة معنيان : سلبي وإيجابي . سلبياً ، تعني الطريق المسدود ، وانعدام المخرج . إيجابياً تعني انتهاء شيء ما لم يعد صالحاً للبقاء . وتبرز الأزمة . بشكلها الأكثر حدة ، في رفض الاعتراف بأن شيئاً ما ينتهي ، وهذا الرفض هو قاعدة الفكر المرتبط بالنظام السائد ، وقاعدة كل فكر مؤسسي .

يعني هذا الرفض إنكاراً للجديد الناشئ ، وإنكاراً للقوى التي تمثله . وفي مناخ هذا الرفض تتنافى قوى المجتمع ، بدلاً من أن تتكامل . وبقدر ما يستمر ، تستمر هذه القوى في ممارسة هذا النفي المتبادل : تتآكل وتتفتت .

لكن هذا الاعتراف ليس سهلاً ، ذلك أنه يفترض التخلي عن كثير مما يضمن للقوى المسيطرة الاستمرار في سيطرتها . وغالباً ما تستند هذه القوى في رفضها هذا ، كما يتجلى ذلك في المجتمع العربي ، مثلاً ، إلى نظرة ترى أن الأفراد في المجتمع يطورون ، عبر التاريخ ، حتمية ما - قومية ، أو فكرية ، أو سياسية ، وأن السلطة السائدة حارسة هذه الحتمية وممثلتها .

وأعني بهذه الحتمية « رسالة خاصة » ، أو « دعوة » أو « مجموعة » من « المثل » و « القيم » « الخالدة » . وهذه نظرة غير تاريخية . فهي ميتافيزيقية غيبية . إن المجتمع ، كل مجتمع ، هو في أساسه قوى تتصارع وتتناقض ، وليس « جذعاً » ، والأفراد « غصون » ، تتشعب منه . وفي هذا يكمن معنى الديمقراطية : لكل من لا يشاركني الرأي والاتجاه والسلطة ، الحق الكامل مثلي ، في طلب السلطة ، وفي الجهر بالرأي الذي يراه والاتجاه الذي يؤمن

به . وهذا يتضمن العدول عن الإيمان بأن الحقيقة معطاة لي سلفاً ، وبأن الآخر موضع امتحان إلى أن يؤمن بما أومن . لهذا أدججه في « نظامي » إن آمن ، أو أعزله وأقمعه إن كفر ، أي أنفيه ، بشكل أو آخر .

ينتج عن ذلك أن هذه السلطة تفكر وتعمل كأن الحقيقة ، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً ، معطاة سلفاً لها ، والآخرون موضع امتحان إلى أن يؤمنوا بما تؤمن . لهذا تدججهم في بنيتها ، إن آمنوا ، وإلاّ فإنها تنبذهم وتعزلهم .

تبدو الحرية في مثل هذا الوضع أقرب إلى أن تكون « عضوية » ، « غريزية » ، منها إلى أن تكون « إنسانية » ، « ثقافية » . أعني أن الإنسان هنا لا يفعل أو يفكر بمقتضى حقوقه الإنسانية ومبادراته الشخصية ، وإنما يفعل ويفكر بمقتضى قواعد مفروضة ، أمرة أو ناهية .

ما المخرج ؟

يبدولي أن نقطة البداية هنا هي في الخروج من النظر إلى المجتمع كأنه « طبيعة مغلقة » أو كأنه وحدة « عضوية » رأسها النظام ، إلى النظر إليه كمجتمع ثقافي ، كثقافة متحركة يتكون ، جوهرياً من قوى تتناقض وتتصارع ويكون النظام موضع مراقبة منها ، وجزءاً بين أجزائها ، لا كلاً يمثل الإطلاق والشمول والعصمة .

تريد النظرة الأولى للمجتمع أن يكون « واحدياً » ، بنياناً مرصوصاً من فوق ، بقوة العقيدة الواحدة - النظام . وتريد النظرة الثانية له أن يكون « كثيرياً » ، أي ديموقراطياً ، أعني بنياناً مرصوصاً أيضاً ، لكن بقوة الحرية والحياة .

وليس هذا كل شيء . انه ليس أكثر من نقطة بداية .

– « إنني الآن أميل إلى إيثار العزلة » ، قال لي ، في حديث عن همومنا الحاضرة ، بنبرة حزينة ، شبه يائسة . لكنني أردت أن أستثيره ، هو الذي بنى حياته كلها على الهجوم . فقلت له :

– لكن ، أليست العزلة نوعاً من التراجع ، من الاستسلام ؟

– هكذا كنت أعتقد . أما الآن فلإنني مهياً نفسياً للظن أن العزلة ، خصوصاً في ظروف كظروفنا ، هي بالأحرى سبيل للاحتفاظ بالكرامة ، ونوع من الغضب ، من رفض الهبوط إلى بؤرة التعفن .

– لا بد من أن تكون لديك أسباب كثيرة . . .

– كثيرة ، فعلاً .

– لن أطلب إليك تعدادها جميعاً . لكنني أود أن أعرف أكثرها أهمية . . .

– أكثرها أهمية هو أنه ليس لدينا ، في المجتمع العربي ، مناخ ثقافي – سياسي يوفر للأفكار صراعاً متكافئاً ، تحترم فيه الأطراف المتصارعة الإنسان وبحته عن الحقيقة أو عما يراه كذلك ، ويحترم كل طرف الآخر .

الأطراف عندنا ، كما أثبتت التجارب ، سواء تمثلت في أفراد أو في جماعات ، إنما هي قبائل . ومنطق القبائلية هو : إذا لم تكن معي فأنت ضدي . وكل قبيلة تنطلق من هذه المسلمة : أنا الخير وغيري الشر .

وهذا منطق يفسد الصراع الفكري والسياسي معاً . وهو دليل على فساد الفكر ذاته . ومتى فسد الفكر فسد العمل . وفساد الفكر والعمل دليل على فساد الحياة .

الخيار الذي يتاح لأمثالنا ، في مناخ هذا المنطق وحدوده هو : إما أن يقبله وينخرط فيه ، وإما أن يتجاوزه . وهذا التجاوز يعني ، موضوعياً ، الاعتزال .

— هذا موقف يكاد أن يكون مأساوياً . . .

— ربما. لكن المأساوية هي في المشهد الذي يقدمه المجتمع العربي. فأن يتقدم الشعب هو أن يحل تناقضاته ويتخطاها . لكن الطابع الغالب على شعبنا هو أنه لا يفعل إلاّ القبول بتناقضاته ، والاستسلام لها . بل يبدو كأنه يحارب لكي يحافظ عليها . وهكذا لا يتقدم ، بل يتراكم ويتورّم . يكرر خطواته ويحسب أن هذا التكرار سير إلى الأمام . انه يعيش في وهم التقدم .

— لكن دورك ودور أمثالك هو في الكفاح للخروج من هذا المشهد .

— غير أن شرط هذا الكفاح ، لكي يكون فعالاً ومثمراً ، أن يكون جماعياً .

— صحيح .

— هذا يعيدنا إلى بداية الحديث : لا بد من الانخراط . ويعني الانخراط أن نتبنى مذهباً أو إيديولوجية .

— ما اعتراضك ؟

— لا اعتراض على ذلك ، من حيث المبدأ . لكنني ألاحظ ، من حيث العمل والممارسة ، أننا شعب نشأ في مذهبية شمولية ، نظرية وعملية ، وأن المنهج الذي يسلكه ، في فكره وعمله ، تبسّطي جداً . العالم قسمان : نور وظلمة ، أبيض وأسود . النور دائماً من جهته ، والظلام دائماً من جهة الآخرين . وهذا المنهج هو ، في الوقت نفسه ، المنهج الذي يسلكه كل فرد لإزاء الفرد الآخر .

ومما يزيد في تعقيد هذه الظاهرة هو أن هذه المذهبية الموروثة تنتقل .
بقيتينها وإطلاقها ، إلى المذهبيات الجديدة . فكل من هذه . ذات موقف
نبوي : هي الحق والطريق . وكأن الحقيقة ، بالنسبة إليها ، موجودة في
جراب تملكه وتحبته في خزانة لا يقدر أحد غيرها أن يصل إليها . هكذا لا
يتحاور أصحاب هذه المذهبيات ، وإنما يتنافون .

وليست الحقيقة أمراً جاهزاً ، وليست ملكاً لأحد . الحقيقة بحث . . .
لذلك لا يمكن أن تكون ملكاً ، خصوصاً أنها لا تنبع من التجريد ، بقدر ما
تنبع من التجربة .

— هل أفهم من هذا أنك ضد الإيديولوجيا ؟

— نعم ولا . أنا ضد الإيديولوجيا كما تمارسها في المجتمع العربي .
ذلك أنها تشبه نصوصاً مقدسة ، لها موازينها ومقاييسها المقدسة ، ومن هنا
تتحول إلى ما يشبه المذهب السابق على الإنسان ، والسابق على التجربة . ومن
هنا تتحول كذلك ، في عقول أصحابها إلى غيبية جديدة . فكأنها هي التي تفكر
لا هم ، وكأنها هي التي تعمل لا هم . وهكذا يفسرون الواقع ، في مختلف
الظروف والأوضاع ، لكي يلائمها .

ومن هنا ، بدل أن تحرر ، تقيد ، وبدل أن تفتح أفق البحث ، تغلقه .

لكنني ، من جهة ثانية ، مع الإيديولوجيا ، أي مع الانطلاق في الفكر
والعمل ، من نظرة واحدة شاملة ، شريطة أن تظل التجربة أساساً ، وأن تكون
النظرية تابعة للواقع متحولة معه . . . وأن تظل الإيديولوجيا ، تبعاً لذلك ،
جاهزة للنمو والحركة ، بحسب التجربة .

— أنت ، كما يبدو لي ، ضد بنية تفكيرية معينة .

— ضد البنية السائدة ، ذلك أنها بنية مغلقة . وفي مناخ هذه البنية ، تنتقل

من وثوقية كاملة إلى وثوقية أخرى مناقضة ، لكن دون أن نتحرر من أصول الوثوقية الأولى ، وآليتها . كأن بنيتنا العقلية إناء أفرغنا ما فيه ، ثم أخذنا نملؤه بشيء آخر . وهكذا بدأنا نتوهم أننا تغيرنا . بينما ، في الواقع ، بقي فكرنا مشروطاً بالإناء .

وإذا أردنا أن نتغير حقاً فلا بد من أن نغير الإناء : لا بد من نشوء بنية فكرية جديدة ، جذرياً .

إن أعظم الأفكار ، حين يتبناها عقل لم يتحرر هو ذاته ، من بنيته وأصوله المغلفة ، المطلقة ، الواحدية ، لن تكون إلاّ انغلاقاً وظلاماً . فالأفكار الأكثر تقدماً تصبح ، حين يمارسها ذهن متخلف ، الأفكار الأكثر تخلفاً .

إن حرصنا على ألاّ تكذب النظرية (الإيديولوجيا) إطلاقاً ، على أن نظل صادقة ، إنما هو حرص ، غير فكري ، في أية حال . ذلك أن البدهة الفكرية ، حين نقارن بين الواقع والنظرية ، هو أن النظرية هي التي تكذب دائماً ، وأن الواقع هو الذي يصدق دائماً .

لهذا أزداد قناعة أن المرض الأساسي الذي ينخر حركة الفكر في مجتمع وثوقي إطلاقي قبائلي بالوراثة ، كالمجتمع العربي ، إنما هو الانتقال ، دون تحرر ، إلى مذهبيات وثوقية شاملة . ولا بد في سبيل التحرر الشامل ، من أن نحل محل هذه المذهبية الوثوقية ، ما يمكن أن نسميه التجربة أو الخبرة . لا بد من السير في أفق من البحث يستند إلى هاجس الإيمان بالإنسان وحرية ، أكثر مما يستند إلى هاجس الإيمان بالمذهب والخضوع له . فالمذهب ، أياً كان ، هو الذي يجب أن يكون من أجل الإنسان وسعادته ، وهو الذي يجب ، إذن ، أن يخضع للإنسان وحاجاته .

ويبدو لي أن هذا السير فيما دعوته أفق البحث لا بد من أن يقوم ، بشكل عام ، على ثلاثة أسس :

- ١ - التأصل ، دون رجعية ،
- ٢ - الواقعية ، دون انتهازية ،
- ٣ - المستقبلية دون طوباوية أو تفاؤلية ساذجة .
- أستطيع أن أستنتج ، إذن ، أن تراجعك ليس إلاّ نوعاً من التهيؤ ، من الاستعداد لهجوم أكثر فعالية .
- لنأمل .
- ولنعمل ، أيضاً .

x

١

ما الخاصية الأساسية للثقافة العربية الراهنة ؟ انها ، تحديداً ، ثقافة قديمة . فهي ، في جوهرها ، استعادة . وليست الاستعادة تكراراً للقديم وحسب ، وإنما هي كذلك مظهر لإرادة توكيده من جديد ، أو تحديثه .

٢

في كل ثقافة عنصران : الاستجابة والفعالية . يشير العنصر الأول إلى ما يخضع له الإنسان ، بشكل أو آخر ، كأن يسلم به ، أو يقلده ، أو يكرره ، الخ . . . وهو ، إما أنه ديني ويمكن في هذه الحالة تفسيره ، وربما تسويغه . وإما أنه كيفي اعتباطي ، ويمكن في هذه الحالة تفسيره ، لكن لا يمكن تسويغه . لماذا ، مثلاً ، يتوجب علي أن أكتب (أي أن أشعر وأفكر وأعبر) كما فعل امرؤ القيس أو المتنبي ؟ ولماذا ، مثلاً ، يتوجب علي أن تكون علاقتي كزوج بالمرأة كزوجة ، أو علاقة كل منا بمؤسسة الزواج والعائلة والبيت ، كما كانت في القرن الخامس أو العاشر ؟ ما من جواب يمكن أن يحمل ذرة من الإقناع .

أما الفعالية ، العنصر الثاني ، فمن طبيعتها أن تجدد وتتجدد بلا نهاية ، فهي بداية مستمرة . وهي التي تولد الثقافة .

الاستجابة تستعيد القديم وتحفظه . والفعالية تتمثله وتتجاوزه . إذن .
حين يتقلص نشاط الإنسان في الاستجابة ، فإن ذلك يعني أنه مات وأن ثقافته
ماتت . يعني ، بتعبير اللف ، أنه إنسان قديم ، وأن ثقافته ثقافة قديمة .

٣

ما العنصر الغالب في الثقافة العربية : الاستجابة ، أم الفعالية ؟ أسأل
ثانية ، لكي يأتي الجواب بأكثر ما يمكن من الوضوح والبدهة : هل هذه
الثقافة سواء في المدرسة أو الجامعة أو مؤسسات النشر والإعلام في مختلف
أشكالها ووسائلها ، فعالية بادئة — عملية شاملة من الابتكار ، من صنع الإنسان
العربي لنفسه ، ولبلاده ، وللعالم ؟ هل تتخلّى هذه الثقافة عن ذاكرة الآثار .
وظيفة الانخراط في الماضي ، لكي تتبنّى ذاكرة الكشف ، وظيفة الانخراط
في المستقبل ؟

الجواب الواضح البدهي هو أن جميع مظاهر النشاط الثقافي العربي —
باستثناء نادر غريب ، لا يمكن أن يتخذ مقياساً ولا حجة — تدل على أن الثقافة
العربية الراهنة ثقافة استجابة ، لا فعالية فيها . أنها تنحل إلى نوع من العلاقة
المصطنعة ، المفروضة ، بين رمز مطلق ، سياسي أو تقليدي ، بعامة ،
وجزئيات مبعثرة اسمها الناس . مهمة الرمز أن يدجن ويروض ، ووظيفة
الجزئيات — الأفراد ، أن تتعود العيش وقبول العيش في وضع دائم من التدجين
والترويض . فهذه الثقافة ملك شخصي للرمز ، وهي صورة له ، ومظهر
لقوته . وهو يمنحها أو يمنعها كما يشاء ، وكما يفعل المالك بملكه .

٤

كيف يعود العربي إلى ممارسة الفعالية ، وأين تتمثل ؟ أستعير ، للإجابة
عن هذا السؤال ، صورة تبسّطية من واقع الحياة العربية . أنها صورة الانقسام .
فهذه الحياة منقسمة اجتماعياً ، بشكل واضح جداً . من الطبيعي ، إذن ،
أن يكون فيها انقسام في المعاني يقابل انقسامها الاجتماعي ، وأن ينشأ كذلك
صراع بين المعاني يقابل الصراع بين القوى الاجتماعية . وطبيعي أن يشتد هذا

الصراع أو يضعف تبعاً لاشتداد الانقسام أو ضعفه ، وأن يستمر ما دام الانقسام مستمراً . وتمثل الفعالية إذن ، على الصعيد الاجتماعي ، في جميع القوى التي تريد أن تغير شروط حياتها وثقافتها بحيث تصبح أفضل وأرقى . وتمثل . على الصعيد الثقافي ، في جميع القوى التي تفسر أحداث الحياة والثقافة تفسيراً يؤكد إرادة هذا التغيير ، ويسارع في تحقيقه .

ومن هنا تنشأ ضرورة الطليعة وأهميتها . فالطليعة الثقافية — الشعراء ، الفنانون ، الكتاب ، المفكرون . . . — هي التي تبتكر المعاني الجديدة ، وتكشف عن إمكانيات جديدة لنشوء ثقافة جديدة .

هكذا تصبح ممارسة الفعالية صداماً مباشراً مع الراهن القائم . والغاية من هذا الصدام تجاوز البنية الثقافية السائدة ، لذلك يجب أن يكون جذرياً وحاسماً . فكل تساهل فيه ، أيّاً كان شكله ، أو نوعه ، سقوط في الاستجابة ، أي في القديم ومستنقعاته .

٥

طبعاً ، ليس لدينا ، بهذا المعنى الجذري الحاسم ، طليعة ثقافية — رغم أن لدينا ، بهذا المعنى نفسه ، أفراداً طليعيين . لذلك نلاحظ أنه بدلاً من أن يزداد الانقسام الاجتماعي عمقاً ، ليزداد الصراع الثقافي ، الاجتماعي هو كذلك ، عمقاً — وليتضح ، تبعاً لذلك الحديد الحي الفعال ، فإن الحياة العربية تزداد ، على العكس ، انغراساً في حركة التلفيق والتوفيق والتسوية . وتعني هذه الحركة الإبقاء على المستنقع كما هو ، والاكتفاء بامتلاكه ، وبوصفه وحراسته من خارج . وهي تعني ، إذن ، كبج الفعالية ، وتعميم الاستجابة بحيث تتحول إلى قاعدة عامة ، في الثقافة والسياسة وشؤون الحياة جميعاً .

هكذا انقلب الذين سموا أنفسهم طليعة ، وسلخوا وفكروا بموجب هذه التسمية ، إلى أداة « مثقفة » من أجل تعميم الاستجابة ، أي تعميم الفراغ ، وتحولت ثقافتهم إلى كلام على كل ما لا يعني إلاّ مزيداً من غياب الفعالية ، أي إلى كلام يعني « استهلاك » الحياة والثقافة . إنها هي الأخرى ، ثقافة

استجابة ، ثقافة توفيق وتلفيق .

٦

ها نحن أمام المأزق : الثقافة السائدة جثة عائمة ، منتفخة ، لا قيمة لها . رغم أنها توحى بالضخامة . وثقافة الذين سمو أنفسهم طليعة تغرق في ركاب التوفيق والتلفيق بحيث تبدو أنها هي كذلك ، جثة عائمة . فالجمع بين جسد أصبح جثة ، ودم يتدفق طرياً حاراً هو المحرك الذي يوجه النشاط الثقافي السائد ، وهو ناظمه الأول .

فما المخرج ؟

يقال في علم النفس ، أن القيد المفروض على اللذة يولد لذة بلا قيد . ويمكن القول ، تبعاً لذلك ، إن الصحراء التي تطارد الإنسان تدفعه إلى أن يختار الدخول في غابة . وبقدر ما تكون هذه الصحراء شاسعة ، يتمنى أن تكون هذه الغابة شاسعة أيضاً . صحيح أن في الصحراء وضوحاً ، لكنني ممن يفضلون الغموض المحرّض ، وإن يكن مرعباً ، على الوضوح الآمن . لذلك أفضل أن تسبقني الغابة على أن تتبعني الصحراء . في الحالة الأولى أتحرّك ، أبحث . في الثانية ، أقف . وكل من يقف ، يتعفن .

هل أجبت عن السؤال ؟

وحشياً ، الجواب : ادخلوا في الغابة .

مدنياً ، الجواب : إن تجاوز التقليد (الكبح ، الاستجابة الخ . . .) يفترض اكتشاف طبيعة أولى تتعارض ، في كل شيء وعلى مختلف المستويات ، مع طبيعة التقليد : أنها الإبداع كمبدأ . وهذا لا يتجسد إلا في التجاوز المستمر ، كمبدأ . ان لحظة التأسيس هي لحظة الإبداع ، وكل إبداع هدم . لكن كل هدم مبدع ، بناء .

مرة ثانية ، ادخلوا في الغابة .

(الأسبوع العربي ، ١٦ تشرين الأول ١٩٧٢)

الشیطان ویسمی نفسه الملاك . يستعيد الحرب القديمة
رخاً فی وجهه : أنت السيد ، اليوم ، وإن كنت فی القفص .
، سمعت الشیطان یعلم الملاك : « لو كنت ملاكاً لرفض
طان ، وهو فی القفص . كنت أبداً بتحريره . أنت نف
لن تتحرر مادمت تحرص علی أن یحيا الشیطان وراء القض

ماعلية الفكرية الخلاقة لحظة ، لأن اللحظات كلها لها . فأن
، زمنية یجوز التفكير فی أثنائها، مسألة آتية من ضرورات
وهنا نلمح الفاجعة لربط الفكر بالسیاسة وضروراتها العملية
سیاسية أمر لا یعني أن نستنتج آلیاً ، كما نفعل مع الأسف
قضايا الثقافة ، یجب أن یكون تابعاً للمقتضيات السیاسية
هذه المقتضيات . والیوم نصل إلى المأزق بفعل هذه المقتض
حيث لا نقد ، لا فكر ولا ثقافة . هكذا نرى أن الوقت
سیاسة بمعناها المباشر والیومي . أما الأمور الأخرى ، فلا بد
من إرجائها مؤقتاً ، لكن هذا الموقت مستمر . وفقاً لمنه
، إلى ما لا نهاية .

نكاد نعيش ، الیوم ، بمقتضى هذه الضرورات السیاسية
، خارج العقل ، وخارج الحرية ، وخارج الإبداع .
ذن من أن تؤسس القوى العربية التي تطرح نفسها كقوى

ب ، فلكل منهما منطق ، وخصوصيته ، ذلك أن كلاً
خاص ، وإن كان لهما مدار واحد .

II

ثقافة تجليات مختلفة لا تسير في شكل متواز تماماً ، ذلك
تفاوتاً ، وإذا استثنينا التجلي الفني بعامة والشعري بخاصة
الثقافة العربية الراهنة ، إلا على التقليد .

الفلسفة مثلاً لا نجد إلا وجهين للفعاية الفلسفية :
الفلسفية العربية التقليدية ، ووجهاً آخر ينقل المشككين
والوجهان تقليديان . لا نجد عربياً ينقد الأسئلة الفلسفية العرب
ح أسئلة جديدة .

في الدراسات الاجتماعية ، قلما نجد من يدرس مشكلات
تقوم على فهم أوضاعنا الحاضرة في ضوء فهم أوضاعنا
مذه الدراسات على منهجيات نشأت في أوضاع مغايرة لأوضاعنا
أدياً وثقافياً ودينياً وسياسياً .

في الدراسات التاريخية لا نجد إلا التواريخ التي تعيد صياغة
وغيرهما . ولا نجد من يحاول أن يخرج من تاريخ الخلفاء
كتب تاريخ الشعب أو تاريخ العمل ، أو تاريخ الجماعات
رح حلولاً غير حلول النظام الذي ساد .

في الدراسات اللغوية لا نجد إلا شروحات وتعليقات حو
القدعة

القول ، في صدددها أنها تؤسس عالماً ، جمالياً ومفهوماً
لى ما كان . أما بالقياس إلى الممكن ، أو ما يجب أن يكون
لا تزال في بداياتها .

ن أن تبدأ الثقافة المختلفة إلا بنقد الموروث ، نقداً جذرياً ،
ن أن نبني ثقافة جديدة ، إذا لم نخلخل نقدياً بُنى الثقافة القا
ن الثقافة الجديدة طبقة تراكم فوق طبقات الثقافة القديمة
ذه الأخيرة ، ولا تكون لها أية فاعلية ، لكن شرط هذه
س المشكلات لا ظواهرها ، وأن يتناول من هذه المشكلات
بي وأخلاقه وحياته اليومية ، وأشدّها تأثيراً ، وخصوصاً الدين
من الأسئلة الي تقوم عليها مثل هذه الثقافة ، فمن الصعب
سبق ، إذ أن الأسئلة لا تصاغ تجريدياً ، وإنما تصاغ نجر
والمعاناة .

ن أن تستمد هذه الأسئلة من عناصر قامت في الفكر العر
، مثلاً ، في بناء المجتمع اشتراكياً ، ومن الصوفية ، في أنس
على أولية الباطن ، والقوى غير العقلانية كالحلم والخيال
، ومن الشعر في التوكيد على فاعلية الشخص الخلاقة وبخاء

بد من أن تكون أسئلة مفتوحة ، بمعنى أنها تفيد من الأسئلة
حها التجارب الأخرى ، وفي طليعتها اليوم ، الماركسية .

، وإنما هي ، على العكس ، في ابتكار الأسئلة .

لكل من يعنى بتطور الحياة السياسية في العالم العربي من أمة : أنشأ هذا العالم في كل بقعة من بقاعه دولة أو على سبيل المثال ، لكنه لم ينشئ مجتمعات مدنية .

نظام سياسي لا يركز على مؤسسات وعلاقات مدنية ، من الخضوع ، على جميع المستويات ، والخضوع هنا شامل فكري وجسمي في آن .

دلالة العميقة التي تكمن وراء هذه الظاهرة ؟ انها متعددة على الإشارة إلى بعد واحد ، لعله الأكثر أهمية . هو أن الأب ، وإلى أن مهمته الأولى تعليم الخضوع . أي إقناع « من بأن ينقادوا إلى « الأب » ، أي لمن يسودهم .

لا يحتكر النظام التعليم ، واسمه هنا الإكراه ، وإنما يحتكر هذا يعني ، نظرياً ، انه لا عقل ولا حقيقة خارج الدولة عملياً ، أن الشعب لا يعرف ما يريد ، ولا يعرف أن يفكر النظام .

ككون الثقافة ، في هذا المنظور ؟ انها . بالضرورة . ثقة . وسيكون كل فكر يتجاوزها أو لا يأخذ بمبادئها و أو خروجاً ، أو انحرافاً . هكذا يصبح الحمود المذهبي مدعاً

هذه الثقافة أدوات لتعميمها ، بشكل لا سابق له ، في وسائل
خاصة التلفزيون . التلفزيون ، اليوم ، هو الأداة التي تعمم
التكرار ، والحمود . انه أداة تعود بالإنسان إلى ما قبل
ثقافة الحس البصري . لكن حاسة البصر تجذب الحواس ك
لايصال في التلفزيون إلى درجة تجعل الجالس أمامه يشعر
ة .

دركنا أن الجمهور العربي لم يؤسس ثورته العقلية ، بعد ، وأن
إلا في مستوى حواسه . أدركنا أن الثقافة التي يعممها
المستوى المعرفي . ثقافة تجهيل ، لكن باسم التبسيط والتيسير
سياسي ، ثقافة إخضاع ، لكن باسم نشر المعلومات وتعم
يع الحالات ثقافة تعود بال جماهير العربية إلى العصر السابق
المفارقة هنا بالنسبة إلى المجتمع العربي ، في أمرين :
، هو أن الثقافة التي خلقها التقدم لا تخدم ، عملياً ، إلا
، هو أن هذه الثقافة لا تؤدي إلى تكوين مجتمع مدني ،
تكوين قبلية جديدة .

نوعان من المعارضة الثقافية ، يقوم النوع الأول على مجابهة

وع الثاني فيقوم . هو أيضاً ، على المجابهة . لكن بطريقة
أخر . ومناخاً آخر . وأفقاً آخر . ويتحدث بلغة و
لا من « داخلها » . ، بل عن « قرب » وإلى « جوارها »
ن هذين النوعين يلزمنا . اليوم ؟

نحيب عن هذا السؤال لا بد من أن نفهم وضعنا ، اليوم .
انه وضع اختلال واضطراب ، من حيث أنه وضع يتغير
نوجز سماته الأساسية فيما يلي :

الانقسام بين الاتجاه نحو الحداثة . وعلى الأخص جانبها
لمغرق في تمسكه بالقديم الذي يتناقض مع المبادئ التي

الفجوة الاقتصادية - الاجتماعية الكبيرة بين الانفجار
لإنتاجية . من جهة ، وبين طبقة المالكين وطبقة العاملين
سبباً ، من جهة ثانية .

- التباين الثقافي الهائل بين الذين أتيج لهم أن يتعلموا وأ
في الخارج ، والذين لم يتح لهم أن يكملوا تعلمهم أو لم يعرف
من حمة . بين الثقافة التقليدية . والثقافة التحديثية . من

الصراع بين القوى التي تؤكد على الاختلاف والقوى التي
تدعو إلى التوحيد ، أي بين قوى الثورة ، وقوى الإصلاح .

نوعي المعارضة ، اللذين أشرت إليهما ، هو السائد ، اليوم
ع الأول . وهو ، من ناحية ، استمرار تاريخي للمعارضة الـ
ثانية ، غير فعال . ذلك أن الاختلاف حين يتكلم بلغة الـ
، ينقلب إلى شكل آخر من أشكاله . أي أنه يسقط في الـ
جأوزه أو يهدمه . وهذا ما حدث للمعارضات في تاريخنا الـ
ارضة الصوفية . ذلك أن الصوفية أقامت إلى جوار الثقافة الـ
تديداً : تكلمت بطريقة مغايرة ، وخلقت مناخاً مغايراً ، ومفـ
سارت في أفق مغاير . وهذا مما لم يفعله ، مثلاً ، الفقه
لم تفعله الفلسفة أو نظريات الفرق الدينية ، ومن هنا اندر
الظاهري ، في المنظومة الثقافية التقليدية . وانتهت فاء
مجرد ظاهرة تاريخية ، أو مجرد وثيقة .

نا ، بالمقابل ، نجد أن الحلاج ، والنفري ، ومحبي الدين بـ
حصراً) ، يمثلون ثلاث تجارب في التباين ، أو الاختلاـ
سائد ، أي في الإبداع الفكري المعارض . وهي تجارب فـ
قة ، لا على صعيد الفكر العربي وحده . بل أيضاً على صعيـ
ه . وما يصح في الفكر ، يصح بالأحرى ، في الشعر : فـ

ة المغلقة بأحكام ، والتي تحتضنها سلطة مغلقة بإحكام ،
من « داخل » بلغتها ومفهوماتها ، وإنما تعارض بإقامة لغة
أخرى إلى « جوارها » .

جة التي يمكن أن نستخلصها ، فيما يتعلق بالمعارضة الثقافية ،
التالية :

ور المثقف العربي الحقيقي في أن يكون مصلحاً أو مرشداً أو
ق « اجتماعياً وسياسياً ، بل أن دوره يكمن ، على العكس
تلاف والفروقات . لا تعود المسألة أن يكون المثقف «
سارتر يقول ، أو « عضوياً » كما كان غرامشي يرى
ة أن يكون جذرياً ومتفرداً .

تكون الفرادة ، والفرق ، والاختلاف أي حيث تكون
كون الثقافة الحقيقية .

العربي الحقيقي ، في هذا المنعطف التاريخي ، ليس المثقف الم
تقف المختلف .

في إمكان اللغة اليوم أن تستوعب شيئاً خارج سطح التجربة
هذا السطح ، وهو القسم الأكبر والأكثر أهمية ، يلفه الط
أن لا يمكن التمسك بالكلية من لسان المكان .

أو ما هو في معناه رأي للناقد الانكليزي المعاصر جورج ش
تاب أخير له ، بعنوان : « اللغة والصمت » .

قرأ العربي المعني ، كيانياً وعمقياً ، بلغته وثقافته ، مثل هذا
ن تخطر له بعض التساؤلات والمقارنات .

إن لغة البحث عن الحقيقة ، بالمعنى الدقيق الحديث ، في
، بالقياس إلى اللغة العربية . فقد بدأ هذا البحث حين كان
ربية ، يبلغ أوج تفتحها وازدهاره .

إذا كانت اللغة في أوروبا قد شاخت ، على هذا المستوى
اللغة العربية طفلة ، فماذا يمكن أن نقول عن لغتنا التي يرقى
به الفنية على الأقل ، إلى حوالى ثمانية عشر قرناً ؟

إن حركة الكشف المعرفي والتفجر الحضاري في لغات أو
، وأكثر جذرية ، منها في اللغة العربية . وهذا مما
أومة الشيخوخة ، على العكس من اللغة العربية التي تعاني على
منذ حوالى ألف سنة ، حالة عسيرة من الركود .

مع ذلك ليست المسألة في الشيخوخة بذاتها ، فجميع اللغات والح

بلا . وفي هذا يكمن فرق كبير بيننا وبين هذه الشعوب .
شيراً مما أبدعته في الماضي ينتهي دوره أو فعله ، أو يشيخ
هنا اتجاهها الدائم نحو المستقبل ، وقدرتها على التجاوز
وحياتها ، وتجديد العالم . أما نحن فلا نعترف بأن شيئاً مما
أن ينتهي دوره أو فعله ، أو يمكن أن يشيخ أو يموت . ومما
في أحضان الماضي ، وعجزنا عن التجاوز وعن تجديد
يد العالم — بل عجزنا ، غالباً ، حتى عن قبول فكرة التجديد

ا كانت حال الكاتب الأوروبي هي تلك التي يصفها ص
، والصمت » . . . حالة شخص يقف أمام لغة نضبت ينابيع
الكاتب العربي مع لغته ؟ وإذا تذكرنا أن هناك أشياء وع
بينه وبين التعبير حتى عن سطح التجربة ، فما تكون
يفصح عنها ؟ وهل يمكن القول إنه يكتب ، حقاً ؟

الجواب ، فإن العلة ليست في اللغة بذاتها ، وإنما هي في الإذن

رى بعمق إلى واقع اللغة العربية ، خصوصاً ، على مستوى
، مستوى المؤسسات التربوية والمدرسية والجامعية ، يتأ
بشون ، اليوم ، على المستوى الإبداعي ، دون لغة . ان

نرى بعمق أكثر ، -

ت من العالم الغربي ، لا واقعاً ولا مستقبلاً ، لا نظاماً ولا ثقافة
سحة . لكن ، ما علاقتي بعالمي الذي ولدت فيه وأعيش
تقبلاً ومصيراً ، شئت أم أبيت . لكنني لست منه في واقع
، بمشيئتي .

الغربة - ولا مكان لي .

إذن ثقافتي الخاصة ضمن ثقافة عالمي . كأنني في موقع
، لكنني كذلك لا أقدر أن أرفضه .

مستقبل ، - أقول ، لكن ، كيف تصنع مستقبلك ، ان
ضه ؟ هل أنخرط في عمل سياسي فعال - لتغيير هذا الحاف
صحى بمغامرة فنية خلاقة أثق بها في سبيل فاعلية سياسية
للثقة بها ؟ وقبل ذلك ، ما هذه السياسات العربية ، بشى
ما مستواها ؟ ما أبعادها وغاياتها ؟ وهل تستحق أن أنخرط في
ضحية ؟

إذن بيان مستقبلي بلغة عربية لن يكون لها - استناداً إلى الح
المستقبل المظلم ؟ أم هل أكتبه بلغة روسية أو أميركية أو فرن
الغربة - ولا مكان لي .

مثلاً ، أو الموسيقى ، أو منع اختلاط الرجل بالمرأة
المختلطة ... الخ ، وبأنه ، تبعاً لذلك ، لا يمكن بناء
طبقة لسنة الماضي - مهما كانت عظيمة - كذلك ، لا
نفني . الحياة إيجاب . الحياة أن تعطي لا أن تمنع . الحياة
تحرير .

مع الغرب - مع سياسته ، وعمقياً مع ثقافته وقيمه -
المنع والتقييد وتحول المجتمع إلى سجن ، وثقافته إلى لائحة
ممنوعات .

عالمنا العربي - الإسلامي ، لا نقدر أن نعارض الغرب ،
والإبداع . لهذا ، كن مع الحرية ، تكن ضد الغرب ،
تكن حليفاً له ورفيقاً .

بعيد ترى بعمق أكثر ، -

ماركس / عقلانية التطور التاريخي ؟ انظروا : من المحيط إلى
ومن أقصى الغرب إلى أقصى الشرق - عالمياً ، فلن تجدوا إلا
لاعقلانية . أعراق ، عصبية ، طوائف - كلها تحاول
لتصبح هي ، بنفسها ، متناً . كلها تحاول الملك ، وكل
يكون « طائفة » بذاته . إنه عصر الطوائف الملوك / الملوك
صناعة / التكنولوجيا - المادية الجذلية : هذه كلها لم تو

س المستقبل ، كما يبدو ، واحداً لإنسان كنا نظنه واحداً ،
عديدة لبشر متميزين - دينياً أو قومياً أو ثقافياً . ولا يحد
إليه ، ولا التخطيط لها .

بوجهه السلي - الاستهلاكي ، خصوصاً ، هو الثقافة - اليو
، هو السياسة .

بين الدين / علمته ؟ يبدو أن هذا وهم (وأنا هنا أشخّ
بنتي) لا في بلادنا العربية وحدها ، بل في العالم كله . وأشا
كّون عميقاً في ما يتصل بدعوى أن العلم هو الذي يقرر مست
أشارتهم الشك عميقاً في أن يكون التقدم سهماً - يستمر
الأمم ، وفي كونه قانون إيمان . على العكس ، حين أ
سكاني ، وعلماء الاجتماع ، وعلماء البيئة ، يغلب عند
أن المستقبل القريب مستودع رعب أكثر منه مستودع طمأنينة
من أن المعقول هو الطبيعي ، وما فوق الطبيعة وهم ، والمذ
لصالح هو المنهج العلمي ، ومن أن الله مات - يبدو أنه ،
، كذلك ، أشخص وألاحظ ولا أتنبئ) ، وهم - خصوص
رات والتحوّلات الاجتماعية . ففي هذه ما يشير إلى أن الإ
زال فعالاً ، حاضراً في نفوس البشر وحياتهم ، وإلى أن
مال اليومية نفسها ، وإلى أنه مبدأ النظام الأخلاقي والكو
، وإلى أن العقل أو العلم ليس أكثر من خادم أو دليل

ثمة الأصلية الكاملة هي الوحي الإلهي . وأن الله أعطاه العقل
مع الوحي . وأن لا شيء في الإنسان من الإنسان . وإنما
وأن الوجود سماوي . وليس هناك ما هو بشري مس
ي . أو مقابل له .

ن بعيد ترى بعمق أكثر . —

كأننا في منعطف تاريخي شعاره استعادة الثابت والتمسك به
في التحول وتفجراته . لكن المشكلة أن العودة إلى الث
— الإسلامي إنما هي عودة إلى « الذرات » الثابتة — إلى
كانت . أو دينية أو لغوية . في رأيي أننا نجد في فشل «العروبة»
أ وإيديولوجياً . كثيراً مما يفسر هذه العودة شبه الطاغية
ة — النظام . سياسياً . « وحدة » قمع ونفي . أكثر مما كان
وديموقراطية . ومورست . إلى ذلك . بعقلية « الغزو »
تفوق » . واصطبغت . في هذا كله . برومنطيقية جوفاء .

ن بعيد ترى بعمق أكثر .

— يوماً فيوماً . يتعمق الرهان على عودة الماضي الحمي
لعربي — الإسلامي . يقول هذا الرهان : ثمة بداية / أصل
نهاية . هذه مفارقة يتم التغلب عليها . ميتافيزيقياً . بالإ
ز الإنسان والعقل والتاريخ — فكأنه يتخطى السؤال والنقاش

المنقول نسخة عن نسخة . لا حدث بل تفسير . وكل تفسير قديم .

شيء في هذه الثقافة أكثر هشاشة وصلابة ، في الوقت نفسه سلطة هشاشة قصوى / فعالية قصوى .

وى ضد كل تساؤل مخرب ، بالمعنى الإبداعي للكلمة .

سوى ، أمام أي قول أو فعل . مهما قل شأنه . ولا تسأل لاً - فهي تهز وتزلزل . أو الكتاب ، مثلاً ، فهو رنارب كأنه جيش غاز .

هذه الثقافة من جهة الفطرة (الطبيعة) لا من جهة الثقافة - الفطرة مؤتلفة ، قوامها أن تبقى هي نفسها . الثقافة ، قوامها أن تتحول باستمرار .

وية وتمائل . التاريخ تقدم وتغير .

فة التي تستعاد في العالم العربي - الإسلامي هي النفي الج... .

ترى بعمق أكثر . - وفي ضوء هذا البعد يخطر لي :

روبة ثقافة . الثقافة تعدد قائم ، جوهرياً . على التنوع إلى

— لغة واحدة للجميع ، لكن لكل مبدع عالماً مختلفاً . لا
ص مشتركة تؤولف — بل التناقض . والاستثناء . واللا
الآدب تغاير في لغة مؤتلفة . وحوار الآدب هو حوار ال
الآدب ليس نسيج توكيد ، بقدر ما هو نسيج نفي
نية بقدر ما هو عراء شكوك وتساؤلات . ويكون تاريخ
نض . تاريخاً لعلاقات الاختلاف أو لا يكون إلا لغواً .

— ما أتعس حياتنا الأدبية في ظل العروبة — النظام . وما أف
ن الهدف الأعظم لكل منهم هو أن يركز « عبقريته » على
« هجو » العدو . أما أن يشارك إبداعياً في تأسيس رؤيا ثق
انهار الحاضر العربي (أو صعوده) ، فأمر ثانوي لا يه
كون في تثبيت الصورة السائدة : الحياة العربية طبقتان —
إنهم لا يكتبون في مستوى التاريخ ، بل في مستوى « الت
» .

عربي كل زواية فيه تفيض بالمآسي — لكن كل كاتب
صغير . والهموم الصغيرة .

بعيد ترى بعمق أكثر . —

الدوس هكسلي : « اجلس . أمام الحقيقة كطفل ص
لى أية مهاوي تقودك الطبيعة إليها . وإلا ، فلن تتعلم شيئاً .
أيتها المهاوي — فما أقل ما تعلمت .

سعره وفكره تنقسم الآراء وتباین وجهات النظر . ولكن أد
ه وفكره حدثاً ومدرسة . يثير غضب الكثيرين وحماسة الك
والثقافة والتراث دراسات لم تعرف مثلها المكتبة العربية من
تكون موضع اهتمام أجيال مقبلة .

وعين صدر العدد الأخير من مجلة « مواقف » التي تحمل
إبداع والتغير » . وكانت المجلة توقفت عن الصدور فترة
لأسباب مادية . في افتتاحية العدد الأخير كتب أدونيس
رفض الثقافة السائدة ، بمؤسساتها ومفاهيمها وقيمتها ، وال
نقدها ، على البحث عن بديل : إحياء ، أو חדساً ، أو تلمساً
نجاه ثقافة جديدة ، أي الانطلاق من قاعدة جديدة ، وم
أهداف جديدة (. . .) وإعادة النظر والبحث والتج
ثوري شامل وجذري » .

ع الماضي صدر لأدونيس (عن دار العودة) كتاب «
، وهو الجزء الأول من ثلاثية حول « الاتباع والإبداع
هو بحث وضع كرسالة جامعية منح أدونيس بعد مناقشتها
ة في الأدب العربي ، بمرتبة الشرف الأولى .

ر هذا البحث عند مناقشته منذ فترة في بيروت ردات فعل
يشير ردات فعل أعنف وسيكون موضع جدل كبير . ف
رأ وأعرق دراسة في التراث العربي ظهرت حتى اليوم . ولا

التاريخ العربي الديني والفكري والثقافي .

هذا الكتاب الكبرى ، من جهة ثانية ، هي من أهمية الدور الثقافي في حياتنا السياسية والاجتماعية . وتحرير الثقافة العربية والحديثة ، مع الخطوة الأولى في تحرير الإنسان العربي . منع انطلاقته فكرياً وثقافة وعملاً .

نظر أدونيس إلى الثقافة ، والثقافة العربية السائدة اليوم ، والتر والشعر الثوري . والنقد ؟ في هذا الحديث بعض الأجوبة . كلامك عن الثقافة تنطلق دائماً مما تسميه بالثقافة السائدة .

بالثقافة السائدة مجموعة الأفكار والقيم والأساليب التي ملة في المؤسسات الاقتصادية والثقافية والاجتماعية والسياسية . هذه الثقافة السائدة استمرار للماضي على جميع المستويات . شأ أي بنية جديدة للعائلة مثلاً أو المدرسة أو مناهج وطرق التعليم بالإنسان أو صلته بالدولة . فنحن لا نزال نستعيد ثقافة الماض . في الثقافة التي نشأت في بلاط الخلافة ، ورسختها ، بمدى الأخص ، فترة الاستعمار التركي . وثقافتنا لذلك ، نحن من الحداثة ، إنما هي أكثر من ثقافة قديمة — إنها ثقافة مه

رن العاشر ، حيث أخذت بدايات الانحطاط ترتسم لم يفعل

لترتك إلى الثقافة العربية السائدة نفهم أن هناك خللاً فيما
هذه الثقافة والمجتمع العربي . ما هو تأثير هذا الخلل على الإ

مبدأ تنظيم — أي مصدر قواعد . وليست القواعد إلا د
ر أن التنظيم لا يكون حياً وفعالاً إلا إذا كان استجابة لش
ن . لكن إذا تغيرت الشروط فلا بد أن تتغير ، تبعاً لذل
ما تعانیه الثقافة العربية . فالعرب يجابهون ويعيشون ش
عن الشروط القديمة ، لكن استجابتهم لا تزال هي إياها
وليس العلم والتكنولوجيا بالنسبة لهم إلا وسائل للاست
لا تدخل في الفكر العربي كنظرة ولا تشكل جزءاً حياً ف
وبما أن الثقافة هي الوجه الثاني للطبيعة ، وبما أن الثقا
نسها العرب قديماً لم تعد تستجيب للشروط الإنسانية ال
العربي المعاصر يكاد أن يعيش بلا ثقافة وبلا طبيعة . انه
يش في مستوى الأشياء . ولهذا فإن فعله الغالب هو أن ي
يتكيف . انه مجموعة من ردود الأفعال . ومن يفقد الثقافة
يفقد الطبيعة يفقد الحرية .

قودنا إلى الحديث عن التراث . وأنت لك في التراث آراء
مع نقد شديد . والبعض يدافع عن التراث في معرض القول
تهدمه . . .

بأجزائه الثلاثة و « مقدمة للشعر العربي » و « الثابت و
ثلاثة خير شاهد. ثم لا بد لمن يريد أن يدافع عن شيء أن يدرسه
يدعو للثناء أن كثيراً ممن يزعمون الدفاع عن التراث
دياً واحداً قراءة كاملة - أو ناقداً أو فيلسوفاً أو مؤرخاً أو
لا ينجحون من الكلام على التراث ، كما لو أنهم يتكلمون
أو شريط سينمائي .

حين تقول التراث ، فماذا تعني بهذا القول ؟ أو كيف تحدد
تراث ليس الكتب والمحفوظات والإنجازات التي نرثها عن
لقوى الحياة التي تدفعنا باتجاه المستقبل . وما يهملنا من التراث
المجتمع العربي نحو التغيير يكمن في العناصر التراثية التي
على إضاعة الحاضر والمستقبل . هكذا يجب في الشعر والثقافة
ث بمعناه الكياني لا التاريخي أو الماضوي . فالماضي بالمعنى
كنه بالمعنى الكياني ليس بالضرورة ماضياً وإنما يستمر في
الماضي كله بل بعض أجزائه التي تتحول باستمرار وتتغير
من القول إن فكر شخص ما أو حركة ما ، مع أن هذا الفكر
ما زال حاضراً . مثلاً أبو ذر الغفاري . مثل آخر : الحركة
بالاشتراكية بكل ما تتضمنه من احترام للإنسان ومساو
بز أو عنصرية . وناوياً السلطة القائمة آنذاك دفاعاً عن هذه
سبب ذلك منفيماً . وهو لذلك قوة حية يجب أن نتحد بها . انه
يتحول في المرحلة الراهنة ، بحياته وفعله وفكره ، إلى رمز

الأنظمة الأسرانية المراهنة . كان ذلك في نهاية القرن التاسع عشر .
نهاية القرن التاسع الميلادي . كل ماض أي كل تراث لا ينجح
على الإضاءة والتحول ، لا تكون له أية قيمة ويجب أن نرفض
أشياء تعني العودة إلى العناصر الثورية فيه .

سعيد الشعري الحاصل ، ماذا تعني هذه العودة ؟

إن يخلق الشاعر من العناصر التراثية ما لم يكن ممكناً ، وأن
هذه حنين وترقب ، وأن يفتح بها أبعاداً لم تكن تخطر ببال
إن يوحى بدءاً منها ، بتفجرات تختزن هي نفسها تفجرات أغنية

يمكن ، شعرياً ، الخروج من هذا التقليد السائد ؟

اتصال ، أو بتعبير آخر ، أدى الحرص على عدم الانفصال
إلى التقليد ، وإلى تمجيده وتنظيمه . كل تجديد ، إذن ،
صال . فاللاحق لا يمكن أن يكون جديداً أو حديثاً إلا
وتجاوزه . فالحديث لا ينشأ إلا كانفصال أو كتغاير . ولا
بدالة ، أعني الثورية في الشعر هو في هذا التغاير .

تحديد ، ضمن هذا المنظور ، الشعر الثوري ؟

أنت الثورة تغييراً شاملاً لبنية المجتمع فإن الشعر الثوري
رقة بل هو الصورة العليا لهذا التغيير . ويعني ذلك أننا
ورة السياسية والاقتصادية والاجتماعية من البنى القديمة
والثقافة بعامة أن نتخلص كذلك من أشكال التعبير القد
أن نخاطب ممارسة اقتصادية واجتماعية وممارسة جديدة ،

وز الشفوية الخطابية . ٢ - تجاوز الأنواع الأدبية الـ
يس نوع جديد من التعبير بحيث تصبح القصيدة مثلاً كتـ
ناً بالضرورة وليست لا وزناً بالضرورة. تصبح إيقاعاً ووزناً
ياً يمكن أن تمتزج فيها الأنواع كلها . ٤ - وهكذا تصبح
متوحاً ، ٥ - يتضمن هذا كله تجاوزاً لمفهوم الشعر كـ
جديداً للشعر . الثورية الشعرية الحديثة لا تكمن إذن في مجـ
الشعرية القديمة وإنما تكمن في تغيير معنى الشعر ذاته .

هذا التغيير يؤدي إلى الانفصال عن العقلية السائدة أي عـ
التي تسلك وتفكر بموجب هذه العقلية . وكل موقف ثوـ
بهذه الجماهير لنقلها من هذه العقلية إلى العقلية الثورية .

صحيح . والشاعر الثوري هنا يواجه ما يشبه المأزق : إما أن
بلة إعلامية وتبشيرية للمشاركة في تربية الجماهير وثقيفها
بمنظار ثوري خالص . من الناحية الأولى نخسر الفن وهذا
المعاصرة ، ومن الناحية الثانية نخسر الفنان أو المبدع صلتـ
بهذه الجماهير . لكن هذا الانفصال ضروري ولا يمكن أن
في مراحل الانتقال ، إذا أردنا أن نبذل حقيقة فناً ثورياً

أحب أن أشير إلى ثلاثة أمور : الأول هو أن هذا المأزق نتـ
يد أن توجد تعادلاً بين العمل السياسي والعمل الشعري
مشروط بظروف معينة ، ذاتية وموضوعية ، وخاضع لمنهج

الثاني هو أن العلاقة بالسعر والفن عامة مسألة طاقة أو
والتذوق والمشاركة الفنية . لهذا ، هناك استحالة ذاتية ومو
ون الشعر جماهيرياً كما يكون التلفزيون أو السينما ، مثلاً
والفنون التشكيلية هي ، على مستوى الصناعة الجمالية ، ش
نحن نقبل لا جماهيرية العلم ، مع أنه أشد التصاقاً بتطوير
حياتها ، فلماذا لا نقبل كذلك ، لا جماهيرية الفن ؟

الثالث هو أن الفاعلية الفنية لا تتطور بالضرورة وفقاً لشك
ات الأخرى . فلتطور الفن شكله الخاص . هناك إذن ،
أي هناك فروق بين تطور الإنتاج أو السياسة في المجتم
شعر . هذا الفرق أو الاختلاف أو التفاوت بين التطور الثقافي
الاقتصادي — الاجتماعي يتضمن إمكان الانفصال بين الفنان
أن تؤكد الماركسية ذاتها .

من مسألة إيبصال الفن أو الشعر إلى الجمهور المتلقي مسألة بالغة
ر تخطيطها بالقول إن الفجوة بين المبدع والمتلقي مؤقتة و
عبر أشكال أخرى في التعبير ، غير فنه ؟

كل موقف ثوري جذري يضع المبدع أمام هذه المفارقة :
دا أنها في أغلبيتها أمية ، فهي ذات ثقافة تقليدية . هذا
من جهة ثانية ، بطبيعته لا تقليدي . المفارقة تتجلى في أنه
مه من يمكن أن يفهمه من هذه الجماهير فلا بد من أن ي
أما إذا كتب من منطلق إبداعي خالص فلا بد من أن تحو

خطب هذه الجماهير يجب أن يطالب الدولة بأن تؤمن
رسة . هذا من ناحية عامة . من ناحية خاصة تغيرت علاقة
أساسياً عما كانت عليه في الماضي . فلم يعد المبدع مجرد
أصبح خلافاً يغامر ويكتشف . وإذن لم تعد القصيدة
على الجمهور من أعلى وكأنها خطاب أو عظة وإنما أصبحت
ولهذا فكما أن المبدع يغير بفكره فإنه لا يستطيع أن يتفاعل
بمارس هو كذلك التغيير إما بعمله وإما بفكره . إذن
الثورة لكي يتكاملاً . ولذلك لم يعد الدور التقليدي مقبولا
كذلك مبدع آخر . ومن ناحية أخص لا يمكن أن نفر
لها تعجب بالشعر . فإن بينها جماعات كثيرة لا يهمها
تكون ثورية قد لا يهمها حتى الشعر الثوري . في جميع
ر معين للشعر وللفن بعامة .

يتفق ما تقوله حول « جمهور معين للشعر والفن بعامة » مع
قول بأن الفن للنخبة ؟

أؤمن بمفهوم النخبة ، بالمعنى البرجوازي . لكنني أؤمن كذلك
الإنسان لا يمكن أن يستمتع بالفن إلا إذا كان ذا ثقافة
مدد على أن يكون الجمهور الذي يطالب بالشعر أو الفن
نية ، لكي يصبح تذوقه عملية إبداعية تواكب تطلعاته ،

ف تحدد ، في هذا المنظور ، أهمية الشعر ، من الناحية الت

هكذا يكون الشعر عضوياً ، أي جزءاً من بنية التاريخ ،
كل شعر آخر يكون لا عضوياً ، أي منفصلاً عن الص
كون كينافياً ، مجانياً ، هامشياً .

ذا يصبح معنى الالتزام الثوري بالنسبة إلى الشاعر ؟

الشاعر الثوري هو بالضرورة ، من « يمدح » الثورة ، أو
رية في قصيدة . الشاعر الثوري ، حقاً ، هو من يكشف
ة هي ذاتها شعر . هو من يكشف عن الأساس الشعري
للتزام ، إذن ، التزام قضية أو فكرة ، لا يضمن أبداً
ي هو الذي يتجاوز مجرد الالتزام ليؤكد الطبيعة الشعري
لم ، وليؤكد أن تغيير العالم هاجسه وبلباله .

ككلة كما تطرحها تزداد حدة حين نصل إلى الحداثة في
هور بالحداثة وتفاعله معها . كيف تحدد العلاقة بين الحداثة وال

كانت الحداثة في الإبداع تتطلب الحداثة في التذوق والفهم
شاعر والجمهور مشكلة أساسية من مشكلات الحداثة . وقد
، للمرة الأولى في الشعر العربي ، حول شعر أبي تمام . هذا
أن تتكرر في صدد الكلام على الحداثة . فقد لوحظ أنه
م ، وهذا يعني انه انفصل من جهة عن مستوى الفهم السائد
نية ، عن مستوى التذوق السائد . وهذا الانفصال المزدد
اله عن التقليد السائد في كتابة الشعر . والتقليد السائد في

« هذا الجواب يعكس المسألة . فهي في أساسها اهتمام فلسفي ، أي بصعوبة الفهم . بتعبير آخر : انها اهتمام للشاعر جهداً لم يألفه - جهداً يعذب القارئ ويرهقه ، في حين مع الشعر ويفهمه مباشرة كما يفهم أغنية أو كلاماً عادياً . يؤكد أن الغموض ليس في الشعر وإنما في القارئ الذي يفهم والتذوق ، وشكلاً معيناً في التعبير ، ثم يفاجأ بشأن يختلط عليه الأمر - لا تعود الطريقة المألوفة تفيد ، ولا شكل التعبير الجديد من أن يغير طريقته القديمة - فيصدم أي الآخر ، بدل أن يتهم نفسه .

إنك ترى أن مقياس الشعر الثوري ليس في جماهيريته أو طبعاً . فمن الأمور البديهية أن قيمة الشعر أو الفن لا . ولذلك فإن المسألة الشعرية ليست في الجماهيرية ، بل في التي يقدمها هذا الشاعر ، وكيف يعبر عنها - تلك هي حب هنا أن أذكر بما أشار إليه غرامشي وهو أن الجمهور دون أن يكون له وعي نظري واضح بعمله الذي هو مع من حيث انه يغير العالم . وإذا صح هذا على عمل الجمهور ي أن يصح على الشعر ، فلا الفهم ولا الانتشار أو الجمهور من مقاييس للثورية .

كيف تحدد العلاقة بين الحداثة والثورة في المجتمع العربي هناك تغيرات كمية ، شكلية طرأت على المجتمع العربي

للأغراب ، ولعله أن يكون أعمق التعريفات . يقول : «
فداته له ، وكل موجود في آلة ، فداته لغيره » . وكل شي
يشير إلى أن الجمهور العربي مستلب أو مغترب يعيش خ
ود في آلة اقتصادية - اجتماعية - ثقافية تغرّبه عن ذاته .
المبدع لكل من الجمهور العربي والشاعر العربي كامناً في مما
، في العودة إلى الوجود فيها . ومن هنا تتلاقى الحداثة والثور
عربي حديث لا بد أن يكون ثورياً ، وكل شعر عربي ح
ثورياً ، ولكن ليس بالمعنى السياسي الجزئي المباشر ،
ي الشامل .

صد بالمعنى الحضاري الشامل ؟

من التمييز بين نوعين من الحداثة : الأولى ظاهرية ، سياس
ليومي ، والثانية عميقة ، بمعنى بناء الانسان وحياته بناء ك
لحداثة ، بالمعنى الأول ، يضعون في وهم التحركات والإنجاز
ن يسقطون في التفاؤلية السطحية للالتقاء بالذات ويصبح شعر
اح والتبشير . وهم في هذا يضيفون إلى حالة الاستلاب الأ
د خطورة ، هي حالة التوهم بأنهم تجاوزوا الاستلاب . و
ب إلى كذب شامل : على الذات وعلى الواقع وعلى المستقبل

لحداثة ، بالمعنى الثاني ، فإن شعرهم يستلب القارئ الع
ومن هنا صعوبته المؤقتة ، وانفصاله المؤقت عن الجمهور
ع الحديث بهذا المعنى ، والشعر الحديث بالمعنى الأول ،

الأعرابية ، فإن شعراء الحداثة العميقة يفرعون اللغة من
بن القارىء أمام هاوية لا يرى فيها عادة أو تقليداً أو أي
إنما يرى فيها ذاته العميقة الأصيلة . ولكثرة ما هو القارىء
أن لا يرى في نفسه ذاته ، بل غيره : والشعر الحديث
خرق هذه العادة وتحطيمها ، لا غناؤها أو وصفها أو
ي ، إذن ، أن يتغير في الشعر الحديث معنى الجمهور ، وأ
فهم الشعر . ولهذا فإن مسألة الجمهور في مجتمع كالمجتمع
لما التملل للخروج من سجون استلاباته ليست مسألة كمية
ما أن مسألة فهم الشعر في مثل هذا المجتمع ليست مسألة
هجو أو مدح ، ترفيه أو تسلية ، وإنما هي مسألة اكتشاف
عه الإنساني الحضاري ولتطلعاته الكبرى .

هنا تأخذ على الأغلبية الساحقة من المثقفين والفنانين و
تداح والتبشير في كتابتهم وتأخذ عليهم انصرافهم إلى
نة على حساب ما سميته « اكتشاف المعنى العميق لوضع
لتطلعاته الكبرى » ، وبالتالي انصرافهم إلى « الثقافة الوظيفية »
نني أقول الواقع . فإن الطابع الغالب للثقافة التي رافقت
المجتمع العربي في الربع القرن الأخير ، كانت ثقافة
نظام أو بقيمه التي يستند إليها ، أي أنها كانت ثقافة وظيفية
ن ثقافة ثورية .

ثت في افتتاحية مجلة « مواقف » (العدد الأخير) ، عن

بسياسي . لكن ما دام هذا التنظيم غائباً ، فإن وجود مجر في غاية الأهمية والضرورة . فهي تخلق المناخ الحر للبحث في أن يقول ما يشاء دون أن يشعر أن هناك سلطة من أي نوع عليه .

ك ، مع ذلك ، من يرفض اتجاه « مواقف » - أي من يذري تخلقه .

أ ، وهؤلاء كثيرون . وهذا مما يزيدني يقيناً بصحة « مواقف » ل « مواقف » ظاهرة مرضية قد تكون ، ضمن الظروف التي نعيشها ، ظاهرة طبيعية . ان قبولها كلياً يعني زوالنا إلى نشوئها ، وسأكون أول السعداء حين تزول هذه الأبحاث عن صيغة أخرى لمجلة أخرى .

ذلك ، أيضاً ، يؤخذ عليك ، وبخاصة في مجال الشعر الشعراء الشبان . يقال ، مثلاً ، إنه كان لقصيدتيك « مقدمة لف » و « هذا هو اسمي » تأثير حاسم على شكل القصيدة وعلى اللغة الشعرية ، وطريقة الكتابة الشعرية ، بشكل عام في البلاد العربية كلها . وفسر بعض النقاد هذا التأثير بأنه

له ليس مرضاً من جهتي ، وإنما هو مرض من جهة الذين هم اجتراراً ونقلاً . ليس غريباً أن يتأثر الشعراء الشبان بمن سأم طبيعى يحدث في المجتمعات كلها وفي العصور كلها .

صحيحه . وهذا مما أدى إلى الندب عليه . وكل ممطيه مرض .
 ل لا مرض المبدع .

يَجْدُرُ بِهَؤُلَاءِ الشُّعْرَاءِ ، وَبَيْنَهُمْ مَنْ يَمْلِكُ مَوْهَبَةً شِعْرِيَّةً حَقِيقَةً
فَاصِلَةً بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ تَجْرِبَتِي الشِّعْرِيَّةِ ، وَأَنْ يُوْجِّهُوا تَأْثِرَهُمْ فِي الْمَعْرِفَةِ
بِهِمْ وَاسْتِقْلَالِيَّتِهِمْ ، وَأَنْ يَطُورُوا ، بِالتَّالِي ، وَفَقْراً لَتَفْجِئَةٍ
، لَا أَنْ يَكْتُبُوا بِتَبْنِيَّةٍ وَمِمَّارِسَةٍ بِمَنْطِقِ التَّكْيِيفِ ، كَأَنْ
وَيُضَيِّفُونَ هُنَاكَ شَيْئاً ، أَوْ يَعْدِلُونَ هُنَاكَ شَيْئاً ، مَعَ بَقَائِهِ
خَلْقَتِهَا تَجْرِبَتِي ، وَضَمَّنَ إِطَارَهَا .

سورة في ذلك أن هذا التقليد يخلق لدى المقلد حالة استيهام
ماوز غيره ، وأوصل التعبير الشعري إلى أقصاه . . . مما
لا يكون موجوداً إلا إذا نفى غيره . ونفى على الأخص
هـ . ومن هنا نفهم كيف أن الأكثر تقليداً ونقلًا لي هـ

صنعه وما يصنعه هؤلاء ليس أكثر من « دمية ». وكما
 أن تصبح امرأة حقيقية مهما « شابهت » المرأة أو تشبهت
 لا يصح أن تسمى شعراً مهما كانت بارعة في الإيحاء بأن
 بها .

دع الشاعر قصيدة ، أعظم المهمات وأخطرها . إذ ليس أن يخلق الإنسان صورة للوجود تتجسد في قصيدة .

[illegible]

من التحديد .

هنا إلى النقد الشعري ، إلى دوره ومهامه . . . فهو يبدو ، شبه غائب . . .

غائب ، مع أن الصحافة الأدبية تمتلئ به . ويمكن أن غياب ، أي علل النقد ، في النقاط التالية :

ما زال النقد خاضعاً ، بشكل عام ، للمقاييس النقدية القروية جديدة بتجارب قديمة . أي أنه ينقد الشاعر الجديد ما كتبه انطلاقاً من رفضه هذه المعايير .

ما زال النقد خاضعاً لآلية العلاقة الشخصية ، صداقة أو عدو . « انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً » : هذا القانون القبلي هو النقد السائد . ويعتق هذا القانون ويرسخه الوضع السائد . يدي إليه من التزلف والمداهنة ، طمعاً أو خوفاً . فهناك ، مع بالكتابة عنهم إلاّ إذا كانت شتيمة أو تجريحاً .

انعدام الثقافة . فلننقد قصيدة لا يكفي أن تكون لنا قديمة واسعة وحسب ، وإنما يجب أن تكون لنا ثقافة عامة . قال أن معظم الذين ينقدون الشعر لا يمتلكون أيّاً من هاتين الثقافتين السائد إلاّ شكلاً متجدداً للمديح والهجاء القديمين .

النقد السائد أسير المضمونية ، أي أنه ينقد « الأف

كذلك ليس المهم أن يكتب الشاعر قصيدة جديدة ناجحة
معنى الشعر وآفاقه في كل قصيدة يكتبها .

يجب عن ذلك أن القصيدة بقدر ما تؤكد خصوصيتها كنتاج في
لمريقة فنية — جمالية في تلقيها أو الاستجابة لها أو نقدها .
التي ابتكرت جسدها ، تبتكر ، بالضرورة . قارئها وناق
هذا يكمن دور النقد ، وتكمن مهماته .

وليد

(« الأسبوع العربي » ، العدد ٧٨٠ ، ٢٠ أي

... يتيح وضعك ، كشخص اختار أن يعيش نهائياً في لبنان
بين النظرية والواقع ، للتأمل في وضع لبنان وفهمه ،
في خاضها . فكيف تنظر إلى هذا الوضع ؟

سعر ، في ما يتعلق بوضعي أولاً ، أنني أعيش في نوع من
وأشعر ، على هذه الأرض ، أنني لا أستطيع أن أنخرط ،
لا في ما يبدو لي أنه الحقيقة ، وأنه اليقين الكامل . ذلك أنني
س عما لا يقبله العقل أو القلب . فالغاية ، مهما تكن عظيمة
وسيلة . ان الوسيلة الدنيئة لا يمكن أن تخدم غاية شريفة .

هذا المناخ العقلي - النفسي الذي يهيمن على حياتي ، اليوم ،
شخصاً مثلي أن يكون لبنانياً ولا يمكنه أيضاً إلا أن يكون
... كياني يكشف من جهة عن مدى جاذبية الظاهرة اللبنانية في
اهنة ، كبيت ثقافي ه على حدة ، ولكن ضمن البستان الثقافي
وعن مدى تأصلها في العقل والقلب . ويكشف ، من جهة
المخاطرة التي يكابدها هذا البيت حتى ليبدو أنه عائش أبداً
أزمة الوجود والمصير .

للبنان ، إذاً ، وضع لا مخرج له ، أو لا حلّ له ؟

، إذا أصررنا على الوصول إلى هذا المخرج أو هذا الحل ،
تكن محاولتنا لتغيير الحاضر ، في ضوء الماضي ، تحاصرنا
ي ؟ أليست « التغيرات » التي حدثت حتى الآن ، تشبيهاً
لنا ما حدث إلى « الوضع » (القديم) ذاته ، الذي يمكن
أنه يستقر ويثبت ويستمر ، بمقدار ما نحاول « تغييره » ؟

السبب في ذلك ؟

كان ذلك عائداً إلى مفهوم التغيير الذي نمارسه . فنحن
تغيير من مستوى سياسي . صحيح أن السياسة هي الحقل
مكنها ليست إلاّ بعداً من أبعاد كثيرة . التغيير إما أن يكون
مفني والمادي بل بالمعنى الثقافي الجذري الشامل — وإما أنه لا
التحريك الذي يتيح للبنى القائمة أن تزداد استقراراً وتما

الثقافي الجذري والشامل ، يعني تغيير بنية الجماعات
نطرح مشكلاتنا بصيغ جديدة ، ضمن سياق جديد .
عي أولاً . فلا يمكن أن يكون التغيير الثوري تحريراً ،
اعات الي تقوم به قد تغيّرت هي نفسها ، وتحررت .
لتي تعيش هذا الوعي ، أي المتحررة جذرياً ، أمر ضرور

، يعني هذا أنك ضد النضال الثوري في لبنان ؟

بـ أمراً واحداً هو أن النضال الثوري لا يمكن أن تقوم به إلا الجماعة الثورية هي التي تحررت ، في شكل كامل وجذري الذي خاضه لبنان : الجماعات التي خاضته وأعطته طابعه مة اقتصادياً أو اجتماعياً وإنما كانت منقسمة دينياً . هـ ت تماسكاً وجموداً . وتكاد أن تصدر ، في ممارساتها ن نوع من العنصرية أو العرقية .

ضد النضال الذي يتم في هذا المدار . مهما أعطيت له من التسهيلات التمويلات التي تغدق عليه .

كن يبقى من المهم أن نحدد وسائل النضال ومضامينه ، ويمكن أن ينمو فيه أي عمل فاعل في الواقع ، في اتجاه المسدود لي أن الأولوية ، من الناحية الأولى ، يجب أن تكون للوسائل الجديدة للتنظيم والممارسة . بعد ذلك يمكن تحديد وسائل

بـ حال يبدو لي أن هذه الوسائل يجب أن تكون ثقافية بالمعنى ، ومن دون اللجوء إلى العنف المادي المسلح . يجب على العنف الفكري : أعني أن تعيد النظر في كل شيء مؤ عادة نقد وتمثل وتجاوز . وهذا يعني ، بالتالي ، أن النضال

« العنف المادي نتيجة لا سبب ، نتيجة عجز عن تأسيس الجماعات تأسيساً جذرياً وطليعياً كي تعي واقعها وتعمل على تطويره . ونظن أنه كذلك نتيجة عجز في المضمون وفي الممارسة على السواء .

– صحيح ، وبهذا المعنى يمكن القول إن العنف الذي حدث كان . في الدرجة الأولى ، عنفاً ضد لبنان – الوعد ، أي ضد المستقبل . ثم إن الإنسان لا يلجأ إلى العنف المادي الوحشي إلاّ حين يشعر أنه فرغ من الإنسان فيه ، أي من الطاقة الخلاقة التي هي دائماً طاقة اتّجاه إلى الآخر ، اتّجاه تفاعل وحوار وحب ، أي أنها طاقة ديموقراطية .

« كيف تنظر ، في هذا الإطار ، إلى العلمنة ؟

– إنها خطوة أساسية . وطبيعية . لكن ، لا يجوز أن نتصور أنها ستحل مشكلاتنا . فلا بد من أن يواكبها التحرر من الثقافة السهولة السائدة ، الموروثة . فهذه الثقافة تنطلق من ماضوية غيبية (رومنطيقية ، أحياناً ، حتى السذاجة) ، وهذه الماضوية نزعة تكرر الماضي في نسق واحد ، وصورة واحدة ، ومدار واحد ، وسياق واحد ، بحيث يفقد الحركة والحياة ويتحول إلى دمية . وبحيث يتحول الحاضر إلى متحف من الزخارف والحلي والثياب التي تخلع على هذه الدمية . وهكذا بدل أن يكون الماضي في خدمة الإنسان يصبح الإنسان على العكس ، خادماً للماضي . ويطغى ضمن ذلك ، ضمن التركيب اللبناني . النظر إلى الإنسان في لبنان ، لا من حيث هو إنسان مواطن ، بل من حيث هو منتم دينياً أو عائلياً أو اجتماعياً .

وهكذا لا بد من أن ترافق العلمنة إعادة نظر شاملة وجذرية في الموروث الديني – الثقافي ، بحيث يصاغ حل المشكلة اللبنانية لا بروح الماضي بل بروح نقده وتجاوزه ، أي بروح المستقبل .

« كيف تتصور في هذا المناخ قيام حركة ثقافية لبنانية جديدة ؟

– يجب أن نفهم أولاً هذه الثقافة الراهنة من أجل أن نهدها ونخطاها .

فهذه الثقافة اما أنها مجموعة من الصياغات والمعتقدات الجاهزة واما أنها مجموعة من الصياغات والقوالب التي تزين بذهب « الأجداد » القديمة ، ثم يعرضها أصحابها ، ويجلسون لإزاءها ، يتمرأون فيها . ويعني ذلك ، بتعبير آخر . أننا في لبنان نعيش على مستوى المؤسسة الثقافية السائدة ، بين قطبين : ثقافة الماضي الكامل ، وثقافة الخطيئة . نحن إذن مطوقون بسندان « العودة » إلى تاريخ ما ، من جهة ، وبمطرقة « التوبة » (أي العودة إلى الأصل) ، من جهة ثانية . أنها ثقافة اجترار وقبول . الإنسان ، عندنا ، كطاقة تتميز ، بين الكائنات كلها ، بالقوة العظمى ، قوة طرح الأسئلة ، غير موجود . وإذا كان الله في الحضارة الغربية هو الذي مات ، كما يصرخ نيتشه ، فإن الذي يموت عندنا ، ليس الله ، بل الإنسان نفسه .

الثقافة الحية لا تنشأ إلا بقوة الأسئلة الجديدة ، الحرية التي نطرحها على الذات والآخر والعالم . تلزمنا إذاً ثقافة مضادة ، بل ضدية لهذه الثقافة السائدة . التي يمكن أن نصفها بأنها الثقافة – الشكنة . ولا يمكن أن تنشأ إلا خارج الاطر والبنى القائمة في الأطراف وعلى الهوامش . فأن تكون اليوم ، في لبنان . خلافاً هو أن تكون هامشياً .

ولكن من الضروري ، أن ترتبط هذه الثقافة بممارسة سياسية ديمقراطية تطمح إلى تغيير الواقع . فإذا كان صحيحاً القول : لا يكون التحرر الجماعي من دون تحرر فردي ، فمن الصحيح القول أيضاً : لا يكون التحرر الفردي . من دون تحرر جماعي .

ولهذا فإن المهمة الأولى أمام القوى الحية في لبنان هي أن تجد أشكالاً جديدة من التنظيم ، والانخراط والعمل ، خصوصاً أن شروطنا الاجتماعية والسياسية الراهنة تضعنا أمام هذا الخيار : إما التنظيم الديمقراطي الذي يرتفع بالإنسان ، كرامة ومستقبلاً ومصيراً ، فوق كل شيء ، وإما البربرية .

بول شاوول

(« النهار العربي والدولي » ، ٤ حزيران ١٩٧٧)

المحاورة الثالثة

[بين أدونيس وحركة الحداثة الشعرية علاقة رحمة خلاقة ومجددة منذ الخمسينات . فقد ارتبطت هذه الحركة بشعره وأضحى الكلام على الشعر الحديث يعني بشكل ما الكلام على أدونيس . مر الشاعر الكبير في باريس . التقيناه أكثر من مرة . أجرينا معه هذا الحوار .]

* من المعروف أن الحرب اللبنانية رغم شراستها لم تكن أول الحروب والحضات أو الثورات التي عرفناها في التاريخ العربي . لكن المفكر العربي أو الفنان كان يأتي دوماً متأخراً على هذه الحروب فقط من أجل تفسيرها والكشف عن أسبابها ونتائجها . من هنا نرى وجوب إعادة النظر بالمفكر العربي أصلاً الذي يستأنس في فعل تفسير الأحداث لا في جهد استشرافها . إلى أي مدى كنت كشاعر تستشرف ما حصل في الحرب اللبنانية ؟ وأين يلمس القارئ الرؤية المستقبلية السياسية في شعرك ؟

— قد أوافقك فيما يتعلق بمجيء المفكر أو الفنان متأخراً على مستوى التحليل السياسي . فأنا أعتقد أن السياسة العربية جملة وتفصيلاً لا تركز إلى أصول ثقافية وليس عند السياسيين أي بعد ثقافي . ولا بد لكل سياسة عظيمة من أن تركز على ثقافة عظيمة . وبما أن الثقافة العظيمة لدى السياسيين غائبة فإن السياسة العظيمة هي بالضرورة غائبة . يمكن أن أوافقك أيضاً على مستوى التحليل الفكري لكنني أختلف معك على المستويين الفني والشعري بشكل خاص . فهناك شعراء استشرفوا باستمرار ما يحدث في الحياة العربية .

والحرب اللبنانية الأخيرة ليست إلا نوعاً من الانفجار الكبير في وضع مهياً . فهي موجودة أو كامنة بالقوة . ولا أريد هنا أن أتواضع كما لا أريد أن أفخر أن ما وصل إليه لبنان وبعض البلدان العربية رأيته في قصائد كثيرة لي . خصوصاً ، في « مقدمة لتاريخ ملوك الطوائف » . « وهذا هو اسمي » . فأنا شخصياً على الرغم من هول هذه الحرب ومن الدمار النفسي في الدرجة الأولى والدمار المادي في الدرجة الثانية ، لم تفاجئني كثيراً ، أو لم تفاجئني على الإطلاق ، باستثناء بعض الأحداث التفصيلية للإنسانية ، ولذلك لم تهزني بالمعنى الشعري أبداً ، من حيث هي حدث تاريخي خاص .

« نستطيع القول أن ما يهزنا فعلاً في هذه الحرب أن لا هوية لها وهذه مشكلة معقدة لكل مراقب مهتم أو باحث . هل هذه المرحلة هي « المرحلة الضبابية » التي تختلط فيها الأشياء والمقاييس لتعبر فيما بعد عن البداية التي نتوقعها أم أنها سلسلة من سلاسل النسيان التي اعتدنا عليها في العالم العربي ، وبمعنى أوضح كيف تنبئ هذه المرحلة عن ولادة المستقبل ؟

— أنا أميل إلى أن تكون نوعاً من تعميق الحالة التي نعيش فيها لا نوعاً من تخطي هذه الحالة . لذلك أشك بأنها ستكون عنصراً مغيراً . قد تكون ، على العكس عنصراً آخر من عناصر تثبيت الثابت وهي على هذا المستوى بخلاف جميع الحروب التي حصلت تقريباً . لكن أنا أتمنى كما قلت لك قبل بدء حوارنا ، لو أن مسألة الحرب اللبنانية تعالج بشكل أكثر دقة وأكثر شمولاً وتفصيلاً وإحاطة . وفي رأسي أن الكلام عليها عرضاً غير جائز . لذلك أعتذر عن الكلام .

« الكلام على الشعر لا يتبين والكلام على هذه الحرب لأنها كما قلنا شارفت الجنون وطمخ عليها مناخ الهدم . فالباحث في شعرك من « قصائد أولى » حتى « كتاب التحولات والهجرة في أقاليم النهار والليل » يكشف أنك كنت تبحث عن شيء ما أسميه نوعاً من « الحداثه » حيث كانت الرؤيا

الشعرية ناشطة . في المرحلة المتأخرة نشعر أن الحوار أو التفاعل بين الذاكرة والرؤيا يشتد بحيث ان ذاكرتك تظهر أنشط من الرؤيا ؟

— السؤال متشعب جداً ومقدمة السؤال قد تغاير نهايته . هذا المأخذ على المرحلة المتأخرة من شعري يجب أن يستند إلى قراءة حقيقية ، فهل تريد أن تقول إن قصيدة « مفرد بصيغة الجمع » تستند إلى ذاكرة ؟

(« مفرد بصيغة الجمع » تعبر عن مرحلة متطورة ومعقدة جداً في الشعر الحديث وتسمى وفقاً للمذاهب علم الألسنية وخاصة في دراسات الناقد الفرنسي جان بيار ريشار بالنص غير المقروء Le texte illisible لهذا سأفرد لها سؤالاً خاصاً !

إذا كان هناك شاعر يلغي الذاكرة من الشعرو والإبداع الشعري فأعتقد أنه أنا. ليس في شعري أي أثر للذاكرة بالمعنى الثقافي ، لا على مستوى الذاكرة تراثياً ولا على مستوى الذاكرة الشخصية . وأنا اتساءل مثلاً اين تجد هذه الذاكرة ؟ في أية قصيدة أو في أي نص ؟ وأتمنى أن يدلني أحد على ذلك . ولعل الغموض الذي يتهم به شعري بعض القراء عائد في الأساس إلى انعدام الذاكرة في هذا الشعر .

« عدم التنقيط الذي يغني أشكال قراءة النص الواحد ، الفواصل الجديدة (Le tiret) التي تجعل القراءة أكثر بطئاً ، المساحات البيضاء في القصيدة أو الفراغات التي غالباً ما تكون ذات دلالات واسعة . . . الخ وبشكل عام نحصر هذه الملاحظات في لعبة الشكل الفني للقصيدة . فالأشكال التي تستعملها في « هذا هو اسدي » « قبر من أجل نيويورك » . . . الخ غير مألوفة في تاريخ الشعر العربي ولا نشهدها إلا في الشعر الغربي الحديث وخاصة الفرنسي منه .

— على العكس . الكتابة الشعرية هي صراع دائم ضد « الثقافة » أو الذاكرة كما سميتها باعتبار أنها مستودع للجهاز والمعروف والشائع ، لذلك فهي تتجه بشكل عام نحو الماضي ، وكل إبداع هو في صراع مستمر مع الماضي ،

إذن هو في صراع مستمر مع الذاكرة وهو نقيضها وضدها . وفي كل ما أكتبه شعراً ونثراً يلاحقني هاجس تحطيم الذاكرة . هذا من ناحية . من ناحية ثانية الشكل الشعري ليس ذاكرة لأن كل شكل جديد هو نتيجة رؤيا جديدة والشاعر لا يمكنه أن يستعين بذاكرته أبداً لاتخاذ شكل جديد باعتبار أن الشكل ليس وجوداً جائزاً أو ليس وجوداً في المطلق وإنما هو تابع لتعبير معين أو لتجربة معينة .

وبما أن التجربة تنبجس باستمرار فالشكل يجب أن يكون باستمرار ضد الذاكرة إلاّ إذا كان شكلاً تقليدياً كأن تكتب اليوم كما يكتب امرؤ القيس وبالشكل نفسه ، أما في « وقت بين الرماد والورد » فالشكل ينفي الذاكرة بتاتاً ، ثقافة كانت أم تراثية .

ثم إنني أود أن أشير هنا إلى المبالغة في نظرتنا السائدة للتأثر بالشعر الفرنسي . ان في هذه النظرة خطأ كبيراً . عدا أنها تصدر عن موقف استلابي مبهور ، إزاء الثقافة الغربية . ليس الشعر الفرنسي الراهن ، أو الأميركي الراهن ، أكثر أهمية وغنى من الشعر العربي الراهن . وإذا كان شعرنا العربي يتأثر بالتجارب الشعرية الحالية في العالم ، فإن أصحاب هذه التجارب يتأثرون هم أيضاً بإبداعاتنا العربية . أن نكتب بالنثر ، اليوم ، لا يعني أننا نقاد . ولو صح ذلك لكانت كتابتنا بالوزن ، بحسب هذا المنظور ، تقليداً أيضاً . التقليد هو ألاّ يكون لدى المقلد شيء يقوله . لا على مستوى التجربة ولا على مستوى التعبير . فأين نجد مثل هذا التقليد ؟

ليت واحداً يقول لنا ، في بحث جدي ، أين الشكل المحدد ، مثلاً ، في أية قصيدة فرنسية أو أميركية ، كتبت على منواله « قبر من أجل نيويورك » أو « مقدمة لتاريخ ملوك الطوائف » أو « هذا هو اسمي » أو « مفرد بصيغة الجمع » .

إن الناقد الحقيقي ، شأن الشاعر الحقيقي ، يعرف أن الشكل الفني لا يؤخذ

ولا يستعار ، لسبب في بسيط هو أن الشكل ليس شيئاً موجوداً وجوداً مستقلاً . فشكل القصيدة هو القصيدة نفسها : وتلك هي خاصية من أهم الخصائص التي تميز الكتابة الشعرية الجديدة عن الكتابة الشعرية القديمة . ومعنى ذلك أن أخذ الشكل هو أخذ للقصيدة كلها . فهل صحيح أن الشعر العربي اليوم ليس إلاّ أخذاً للشعر الفرنسي ؟ ان من يقول هذا القول لا يعرف الشعر العربي ولا الشعر الفرنسي : انه ، باختصار ، لا يعرف الشعر .

* أستطيع أن أستنتج أنك لم تتأثر بأحد . وإن كل نتاجك الشعري جاء وليد رؤيا صافية ؟

— على العكس ، تأثرت .

* بمن ؟

— ما من أحد إلاّ ويتأثر لكن هناك تأثراً اتباعياً وآخر تحويلياً تفاعلياً .

أرسطو تأثر بأفلاطون وماركس تأثر بهيغل . . . الخ . الذي لا يتأثر هو الذي لا يحيا ولا يفكر ولا يتنفس . المهم أن يتأثر أحدنا ليحوّل ما تأثر به ويصبح جزءاً من شخصيته . لم أتأثر بشاعر بعينه بل باتجاهات ومواقف ورؤى عامة . مثلاً تأثرت بالحركة السورالية كنظرة ، والسريالية هي التي قادني إلى الصوفية . تأثرت بها أولاً ولكنني اكتشفت أنها موجودة بشكل طبيعي في التصوف العربي فعدت إلى التصوف . تأثرت بالفيلسوف اليوناني هيراقليطس ونظراته القائمة على الصيرورة والتطور المستمرين .

تأثرت بالماركسية ونيته من حيث القول بفكرة التجاوز والتخطي . تأثرت أيضاً بأبي تمام وأبي نواس من حيث فهم اللغة الشعرية . وتأثرت أيضاً بفكرة البحث والتجريب في الشعر العالمي الحديث ، الأميركي والفرنسي . على الأخص .

* سأحاول إعطاء السؤال نفسه حجماً حضارياً إذ أذكر قولاً لجبران خليل

جبران حول التأثير والتفاعل بين الشرق والغرب . فهو يقول ما معناه أن الغرب تأثر بالشرق وما حصله من هذا التأثير هضمه وحوله ليصبح جزءاً متحولاً من كيانه ، بينما الشرق تأثر بالغرب وابتلع ما أخذه بلعاً ويشبه شرقنا العظيم يومها بشيخ هرم سقطت أضراسه أو بطفل لم تنبت أضراسه بعد !

هل يصح قول جبران على هذا العصر أم أننا بلغنا مرحلة من التطور الذي يفرض تفاعلاً حضارياً جديداً ؟

— إذا أردنا أن نأخذ الشرق بحالته الراهنة على المستوى الزمني فكلام جبران صحيح ، أما إذا أردنا أن نفهم الشرق بمعنى أوسع وأعمق فأنا لا أجد فرقاً نوعياً بين الشرق والغرب بالمعنى النوعي للكلمة . يبقى أن هناك ظروفاً متفاوتة أتاحت للغرب أن يحدث ثورتيه العقلية والصناعية ويتغير ، بينما لم يتح لشرقنا مثل هذه الظروف . واليابان دليل : شعب مشرقى لكنه حضارياً غربي . إذن ليس هناك أي فرق نوعي بين الشعوب ، لا نوعية للشعب الفرنسي ، أو الانكليزي تجعله يتقدم على الشعب العربي إطلاقاً . هكذا لا أجد على المستوى العام أي فرق بين الشرق والغرب .

أرى أنه يجب إعادة النظر في هذا التقسيم شرق — غرب ، فهو تقسيم سهل وكيفي وغير صحيح ولا يقوم على أي أساس حضاري أو فكري . يجب خلط الأوراق من جديد ودراسة الشرق والغرب على مستوى واحد تماماً .

• إذن أنت متفائل بمستقبل هذا الشرق العربي ؟

— طبعاً أنا متفائل. لكن لا بد من نضال هائل وطويل . مثل هذا النضال لم نخضه مع الأسف حتى الآن بل لم نبدأ به حتى الآن . وجميع النضالات القائمة في المشرق العربي هي نضالات ضمن دائرة العناصر الثابتة في تاريخنا ونحن بحاجة إلى نضالات من نوع جديد يتجاوز هذه العناصر .

• نعود إلى جو الشعر ، ذكرت في إحدى مقابلاتك القديمة في مجلة « الأسبوع العربي » أنك لا تستطيع أن تكتب الشعر إلاّ باستحضار حالة من

حالات الجنون . وفي إحدى جلساتنا على شرفة منزلك في بيروت قلت لي إنك تستطيع أن تكتب قصيدة في أي زمان ومكان . ونحن نعرف أن الشعراء يصورون للقارئ دوماً أن عملية الخلق الشعري كالولادة معقدة وسهلة في آن واحد وأنها تتطلب مناخاً نفسياً يصل حتى الجنون. كيف تفسر هذا ؟ هناك نوع من التناقض .

— حين قلت إنني لا أستطيع الكتابة إلاّ في حالات الجنون ، لم أكن أعني الجنون العادي المعروف وإنما التخلص من الحالة التي يفرضها التعقل على الإنسان بحيث أنه يوجه حواسه ومشاعره باتجاه التعقل والحكمة والرصانة والعادة والتقليد . . . الخ . فالجنون إذن هو هذه الحالة من الخروج عن كل ما هو عقلي بالمعنى التقليدي . بهذا المعنى يعتبر الجنون أهم حالة من حالات الإبداع الحقيقية التي يبدع فيها الشاعر .

لكن حين قلت إنني أستطيع أن أكتب قصيدة متى شئت كنت أربط ذلك بأن الكتابة الشعرية الشائعة . تقليدية وبأنها لا تحتاج إلاّ إلى معرفة عدد من المفردات . فالشكل الشعري أعني القالب جاهز ولذلك يقدر أي شخص يملك قدرًا من التجربة والاختبار أن يكتب قصيدة متى شاء . وأنا الآن أستطيع أن أكتب لك أي قصيدة . خذ قلمًا وأعطيك أي قصيدة بالشكل التقليدي . وبهذا المعنى ليس هناك أي تناقض بين القولين .

• نعود إلى الفكرة الأولى وهي أن إبداع الشعر لا يمكن أن يتم إلاّ في مناخ يكون فيه الشاعر منفصلاً عن العالم الخارجي من الناحية المادية ومن ناحية الأفكار أيضاً . حالة الانفصال هذه نسميها « جنوناً » لأنها في نظر « العاقلين » نوع من الانفصال عنهم .

لكن نتيجة هذه الحالة الانفصالية كانت شعراً مغرقاً في النثرية . نثريتك هذه اعتبرها فتحاً في كتابة الشعر سهل للآخرين عملية الكتابة الشعرية وأعلن عصر الانحراف نحو النثرية . بل عمل وعزز عصر الشفاهية وأبعد

العرب المفكرين عن دخول عصر الكتابة . كل هذا عرفه الغرب وترده الناقدة الفرنسية سوزان برنار إلى نوع من الحرية المطلقة التي وصلت حد القوضى بحيث أن الناقد الأدبي أصبح يختلط عليه الجيد من الرديء في الوقت الذي تغيب فيه المقاييس الأدبية المحدثه . فماذا تقول ؟ لقد أسأت للشعر بقدر ما أحسنت إليه !

— لكن هل يسيء الإنسان إذا أبدع ؟
— لا أعتقد !

— أنا صحيح خلق حولي جو من التقليد ، لكن أنت تعرف والجميع يعرفون وهذا مفترض من المعنيين بالشعر أن بين النبي والساحر فرقاً ضئيلاً : شعرة إلى اليسار أو شعرة إلى اليمين يصبح فيها النبي ساحراً والساحر نبياً في نظر من لا يدرك الفرق العميق بين النبوة والسحر . لكن لا بد من إيصال التعبير إلى أقصاه . فكثير من الناس يدعون الألوهية أو النبوة وهذا تقليد بسيط وعادي لكن قلما يدعي الناس أنهم فلاسفة أو يقلدون فيزيائياً أو كيميائياً . الناس يقلدون النبي أو الله أو المبدعين الكبار وهذه مسألة معروفة تاريخياً .

لكن خذ عقداً مزوراً وآخر صحيحاً إلى أي صائغ وسرى أنه سيقول لك بمجرد لمسه أن هذا عقد مزور وهذا عقد صحيح . فالمسألة خطأ المقلد لا المبدع من جهة وخطأ الناقد من جهة أخرى .

وإذا كانت هناك أدونيسية كما يقولون فتقليدها سيذهب جفاء . وبالعكس يساء لي في هذا التقليد أكثر مما يساء إلى أي أحد لأن هؤلاء المقلدين يأخذون كلماتي وصيغي وعباراتي وأفكاري ويأخذون حتى الصور ثم يعيدون تركيب هذا في نسق آخر بحيث أن لغتي تصبح شائعة في شعر المقلدين وهذا يسيء إلي وإلى الشعر .

والناقد العربي في هذه الحالة صحفي لا يبحث إلاّ عن تعبئة الفراغات ، تدفعه حاجة الاستهلاك الصحفي التي تدفع الكثيرين إلى نشر ما هبّ ودبّ .

من جهة أخرى ليس هناك تمييز دقيق عند القراء بين ما هو جيد وما هو رديء ، بين ما هو أصيل وما هو تقليد . لذلك تختلط الأشياء والقيم .

من ناحية ثالثة ما زالت العلاقات في المجتمع العربي قائمة على الانحيازات الشخصية والتقييم عائد إلى مدى الارتباط الشخصي . فأنت تحب شاعراً فتمجده وتكره شاعراً آخر فتنتفي عنه كل شاعرية . وأكثر من ذلك هناك أشخاص يختلفون شعراً ، أو « يفبركون » شعراء لكي يحاربوا بهم .

شيء آخر هو أن في حياة الناس استسهالاً كثيراً . ان أي شخص نشر قصيدة أو مجموعة شعرية يسمونه شاعراً . بينما السؤال الأساسي الذي يجب أن يسبق هذا كله هو : هل هذا الذي نقرؤه شعر أم لا ؟ لكن ما من أحد يسأل هذا السؤال الذي يخلق فعل التردد الضروري قبل نشر الشعر أو نقده .

والواقع أننا نقع اليوم في تقليدية بالنسبة للشعر الحديث أقسى بكثير من تقليدية الشعر الجاهلي . فكما كان الشعر الجاهلي قصيدة واحدة وكانت بقية القصائد تنوعاً على هذه القصيدة فإن الشعر الحديث يكاد أن يصل اليوم إلى هذه المرحلة . هناك قصيدة حديثة والباقي تنوع على هذه القصيدة وتقليد لها . هذه الأمور كلها تحتاج إلى ناقد كبير كي يكشفها .

« لقد قرأت قسماً من قصيدتك « مفردة بصيغة الجمع » قبل نشرها في مجلة « مواقف » والتي صدرت مؤخراً في ديوان كبير . ولقد لفتني مقطع من هذه القصيدة عمدت إلى دراسته في العام الماضي بالتعاون مع المستشرق الفرنسي أندريه ميكال . تقول في المقطع :

« أيتها الأبجدية البائسة

يا قصبات تسعاً وعشرين

كيف أتجر جر وراءك

وماذا أستطيع أن أحملك بعد » .

هذا المقطع يصور لنا نوعاً من الصراع العميق بين أدونيس والحرف العربي بحيث أن اللغة العربية لم تعد تلبي حاجتك إلى الخلق وبالأحرى إلى الحدثة المطلقة . وهذه تبشر إن صحت بالمرحلة اللاحقة التي تميل نحو البياض أو نحو الصمت حيث يبلغ التعبير أقصى مداه ، هل توافق على هذا التوقع بأنك متجه نحو الصمت وإن لا فبأي لغة ستكتب ؟

— في كل إبداع شعري صراع مع اللغة . الإبداع ، بالأحرى ، هو هذا الصراع من حيث أنه قتل دائم للغة ، من أجل إحيائها الدائم . هكذا تبدو اللغة ، في نتاج كل شاعر عظيم ، كأنها تولد من جديد .

ومن طبيعة الإبداع الشعري أن يوصل الشاعر طريقة تعبيره إلى أقصاها . وفي هذه الحالات القصوى يشعر أن كل ما سيكتبه لن يكون إلا تنويعاً أو تكراراً ، وهنا تنشأ ثلاث حالات . إما أن يصمت ، وإما أن يبحث عن طرق أخرى للتعبير ، وإما أن يفقد حسه النقدي ، ويفقد بعد الرؤيا ، فيكرر هذه الحالات القصوى — أي ينتهي ، كمبدع .

لكن مسافة الإبداع التي اجتازتها ، حتى اليوم ، الكتابة الشعرية العربية الحديثة لا تتيح لأي شاعر أن يقع في الحالتين الأوليين . ذلك أنها لا تزال مسافة ناشئة ، فنحن لم نقل شيئاً ، بعد .

هل تراني وقعت أو أقع ، في الحالة الثالثة ؟ انني أعطي وقتاً ، أو مزيداً من الوقت ، للذين يرهقهم حضور شعري ، من أجل مزيد من القراءة والتأمل .

* لو حاولنا أن نحصر النشاط الفكري والإبداع البشري في دوائر ثلاث : دائرة الهدم ، ودائرة الاستقرار والتوفيق . ودائرة البناء وهذا جائز وصحيح . نرى أن توقعك لحدثة مطلقة تتجاوز اللغة يجعلك تتحرك دوماً في دائرة الهدم . يصعب عليك قبول مناخ الحمود ، وعند وصولك دائرة البناء يصعب عليك أيضاً الانطلاق : لغة تخدعك ، واستحالة البدء من الصفر يدفعنا إلى معاودة

الخطي لتعميق فعل الهدم . ومن هنا أفسر مظاهر الرفض في نتاجك : رفض الأشكال . السلطة . التقاليد . التراث والتبعية . هل توافق على هذا التفسير ؟
 — لست هداماً . رافضاً وحسب بين هدامين رافضين . انني أطمح أيضاً إلى أن أكون الهدام الرفض . وأن يكون شعري تجسيدا للرفض والهدم . هذا طموح كل شاعر عظيم . حتى حين يكون الواقع جميلاً . على افتراض ذلك ، يكون الشعر منهكاً في رفضه ، أي في التطلع إلى جمال أكمل وأبهى . فالشعر دائماً هو هذا القلق الذي يلغم الطمأنينة . وهنا تكمن بنائية الشعر . فالبناء . شعرياً . هو أن يفجر الشعر صبوة الإنسان إلى ما هو أبعد وأكمل . ورغبته في ما هو أصدق وأغنى . بتعبير آخر : أن تكون في الشعر بناء هو أن تكون رافضاً وهداماً .

• ما ذكرته في السؤال السابق ينطبق على موقفك من التراث العربي . لكنك زبقي في رأيي في هذا الموقف ، فطوراً يراك الباحث ترفض التراث جملة وتفصيلاً وطوراً تقترب من التراث قريبك من الإبداع . فهل لك أن توضح بشكل علمي موقفك الكامل من التراث العربي ؟

— مرة أخرى : القارئ العربي اليوم لا يقرأ النص الذي أمامه ، بقدر ما يقرأ كاتب النص . أي يقرأ علاقاته معه ، ووضعه في الحياة السائدة . ومن هنا يحدث الخطأ الذي يشوه النص . وهو الخطأ نفسه الذي حدث فيما يتصل بكتاباتي عن التراث .. ما من عربي معاصر أو قديم احتضن الشعر العربي . مثلاً ، كما احتضنته . فكيف يقال عني . إذن ، إنني أرفض التراث ؟ انني أميز ، في التراث بين مستويين : مستوى النظام الذي ساد أو الثقافة التي سادت ، ومستوى المحاولات التي قامت لتجاوز هذا النظام أو هذه الثقافة . المستوى الأول أسميه اتباعياً ، بشكل عام . والمستوى الثاني أسميه إبداعياً . بشكل عام أيضاً ، إذ أن فيه جوانب اتباعية كثيرة .

وتبعاً لذلك أقول إن ثقافة المستوى الأول لم تعد تجيب عن أية مشكلة

نطرحها اليوم ، ولم تعد تفيدنا في إضاءة الحاضر ، أو فهم المستقبل . بينما ثقافة المستوى الثاني لا تزال تتضمن بعض العناصر التي يمكن إن نقيدها منها . في تجربتنا الحضارية الحديثة .

وانطلاقاً من ذلك أرفض ثقافة المستوى الأول . وهذا يعني . بشكل واضح ، أنني لا أرفض التراث جملة وتفصيلاً ، كما يشاع . بل إن قراءة عنوان الكتاب الذي تثار حوله ، بشكل خاص . هذه المشكلة ، كافية لدحضها . فهذا العنوان هو : « الثابت والمتحول : بحث في الاتباع والإبداع عند العرب » . أي أنني أبحث في الإبداع عند العرب ، وأتبعه ، وأدافع عنه . فكيف يقال . بعد ذلك ، إنني أرفض التراث ؟

أريد أن أؤكد هنا أنني لا أدافع وإنما أوضح . كذلك أريد أن أؤكد أن الثقافة العربية التي سادت ، على مستوى النظام وبناءه ومؤسساته ، والتي لا تزال سائدة بتفريعاتها وتنويعاتها . إنما هي ثقافة لا بد من أن نرفضها وأن نتجاوزها . من أجل تأسيس ثقافة جديدة تكون في مستوى ما نطمح إليه . وفي المستوى الذي يؤهلنا للمشاركة في إبداع المستقبل البشري .

نسيم خوري

(« المستقبل » العدد ٣٨ ، ١٢ تشرين الثاني ١٩٧٧)

المحاورة الرابعة

• سؤال : هل ثمة ما يبرر استعادة التراث ؟ كيف نستعيده وبأي منهج ؟
— لتتفق أولاً على مدلول استعادة . فأنا أعني بهذه اللفظة . حين
أستعملها . أخذ الموروث كما هو . وتكراره . وطبيعي أن الاستعادة
مهما كانت أمينة لا يمكن أن تكون نسخة تطابق الأصل . فلا بد من أن
يكون فيها شيء من الاختلاف . وهكذا تكون الاستعادة نوعاً من الترميم .
والتزيين . لكنها تظل في الحالين حفظاً وتكراراً .

الاستعادة . بهذا المعنى . رجوع إلى الماضي . ويتضمن هذا الرجوع
الإيمان بأن ما نعود إليه أفضل مما نحن فيه الآن . وما سنكون فيه غداً .
يتضمن ، بالتالي . الإيمان بأن ما أنجزه السابقون خير مما ينجزه أو يمكن
أن ينجزه اللاحقون . ويتضمن أخيراً الإيمان بأن نموذج الكمال . إن كان
ثمة كمال ، موجود في الماضي .

هذا الموقف الاستعادي للتراث . ما زال سائداً ، وأنا أرفضه . إن جوهر
الإنسان هو الاتجاه نحو المستقبل . دوره هو أن يغير ويبتكر ، لا أن يحفظ
ويكرر .

قد يتخذ هذا الموقف شكلاً انتقائياً ، فيوهم بأنه يأخذ من الموروث
ما يراه صالحاً وي طرح ما عده . غير أن كل انتقاء إنما هو توفيق وتلفيق .
أي جمع بين أفكار وأعمال لا تصدر عن نظرة واحدة ، بل تصدر عن
نظرات متباينة وقد تكون متناقضة . والجامع أو الموفق . بهذا المعنى ، ينقل

ويلائم . وليس له أي دور إبداعي . وهو ، إذن ، كالمستعيد . يرى نموذج الكمال فيما تحقق ، أي فيما مضى لا فيما يأتي .

وأنا أرفض كذلك هذا الموقف الانتقائي .

سؤال : هل توافق على اعتبار ما هو عقلاني في التراث . نتاجاً للبورجوازية المبكرة التجارية . وما هو غيبي سلفي نتاجاً للاقطاعية التي سادت بأشكال مختلفة .

- أود أن أشير إلى ظاهرة غريبة في التاريخ العربي . هي أن البنية الفوقية (الثقافة) ، والبنية التحتية (الاقتصاد) تسيران في خطين . متوازيين . حتى أن كلا من هذين الخطين يتحرك ويتطور في شبه استقلال عن الآخر . طبعاً لا يخلو التاريخ العربي من أحداث وأفكار تدل على التأثير الفعّال للبنية التحتية ، غير أن الغلبة ظلت للبنية الفوقية . بكلمة أخرى ، بقي التأثير الحاسم للموقف الإيديولوجي الإقطاعي ومن هنا استمر الفكر العربي مثالياً غيبياً . حتى حين كان يتمرد على المثالية الغيبية التقليدية ، كما حدث في القرنين الثالث والرابع الهجريين ، بخاصة .

الأسباب كثيرة . أكتفي بأن أذكر ما يبدو لي أنه أكثرها أهمية . وهو أن العرب وجدوا أنفسهم ، منذ ظهور الإسلام . وجهاً لوجه مع عدو يحاربهم على مستويين : إيديولوجي وقومي . ومن هنا امتزج ، في وعي العربي . كونه إنساناً يحمل ثقافة معينة (اللغة والدين) بكونه عربياً . واستقر في وعيه أن الكيان العربي قائم على أساس ثلاثي في مظهره ، لكنه واحد في جوهره : الجنس ، واللغة ، والدين . وهكذا بدا له ، في صراعه مع العدو . أن أي مساس بأي من هذه الأطراف الثلاثة . إنما هو مساس بها جميعاً ، أي أنه مساس بكيانه القومي ذاته . حتى أن أية دعوة لأي تغيير . أو لأية نظرة جديدة ، أخذ يرى فيها شكلاً من أشكال المساس ، تهدد كيانه ذاته .

وبما أن القاعدة المادية (الأرض . الاقتصاد . علاقات الإنتاج . . . الخ) لم تدخل . بدئياً . في نظرة العربي للحياة والعالم . ولم يعتبرها بعداً جوهرياً من أبعاد الإنسان ، فقد أخذ يزداد تمسكاً بمثاليته الغيبية . تبعاً لصعوبة المشكلات التي يواجهها . ومن هنا نفهم كيف كان يسمي الأرض التي يفتتحها وما ينتج عنها « فيثاً » أفاءه الله عليه . أو يسميها « بستاناً لقريش » . فكأن القاعدة المادية ليست أكثر من وسيلة لتزيين الحياة . أي أنها شيء « زائد » . ونفهم . بالتالي . أن الحركات الثورية (والأصح أن نسميها بالحركات التمردية) التي حدثت كثورة المختر والمختار والثورات القرمطية وثورة الزنج . تمثيلاً لا حصراً ، لم تكن إلاّ توكيداً للقاعدة المادية وتثبيتاً لها . إزاء المثالية الغيبية . ومن الغريب (والمؤسف) أن مثل هذه الثورات أدت إلى مزيد من التمسك بهذه المثالية . وعلى الصعيد العملي . صار كل إنسان غير عربي بالنسب ، عدواً للعربي بالقوة إن لم يكن بالفعل ، وصار كل عربي كذلك عدواً بالقوة . إذا لم يكن موالياً بالفعل . للنظام القائل باعتباره رمزاً لوحدة الكيان العربي .

وهكذا « فسد » الصراع الاجتماعي . الثقافي ، واستحال إمكان قيام حركة جدلية بين « الحياة » و « الفكر » . بين البنية التحتية والبنية الفوقية . ذلك أن كل ما لا يصدر عن وحدة الجنس - اللغة - الدين . بمفهومها المثالي الغيبي ، اعتبر « دخيلاً » . « مفسداً » . « مهدماً » .

وهكذا سارت البنية التحتية والبنية الفوقية في خطين متوازيين ، كما قلت وكان « الشيطان » دائماً في الجهة الأولى ، و « الملاك » دائماً في الجهة الثانية : كانت « السماء » (العربية) دائماً سيدة « الأرض » (الأعجمية) ومثالها ، ومعيارها في كل شيء ، وعلى جميع المستويات . * إذن تعتقد . أن تأسيس عصر جديد . يفترض الانفصال كلياً عن الماضي ، وأن التفكير والتفتيت هما قاعدة كل إبداع . .

— إن الموقف من التراث إما أن يكون شاملاً وجذرياً ، وإما أنه لا يكون . ومثل هذا الموقف ثوري بالضرورة . والثورة انقلاب كلي : هدم النظام « القديم » ببنائه التحتية والفوقية ، وإقامة نظام آخر « جديد » .
غير أن « قانون التطور اللامتناهي » يتيح لنا القول بأن هناك تفاوتاً في مسار التطور الذي يتبعه كل من البنية التحتية والبنية الفوقية ، وأن التطور في هذه البنية الأخيرة يسبقه التطور في الأولى ، من حيث أنه يمهد له ، ويكون طليعته ، دون أن يعني ذلك الانفصال أو انعدام التفاعل الجدلي بينهما . وبما أن الثقافة ، والفنية منها بشكل خاص ، هي مدار اهتمامي المباشر ، فسأقصر كلامي عليها . فما دور المثقف العربي المعاصر ، إزاء تراثه ؟ وأعني بالمثقف هنا ، حصراً ، من يتخذ الثورة موقفاً له .

أولاً : يجب أن ينطلق القيام بهذا الدور من موقف ثوري جذري شامل . وهذا يعني أنه لا يمكن أن يكون دور استعادة ولا دور انتقاء .

ثانياً : يجب أن نميز بين ثقافة النظام ، في التراث العربي ، وثقافة التمرد . الأولى هي التي حضنها النظام وشجعها ، فدخلت في المؤسسات ، وفي العادات ، وسادت . والثانية هي التي رفضها النظام وحاربها ، فبقيت خارج المؤسسات والعادات ، هامشية منبوذة . الأولى « تحافظ » و « تدافع » والثانية « تغير » و « تهجم » .

ثالثاً : يجب أن نميز بين النموذج الذي كان يمثل المثقف المرتبط بالنظام ، والنموذج الذي كان يمثل المثقف غير المرتبط . كان الأول يشعر أنه « مهدد » بشيء « دخيل » ، هو ما يمكن أن نسميه اليوم بالتطور التاريخي ، ولهذا كان يدافع عن القيم القديمة ونظامها الذي يشعر أنه مندرج فيه ، وأنه جزء لا يتجزأ منه ، ضد قيم جديدة تحاول أن تحل مكانها . وهكذا كان يحارب عصراً يشعر أنه إذا جاء لن يكون له مكان فيه . ومن هنا خوفه من المستقبل ، أي من « الجديد » ، واطمئنانه إلى الماضي ، أي إلى « القديم » .

أما نموذج المثقف غير المرتبط بالنظام . أو بالأحرى التأثير عليه . فهو الذي انتقل من المؤخرة إلى المقدمة . أي أنه لا يستبق التاريخ وحسب . وإنما يجعل كذلك في مسيرته . ولقد فشل هذا المثقف . لكن فشله لم يكن نهائياً . بل كان مؤقتاً . وهو يمثل . بالنسبة إلى عصره . وبالنسبة إلى المثقف الثوري اليوم ، الشرارة الأولى في لهب المستقبل .

رابعاً : يجب علينا كـثقفين ثوريين أن نعلن . انطلاقاً من ذلك . أن ثقافة النظام . أو . إذا شئت . الثقافة القديمة . قد انتهت : أعني يجب أن تنتهي بأسسها . وقيمها . وأبعادها جميعاً .

• ما الذي يفصلكم عن العدمية إذن ؟

— بما أن هذه الثقافة لا تزال سائدة حتى اليوم . فإن إعلان نهايتها يتطابق مع نوع من العدمية . غير أن هذه ، في المنظور الثوري . ليست عدمية النهاية . وإنما هي وجودية البدء . أو بتعبير أدق : إن هذه العدمية ليست إلا كنساً لرماد القديم . من أجل أن تشتعل نار الجديد .

إن هذا الدور لا يمكن أن يكون كيفياً أو اعتبارياً . وإنما يجب أن يستند إلى ثورية جذرية . من جهة . وإلى معرفة بالتراث جذرية وشاملة . من جهة ثانية .

أود الآن أن أخصص جانباً مهماً في هذه المشكلة الثقافية العامة . هو الشعر ، وأقف عنده قليلاً . فضمن المنظور الذي تقدم ، أرى أن الشعر العربي المعاصر ، ومعظم النتاج الذي يسمى « حديثاً » ، إنما هو شعر « قديم » . ذلك أنه ما زال ، في بنيته ، ظلاً لبنية الخطابة . هذا عدا أنه ما زال يدور في المجرى الشعري القديم . من حيث النظرة إلى طبيعة اللغة الشعرية . بشكل خاص .

وبهذا المعنى قلت مرة إن الثقافة العربية ككل لا تزال الشفوية — الخطابية .

كمنهج وموقف . غالبه عليها . وقلت إن ثقافتنا لم تدخل بعد ككل . في عصر الكتابة . وبهذا المعنى دعوت الى تأسيس كتابة جديدة . ذلك أن الفرق بين الشفوية — الخطابية والكتابة ، إنما هو فرق في الدرجة وفي النوع معاً .

إن الشعر العربي القديم جزء من النظام الثقافي العربي القديم ، لا بمحتواه وحسب . وإنما بشكله أيضاً . وطبقاً لقانون التطور اللامتناهي ، والذي يقضي بإمكان تطور جانب من الكل الإيديولوجي باستقلال عن التطور العام . فقد « تطور » الشعر العربي . لكن من التطور ما يكون سطحياً ومنه ما يكون عميقاً ، بحسب الحالة ومدى جذريتها ، وهكذا فإن تطور الشعر العربي بقي سطحياً . وبهذا المعنى قلت إن معظم ما نسميه اليوم شعراً « حديثاً » ليس إلا تنوعاً على القديم .

إن الدعوة إلى تأسيس كتابة جديدة ، إنما هي كذلك دعوة إلى تطوير الكتابة الشعرية . جذرياً . ومعنى هذه الثورة الشعرية أن المسألة في « تجديد » الشعر ليست في تغيير « شكله » وحسب ، أو بتغيير « محتواه » وحسب . وإنما أيضاً ، وقبل ذلك ، في تغيير معناه بالذات ، وبالتالي في تغيير النظرة إليه وطريقة فهمه .

صحيح أن هناك تفاوتاً بين هذا الشعر المتقدم والواقع المادي — الثقافي للقارئ العربي المعاصر . لكن هذا التفاوت أمر يقره قانون التطور اللامتناهي . وقد يكون هذا التفاوت شديداً فيؤدي إلى إحداث انفصال بين الشاعر والجمهور ، ويسارع البعض فيلقي تبعه ذلك على الشاعر المتقدم . والواقع أن التبعة ، إن كانت المسألة مسألة تبعه ، لا تقع على الشاعر وإنما تقع على القوى الثورية التي لا تقف ، فيما يتصل بها ، الموقف « الريادي » الاستباقي ، الذي يقفه الشاعر المتقدم ، فيما يتصل به . والمشكلة ، بهذا المعنى . هي إذن مشكلة التفاوت بين الطليعة الثورية السياسية والطليعة الثورية الشعرية . أكثر مما هي مشكلة « الجمهور » و « الشاعر » .

« ولكن هذا الاتجاه . يؤدي إلى الفصل بين ما هو واقع فعلاً وما هو مطلوب كواقع جديد . كيف تحصر نتائج مثل هذا الاتجاه إلى التبشير . بثقافة منفصلة تماماً عن الجماهير ؟ »

— من هذه النتائج ما هو ثقافي عام يتصل بطبيعة الموقف . ككل . ومنها ما هو فني خاص يتصل بطبيعة الكتابة الشعرية .

أشير . من الناحية الأولى . إلى أمرين :

الأول : هو أن شاعر أو كاتب الكتابة الجديدة ينطلق من أساس نظري هو أن الحاضر لا يبرر بالماضي . وبالأحرى لا يبرر به المستقبل . بل على العكس . إن الحاضر والمستقبل هما اللذان يبرران الماضي . وهذا يعني أن التغيير أو التجديد أو الثورة شأن لا يتم قياساً على الماضي . أو تقليداً له ، أو عودة إليه . وإنما يتم إنشاء وإبداعاً بمقتضى ما يفرضه الحاضر . وما يستدعيه المستقبل . وهذا الموقف يغاير تماماً الموقف القديم . فقد كانت الدعوة إلى التغيير . ولا تزال . تتم دائماً بالمنسادة للعودة إلى الأصول في الماضي . والتغيير بهذا المعنى تقويم لاعوجاج طارئ . ورد عن انحراف حادث . وهذا يعني أيضاً أن دعاة هذا التغيير لا يطرحون مسألة إيجاد عالم أفضل . على الإنسان أن يكافح من أجل تحقيقه . وإنما يطرحون مسألة الكفاح ضد الذين شوهوا الأصول . وانحرفوا عن العالم الأفضل الموجود فيها . والثورة . في هذا المنظور . رجعة لعالم أصلي كامل متحقق في الماضي . وليست إبداعاً لعالم جديد . لم يكن . ويعني هذا أخيراً أن كل ما يمكن أن يحلم به العربي أو يطمح إليه موجود في تراثه . وما عليه إلا أن يتعمق فيه لكي يتجلى له . والمسألة . إذن . ليست في تجاوز الموروث . بل في استعادته ، وليست في التغيير بل في التفسير .

الأمر الثاني . هو التمييز الدقيق بين معنى الفن ومعنى العلم . والعقل

العربي خلط ويخلط بين المعنيين ، بحيث أن الفن صار وعياً علمياً ، وصار الوعي العلمي هو نفسه وعياً شعرياً .

لكن ، إذا كان الوعي انعكاساً للواقع ، فإن الانعكاس العلمي يقدم صورة عن الواقع مطابقة له ، لأنها ذهنية ، عقلية . أما الانعكاس الفني فيقدم عنه صورة مختلفة ، لأنها انفعالية تخيلية . ولم يميز النقد العربي القديم تمييزاً دقيقاً بين الحالتين . فالعلم ينتج عن مجرد الإدراك ، بينما الفن لا ينتج إلا عن إدراك أعاد التخيل لإنتاجه . فالفن تمثل ثانٍ للواقع : لا يقبله كما هو ، شأن العلم ، وإنما يعيد خلقه . العلم ، بهذا المعنى يفسر ، أما الفن فيغير . كل فن عظيم هو ، في هذا المنظور ، ثوري بالطبع والضرورة . العلم يضع الإنسان وجهاً لوجه مع الواقع كما هو ، أما الفن فيضعه وجهاً لوجه مع صورة عن الواقع هي الواقع وغيره في آن . وهذه الصورة وليدة التفاعل الجدلي بين الذات والموضوع ، بين الفنان والعالم . وهكذا فإن الذات في الفن (الانفعال ، التخيل ، الرؤيا . . . الخ) عنصر من العناصر المكونة للشيء الذي يتخذه الفن موضوعاً له .

أما النتائج من الناحية الثانية التي تتصل بطبيعة الكتابة الشعرية ، فأوجزها بما يلي :

أولاً : تجاوز الشفوية — الخطابية التي كانت وما زالت جوهر أدبنا العربي ، شعراً ونثراً .

ثانياً : تجاوز مفهوم الشعر ، وطبيعة النظر إليه ، من حيث دوره ودلالته ، وما يتصل بهذا كله ، وبخاصة اللغة الشعرية .

ثالثاً : نهاية القصيدة وبداية الشعر ، بحيث تصبح القصيدة كتابة ليست وزناً بالضرورة ، وليست بلا وزناً بالضرورة ، وإنما تصبح نسقاً متموجاً ، يمكن أن تمتزج فيها وتنصهر مختلف الأشكال الكتابية الممكنة .

رابعاً : القصيدة ، بناء على ذلك ، شكل مفتوح ، أي لا نهائي .
التجربة أو الفكرة لا تتحيزن إلا في لا نهاية من الحركية ترفض كل شكل ينغلق
أو ينتهي . فلا نهاية المحتوى ترفض لا نهاية الشكل .

خامساً : تحديد جديد لمعنى الشعر ، بالنسبة إلى التجربة العربية بما هي
الآن وبما تطمح له فيما بعد الآن ، وتحديد جديد لمعنى نقد الشعر . فإن نشوء
شعر جديد يفترض نشوء نقد جديد .

ونشوء ثقافة جديدة يفترض نقد الموروث وتفكيكه .

ملال رحمه

(« البلاغ » العدد ٤٨ ، كانون الأول ١٩٧٣)

مناقشات

من الكتب ما يشير النقد ، لا لمادته بحد ذاتها ، بل للعقلية الكامنة وراءه ولوجهات النظر - الخفية أو الظاهرة - التي يدافع عنها أو يبشر بها . « الجذور التاريخية للشعوبية »^(١) من هذه الكتب ؛ فهو ليس أكثر من واسطة لإعادة النظر في بعض من قضايا التاريخ التي لا تزال تؤثر ، بشكل أو آخر ، في قضايانا الحاضرة .

يستعرض المؤلف نشأة الشعوبية ومظاهرها في التاريخ العربي ، فيرى أنها ظهرت « بوضوح في مطلع القرن الثاني للهجرة ، بين شاعر يتغنى بأعجاد ساسان ، وزنديق يبشر بالمانوية ، وكاتب ينقل تراث الفرس القدماء في الحضارة والدين - ص ١٤ » . هذا الكلام يكاد أن يكون أيضاً تعريفاً للشعوبية ، لكنه في مكان آخر يفصله ويوضحه ، فيحاول أن يحدد ما سماه « مفهوم الشعوبية » ، بقوله : « إن الحركات السرية التي تتظاهر بالإسلام وتعمل على هدم السلطان العربي الإسلامي أو على هدم الإسلام ، أو الاتجاهات التي تحاول نسف الإسلام والعرب من الداخل ، هي التي يمكن أن يطلق عليها اسم الشعوبية . ثم إن الجهود التي بذلت لمسح التراث العربي أو لتثويته دور العرب في التاريخ تمثل جانباً آخر من المحاولات لهدم الكيان العربي ، وتكون طرفاً مهماً من الحركة الشعوبية » (ص ١٢) .

وحين يعطي المؤلف أمثلة عملية على النشاط الشعبي ، يقول إن هذا النشاط ابتدأ بالدعوة إلى المساواة (ص ١٤) - مساواة غير العرب بالعرب ؛ كما ظهر أيضاً في بث تعاليم سرية تناقض مبادئ الإسلام (ص ١٥) ؛ وهذه التعاليم هي « في أساسها استمرار لحركات اجتماعية قامت في العصر

(١) لعبد العزيز الدوري ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٦٢ .

الساساني « (ص ١٥) وكان يبث هذه التعاليم ما سداهم الغلاة الذين « كانوا يتمسكون بآرائهم الدينية المجوسية » (ص ٣٥) ؛ فهذه « الجبهة من العامة التي لا تدين بدين كتابي ولا صلة لها بالإسلام تريد إبادة العرب » (ص ٣٦) . ووجهة هؤلاء « تبدو إيرانية » (ص ٣٧) . ثم يتكلم على شعبية الأدباء والكتاب فيرى أنها تتمثل في بعث « الثقافة الإيرانية وبث الطابع الإيراني في الإدارة والمراسيم العباسية ، هذا مع تقليل شأن الثقافة العربية الإسلامية والاستهانة بها . . . » واتخذ نشاط هؤلاء سبلاً مختلفة ، منها إكثارهم من الترجمة الفارسية في موضوعات تتصل بصميم الذات الإيرانية كالآداب والتاريخ والمثل « (ص ٦٥) .

ثم يتحدث عن الزندقة ، وهي المظهر الديني للشعبوية ، فيرى أنها تتمثل في المانوية ، أكثر ما تتمثل . ويقول : « ولما كانت الديانات الإيرانية القديمة أقوى مثل للذات الإيرانية المجوسية ، فإن الدعوة إليها تنطوي على وعي إيراني بين المجوس ، وعلى جهد لمكافحة الإسلام وحملته ، وخاصة العرب » (ص ٧٣ - ٧٤) . ويخلص إلى القول في فصل « موقف الشعبوية من القيم العربية الإسلامية » بأن الشعبوية « لم تكتف بمهاجمة الفضائل العربية ، بل راحت تعمل على تفسيح القيم الخلقية العربية الإسلامية ، فأكثروا من المجون والشراب ، وجأهروا بالخلاعة وبالانحراف الجنسي . . . وأنت تجد في كتاب الأغاني قصصاً غريبة عن تحللهم الخلقي والديني وعن دورهم في إفساد الأخلاق » (ص ١١٢) . ثم ينتهي في « نظرة شاملة إلى الموضوع » قائلاً : « والشعبوية تندد بالمثل الخلقية وبالقيم العربية الإسلامية وتذهب إلى التحلل وتنزع إلى المجون وتدعو إلى نظرات اجتماعية وخلقية تتعارض كلياً مع القيم العربية الإسلامية . الخ » (ص ١٢٣) . ثم يستنتج ، أخيراً ، من شرفة الخبرة التاريخية ، ان هناك « شعبية معاصرة - ص ٧ ، المقدمة » ؛ فالشعبوية « لم تزل قائمة خاصة وأن موادها ومقوماتها لما تزل موجودة ، وهي حين تكمن إنما تنتظر الظروف

المؤاتبة لتواصل نشاطها ، ولكن الاتجاهات والأساليب الرئيسية تبقى هي هي ،
(ص ١٢٧) .

II

يفاجأ القارىء كثيراً حين يتضح له أن « الشعوب العديدة » التي أشار لمؤلف أكثر من مرة إلى اشتراكها في الحركة الشعوبية ، ليست إلا العناصر الفارسية ؛ ولم يأتِ بأمثلة على نشاط شعوبي قامت به عناصر غير فارسية . والحق أن النسبة في كلمة شعوبي ، نسبة دلالة ومعنى ، لا رقم أو عدد . إنها آتية من فكرة استواء الشعب العربي وغيره من الشعوب في أفضليتها وقابليتها الإنسانية للتقدم ، وفكرة المساواة بين الإنسان والإنسان في المجتمع العربي الواحد ، بصرف النظر عن دينه وجنسه ؛ وليست آتية من عدد الشعوب التي اشتركت في الحركة الشعوبية .

وواضح أن الشعوبية مرت في مرحلتين : الأولى ثورية تقديمية شاركت فيها فئات عربية كالحوارج ، مثلاً ، ودفع الحوارج ، وهم من أكثر العرب تأصلاً في العروبة ، غاية هذه المرحلة - أعني المساواة ، إلى أقصاها ، فقالوا حتى بجواز إمامة غير العربي . أما في المرحلة الثانية ، فقد اتخذت الشعوبية مدلولاً آخر رافق احتدام الصراع السياسي الأموي - العباسي ، والصراع العربي - الفارسي إبان الخلافة العباسية ؛ فأصبحت الشعوبية صراعاً بين ثقافتين : عربية وفارسية ، بالإضافة إلى كونها صراعاً بين سلطنتين : عربي وفارسي .

في هذا الجو سادت النظرة العصبية ، وصار هم كل فريق أن يحط من شأن الفريق الآخر ، بمختلف الوسائل . هكذا نشأ تفسير جديد لكل ما تقوم به العناصر الفارسية : صارت دعوة المساواة ازدراء للعرب ، وترجمة التراث الفارسي تهديماً للتراث العربي ، وصار التدين بغير الإسلام قضاء على الإسلام .

ومن جهة أخرى ، لم يعد الفريق الآخر يكتفي بالقول إن العرب لا يمتازون عن غيرهم إلا بالتقوى ، انسجاماً مع الآية الكريمة « إن أكرمكم عند الله أتقاكم . . . الآية » ، والحديث الشريف « لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى » - بل أخذوا يتهمونهم بأنهم دون غيرهم من الشعوب . وأنهم لا تراث لهم ولا حضارة ؛ وأخذوا يلفقون مختلف التهم القبيحة ضد العرب . هذا كله تم في حركة سياسية خالصة من الفعل وردود الفعل ، يبدو أن استغلالها من الجهتين كليهما . كان بارعاً وفعالاً .

ينبغي . والحالة هذه . أن نفرغ كلمة « شعبية » من معناها السياسي الديني ومصاحباته . الذي زالت ظروفه ومبرراته ، وزد لها معناها الحقيقي . معناها السياسي هو كراهية العرب وتراثهم . معناها الحقيقي شيثان - دعوة للمساواة تشهد لعظمة العربي وإنسانيته ؛ ثم صراع سياسي - ثقافي بين قوتين : العربية والفارسية . لا شيء ، إذن ، من زاوية الحقيقة والعلم ، يبرر استعمال كلمة الشعبية بمثل الكيفية والتعميمية والتعصبية الضيقة ، التي استعملها بها مؤلف هذا الكتاب .

III

إذا كانت الشعبية في مرحلتها الأولى تمثل روحاً تقدمية حققة ، وكانت في مرحلتها الثانية تمثل صراعاً سياسياً دينياً معيناً بين العرب والفرس ، فكيف يصبح أن نتحدث عن « شعبية معاصرة » وبمثل هذه اللهجة المحقرة الواضحة في الكتاب ؟ في ذلك خطأ مزدوج : أخلاقي يتعلق بتشويه الحقيقة وتجاهلها ؛ ومنهجي يتعلق « بإحياء » حركة تاريخية محددة . ذات أهداف محددة ، بين أطراف محددة - وبعثها في ظروف مغايرة تمام المغايرة . إن الشعبية ، في مرحلتها الأولى . حركة تعبر عن هاجس العرب الأول في المساواة ؛ وهي . في مرحلتها الثانية ، ظاهرة تاريخية لا تبحث إلا كأي ظاهرة تاريخية ، في

حدودها وظروفها المعينة الخاصة . إن التاريخ لا يعيد نفسه . فمعنى أو مضمون كل ظاهرة تاريخية ، مرتبط بظروف نشأتها ؛ وحين تزول هذه الظروف . يزول معها هذا المعنى . معنى المساواة التي يريدها العرب . اليوم . هو غيره في الماضي ؛ ثم إننا لا نعرف أن هناك اليوم صراعاً سياسياً دينياً بين العرب والفرس .

يؤكد المؤلف ، مع ذلك ، أن الشعوبية لا تزال قائمة « خاصة وأن موادها ومقوماتها لما تزال موجودة . . . » . بلى ، يمكن القول ، تجزأً ، إن الشعوبية - المساواة لا تزال قائمة ، وهي رمز وقيمة أساسية في حياتنا العربية الحاضرة . لكن ، لعل المؤلف يشير بقوله هذا ، إلى الشعوبية في مرحلتها الثانية . غير أن الشعوبية في هذه المرحلة تجلت ، كما يقول المؤلف نفسه . في بث تعاليم سرية مجوسية تناقض مبادئ الإسلام ، وفي ترجمة الثقافة الإيرانية ، وفي الزندقة المانوية التي نشرت المجون والشراب والخلاعة والانحراف الجنسي وغايتها إفساد القيم والمثل الخلقية العربية . . . (ص ١٣) . فهل هذا النشاط الإيراني المجوسي الماجن قائم الآن في حياتنا العربية وفقاً لمخطط غايته تهديم تراثنا وسلطاننا ، مما يسوّغ لنا القول إن الشعوبية في مرحلتها الثانية لا تزال موجودة ، ويُجيز لنا بالتالي القول بشعوبية معاصرة ؟

أم لعل المؤلف يرى الشعوبية المعاصرة في الترجمة الحالية عن التراثات الأجنبية ، وفي التبشير القائم بدين غير الإسلام ، وفي الأفكار التي تنتشر في حياتنا العربية وتناقض تعاليمنا الدينية الإسلامية ؟ هل يرى القول بالعامة ، مثلاً ، وبالتشريع المدني شعوبية ؟ لكن هذا قول الطليعة العربية كلها ، فهل يرى هذه الطليعة عاملة على « نسف » التراث العربي وزعزعة « السلطان » العربي ؟ وهل يرى عهدنا الثقافي الحاضر ، وهو عهد ترجمة في الدرجة الأولى - ينقل فيه إلى لغتنا العربية الكثير من الأفكار والآراء والنظريات التي

لا تتسجم مع التعاليم الدينية الإسلامية . بل تناقضها : — هل يراه عهداً
شعوبياً ، منحرفاً ، مارقاً ؟ والمجون ، والخلاعة ، والانحراف الجنسي ... الخ :
هل يراها ، فعلاً . تنتشر بيننا ، نحن العرب . ضمن مخططات تهدف إلى
تهديم كيانتنا وقوتنا ، وأنا نحن . بطبيعتنا بعيدون عن هذه الأمور . وأنها
دخيلة علينا ؟

مثل هذه الأسئلة كثير . أكتفي بما طرحته ، لكي أشير إلى الترسبات
الدينية التقليدية في ذهنية المؤلف وسيطرتها عليه في نظره إلى الأشياء .

الكلام على شعبية معاصرة يتضمن أن هناك « عرباً » و « غير عرب »
في حياتنا الواحدة وثقافتنا الواحدة ولغتنا الواحدة . وهذا قول يعني . ضمناً ،
أن العرب كجنس هم أفضل من غيرهم إطلاقاً ، مما يلوح في هذا الكتاب
(ص ١٩) . هذا زعم يذكرنا . على مستوى آخر ، بخرافة الجرمانى وغير
الجرمانى ، والأبيض والأسود . العربي — في تراثه وثقافته ، يكذب هذا
الزعم ويرفضه . وأبسط ما يوصف القائلون به هو أنهم لا يفهمون التراث
العربي ولا الثقافة العربية .

الكلام على شعبية معاصرة يتضمن . بالتالي . نزعة لتوحيد الثقافة
بالجنس والدين . أما عن الجنس ، فليس هناك من عربي مدرك يفخر بصفاء
دمه . معتبراً هذا الصفاء دليلاً على تفوقه وامتيازه . العربي ، اليوم ، يفتخر
بحضوره الإنساني والثقافي ، لا بأنسابه وأشجارها . لذلك يجهد في خلق ثقافة
علمية ، ومجتمع علماني . وثقافته هي جهد عقلي اشترك به العرب جميعاً ،
لغة ووطناً ، لا فئة واحدة ذات دم عربي خالص ، تنحدر من أصل عربي
خالص . فالعربي اليوم هو هذا الكائن التاريخي . حصيلة التفاعل والتمزج
الطويلين بين عناصر وثقافات كثيرة — حيث تمثلها واتجه بها وجهة عربية
جديدة .

الكلام على شعبية معاصر يقني أيضاً نزعة لتوحيد الثقافة بالسياسة أو بالدولة . فليست اللهجة اللاعلمية التي يتحدث بها المؤلف عن الشعبية . إذ ينسب لها أنها تريد « إبادة العرب » و « نسف الإسلام » و « زعزعة السلطان العربي » — ليست هذه اللهجة فكرية أو ثقافية ، وإنما هي لهجة الدولة والسياسة . كأن إبادة العرب . . . الخ ، أمر سهل ، وكأن ليست في العرب والإسلام قوى حضارية ذاتية تصمد لكل تجربة ، مهما كانت . هكذا يبدو أن المؤلف يجعل من العرب والإسلام قيماً قاصرة لا بد لها من قيم دائم . يضعها في صناديق مقننة وراء جبهة من المحاربين الأشداء ، لا تحترق . ان حماية القيم العربية الإسلامية لا تكون إلا في فهمها وإطلاقها وإغنائها وتعديتها والحوار بها ولأجلها ؛ وهي ليست بحاجة إلى حماية غير حماية العقل والروح . إنها قيم إنسانية ، وهي باقية بمقدار ما فيها من الغنى والشمول الإنسانيين . لا بمقدار العدد الذي يؤمن بها أو قوة الدولة التي تحميها .

ثمة شيء أشبه بالرعب السحري البدائي من الحرية والتطور حداً بالمؤلف إلى أن ينقل نقلاً سحرياً أيضاً ظاهرة تاريخية زائلة إلى حياتنا الحاضرة ويراهها حية مستمرة فيها . إنه يفرغ العروبة من محتواها الإنساني والحضاري لأنه يراها عرقاً أفضل من غيره ، ويراهها موكب طوطمية وطقوس . وهذا . بالضبط ، ما تريده الدولة والسياسة ؛ وهما تستغلان تداعياته التاريخية والدينية والجنسية ، باستمرار وعلى نحو بارع .

IV

من أزمات الفكر العربي الأولى أنه قلما يواكب الحياة والتطور أو ينبثق عنهما . أعني ، بمعنى آخر ، أنه فقير غاية الفقر في حساسيته النقدية ، ذلك أنه أسير معتقدات وآراء مسبقة منغرسه فيه . حتى المؤرخ يبحث الآن مشكلة نشأت في القرن الثاني الهجري بالعقلية نفسها والأساليب نفسها آنذاك — من

تعصبة فكرية ، وروح دينية ، وتعصبة جنسية . كأن هذه القرون العشرة من التغير الذي لا مثيل له في مختلف الميادين ، خصوصاً . العلوم الإنسانية (النفسية ، والاقتصادية ، والاجتماعية ، والانتولوجية . والانتروبولوجية) انزلت على ذهننا العربي انزلاقها على صفيحة من الجليد . حتى أسلافنا كانوا أكثر وعياً منا في فهم مشكلاتنا التاريخية ؛ — أليس في الكلمة التي أوردها المؤلف نفسه (ص ٦٥) لابن قتيبة : « أعاذنا الله من فتنة العصبية . وحمية الجاهلية وتحامل الشعوبية » . ما يدل على هذا الوعي العميق ؟ ثم ان الحياة العربية في العصرين الأموي والعباسي عرفت من الانفتاح والبحث والحرية ما قد ينذر مثيله . ولم تزدهر التعاليم التي تناقض المبادئ الإسلامية في أية مرحلة من تاريخنا كما ازدهرت في زمن الرشيد والمأمون — وهي تعاليم اتسعت لها الحياة العربية ودخلت في نسيج الثقافة العربية . فحركة التأليف والترجمة التي قامت آنذاك غنية ومتنوعة وكانت في أساس النهضة الأوروبية الحديثة . ومعظم ما ترجم وألف غير صادر عن تراث عربي سابق له وهو ، فوق ذلك ، لا ينسجم تماماً مع تعاليم الدين الإسلامي . وقد اشترك في هذه الحركة أشخاص عرب أصلاً وأشخاص غير عرب ، بل إن معظمهم ، مترجمين ومؤلفين ، كانوا من أصل غير عربي . وكانت الدعوة إلى المساواة مستمرة . وكان المجون باقياً ، والزندقة قائمة ، والبحث عن دين آخر غير الإسلام قائماً أيضاً . مع هذا كله ، كانت هذه الحركة رمز العظمة العربية ، ولم يحاول أن يشوهها ويطمسها إلا التيار الديني — السياسي اللاتقديمي ، في ثقافتنا وحياتنا .

وماذا نفعل في حياتنا المعاصرة غير تنمية هذه الحركة من الحرية والانفتاح وطلب المساواة التي من معانيها الاشتراكية والعدالة ؟

إن العالم العربي هو ، بين بلدان العالم كلها ، أكثرها تنوعاً في المزيج البشري — والحضاري ، وأهمية العروبة وعظمتها هي أنها ، بالإضافة إلى

سعتها وانفتاحها على هذا المزيج ، صهرته في تركيب عربي جديد . في مستوى التركيب الحضاري الذي نعيشه اليوم . انها بكلمة أخرى . تخلق ثقافة إنسانية لا جنسية ولا دينية ، يُقَيِّمُ الإنسان فيها من حيث هو إنسان . لا من حيث انه ينحدر من أصل عربي أو غير عربي ، ومن حيث قدرته وجدارته بصرف النظر عن كونه مسلماً أو غير مسلم ؛ ثقافة تنمو في حركة من الحوار الخلاق المحب ، وتقوم على الإيمان بالإنسان وبالعلم والتقدم . هذا ما تصبو إليه حياتنا العربية ، وهذا ما يربطنا حقاً بثورتنا الأولى التي تمثلت في الحوار . ومعظم مفكرينا القدامى . وعبرت عنه الشعوبية — في مرحلتها الأولى : الشعوبية — المساواة .

العقيلة الكامنة وراء هذا الكتاب ، هي أحد الأدلة على أن الفكر العربي لما يتحرر بعد من القناعات النهائية المسبقة ؛ ومن شأن ذلك إذا استمر ألا يجعل هذا الفكر مجرد رجوع للصوت القديم اللاثوري واللاتقدمي وحسب ؛ بل أن يحجب عنه أيضاً بهاء الصيرورة على هذه الأرض .

(١٩٦٢)

المناقشة الدانية

I

« حول المستقبل العربي » ، الكتاب الذي صدر مؤخراً لحافظ الجمالي ، جدير بأن يثير نقاشاً واسعاً ، لأنه يثير من المشكلات العربية أكثرها تأصلاً وتأزماً ، وأكثرها دلالة في سياق التغير والتطور ، - عنيت المشكلات التي تتناول المصير أو المستقبل العربي . وأخشى أن يكون غياب هذا النقاش دليلاً آخر بين يدي الأستاذ الجمالي على أن العرب المعاصرين غير معنيين كيانياً بالمستقبل ، أو ، بتعبير آخر ، دليلاً على أننا تركنا للماضي أن يفعل عنا ، بتقليده وإيحائه وسحره ، كل شيء وعلى أن دورنا ينحصر في أن نعلن له تسليحنا ، وفي أن نكرر شهادتنا له بأنه هو ، وحده ، الأساس والمقياس .

II

ينضمن هذا الكتاب اثني عشر بحثاً . ومع أن هذه الأبحاث تتناول موضوعات مختلفة مثل « الشخصية العربية » ، و « الوعي العربي » ، و « مشكلاتنا القومية » و « الآنية والحضارة » و « الفرد والمجتمع » ، و « التاريخ والإنسان » ، و « الفردية والتفرد » ، - فإن ثمة ناظماً يبدو فيه هذا الاختلاف مؤتلفاً ، هو هاجس المستقبل العربي . ولهذا ، يمكن أن نقرأ الكتاب ، كما لو أنه يدور حول قضية واحدة أو موضوع واحد .

وينجبل إلى أليّ البؤرة التي ينطلق منها هذا الموضوع ويعود ليصب فيها .
هي بعد الزمن ، أعني مفهوم العرب له ، ونظرتهم إليه أو موقفهم منه .

III

يرد الأستاذ الجمالي تخلف الوضع العربي ، اليوم ، بشكل عام ، إلى غياب أفق المستقبل ، عندهم . وهو يقول ان هذا الأفق كان غائباً في الجاهلية . لكن الإسلام أوجده ، وظل فعالاً في الحياة العربية ، قليلاً أو كثيراً ، حتى أواخر القرن الرابع الهجري ، حيث أخذ ينحسر ، وأخذت تنحسر معه الفعالية الحضارة العربية ، ويرى ، تبعاً لذلك ، أن عودة العرب إلى هذه الفعالية مشروطة بالتوكيد على بعد المستقبل ، والانفتاح عليه . لكنه يرى أيضاً أن هذا الانفتاح مشروط ، هو كذلك ، بعودة ما إلى ماض ما . وهذه الدعوة للعودة إلى ماض ما ، مبنوثة في معظم الأبحاث التي يتضمنها الكتاب .

هكذا يردنا الأستاذ الجمالي ، الذي ينقد الماضي بحجة انغلاقه دون المستقبل ، — يردنا إلى ماض ما بحجة الانفتاح على المستقبل .

IV

في ما يتعلق ببعيد المستقبل ، تتصل هذه العودة بمفاهيم وتصورات دينية . . . « إذ أن الإنسان يبعث يوم الحساب في دمه ولحمه معاً ، وسينعم بالجنة ، أو سيشوى جلده بالنار ، تبعاً لثقل موازينه أو خفتها في الأعدال الصالحة . ولئن كان هناك معنى دنيوي ما لمثل هذا الوضوح في صورتني الجنة والنار ، فإن هذا المعنى لبيدو في نظرنا طريقة أو أسلوباً لتربية النفس العربية على تعميق الشعور بالمستقبل » . . . ثم إن « الجهاد » — « قفزة في عالم المجهول وعدوان على المستقبل ، وتهيؤ له ، وخضوع لحكمه . . . أو لنقل ان الجهاد يعني أول ما يعني عدم الرضى عن الواقع الآني ، والمغامرة به في كل لحظة ،

من أجل مستقبل أفضل ، فإذا لم يأتنا هذا المستقبل بما نريد أن يأتينا به ، فنستقلبه
دوماً إلى حاضر آخر ، نقفز منه إلى مستقبل جديد أفضل . . . » ، وهكذا
« نجد أنفسنا أمام تربية دينية (. . .) تهدف ، فيما تهدف ، إلى إعلاء المستقبل
على الحاضر ، إعلاء كبيراً ، وجعل هذا الحاضر دوماً ، كأداة تستخدم من
أجل المستقبل . . . » (ص ٢٦٠ - ٢٦٢) .

v

إنني أخالف صديقي الأستاذ الجمالي في تأويله الذي يعطي هذه المفاهيم
والتصورات الدينية بعد المستقبل . ولئن سلمنا ، جدلاً ، بأنها تتضمن معنى
ما للمستقبل ، فإننا لا نقدر أن نسلم بأن هذا المستقبل يتضمن أبعاد التغير
الحضاري . إنما هو ، على العكس ، كما يبدو لي ، مستقبل الأصل والبدء ،
مستقبل ما قبل التاريخ وما بعده ، من حيث أنه نشور ، وليس تقدماً . فليست
« الجنة » و « النار » إلاّ تصورين للأبدية أو لنهاية الزمن ، أي بمعنى ما ،
لبدايته . وليس « الجهاد » إلاّ نوعاً من تخمين الأبدية في شكلها الديني
الأسمي : الجنة .

وأحسب ، استناداً إلى ذلك ، أن بعد المستقبل من حيث أنه ينطوي ،
بالضرورة على ما يتجاوز الماضي ، ومن حيث أنه موطن المجهول الذي يجب
أن يجابهه الإبداع الإنساني المستمر من أجل التقدم المستمر ، ومن حيث أن
هذا الإبداع قد يفوق ، على الصعيدين الفني والفكري ، إبداعات الماضي ،
ويفوقها حتماً ، على الصعيد التقني ، — أحسب أن هذا البعد قلما عرفناه في
تاريخنا ، على المستوى الجمعي ، وعلى مستوى الثقافة والمؤسسات التي سادت .
ولعل في هذا شيئاً مما يفسر علاقة العرب ، قديماً ، بالطبيعة عموماً ، وبالمكان
خصوصاً ، ويفسر كذلك سر الانقياد لسلطة الماضي . ولعل فيه أيضاً شيئاً
مما يفسر إنكارنا أو رفضنا العفوي لكل حركة تجديدية ، — سواء كانت

فنية أو فكرية ، ليس في المرحلة الحديثة وحسب . وإنما في مختلف مراحل تاريخنا . ولعل فيه أخيراً ما يفسر اضطراب مفهوم الحداثة . عندنا اليوم . واختلافنا في النظر إليها ، حتى درجة التباين تبايناً جذرياً .

VI

إن في التراث العربي عناصر ومبادئ كثيرة للتجاوز والتقدم . ولقد استجاب هذا التراث في الماضي ، بفعل هذه العناصر والمبادئ ، لبواعث كثيرة تلقاها من التراثات الأخرى . وهو لا يزال يستجيب حتى اليوم . لكن علينا أن نلاحظ أن هذه الاستجابة تتصل بما يحسن طرق الحياة وأشكالها المادية ، أكثر مما تتصل بما يوسع آفاق العقل ، وأبعاد الحرية ، ويفجر طاقات الكائن البشري . وربما كان في ذلك ما يوضح تغيرنا في مستوى السطح ، وثباتنا في مستوى العدق ، حيث كنا . لكن أن نظل حيث كنا هو ، عملياً ، أن نظل دون ما كنا .

وفي ظني أن هذا عائد إلى موقفنا التقليدي الثابت من الطبيعة ، وإلى فهمنا ، التقليدي أيضاً ، للمجتمع . فنحن لم نمارس مبدأ السيطرة العقلانية على الطبيعة ، أعني المبدأ الذي يرى أن الطبيعة ليست معنى غيبياً ، وإنما هي فضاء لكي يُغزى ويفتتح ويُنضج ويُنظم ، وأنها حق للإنسان ، فهو وحده مالکها وسيد عليها . وتعني هذه السيطرة العقلانية سيطرة كاملة لمبادئ الرياضيات . وللتقنية ، وذلك من أجل استخدام الطاقات الطبيعية لصالح الإنسان . إنه ، باختصار ، المبدأ الذي يرى الطبيعة مجالاً للكشف العلمي ، وللتقنية .

دون ممارسة هذا المبدأ ، بمقتضياته ومتضمناته جميعاً ، أي دون تغيير علاقة الإنسان العربي بالطبيعة ، لا يمكن أن نمارس المبدأ الآخر الذي يوازيه وهو تغيير علاقات الإنسان مع الإنسان .

ومما يتضمن هذا التغيير ويقتضيه أن الإنسان كائن لذاته ، أي أنه مبدأ سيد ومستقل ، ليس لأنه يدرك أنه جزء في كل (الطبيعة ، أو المجتمع - الأمة) ، بل لأنه يدرك أنه مبدأ يجد هذا الكل وحدته ، بدءاً منه . وهذا يعني أن المجتمع ليس معطى غيبياً ، ثابتاً ، أو كياناً جوهرياً ، وإنما هو حادث ينتج أو يصنع ، ويتغير باستمرار . وبما أنه لا حدود لافتتاح الطبيعة والسيطرة عليها ، فليست هناك حدود للتغيير الإنساني - الاجتماعي - الحضاري .

VII

إنني أقف إلى جانب آراء وتحليلات كثيرة في الكتاب ، وأوافق الأستاذ الجمالي في توكيده ، استناداً إليها ، على أننا « الآن أمام خيارين مختلفين أكبر الاختلاف ، فإما أن نريد أن نستمر فيما كنا فيه ، منذ أكثر من ألف سنة ، وعندئذ ليس علينا إلا أن نتابع المسيرة جيلاً بعد جيل لتكون عام ٢٣٩٦ هـ . كما كنا عام ١٣٩٦ ، وكما كنا عام ٣٩٦ ، فلا يعنيننا من المستقبل إلا أن يكون تكراراً للماضي واستعادة متصلة له ، وإما أن نريد التغيير - وهذا ما نظن الجميع يطمحون إليه - وعندئذ سيكون علينا أن نغير المعطيات القديمة تغييراً جذرياً » . (ص ٢٧٦) .

... إذ يمثل هذا التغيير ، وحده ، نبداً الحداثة ، أي نبداً بالتخلص من استلاب الماضي لشخصيتنا ، وبأن نكون أنفسنا ، حقاً . نبداً ، بتعبير آخر ، بأن نجعل الزمان أفقاً لنا : لا نعود أسرى الماضي ، بل على العكس ، يصبح الماضي أسيرنا ، ولا يعود الحاضر سيذاً علينا ، بل على العكس يصبح تابعاً لفعاليتنا ، ولا نعود جزءاً من المستقبل ، بل على العكس يصبح المستقبل الشكل الزمني لابداعنا .

المناقشة الثالثة

I

ليس من عادتي ، غالباً ، أن أدخل في مناقشة مع الأشخاص الذين يرددون أو يعلقون على ما أكتبه . ذلك أن معظم هؤلاء لا ينطلقون من النص الذي ينقدونه أو يعلقون عليه ، وإنما ينطلقون من أفكار وآراء مسبقة . وهذا مما يؤدي بهم إلى عزل العبارات عن سياقها الأصلي ، ووضعها في سياق آرائهم المسبقة ، ومن ثم تبيح عجائب التفسيرات والاستنتاجات بطريقة آلية - سحرية . وهؤلاء ليسوا نقاداً أو معلقين أو محاورين . إنهم « مدّعون عامون » يقدمون « لوائح اتهامات » .

الدخول ، إذن ، في مناقشة هذا النوع من « النقد » إنما هو دخول في دفاع عن لائحة اتهامات ، أي انزلاق إلى عالم لا شأن للفكر فيه .

II

لا أستثني من حيث المنهج ، ما كتبه صديقي هاني الراهب بعنوان « قول على أقوال أدونيسية » (الثورة ، الثلاثاء ١٣ - ١ - ١٩٧٦) تعليقاً على ما كتبه السيت الماضي (الثورة ١٠ - ١ - ١٩٧٦) بعنوان « زمن الاستعمار البارد » ، وإنما أستثنيه من حيث أن الكاتب صديق تجمعي وإياه مودة عميقة ، ويوحد همومنا الكتابية ضمن الأفق الإبداعي ، إعجاب متبادل . بهذا ،

لا بروح الدخول في الجدل ، أكتب هذه الكلمة متخذاً من مقالته نموذجاً استثنائياً لأنها على الرغم من مغالطاتها التعميمية ، متقدمة جداً بالقياس إلى سواها ، خصوصاً أنها مليئة بنفس محب مخلص .

III

يستخلص صديقي هاني الراهب من كلمتي أربعة آراء « خطرة » ، أعرض لها تباعاً :

١ - يبني على عبارة « والحادثة انفتاح » حكماً بأنني أدعو إلى الليبرالية مما يزكي ، بشكل غير مباشر ، الليبرالية العربية خصوصاً في مصر الآن .

٢ - يكرر « التهمة » الشائعة بأنني أدعو إلى نبذ الماضي جملة وتفصيلاً ، « والتخلي عن تراثنا وشخصيتنا » .

٣ - يتهمني بأنني أدعو إلى « الانفتاح غير المحدد الذي لم يميز بين المجتمعات الاشتراكية والمجتمعات الاستغلالية » .

٤ - يطالني بالإجابة عن السؤال الذي أطرحه في المقالة : « من أكون ؟ » مستغرباً طرحه ، مؤكداً أن « الجواب عنه واضح » وأن « كثيرين يعرفون الجواب » . وأن مثل هذا السؤال محير خصوصاً « في عصر انقسم فيه العالم بحدة وعمق إلى معسكرين متصارعين » .

IV

أوضح أولاً سياق مقالتي التي تتناول جانباً من المشكلات العربية بشيء من التعميم ، الذي تفرضه طبيعة المقالة الأسبوعية التي تستلزم حجماً محدوداً . وفرضه كذلك طبيعة القضية التي تعالجها ، وهي هنا ثقافية - حضارية ، وفرضه

كذلك النظر إلى المجتمع العربي ككل تغلب عليه بنية ثقافية - حضارية واحدة ، على الرغم من تفاوته اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً .

وفي الفقرة الثانية من المقالة أحدد سياقها بأنني أعالج موضوعها « في ضوء القضية الأساسية التي طرحت في الربع القرن الأخير ، وهي التحرر من الاستعمار والرأسمالية والأمبريالية ، من جهة ، وفي ضوء العلاقات التي ما تزال سائدة بين العالم العربي والعالم الرأسمالي ، الأمبريالي من جهة ثانية » . يعني هذا السياق أن جميع الآراء في مقالتي هذه ترد حصراً في سياق الدعوة إلى التخلص من الاستعمار ، ومن العلاقات مع الأمبريالية ، وبخاصة شكلها الجديد « البارد » . وهذا ما يزيده إيضاحاً تأكيداً على النضال عميقاً ضد الرأسمالية الأمبريالية والذي وصفته بأنه المهمة الأولى للحركة الثورية العربية .

v

أنتقل الآن إلى « لائحة الاتهامات » :

أولاً - يقتلع صديقي عبارة « والحدائث انفتاح » من سياقها ويفسرها بأنها « ترجمة عربية موفقة للكلمة الأجنبية الدارجة - الليبرالية » ، مشيراً بذلك إلى أنني أدعو إلى الليبرالية ، وإلى أنني أشيد ، تبعاً لذلك بشكل غير مباشر وغير مقصود ، بالنظام المصري الليبرالي - أو « بالساداتية » ، وأنتفي في النتيجة ضد الثورة !

تصوروا هذا المنطق السحري - الآلي في التفسير والاستنتاج ! تصوروا عجائب الأفكار التي أوحتها للصديق العزيز عبارة « والحدائث انفتاح » !

لكن ، للمناسبة ، ماذا تعني الليبرالية ؟ إنها النظرية التي تقول بأنه ليس من شأن الدولة أن تتدخل في العلاقات الاقتصادية التي يقيمها أفرادها فيما

بينهم ، من جهة ، وفيما بينهم وبين الأفراد الآخرين من دول أخرى ، أو تقييمها الطبقات فيما بينها داخل الدولة الواحدة ، أو تقييمها الجماعات المختلفة من الشعوب المختلفة ، فيما بينها . وهذه الحرية تستلزم بالضرورة حرية سياسية ، أي حرية إنشاء الأحزاب والتنظيمات دون أي تدخل من الدولة . وتستلزم ، تبعاً لذلك حرية فكرية - ثقافية ، من ضمنها حرية الإلحاد كحرية الإيمان ، دون تدخل كذلك من الدولة .

خذ ، يا صديقي ما شئت من الكواكب النيرة أو المصابيح أو الشموع ، إن شئت ، واذهب في المجتمع العربي شرقاً وغرباً ، شمالاً وجنوباً ، بحثاً عن الليبرالية ، فإنك لن تعثر عليها . (باستثناء لبنان وهو ليس ليبرالياً بالمعنى الكامل الصحيح) . أنت إذن تتساهل كثيراً في استخدام كلمة الليبرالية ، في صدد وصف المجتمع العربي الراهن ، ككل ، أو في بعض أقطاره - ويتساهل للمناسبة أشخاص كثيرون غيرك . إن عدم دخول المجتمع العربي في المرحلة الليبرالية ، من حيث أنها موضوعياً ، مظهر محدد لتطور محدد ، إنما هو فجوة ثقافية واجتماعية كبيرة . ذلك أنها ، شأن البورجوازية خطوة متقدمة ، تطورياً ، على التيقراطية أو القبلية أو الفاشية التي تعثر عليها بسهولة ، وبلا كواكب أو مصابيح أو شموع ، أنى توجهت في أنحاء المجتمع العربي .

وهذا يعني أنه من غير الجائز ، علمياً أن نصف بالليبرالية مجتمعاً لا يزال في بنيتة الغالبة تيوقراطياً - قبلياً كالمجتمع العربي فلو كان هذا المجتمع ليبرالياً حقاً ، لكانت العقبات التي تنهض في وجه الثورة العربية أقل حدة وتعقيداً مما هي اليوم ، ولكانت المشكلات التي تواجهها أقل صعوبة ، وأقل عدداً .

أرجو هنا ألا تستنتج بأنني أدعو إلى الليبرالية ! ففي رأيي أنه ليس من الضرورة أن يدخل المجتمع العربي في المرحلة الليبرالية قبل أن يدخل في المرحلة الاشتراكية ، كما يدافع عن ذلك أشخاص ومفكرون أحترم وجهات

نظرهم . ان في إمكان المجتمع العربي أو في إمكان معظم أقطاره . أن يكون اشتراكياً ، دون تدرج الدخول في الليبرالية . غير أن الوصول إلى الاشتراكية . بمعناها الحقيقي العلمي ، يكون ثورياً — بالمعنى الجذري الشامل ، الاقتصادي . الاجتماعي ، الثقافي ، أو لا يكون أبداً .

ثم إن تفسيرك هنا ، يا صديقي ، لعبارة « والحداثة انفتاح » يخفي وراءه إمكان القول إن الاشتراكية ليست انفتاحاً ، بل انغلاقاً . وسياق العبارة يوضح أن الانفتاح هو على العكس ، في التحرر من الأمبريالية وشكلها الحديد البارد ، أي أنه ، بالضرورة في الاشتراكية . لا يقدر أن يفتح حقاً إلا المجتمع الذي يعي شخصيته واستقلاليتها وخصوصيتها ، وعياً حقاً . ولذلك فإن المجتمعات التي لم تتحرر لا تقدر أن تفتح ، وإنما تقلد وتتبع . واستطراداً ، يمكن القول إن عمل بعض الأنظمة العربية برفعها بعض اللفظيات الليبرالية ، كشعارات لها ، لا يمكن وصفه بأنه انفتاح ، وإنما هو ، ضمن شروطها التاريخية والاجتماعية انحياز . في أدنى حد ، للامبريالية ، وتبعية لها ، في أقصى حد .

وأعترف أنني كإنسان قد أتناقض . لكن ليس إلى هذه الدرجة التي تتهمني بها إذ تقول عني ما معناه أنني أطالب المجتمع العربي بالانعتاق من الامبريالية لحظة أطلبه بأن يكون تابعاً لها !

إن عبارة « والحداثة انفتاح » تعني إلى ذلك . في سياقها ، أن المجتمع العربي لا يقدر أن يكون حديثاً ، أي اشتراكياً ، وهو منغلق على موروثاته . والانفتاح هنا لا يعني الانفتاح على الأمبريالية ، بل الانفتاح على الذات ، على الداخل : على فهم موروثاتنا فهماً نقدياً ، عميقاً وشاملاً ، إذ أن هذا ، في رأيي . شرط أولي لوعي وضعنا التاريخي في الحاضر ، أي شرط لتقدمنا . وهنا ، في هذا المنظور ، يصح القول أن الماضي يضيء الحاضر ، وأن استشفاف المستقبل يتم بدءاً من استيعاب الماضي بوعي ثوري .

إن أمامنا تجربة نعاصرها ، هي التجربة الثورية في الصين (ونكتفي بالتشثيل عليها ، موضوعياً ، لا انحيازاً) ، ففي الصين تهدم الموروث التقليدي الكونفوشيوسي - البوذي ، لكي يمكن الانفتاح حقاً على الثورة الاشتراكية . وكان هذا التهديم جانباً أساسياً مما سمي بالثورة الثقافية . وأعتقد ، من جهتي ، أنه لا يمكن الانفتاح في المجتمع العربي ، على الثورة الاشتراكية دون تهدم الموروث التقليدي الماضوي . والرؤيا الحديثة . بامتياز هي الاشتراكية . ولذلك فإن الانفتاح الذي أعنيه هو الانفتاح على هذه الحداثة ، أي على الاشتراكية وأنظمتها ، وليس على العالم الرأسمالي الامبريالي .

VI

ثانياً - أما فيما يتعلق بالثورة العربية والانفصال عن الماضي . فلإني أكرر ما قلته مراراً : لم تحدث بعد الثورة في المجتمع العربي . وجميع ما حدث حتى الآن ليس أكثر من تملل في اتجاه الثورة . وهو تملل يجب أن ندعمه ونعمقه .

هذا من جهة . من جهة ثانية أستغرب كيف أن شخصاً كالصديق هاني الراهب يكرر أيضاً ما يقوله أناس أقل ما يمكن القول فيهم إنهم لم يقرأوني حقاً ، وهو الزعم بأنني أدعو ، كما يعبر هو نفسه ، إلى « نبذ الماضي جملة وتفصيلاً » و « التخلي عن تراثنا وشخصيتنا » ، مفسراً عبارة « البنية العقلية الماضوية » بأنها هي نفسها « تراثنا » و « شخصيتنا » وبأنها هي الماضي « جملة وتفصيلاً » . وأزداد استغراباً حين يزعم أنه يستند إلى « أطروحة الدكتوراه » التي أصدرها (أي أدونيس) في كتاب « !

ويعرف كل من اطلع على هذه الأطروحة أنها لم « تصدر » في كتاب . أي لم يصدر منها إلاّ جزء واحد . ويعرف أيضاً أن اسم الأطروحة هو : « الثابت والمتحول - بحث في الاتباع والإبداع عند العرب » . ولا بد لكل

من يريد حقاً أن يعرف ، من أن يلاحظ . على الأقل ، أن هذه الأطروحة تبحث في التحول وفي الإبداع ، في التراث العربي ، وأنها تؤكد الجانب الأول وتدافع عنه ، وترى فيه القوى الحية الخلاقة في تراثنا العربي . ونصف الجزء الذي صدر منها ، أو أكثر ، خاص بهذا الجانب الإبداعي . كيف يقول . إذن ، صديقي هاني الراهب ، شأن بعضهم ، أنني أنبذ الماضي جملة وتفصيلاً؟ لكن ، لعله لم يقرأ الكتاب — أعني هذا الجزء الذي صدر ولعل له عذراً . لا بأس .

بلى ، إنني أدعو إلى نوع من الانفصال عن الماضي متمثلاً بما أسميه « البنية الماضوية بمختلف أشكالها وأبعادها » وما أسميه أيضاً بالثبات والاتباع . والنمطية ، والمذهبية والسلفية . فأنا أدعو ، ولا أتردد في ذلك ولن أتردد . إلى تهديم البنى الثقافية — الاجتماعية التي يرثها المجتمع العربي وتسوده ، على مستوى الأنظمة والمؤسسات : مستوى العائلة والمدرسة والتربية والجامعة والتشريع والقيم والعادات والأخلاق . فهذه البنى لا تزال ، على الأغلب . استمراراً تكرارياً نمطياً للبنية الماضوية . وأظن أن هذا الانفصال شيء . وأن « نبذ الماضي جملة وتفصيلاً » شيء آخر .

بمزيد من الإيضاح : لا أطالب بالانفصال عن شعرية الشعر الجاهلي أو الأموي ، مثلاً ، وإنما أطالب بالانفصال عن نمطية التعبير فيه . ولا أطالب بالانفصال عن قلق البحث للوصول إلى الحقيقة عند علماء الكلام ، مثلاً . أو عند الغزالي ، وإنما أطالب بالانفصال عن همومهم الفكرية ، والقضايا التي طرحوها ، والعوالم التي داروا فيها . باختصار ، أطالب بالانفصال عن الموروث الذي استنفد ولم يعد يخترن أية طاقة على الإجابة عن أية مشكلة عميقة نجابهها اليوم ، أو على مساعدتنا في تلمس طريقنا نحو المستقبل . أطالب بالانفصال عن الرماد ، لا عن اللهب .

مرة ثانية ، هذا شيء . ونبذ الماضي جملة وتفصيلاً شيء آخر .

ثالثاً — النقطة الثالثة التي يزعم فيها الصديق العزيز بأنني أدعو إلى « الانفتاح غير المحدد الذي لم يميز بين المجتمعات الاشتراكية ، والمجتمعات الاستغلالية » تسقط من تلقائها ، في ضوء ما تقدم .

رابعاً — تبقى المسألة الأخيرة . حين قلت أن المشكلة بالنسبة إلى العربي ، ضمن سياق المقالة ، هي : من أكون ؟ إذ على ضوء الجواب عن هذا السؤال ، يتحدد الجواب عن السؤال الثاني : ماذا أفعل ؟ كنت أعني أن على العربي ، كأنظمة ومؤسسات وموقف أو اتجاه حضاري ، أن يختار سلوك سبيل الحدائث ، سبيل الثورة الاشتراكية ، لا كما فعل معظم أنظمتنا حتى الآن بالألفاظ والشعارات وإنما يجب أن يكون هذا الاختيار جذرياً وشاملاً وحاسماً . وأعتقد أن التخبطات والتراجعات في أوضاعنا الحالية إنما هي من نتائج عدم هذا الاختيار الثوري .

ولست أوافق صديقي على تبسيطه في قوله : إنه « لشيء محير فعلاً أن يطرح أدونيس هذا السؤال في عصر انقسم فيه العالم بحدّة وعمق إلى معسكرين متصارعين — وكأنه يقول : ألي هذا الحد ، يا أدونيس ؟ فالجواب ، « واضح » و « أن كثيرين يعرفون الجواب ، بل أن غالبية الجماهير تعرفه ، ذلك أن المشكلة ليست فيها ، بل في « فقدان القيادات » القادرة على تجييشها !

إنني « يا صديقي ، بتواضع كامل — أو بجهل كامل إذا شئت — لا أعرف الجواب ، أعني أنني أبحث عنه . فإن يكون الجواب الذي يوحى به كلامك — وأرجو ألا يكون استنتاجي ، أنا أيضاً ، خاطئاً — هو : « نحن عرب اشتراكيون » . أو « نحن الطبقة العربية المسحوقة » ، أو ما أشبه ،

إنما هو أمر لا يكفي . بل أنه جواب سهل : سهل . ذلك أن المسألة ليست في مجرد هذا الجواب الشعاري اللفظي وإنما هي في تحديد الرؤيا الكامنة وراءه . وفي ممارسة هذه الرؤيا . أنه في تحديد مضمون الاشتراكية العربية وخصوصيتها . والثورة العربية وخصوصيتها ، ومضمون العروبة فيهما ، ورؤياها للحياة والإنسان والعالم . فهل هذا حاصل ؟ وهل هذا واضح ، كما تقول ؟

إن فيما تقوله ، يا صديقي ، من أن كثيرين يعرفون الجواب ، ومن أن المشكلة ليست في الجماهير ، بل في القيادات ، أسهل وأخطر دعوى يطرحها المثقف العربي . ذلك إنها تفسد كل شيء لأنها ، في أقل ما يقال عنها ، ضرب من الدونكيشوتية المزوجة بنعامة مخيفة إذ لو كان ذلك صحيحاً ، لكان المجتمع العربي أرقى مجتمع في العصر الحاضر ، ولكانت الجماهير العربية أكثر الجماهير في العالم وعياً . ذلك أن قولك هذا يتضمن بالضرورة ، اعتقادك بأن لأغلبية الجماهير العربية صورة واضحة عن حاضرها ، وأنها تعي طبقياً شروطها ، وإن لها رؤيا واضحة عن المستقبل ، وأنها بالضرورة حلت مشكلات ثقافتها وإشكالاتها ، ومشكلات تناقضاتها الاجتماعية وإشكالاتها .

اسمح لي أن أكرر : يا لهذه النشوة الطوباوية !

ان من أخطر ما يواجه المجتمع العربي اليوم هو هذه الوثوقية الطوباوية : لا ، لا ، نعم ، نعم ، أبيض أو أسود . ذلك هو أيضاً مظهر للنمطية الفكرية الموروثة : كل شيء محدد ، واضح ، سهل ، وليس على الإنسان إلا أن يختار . وهكذا ننزل من نفق وثوقي إلى نفق وثوقي آخر .

اتركنا قليلاً في الشمس ، يا صديقي .

بيان الحداثة

أبدأ بالكلام على أوهام الحداثة . ذلك أنها أوهام تتداولها الأوساط الشعرية العربية وتكاد ، على المستوى الصحفي – الإعلامي ، أن تخرج بالحداثة عن مدارها ، عدا أنها تفسد الرؤية وتشوّه التقييم .

أوجز هذه الأوهام في خمسة . توهم بثلاثة منها مقتضيات التطور الثقافي ، بعامة . أمّا الاثنان الآخران فتوهم بهما مقتضيات فنية ، بخاصة .

الوهم الأول هو الزمنية . فهناك من يميل إلى ربط الحداثة بالعصر ، بالراهن من الوقت ، من حيث أنه الإطار المباشر الذي يحتضن حركة التغيير والتقدم أو الانفصال عن الزمن القديم . والتقاط هذه الحركة ، شعرياً ، أي رصدُها وفهمها والتعبير عنها ، دليل كاف ، بحسب هذا الميل ، على الحداثة . ومن الواضح أن هؤلاء ينظرون إلى الزمن على أنه نوع من القفز المتواصل ، وعلى أن ما يحدث الآن متقدم على ما حدث غابراً ، وعلى أن الغد متقدم على الآن .

والواقع أن هذه نظرة شكلية تجريدية ، تُلحق النص الشعري بالزمن ، فتؤكد على اللحظة الزمنية لا على النص بذاته ، وعلى حضور شخص الشاعر ، لا على حضور قوله . وهي ، من هنا تؤكد على السطح لا على العمق ، وتتضمن القول بأفضلية النص الراهن ، إطلاقاً ، على النص القديم .

وخطأ هذه النظرة كامن في تحويل الشعر إلى زيم . أعني أنه كامن في إغفالها أمراً جوهرياً هو أن حداثة الإبداع الشعري غير متساوقة ، بالضرورة ،

مع حداثة الزمن . فإن من الحداثة ، ما يكون ضد الزمن ، كملحظة راهنة . ومنها ما يستبقة ، ومنها ما يتجاوزه أيضاً . فحين يهزنا اليوم شعر امرئ القيس ، مثلاً ، أو المتنبي ، فليس لأنه ماضٍ عظيم ، بل لأنه ، إبداعياً ، يمثل لحظة تحترق الأزمنة . فالإبداع حضور دائم . وهو ، بكونه حضوراً دائماً ، حديث دائماً .

ومعنى ذلك ، بالتالي ، أن ثمة شعراً كتب في زمن ماضٍ ولا يزال ، مع ذلك ، حديثاً . فالشعر لا يكتسب حداثته بالضرورة ، من مجرد زمنيته ، وإنما الحداثة خصيصة تكمن في بنيته ذاتها . استطراداً ، يمكن القول ، في أفق هذا المنظور ، إن امرأ القيس ، مثلاً ، في كثير من شعره أكثر حداثة من شوقي في شعره كله ، وإن في شعر أبي تمام ، كمثل آخر ، حساسية حديثة ورؤيا فنية حديثة لا تتوفران عند نازك الملائكة .

الوهم الثاني هو ما أسميه بوهم المغايرة . ويذهب أصحاب هذا القول إلى أن التغاير مع القديم ، موضوعات وأشكالاً ، هو الحداثة أو الدليل عليها . وينتج عن هذا الوهم القول بآراء حول بنية القصيدة ، وحول الوزن ووحدته الإيقاعية ، وحول مضموناتها ، تغاير آراء النقاد القدامى . ويكفي الشاعر في منظور هذا الوهم أن يصنع قصيدة تغاير ، بموضوعها وشكلها ، القصيدة الجاهلية أو العباسية ، لكي يكون حديثاً .

وهذه نظرة آلية تقوم على فكرة إنتاج النقيض . وهي ، شأن النظرة السابقة ، تحيل الإبداع إلى لعبة في التضاد . تلك تضاد الزمن بالزمن ، وهذه تضاد النص بالنص . وهكذا يصبح الشعر تموجاً ينفي بعضه بعضاً ، مما يبطل معنى الشعر ومعنى الإبداع ، على السواء .

الوهم الثالث هو ما أسميه بوهم المماثلة ففي رأي بعضهم ان الغرب مصدر الحداثة ، اليوم ، بمستوياتها المادية والفكرية والفنية . وتبعاً لهذا الرأي ،

لا تكون الحداثة ، خارج الغرب ، إلاّ في التماثل معه . ومن هنا ينشأ وهم معياري تصبح فيه مقاييس الحداثة في الغرب ، مقاييس للحداثة خارج الغرب .

وهذه نظرة تصدر عن إقرار مسبق بتفوق الغرب ، ولهذا فإن أصحابها والدائرين في فلكها ينعون دائماً على الشعر العربي تخلفه وتقصيره عن اللحاق بالشعر الغربي ، كما ينعون على الحياة العربية ، إجمالاً ، تخلفها وتقصيرها عن الحياة الغربية .

لكن ، ألا تبدو المماثلة هنا استلاباً كاملاً — أي ضياعاً في الآخر حتى الذوبان ؟ والحق أن شعر المماثلة مع الخارج المحتذى ليس إلاّ الوجه الأكثر إغراقاً في ضياع الذات لشعر المماثلة مع الموروث التقليدي المحتذى . فالعربي ، اليوم ، الذي ينتج شعر المحاكاة للقديم ، إنما يعيد إنتاج الوهم الأسطوري — التراثي ، ولا يبدع شعر ذاتيته الواقعية الحية . والعربي الذي يكتب اليوم شعر المماثلة مع الآخر الغربي ، لا يكتب شعره الخاص ، وإنما يعيد إنتاج شعر ذلك الآخر .

الممارسة هنا وهناك استلاب . لذلك تقتضي الحداثة قطعاً مع التأسلف ومع التمتع في آن ، من أجل كتابة الذات الواقعية الحية ، وقد وعت فرادتها وخصوصيتها إزاء الآخر ، وتمثلت ، بنقد جذري لإبداعي ، أسطورتها التراثية — الأبوية ، وتجاوزتها — أي انطلقت ، بدءاً منها ، إلى أبعاد جديدة .

الوهم الرابع ، شأن الوهم الخامس ، فنيان يرتبطان عضوياً بوهمي المماثلة والمغايرة . أسمّي الأول وهم التشكيل النثري ، وأسمّي الثاني وهم الاستحداث المضموني . وهذان رائجان ، اليوم . وهم النثر استغراق في المغايرة — المماثلة . وهم المضمون استغراق في الزمنية .

من الناحية الأولى يرى بعض الذين يمارسون كتابة الشعر نثراً أن الكتابة بالنثر ، من حيث هي تماثل كامل مع الكتابة الشعرية الغربية ، وتغاير كامل

مع الكتابة الشعرية العربية ، إنما هي ذروة الحداثة . ويذهبون في رأيهم إلى القول بنفي الوزن ، ناظرين إليه كرمز لتقديم يناقض الحديث .

إن هؤلاء لا يؤكدون على الشعر بقدر ما يؤكدون على الأداة . النثر . كالوزن ، أداة ، ولا يحقق استخدامه ، بذاته ، الشعر . فكما أننا نعرف كتابة بالوزن لا شعر فيها ، فإننا نعرف أيضاً كتابة بالنثر لا شعر فيها . بل إن معظم النثر الذي يكتب اليوم على أنه شعر لا يكشف عن رؤية تقليدية وحساسية تقليدية وحسب ، وإنما يكشف أيضاً عن بنية تعبيرية تقليدية . وهو ، لذلك ، ليس شعراً ، ولا علاقة له بالحداثة . وهذا ما ينطبق أيضاً على معظم الشعر الذي يكتب ، اليوم ، وزناً .

ولعلنا نعرف جميعاً أن قصيدة النثر ، وهو مصطلح أطلقناه في مجلة « شعر » ، إنما هي ، كنوع أدبي - شعري ، نتيجة لتطور تعبري في الكتابة الأدبية الأميركية - الأوروبية . ولهذا فإن كتابة قصيدة نثر عربية أصيلة يفترض ، بل يحتم الانطلاق من فهم التراث العربي الكتابي ، واستيعابه بشكل عميق وشامل ، ويحتم من ثم ، تجديد النظرة إليه ، وتأصيله في أعماق خبرتنا الكتابية - اللغوية ، وفي ثقافتنا الحاضرة . وهذا ما لم يفعله إلا قلة . حتى أن ما يكتبه هؤلاء القلة لا يزال تجريئاً ، فكيف يكون الأمر ، والحالة هذه ، مع الذين يقتنصون هذا التجريب ، ويعرّشون عليه ، بانقطاع كامل عن لغة الكتابة الشعرية العربية ، في عبقريتها الخاصة ، وفي نشأتها ونموها وتطوراتها ؟

أخيراً ، يزعم بعضهم ، انسياقاً وراء وهم استحداث المضمون ، أن كل نص شعري يتناول إنجازات العصر وقضاياها هو ، بالضرورة ، نص حديث . وهذا زعم متهاف . فقد يتناول الشاعر هذه الإنجازات وهذه القضايا برؤيا تقليدية ، ومقاربة فنية تقليدية ، كما فعل الزهاوي والرصافي وشوقي ، تمثيلاً لا حصراً ، وكما يفعل اليوم بعض الشعراء ، باسم بعض النظرات المذهبية الإيديولوجية . فكما أن حداثة النص الشعري ليست في مجرد زمنيته ، أو مجرد تشكيليته ، فإنها كذلك ليست في مجرد مضمونيته .

تلك هي ، في ما يخيّل إليّ ، أوهام لا يصح الكلام على الحداثة الشعرية العربية إلاّ بدءاً من نقضها وإبطالها . ولا بد ، في هذا السياق ، من الإشارة إلى ظاهرة شبه مرضية في الوسط الثقافي العربي ، هي ظاهرة اتهام الشاعر العربي الحديث بتقليد الحداثة الغربية ، وتقليد شعرائها ، وبنقل مفهوماتها ، والحكم تبعاً لذلك على الحداثة الشعرية العربية ، بأنها غير « أصيلة » ، وليست لها قيمة شعرية أو فنية . وغالباً ما يكون هذا الحكم قائماً على الاجتزاء ، وعلى الجهل بالشعر الغربي ، والشعر العربي معاً . بودلير ، مالارميه : إنهما ، نظرياً وشعرياً ، أساس الحداثة في الشعر الفرنسي . لكنهما لم يأخذا مفهوم الحداثة من « التراث » الفرنسي ، وإنما أخذهما من الولايات المتحدة — من إدغار آلن بو . أكثر من ذلك : إن مدار آرائهما في الشعر هو نفسه مدار آرائه ، حتى أنهما يتبنّيان أفكاره نفسها .

رامبو : أليس شعره مليئاً باقتباسات وأفكار وأقوال يأخذها من مصادر متنوعة وفي مقدمتها المصادر المشرقية ؟
واقرأوا دانتّي أو شكسبير أو غوته : ألا تجدون في نتائجهم عبارات وأفكاراً وآراء مأخوذة من تراث شعوب مختلفة ، ونتاج شعراء مختلفين ؟

كذلك يمكن القول بالنسبة إلى هولدرلن ونرفال وشار وميشو وجوف وسان — جون بيرس ، لكي لا نسمّي إلاّ عدداً من الكبار .

وماياكوفسكي ؟ هل أخذ مفهوم الحداثة الشعرية من التراث الروسي ، أم أنه أخذه ، على العكس ، من بودلير ورامبو ومالارميه ؟

كذلك إليوت : لم يأخذ مفهوم الحداثة من التراث الإنكليزي ، وإنما أخذه من بودلير ولافورغ وكوربيير .

فهل هناك قارئ / ناقد يقيّم أحداً من هؤلاء بما «أخذه» عن غيره ؟
أو يقول عنه إنه خرج على تراثه ؟ ثم أليس من المسكّنة العقلية ، حين نتحدث
عن هؤلاء . أن نقف عند فكرة أو عبارة اقتبسوها ، ونتهمهم بأنهم سارقون
مقلّدون ؟

وما يصح على هؤلاء ، يصح على شعرائنا العرب : أبي نواس وأبي تمام
والمتنبي وأبي العلاء لكي لا نسمّي أيضاً إلاّ عدداً من الكبار .

لقد أدخل هؤلاء ما أخذوه واقتبسوه في نسق مغاير خاص . وصهره
كل منهم في نظام من العلاقات متميز وخاص به . وإنه للجهل كامل بالشعر .
أن نجتزئ ، حين نقدهم فكرة من هنا وقولاً من هناك . داخل نتاجهم
ونصدر أحكامنا عليهم ، وإنما يجب أن نكتشف النسق العام لهذا النتاج .
ونظام علاقته – ومن ثم نصدر أحكامنا .

ينبغي على القارئ / الناقد ، إذن ، أن يواجه في تقييم شاعر ما ثلاثة
مستويات : مستوى النظرة أو الرؤيا ، مستوى بنية التعبير ، مستوى اللغة
الشعرية .

يتصل المستوى الأول بما لدى الشاعر من الخصاص المميز الذي يفرده عن
غيره من حيث أنه يقدم صورة جديدة للعالم الذي يعيش فيه والعالم ككل .
ويتصل المستوى الثاني بما لديه من الخصاص المميّز أيضاً في إعطاء هذه الصورة
بنية تعبيرية جديدة ، بالقياس إلى موروثة . ويتصل المستوى الثالث بما لديه
من طاقة خاصة مميزة في أن يؤسس باللغة العامة التي هي ملك الجميع ، كلاماً
خاصاً به متميزاً .

ويصح الكلام على تقليد حين نجد شاعراً يحوّل أحد هذه المستويات عند
شاعر آخر ، إلى نمطية يتلبسها ويكررها . وأبسط ما يقال في صاحب هذا
التمنيط هو أنه ليس لديه ما يقوله ، وليست لديه لغة شعرية خاصة ، وإن
كانت لديه ، أحياناً ، براعة التمنييط .

لكن ، ما التمنيظ المقصود هنا ؟

إنه ليس في مجرد الكتابة وزناً أو نثراً . فلو كانت الكتابة بمجرد شكل كتابي سابق تنميظاً ، أي تقليداً ، لكانت كتابتنا اليوم ، بالوزن والنثر على السواء ، تقليداً . الكتابة بالوزن أو بالنثر ليست بذاتها امتيازاً أو خصوصية ، وإنما الامتياز والخصوصية في نظام التعبير ، أي في عالم العلاقات الذي يبدعه الشاعر . ذلك أن التمنيظ يمكن أن يكون في الوزن وفي النثر .

التمنيظ ، إذن ، هو إعادة إنتاج العلاقات نفسها : علاقة نظرة الشاعر بالعالم والأشياء ، وعلاقة لغته بها ، وبنية تعبيره الخاصة التي تعطي لهذه العلاقات تشكيلاً خاصاً .

أن يكون أبو تمام ، مثلاً ، كتب بنظام الشطرين لا يعني أنه يقلد حسان ابن ثابت وأن يكتب اليوم الشاعر بنظام الشطر الواحد لا يعني أنه يقلد نازك الملائكة أو السيّاب . كذلك يصح القول نفسه فيما يتصل بالكتابة نثراً ، خارج نظام التفعيلة . فأن يكتب شاعر عربي بنظام قصيدة النثر لا يعني أن كتابته « متقدمة » على قصيدة الوزن ، أو أنه يقلد بودلير أو رامبو أو سان-جون بيرس . وما ينطبق هنا على « طريقة » الكتابة ، وزناً أو نثراً ، ينطبق أيضاً على « الموضوعات » : فليس مجرد الكتابة عن العيب أو الموت أو البعث أو الخراب أو الحب والجنس . . . الخ ، تقليداً للشعراء الذين كتبوا سابقاً حول هذه « الموضوعات » .

ومن هنا نجد تبايناً بين شعراء يصعدون عن نظرة واحدة للعالم (مسيحية ، مثلاً ، أو وجودية ، أو ماركسية) ، ويكتبون بطريقة واحدة : وزناً ، أو نثراً .

نقول عن شاعر إنه تنميطي ، أي مقلد ، حين يكرر العلاقات ذاتها التي ابتكرها شاعر آخر ، ولا نقول عنه ذلك لمجرد كتابته بالوزن مثله ، أو بالنثر ،

أو لمجرد التقائه معه في النظرة إلى العالم . فأن يصدر شاعر عربي ، مثلاً ، عن اللاوعي والحلم لا يعني بالضرورة أنه يقلد السورالية .

يعني ذلك أن « العناصر » (النثر ، الوزن ، الأفكار . . . الخ) ليست ابتكاراً لشاعر محدد ، وإنما هي موجودة ، موضوعياً ، وجود الأشياء . ولهذا فإن استخدامها لا يكون سرقة أو تقليداً ، لكنه ، بالمقابل ، لا يكون إبداعياً إلا إذا خلق بنية جديدة ، ونظاماً جديداً من العلاقات .

ومن هنا لا يمكن الشاعر أن يجد إذا لم يكن متأصلاً في عبقرية لغته ، (لكي يعرف كيف يصهر العناصر التي يستخدمها ، ويحوّلها إلى طبيعة اللغة التي يكتب بها) . هذا من جهة . ومن جهة ثانية ، لا يُقَسِّم الشاعر بنوع كتابته ، سواء كان نثراً أو وزناً ، أو بفكرة أو أفكار نجتزئها من نتاجه ، وإنما يُقَسِّم برؤياه ككل ، ونظامه الفني ككل ، وعالم العلاقات التي يبتكرها .

III

إذن ، ما حقيقة الحداثة ؟

لا أزعم ، أن الجواب عن هذا السؤال أمر سهل . فالحداثة في المجتمع العربي إشكالية معقدة ، لا من حيث علاقاته بالغرب وحسب ، بل من حيث تاريخه الخاص أيضاً . بل يبدو لي أن الحداثة هي إشكاليته الرئيسية .

لكن ، مع أن الجواب ليس سهلاً ، فإنني سأحاول أن أتلّمس جواباً ما . من أجل ذلك ، أود أن أشير أولاً إلى أن الحداثة الشعرية العربية لا تُقَسِّم إلا بمقاييس مستمدة من إشكالية القديم والمحدث في التراث العربي ، ومن التطور الحضاري العربي ، ومن العصر العربي الراهن ، ومن الصراع المتعدد الوجوه والمستويات ، الذي يخوضه العرب ، اليوم .

وأود ثانياً ، أن أُلجأ إلى شيء من التبسيط ، فأقسم الحداثة إلى ثلاثة

أنواع : الحداثة العلمية ، وحداثة التغيرات الثورية — الاقتصادية ، الاجتماعية ، السياسية ، والحداثة الفنية .

علمياً ، تعني الحداثة إعادة النظر المستمرة في معرفة الطبيعة للسيطرة عليها ، وتعميق هذه المعرفة وتحسينها باطراد .

ثورياً ، تعني الحداثة نشوء حركات ونظريات وأفكار جديدة ، ومؤسسات وأنظمة جديدة تؤدي إلى زوال البنى التقليدية القديمة في المجتمع وقيام ببنى جديدة .

وتعني الحداثة فنيّاً ، تساؤلاً جذرياً يستكشف اللغة الشعرية ويستقصيها ، وافتتاح آفاق تجريبية جديدة في الممارسة الكتابية . وابتكار طرق للتعبير تكون في مستوى هذا التساؤل . وشرط هذا كله الصدور عن نظرة شخصية فريدة للإنسان والكون .

تشارك مستويات الحداثة هنا ، مبدئياً ، بأنواعها الثلاثة ، في خصيصة أساسية هي أن الحداثة رؤياً جديدة ، وهي ، جوهرية ، رؤياً تساؤل واحتجاج : تساؤل حول الممكن ، واحتجاج على السائد . فلحظة الحداثة هي لحظة التوتر أي التناقض والتصادم بين البنى السائدة في المجتمع ، وما تتطلبه حركته العميقة التغيرية من البنى التي تستجيب لها وتثلام معها .

غير أن هذه المستويات وإن اختلفت ، مبدئياً ، فإنها تختلف وتتفاوت تطبيقياً ، وذلك تبعاً للصعوبات والمراحل . وبما أن المستويين الأول والثاني يعنيان بتغيير الواقع مباشرة ، فإن الصعوبات والمعوقات أمامهما أكثر بكثير منها أمام المستوى الثالث ، مستوى الحداثة الفنية ، الذي لا يُعنى بتغيير الواقع ، إلاّ بشكل مداور . ولهذا نرى أن إمكان التغير على هذا المستوى أسهل وأسرع ، وليس من الضروري أن يرتبط ، عكساً أو طرداً ، بالمستويين الأولين .

ما مدى حضور هذه المستويات وما مدى فاعليتها في الحياة العربية ؟ إن نظرة تحليلية سريعة تكفي للإجابة . فليس في المجتمع العربي حداثة علمية . وحداثة التغيرات الثورية : الاقتصادية ، الاجتماعية ، السياسية . هامشية لم تلامس البنى العميقة . لكن ، مع ذلك ، وتلك هي المفارقة ، هناك حداثة شعرية عربية . وتبدو هذه المفارقة كبيرة حين نلاحظ أن الحداثة الشعرية في المجتمع العربي تكاد أن تضارع ، في بعض وجوها ، الحداثة الشعرية الغربية . ومن الطريف أن نلاحظ ، في هذا الصدد ، أن حداثة العلم في الغرب متقدمة على حداثة الشعر ، بينما نرى ، على العكس ، أن حداثة الشعر في المجتمع العربي متقدمة على الحداثة العلمية — الثورية . هكذا تبدو الحداثة الشعرية العربية لكثير من العرب كأنها جسم غريب مستعار . وفي هذا ما قد يفسر أسباب عدائهم لها ، ورفضهم إيّاها ، ورمي ممثليها بمختلف التهم التي تبدأ بالغموض وتنتهي بتهمة تقليد الغرب مروراً بتهمة هدم التراث أو التنكر له .

ويصدر هذا الموقف عن إيمان بتساق النية الفنية والبنية الاقتصادية — الاجتماعية في المجتمع ، بحيث تكون الأولى انعكاساً أو في أبعد تقدير مواكبة للثانية . غير أن هذا الموقف تملّيه مقتضيات إيديولوجية بحتة ، بحجة الوفاء للتراث والارتباط به ، حيناً ، وبحجة الوفاء للجماهير والارتباط بها ، حيناً آخر .

غير أن المقتضى الإيديولوجي هنا لا يحجب حركة الواقع أو يشوّهها وحسب ، وإنما يحجب أيضاً حركة الإبداع الشعرية ويشوّهها . وهو ينسى أو يتناسى أن الشعر ، والفن بعامة ، هو جوهرياً رؤياً احتجاج وممارسة احتجاج . ومن هنا التفاوت الطبيعي ، أي الضروري ، بين البنية الاقتصادية — الاجتماعية والبنية الفنية في المجتمع . لا يمكن ، بمعنى آخر ، قياس التطور الفني على التطور الاقتصادي — الاجتماعي . ذلك أن الحدث الاقتصادي — الاجتماعي حدث مُراوِحة في الزمان والمكان يستنفد بغاياته العملية المباشرة ،

بينما الحدث الشعري حدث تجاوز لا يُستنفَد . فالإبداع الشعري هو .
تجديداً ، استباق . وحيث تنشأ نتائج شعرية تتآلف مع البنية الاقتصادية -
الاجتماعية السائدة وتعكسها ، فإن نصيب هذه النتائج من الإبداعية
والفنية يكون سطحياً ضحلاً ، بحيث تتحول إلى وثائق اجتماعية مكتوبة
بتوهم الشعر . وهذا هو ، مثلاً ، مصير ما سمي في تراثنا الشعري بشعر
الرثاء والهجاء والمدح . فنحن ، اليوم ، نقرأ فيه الوثيقة الاجتماعية - السياسية
أكثر مما نقرأ الكشف الشعري أو الرؤيا الشعرية . وهذا هو نفسه مصير
معظم الشعر العربي المعاصر الذي يسمى خطأ بالحديث ، والذي يصور أو
يعكس وهم الحداثة الثورية ، أي وهم التغير الاقتصادي - الاجتماعي -
السياسي . فهذا الشعر يكتب خارج الواقع الحي ، وخارج اللغة الشعرية .
لم يعد أحد ينكر الترابط بين ما يُسمى بالبنية الفوقية وما يسمى بالبنية
التحتية . لكن الخلاف لا يزال قائماً حول كيفية هذا الترابط . وهو خلاف
لم يعد محصوراً بين الماركسيين وغير الماركسيين ، وإنما أصبح قضية رئيسة
للجدل في ما بين الماركسيين أنفسهم .

لا أذكر اسم العالم الاقتصادي الماركسي الذي يصف الاقتصاد بأنه علم
متأخم أو علم المتأخمة . أعني انه يتصل بعلوم إنسانية متعددة - علم الاجتماع ،
علم الإنسان (الانثروبولوجية) ، التاريخ ، التربية . وهو يتصل ، بالإضافة
إلى ذلك ، بالثقافة وتاريخها . بل يبدو لكثير من علماء الاقتصاد أن من المتعذر
فهم أية مشكلة اقتصادية ، فهماً عميقاً محيطاً ، دون الاستناد إلى هذا الإطار
الواسع من العلوم الإنسانية . ذلك أن الاقتصاد ليس معادلات ذهنية أو
رياضية . فالإقتصاد السياسي ، مثلاً ، علم يعنى بالحياة الاجتماعية ، وعلى
الأخص ، بجانب من جوانبها الأكثر أهمية : الإبداع الإنساني ، وكل تجديد
وكل تغيير في القطاع الاقتصادي يكشفان عن إبداع ، كالإبداع الفني ذاته .
أضف إلى ذلك أن تطور التقنية خلق نوعاً عميقاً من العلاقة بين التاج
الاقتصادي والتاج الفني يتمثل ، على الأخص ، في الشكل . فلقد أصبح

الشكل قضية رئيسة في كل نتاج معاصر ، بل أصبح قضية رئيسة حتى في الآلة نفسها . هكذا يبدو الاقتصاد شأنًا اجتماعيًا معقدًا . يرتبط بالحياة الإنسانية ، ككل . والإبداع في أساس الاقتصاد . وحين أشدد على الإبداع في الاقتصاد أشير إلى ما يؤكد علماء الاقتصاد المعاصرون وفي طليعتهم بعض الماركسيين ، من أن القواعد ، والوصفات والتعليمات ، والحدود . تؤدي إلى خنق الحركية الاقتصادية ، أي تؤدي ، بالتالي ، إلى كبح التقدم الاجتماعي . إذا كان ما تقدم صحيحاً في الاقتصاد نفسه ، فبالأحرى أن يكون أكثر صحة في الفن . ومعنى ذلك أنه لا يمكن أن نقيس النتاج الأدبي بمقاييس النتاج المادي ، وأن المبادئ التي تحلل بها الظواهر العلمية هي غير التي تحلل بها الظواهر الأدبية .

IV

يبدو في ضوء ما تقدم ، أن البحث في الحداثة الشعرية العربية آخذ في دفعنا باتجاه مآزق لا مخرج منه . وهذا صحيح ، ظاهرياً . لكن هذا المآزق سرعان ما يتكشف عن الجادة ، حين نعود بالبحث إلى مداره الصحيح . وينهض هذا المدار على جلاء ثلاث قضايا :

القضية الأولى تتصل بإشكالية نشوء الحداثة في المجتمع العربي .

والقضية الثانية تتصل بإشكالية التعارض : شرق / غرب ،

والقضية الثالثة تتصل بمعنى الحداثة الشعرية العربية ، وبخصوصيتها .

أما عن القضية الأولى ، فلعلنا نعرف أن المحدث الشعري العربي نشأ كخروج على محاكاة النموذج القديم ، أي نموذج النظم كما تمثله القصيدة الجاهلية ، والذي سمي ، في المصطلح النقدي بـ « عمود الشعر » . ويتضمن هذا الخروج تمرداً على معيارية ترسخت قيمياً وفنياً ، واتخذت طابعاً اجتماعياً —

ثقافياً ، ذا بعد سلطوي. لكنّ هذا المحدث نشأ بفعل الضرورة التي فرضتها المرحلة التاريخية — الحضارية ، وليس بمجرد الرغبة في معارضة القديم . فهذه المرحلة واجهت الشاعر بمشكلات وأسئلة لم تطرحها المرحلة الجاهلية . وهذا ما فرض عليه أن يعيد النظر في اللغة الشعرية الجاهلية ، وطرق التعبير المألوفة : وأن يبتكر طريقته الخاصة ، ويستخدم اللغة بشكل جديد .

يمكن القول ، إذن ، إن الحداثة الشعرية العربية نشأت في مناخ أمرين مترابطين : اكتناه اللحظة الحضارية الناشئة ، واستخدام اللغة — أي التعبير بطريقة جديدة يتيح تجسيداً حياً وفنياً لهذا الاكتناه .

ونخلص من هذا إلى مبدأ أساسي هو أن الحديث لا يمكن أن ينشأ إلاّ بنوع من التعارض مع القديم ، من جهة ، وبنوع من التفاعل مع روافد من تراث شعب آخر . وهذا ما تنطق به الحضارة العربية ، ككل . فهذا الذي نسميه الحضارة أو الثقافة العربية التي فضجت في العصر العباسي ، إنما هي ، في أعماق أبعادها ، جسد مغاير للجسد الثقافي الجاهلي . إنه مزيج تأليفي من الجاهلية والإسلام ، تراثياً ، ومن الآخر — الهند وفارس واليونان ، تفاعلياً — أي مما كان يشكل النتاج البشري الأكثر حضوراً وفاعلية ، بالإضافة إلى العناصر الأكثر قدماً مما ترسب في الذاكرة التاريخية : سومر . وبابل ، وآشور في صورها الآرامية — السريانية .

وفي هذا أعطت الفاعلية الإبداعية العربية المثل النموذجي الأول : لا يمكن أن تقوم لشعب ما ، ثقافة بذاتها ولذاتها ، في معزل عن ثقافات الشعوب الأخرى . فثقافة كل شعب حضاري إنما هي تأثر وتأثير ، أخذ وعطاء . حركة من التفاعل . وتكون الحضارة تأليفاً من هذا التفاعل أو لا تكون . كذلك أعطت الفاعلية الإبداعية العربية المثل الآخر وهو أن شرط هذا التفاعل أن يتسم بالإبداعية والخصوصية في آن . وقد نقل العرب هذا المزيج التأليفي الإبداعي الخصوصي ، في ذروته العليا ، إلى الآخر — وهو هنا الغرب — عبر الأندلس .

ما الحداثة . في هذا المستوى الذي عرضناه ؟ إنها التغيرات : الخروج من النمطية ، والرغبة الدائمة في خلق المغاير . والحداثة ، في هذا المستوى ، ليست ابتكاراً غربياً . لقد عرفها الشعر العربي ، منذ القرن الثامن ، أي قبل بودلير ومالارميه ورامبو ، بحوالى عشرة قرون . وهي ، لذلك ، ليست « مستوردة » ، وليست « فطراً » ، وإنما هي ظاهرة أصيلة ، عميقة في حركة الشعر العربي . ويمكن التأريخ للشعر العربي ، بدءاً من بشار بن برد ، من زاوية الصراع أو « الجدل » بين « القديم » و « المحدث » (وهذان مصطلحان عربيان « قديمان ») . وهذا هو ، كما أرى ، التأريخ الشعري الحقيقي الذي لم يكتب حتى الآن . ويشكل غيابها ظاهرة مهمة للدراسة .

الحداثة ، إذن ، ملازمة للقدم في كل مجتمع وفي كل مرحلة . ومن الطبيعي أن تختلف أبعادها وأشكالها من مجتمع إلى آخر ، ومن زمن إلى زمن . إن سياقها ودلالاتها عند الشاعر الفرنسي ، مثلاً ، هما غيرهما عند الشاعر الانكليزي أو السوفياتي أو الأميركي . كذلك لسياقها ودلالاتها ، عند الشاعر العربي خصوصية متميزة . لذلك لا تبحث الحداثة ، في المطلق ، كمفهوم مطلق . فالحداثة هي دائماً حداثة شعر معين في شعب معين في أوضاع تاريخية معينة . والحديث في هذا الشعب ينشأ ، بالضرورة ، في بعض وجوهه ، من القديم فيه . هذا صحيح وبدهي . لكن من الصحيح والبدهي أيضاً أنه لا ينشأ إلا كشجرة تمتد غصونها في الاتجاهات كلها . « الأخذ » ، وحده ، فطر لا يلبث أن يموت : لا جذور له ، ذلك أنه ليس نتاج الذات ، بل نتاج الآخر . لكن القديم إذا لم يتفجر ، ويتوالد ، ويتجاوز نفسه ، لا يلبث هو كذلك ، أن يفقد نفسه الحي ، ويتحجر ، وتصبح الذات في عزلة عن الآخر ، أي تتحول إلى قبر .

الحداثة ، في هذا المنظور ، هي الاختلاف في الائتلاف :

الاختلاف من أجل القدرة على التكيف ، وفقاً للتغيرات الحضارية ، ووفقاً للتقدم .

والاكتلاف من أجل التأصل والمقاومة ، والخصوصية . الاختلاف المفرط عن تراث اللغة التي يكتب بها الشاعر ، هو الموت — أي هو التبخر كالدخان . بالقياس إلى نار هذه وجمرها . الاكتلاف المفرط هو الموت أيضاً — أي التبخر كالحجر .

كأن الحادثة أن تخلق النظام فيما تمارس الفوضى . أو كأنها أن تجرح فيما تلام . على هذا المستوى ، تبدو الحادثة صراعاً دائماً . وهي تأخذ في المجتمع طابعاً حادثاً أو هادئاً ، جذرياً أو إصلاحياً ، بحسب ظروف هذا المجتمع ، وبحسب أوضاعه . ومن هنا تبدو الحادثة كأنها حركة إلى الأمام لا تنتهي في قديم يحاول أن يكون حركة إلى الوراء لا تنتهي .

لكن يجب أن نلاحظ ونعترف أنه حدث خلل في هذا السياق التاريخي ، بدءاً من سقوط بغداد تحت سنايك هولوكو . ويتمثل هذا الخلل في قطعين كبيرين : الأول هو القطع العثماني ، والثاني هو القطع الغربي . بالقطع العثماني انفصل العرب عن أفق الإبداع الحضاري ، وبالقطع الغربي ، انفصلوا عن هويتهم الحضارية ، وإذا كان خطر القطع الأول يتمثل في تعميم الظلامية وترسيخها ، فإن خطر القطع الثاني يتمثل في تعميم نور زائف .

ومن هنا يبدو ما سميناه بـ « عصر النهضة » كأنه فراغ أو تجويف داخل التاريخ الثقافي العربي . وهو فراغ بوجهين : الوجه الأول هو فراغ القطع مع عناصر الحيوية والتقدم في الماضي العربي ، والوجه الثاني هو فراغ القطع مع عناصر الحيوية والتقدم في الحاضر الغربي .

من الناحية الأولى ، ارتقاء عشوائي في أحضان الحضارة الغربية . فقد اغترفنا منها معظم نظرياتنا الفلسفية والأدبية والثورية — وبخاصة أفكار القومية والعلمانية والاشتراكية والماركسية والشيوعية والرأسمالية . وغمرتنا هذه الحضارة ، فوق ذلك ، باقتصادها ، وأبعادها السياسية الاستعمارية . وبرز العلم بتطبيقاته الاستهلاكية على الأخص ، يسيطر عملياً على الحياة العربية .

وهكذا نقلنا المنجزات ولم نأخذ الموقف العقلي الذي أدّى إليها . ومن هنا بدا المجتمع العربي ، بشكل عام ، كأنه عربة تتجرجر ، مترنحة . في قطار الهيمنة الغربية .

أمّا من الناحية الثانية فالتصاق جنيّ بالماضي ، لكن بمستوياته الأكثر تقليدية والأكثر ارتباطاً بالنظام الذي ساد ، والذي كانت القوى الحية في المجتمع العربي قد تجاوزته . وفوق ذلك ، نُظر إلى هذا الماضي كأنه حقيقة العرب وشخصيتهم وهويتهم ، وكأنه الكامل المطلق . وهكذا أعيد إنتاج أشكاله وأفكاره ، اجتراراً وتكراراً .

وفي هذا بدا الإنسان العربي كأنه كائن غير تاريخي : ضائع بين استحداثيّة تستلب ذاتيته ، واستسلافية تستلب إبداعيته وحضوره في الواقع الحي .

من الناحية الأولى أخذ يتكلم على الواقع بلغة ليست منه ، ومن الناحية الثانية ، أخذ ينظر إلى العالم نظرة غير تاريخية . وتتوج هذا الضياع بهشاشة البنية العربية التي كشف عنها الاستيطان الصهيوني ومصاحباته الاقتصادية والسياسية ، وكشف عنها امتلاك لطاقة بترولية هائلة هو في جوهره تسول هائل . وهذا كله ولّد هاوية مأساوية بين الواقع والممكن ، بين الفعل والقول ، أدت في الممارسة إلى ما يشبه انهياراً عربياً شبه كامل : على صعيد الأنظمة ، انحسار بشكل أو آخر أمام الهجوم الصهيوني أدّى إلى ازدياد الهيمنة الامبريالية على الحياة العربية ، وعلى صعيد الشعب ، خيبة مريرة ويأس يكاد أن يكون ساحقاً .

نخلص من ذلك إلى أن هذا الخلل لا يجوز أن يحجب عنا كون الحداثة إشكالية عربية قبل أن تكون غربية . فهي تعود إلى بداية القرن السابع ، أي قبل حوالى تسعة قرون من نشوئها في الغرب . نضيف إلى ذلك أنها نشأت في الغرب بتأثير من مسألتها في الحضارة العربية . إن استدعاء هذا الواقع

التاريخي الذي يتناساه معظم الذين يتكلمون على الحداثة العربية . وبخاصة
الشعرية ، يتيح لنا أن نطرح مسألة الحداثة الشعرية العربية ، بعيداً عن هيمنة
الآراء والنظريات المشتقة من قضايا الحداثة الغربية ، بحيث نقيّمها استناداً
إلى مقاييس مستمدة من إشكالية القديم والمحدث في التراث العربي نفسه .

v

نأتي الآن إلى القضية الثانية ، قضية التعارض : شرق / غرب ،

ففي الأصل لا « غرب » لا « شرق » . في الأصل الإنسان ، سائلاً ،
باحثاً . بدأ السؤال والبحث . وجوداً ومصيراً ، في حوض المتوسط الشرقي ،
ومن ضمنه سومر / بابل . ثم أصبح نظاماً فكرياً ، ومشروع أجوبة ،
متكاملة وشاملة في أثينا .

من هذا الحوض كذلك ، جاءت الرؤيا الدينية : اليهودية وبعدها
المسيحية – مشروع أجوبة أخرى . وهيمن الجواب المسيحي ، و « غزا »
ما وراء المتوسط : « الغرب » .

ثم جاء الإسلام بأجوبته التي تحتضن ما تقدمها ، وتكملها .

أوروبا نفسها « تسمية » مشرقية – فينيقية : أي أنها « اكتشاف » أو
« ابتكار » مشرق ، – (أليس اسمها هو نفسه اسم الإلهة الفينيقية « أوروبا »
كما تقول الأسطورة – أي كما يقول الخيال / الواقع ؟) .

الانفصال إلى « شرق » و « غرب » ، في الشكل الراهن ، معنى :
صورته « التدين » ، وأساسه التسيّس – التعيّن ، أي « الاستعمار » .
ومنذ الحروب الصليبية ، تم الانفصال ، وبدأ يأخذ شكله الامبريالي – الرأسمالي
مع توسعات « النهضة » الأوروبية .

كان ، في أثناء ذلك ، يتم على المستوى الحضاري ، انفصال آخر بين «العقل» و «القلب» . اختارت أوروبا العقل ، بل «ألهته» — ارتباطاً بأثينا أرسطو . وبالغت في «توحيده» ، فوصلت إلى التقنية .

الإبداع ، أساساً ، ليس تقنية . ذلك أن التقنية تطبيق . إعادة إنتاج . فهي لا تحقق شيئاً إلاّ بتحويل مادة معطاة ، وإلاّ استناداً إلى مخطط — نموذج . التقنية مشروطة بالنموذج ، الموجود ، أولاً ، قبل التطبيق .

الإبداع هو التحقيق دون نموذج . الإبداع نموذج ذاته . وفي حين تستند التقنية إلى تحليل الواقع ، وتجزئته ، أي الفصل بين النموذج والواقع ، فإن الإبداع يفترض ، أولاً ، عدم الفصل بين النموذج والواقع ، المادة والشكل .

التقنية «تقدم» في إعادة إنتاج النموذج . الإبداع ليس تقدماً تقنياً أو نموذجياً ، . إنه انبثاق — اكتشاف للأصل لانهاية له .

إبداعياً ، أعني على مستوى الحضارة بمعناها الأكثر عمقاً وإنسانية . ليس في «الغرب» شيء لم يأخذه من الشرق . الدين ، الفلسفة ، الشعر (الفن ، بعامة) «شرقية» كلها . ويمكنكم أن تستأنسوا بأسماء المبدعين في هذه الحقول ، بدءاً من دانتى حتى اليوم . فخصوصية «الغرب» هي التقنية ، لا الإبداع . لذلك يمكن القول إن الغرب ، حضارياً ، هو ابن للشرق . لكنه ، تقنياً ، «لقيط» : انحراف ، — استغلال ، هيمنة ، استعمار : امبريالية . إنه ، في دلالة أخرى ، تمرد على الأب . وهو ، الآن ، لم يعد يكتفي بمجرد التمرد ، وإنما يريد أن يقتل الأب .

لا وسيط ، في الإبداع ، بين العدم والاسم . أن تولّد وأن تسمّي فعل

واحد . الإبداع كلمة / فعل ، فعل / كلمة . إنه سديم يتمرأى . يتصور ذاته .
إنه تأسيس على الهاوية — أي انخراطٌ بدئي في قوى الكون الحية .

أمام « الفكر الغربي » يأخذك « النظام » ، « النسق » ، « المنهج » .
أمام « الفكر الشرقي » ، تشعر ، على العكس ، أنك في حضرة الهاوية ،
حضرة السديم . الخلاق الشرقي هو نفسه سديم . لذلك تشعر ، إزاءه ،
كأنك مأخوذ بالرعب .

هكذا يُرسي « الفكر الغربي » الواقع في أفق المادة ، ويرسيه « الفكر
الشرقي » في أفق الوحي ، أي أفق اللغة / الخيال .

يحاول الأول أن ينظم المحدود . ويحاول الثاني أن يحدد ما لا يمكن تحديده ،
وأن يقبض على ما يتعذر القبض عليه — على ما يظل مبدأً وأصلاً .

لهذا كانت الإبداعات الكبرى في الغرب ، سواء كانت دينية أو فنية
أو فلسفية ، تتجاوزاً للتقنية ، أي « شرقية » ينباع . إنها نوع من شَرَقَنَةِ
الغرب .

في الراهن تاريخياً ، يستسلم الفكر الغربي لشیطان التقنية . أما « الفكر
الشرقي » (العربي — الإسلامي) ، فإنه يستسلم لشیطان الاستبداد ، تقليداً
أو نظاماً . كلاهما في حالة « استقالة » — استقالة من سؤال الوجود والمصير .
استقالة من « المبدأ » و « الأصل » — وانخراط في الآلة وأشائها .

لكن ، هناك بقطة ما في الغرب : أعظم ما في الفكر الغربي ، اليوم هو
تفكيك « الغرب » . وهيدغر هو المفكك الأعظم . لهذا أصف هيدغر بأنه
« غربي » الولادة ، « شرقي » « الأصل » و « التكوّن » .

استمرار الانحطاط في « الفكر الشرقي » (العربي — الإسلامي) عائد
إلى أنه ليس إلا إسقاطاً تقنياً — أي إلى أنه ليس إلا سقوطاً . وهذا السقوط
يتزايد بقدر ما تتزايد الهيمنة التقنية (الامبريالية) — « الغربية » .

يبدأ هذا الفكر بتفكيك ذاته ، أو لا يكون أبداً .

في الأصل ، لا « غرب » ، لا « شرق » .

في الواقع الراهن : « الغرب » هو الشكل وحشياً ، يبحث عن لطافة المعنى . أما « الشرق » فهو المعنى وحشياً ، يبحث عن لطافة الشكل .

وجهان لمشكلة واحدة ،

أخوان يبحثان .

VI

لنفصل ، قليلاً ، هذه الأفكار العامة .

على المستوى الحضاري العام ، نلاحظ أولاً أن الحضارة الغربية هي ، بمعنى ما ، استجابة عالية للتحدي الذي طرحته الحضارة العربية — الإسلامية على أوروبا ، بدءاً من الدفعة التأسيسية في العالم المتوسطي — الشرقي : ما بين النهرين ، ووادي النيل ، وحوض المتوسط الشرقي ، وهي دفعة أعطتها الإسلام طابعها الأخير ، وأكملها . بل إن الحضارة اليونانية كانت استجابة أوروبية أولى لهذا التحدي . ومعنى ذلك أن الإبداعات الإنسانية هي ، جوهرياً ، شراكة إنسانية .

نلاحظ ثانياً، أن العالم كله اليوم يعيش في مناخ حضارة كونية واحدة . ليس هناك اليوم حضارة فرنسية ، مثلاً ، بالمعنى الحضري القومي الدقيق ، أو حضارة روسية أو ألمانية أو صينية ، وإنما هناك ، ضمن هذه الحضارة الكونية الواحدة ، خصوصيات واضحة أو غامضة ، لا تبعاً لدرجة العراقة التاريخية لدى الشعوب ، بل تبعاً لدرجة حضورها الإبداعي . وهذا يعني أن الحداثة هي ، بدورها ، مناخ عالمي — مناخ أفكار وأشكال كونية ، وليست مجرد

حالة خاصة بشعب معين . إنها حركة عامة وشاملة . وفي هذه الحركة ، تشارك جميع الشعوب ، بشكل أو آخر ، قليلاً أو كثيراً . والمشاركة تعني التقاء واختلفاً ، كما تعني الافتراق والاختلاف . والمسألة إذن هي مسألة الإبداع والخصوصية في هذا المناخ العام ، وليست مسألة رفضه أو الانفصال عنه .

وفي هذا الإطار يحسن أن نذكر بما يراه اختصاصي في مباحث الحضارة ، هو المفكر الفرنسي هنري دولاباستيد ، إذ يقول : « لقد انتهى مفهوم الحضارة الغربية . وما من رؤيا للمستقبل تكون لها قيمة ، من الآن فصاعداً ، إلا إذا تضمنت قيم الحضارات الخمس الكبرى في العالم : الأوروبية (الفكر) ، العربية (اللغة) ، الهندية (الحركة) ، الصينية - اليابانية (الإشارة) ، الإفريقية (الإيقاع) . وهؤلاء الذين سيصبحون الكلام أو الريشة بالفاعلية والتأثير الأكثر عمقاً سيكونون الخلائق الذين أمضوا قسطاً من حياتهم في اختيار القيم الأصلية لهذه الحضارات المختلفة » .

ولعلّ هذا الرأي أن يجد ما يتممه في رأي آخر للفيلسوف الفرنسي بول ريكور يحدّد خصائص هذه الحضارة الكونية ، ويوجزها في خمس :

١ - العلم (الذي يكشف عن وحدة البشر ، عقلياً ، من حيث المبدأ) ،
٢ - التقنية (من حيث أنها تطوير للأدوات التقليدية ، انطلاقاً من مدارس العلم الواحد ، ومن حيث أنها اختراع تكشف كذلك عن وحدة البشر ، عقلياً) ،

٣ - العقلانية السياسية (التي تتجلى في نشوء الدولة الحديثة ، كتقنية سياسية واحدة ، عبر تعددية الأنظمة السياسية وتباينها) .

٤ - العقلانية الاقتصادية (التي تتجلى في نشوء تقنية اقتصادية واحدة ، فيما وراء التباين بين الرأسمالية والاشتراكية) .

٥ - عقلانية الطراز الحياتي (ويتجلى هذا الطراز في توحيد الشكل ، شكل الملابس والمسكن . على الأخص ، وتتجلى هذه العقلانية في تقنية الإنتاج

والمواصلات والعلاقات ، والرفاهية ، وأوقات الفراغ . والراحة . بتعبير آخر إن نشوء ثقافة استهلاكية ذات طابع عالمي يؤدي إلى نشوء طراز حياتي عالمي واحد) .

لنلاحظ ، ثالثاً ، في ضوء ما تقدم — أي في ضوء الماضي والحاضر . أن التعارض شرق / غرب . وبالتحديد أخص : شرق عربي — إسلامي / غرب أوروبي أميركي ، ليس تعارضاً من طبيعة حضارية ، خصوصاً أن في الغرب أنواعاً كثيرة من الغرب أكثر انخراطاً من أي انخراط مشرق ، وأن في الشرق أنواعاً كثيرة من الشرق أكثر تقدماً من أي تقدم غربي .

الإسلام نفسه في طليعة ما يؤكد لنا ذلك . فهو ، في جوهره ، أو كما أفهمه على الأقل ، ليس شرقياً ولا غربياً ، وإنما هو كوني . والمسلم إذن لا يجزىء العالم إلى شرق وغرب شمال وجنوب ، في ممارسة الإسلام ديناً وثقافة ، وإنما يتجه إلى الكون كله ، إلى البشر جميعاً كوحدة إنسانية .

يؤكد ذلك أيضاً الفن بعامة ، في الغرب ، والشعر بخاصة . فالشعر الغربي الحديث في ذرواته العليا هو نوع من الكفاح لتجاوز الغرب — أي نوع من الانتماء إلى الشرق ، أو نوع من شَرَفنة الغرب . إن شعرية الشعر الغربي العظيم تتصل بخصائص مشرقية : النبوة ، الرؤيا ، الحلم ، السحر ، العُجابية ، التخيل ، اللاتماية ، الباطن أو ما وراء الواقع ، الانخراط ، الإشراق ، الشطح . الكشف . . . الخ .

بودلير . ، مثلاً ، من صانعي الرؤيا الشعرية الغربية الحديثة . إن فنته الشعري يقوم ، في أجمل مناحيه ، على المطابقات وهي أصل مشرق — صوفي . رامبو ، كمثال آخر . إن أعرق ما في شعره هو صراخه بمنجزة الشرق في وجه الغرب ، بدءاً من قوله : الذات شخص آخر ، والتي هي تنويع على القول الصوفي : أنا لا أنا ، مروراً بتقاليد الأسرار وطقوسها ، وبإشراقاته ، رجاء الانخراط وتحرير النفس من الجسد .

نوفاليس ، كمثل آخر ، في قوله إن الشاعر يرى ما لا يرى ويحس بما فوق المحسوس .

مالارميه — في الكهانة والرجسية والملائكية .

ونستطيع أن نضيف أيضاً الكوكبة الشعرية التي توجه الحساسية الإبداعية في الغرب : هولدبرلن ، نرفال ، لوتريامون ، بروتون بسراليته التي هي ، عمقياً ، تجربة صوفية .

هذا دون أن نسمي الرسامين الذين أسسوا للرسم الغربي الحديث ، بدءاً من كاندينسكي ، مروراً بباول كلي ، وانتهاءً ببيكاسو وبراك وميرو ، لكي لا نسمي غير بعض الكبار .

لنلاحظ أخيراً أن الغرب ، اليوم ، هو تقنية / تقدم — أي بقاء في حدود الظاهر ، وأن الشرق هو هذا الهاجس الذي لا يرى الظاهر إلاّ عتبة للباطن — الباطن الذي هو موطن الحقيقة ، أي موطن الإنسان . والشرق اليوم هو مناخ التجربة الشعرية ، بامتياز : التطلع إلى المطلق ، والتطلع في الوقت نفسه إلى المجهول — أي لبلوغ ما يستعصي على التعبير ، أو للتعبير عما لا يعبر عنه . ومن هنا يمكن القول إنه إذا كان في الغرب ما يجدد الشرق ، تقنياً ، فإن في الشرق ما يجدد الغرب ، كيانياً — على مستوى الرؤيا الأكثر عمقاً ، والتجربة الأكثر شمولاً ، أي الأكثر إنسانية . بعبارة أخرى : إذا كان الغرب يتقدم في معرفة الشيء ، فإن الشرق يتقدم في معرفة الذات . وكلاهما الآن يسبحان ، حضارياً ، في ماء واحد — ماء البحث عن أفق جديد . ذلك أن الاستغراق في الشيء قتل للإنسان ، والاستغراق في الذات قتل للطبيعة .

VII

نصل الآن إلى القضية الثالثة . وفي الكلام عليها ينبغي أن نسارع أولاً إلى التوكيد على أن التعارض شرق / غرب ، حدث عارض ، وأنه من مستوى

إيديولوجي - استعماري ، وأنا حين نرفض الغرب اليوم لا يجوز أن نرفضه إلاً على هذا المستوى . أما إبداعاته الحضارية فيمكن أن نأخذها ، بخصوصيتها الحضارية ، تماماً كما فعل هو ، بالنسبة إلى ما أخذناه عنا سابقاً .

وانطلاقاً من ذلك ، يجب أن نعرف أن ما أنتجته أسلافنا في الماضي ليس كله قادراً على الإجابة عن مشكلاتنا الراهنة ، أو إفادتنا في التغلب عليها - بل من الخطأ افتراض هذه الإجابة أو هذه الإفادة . كذلك يجب أن نعرف أن في الغرب إبداعات تجيبنا عن كثير من مشكلاتنا ، وأن ما ينقله إلينا ليس كله خالياً من الحق . دون هذا الوعي ، قد ينقلب هذا التعارض الإيديولوجي - السياسي ، إلى تعارض ثقافي - حضاري . وليست إرادة الوصول إلى هذا التعارض الأخير ، سواء جاءت من جهة الغرب أو من جهة الشرق ، قصداً أو عفواً ، إلاً إرادة المحافظة على استمرار مقولة « التمدن الغربي » ، أي استمرار الثنائية الزائفة : غرب متحضر / شرق متخلف ، واستمرار مشكلية ثقافية زائفة تهيمن علينا ، فتأسر حركتنا وفكرنا ، وتفسدهما مسبقاً .

وفي أفق هذا الوعي ، يصبح أن نقول إن الحداثة ، مبدئياً ، ليست غربية أكثر مما هي عربية ، وإذا كان ثمة تفاوت بين الغرب والشرق في ممارستها التطبيقية ، فإنه فرق في الحكم لا في النوع . وظني أن هذا التفاوت هو ما ينبغي أن يدفعنا أساسياً إلى أن نعيد النظر ، بشكل نقدي شامل وجذري ، في ماضينا المعرفي وحاضرنا على السواء .

هل يمكن أحداً ، اليوم ، أن يعرف عالمه الذي يعيش فيه بالمعرفة التي أنتجها الغزالي أو ابن سينا مثلاً ؟ أو هل يمكنه أن يقارب الأشياء والأفكار المقاربة نفسها التي نراها عند زهير بن أبي سلمى أو أبي العتاهية ؟ ولا يتضمن السؤال هنا إنكاراً لقيمة هؤلاء في تاريخية إنتاج المعرفة العربية أو مشكلتها ، وإنما يتضمن التأكيد على أننا اليوم ، رغم أن عالماً ثقافياً - لغوياً واحداً لا يزال

يجمعنا ، نعني بأشياء وموضوعات لم يعنوا بها . ولهذا فلان من المحتم علينا إن كنا خلاقيين بالفعل . أن نقاربها بطرق مغايرة لطرقهم . خصوصاً في المناخ الهائل لانفجار المعرفة . وانفجار طرقها . تعدداً وتنوعاً ونخصصاً . وهو انفجار لا يقتصر على ميدان ما نسميه بالعلوم الإنسانية وحدها . وإنما يشمل أيضاً ما نسميه بالعلوم الدقيقة أو البحتة . ماذا يعني إذن البقاء في أشكال المعرفة والمقاربات الماضية ؟ إنه ببساطة . يعني الخروج من التاريخ . لكن التخلي عن تلك الأشكال لا يعني تنكراً لتاريخنا أو أصالتنا . ذلك أن الأصالة ليست نقطة أو موقعاً في الماضي تجب العودة إليه لنثبت تراثيتنا . وإنما هي . بالأحرى . الطاقة الدائمة على الحركة والتجاوز في اتجاه المستقبل — أي في اتجاه عالم يتمثل الماضي فيما يستشرف مستقبلاً أجمل وأغنى .

على العكس . إن ما ينبغي أن نتعلمه ممن أنتجوا لنا المعرفة الماضية . إنما هو ضرورة إنتاج رؤيا جديدة ونظام جديد من المقاربة والمعرفة . هو أن نكملهم . لا بتكرارهم . بل باللهب الذي حركهم ، لب السؤال والبحث . واكتناه العالم والإنسان . وهذا يقتضي سؤالهم ومواجهتهم ، إذ دون ذلك لا نقدر أن نتج معرفة عربية ترابط في سياق تاريخي واحد . هكذا يكون إنتاج المعرفة تجاوزاً ، أي تكون الحداثة في إنتاج المعرفة من مستلزمات القديم . جوهرياً . بل تكون الحداثة . جوهرياً ، ضمان القديم — لحظة كونها تعارضاً معه . وفي هذا المستوى لا يمكن الشاعر العربي أن يكون حديثاً حقاً ما لم يتمثل القديم . أي ما لم يختبره كيانياً .

هكذا نصل إلى تخطيط أولي لمعنى الحداثة الشعرية العربية وخصوصيتها . إنها . على الصعيد النظري العام ، طرح الأسئلة من ضمن إشكالية الرؤيا العربية — الإسلامية ، حول كل شيء ، لكن من أجل استخراج الأجوبة من حركة الواقع نفسه . لا من الأجوبة الماضية . وهي ، على الصعيد الشعري الخاص ، الكتابة التي تضع العالم موضع تساؤل مستمر ، وتضع الكتابة نفسها موضع تساؤل مستمر .

هكذا تنبثق الحداثة العربية من قديم عربي هي ، في الوقت نفسه . في تعارض معه . فأن تكون شاعراً عربياً حديثاً هو أن تتلأأ كأنك ضب خارج من نار القديم ، وكأنك في الوقت نفسه شيء آخر يغاير القديم مغايرة تامة . وينطوي معنى الحداثة هنا على تغيير النظرة للممارسة الكتابية الشعرية ، وتقييداً جديداً لمقوماتها ، وتحديدأ لقوانين التعامل معها ، وللقوانين التي تكوّنأها . وعلى هذا ، أكرّر ما أشرت إليه آنفاً من أن حداثة الشعر العربي لا يصح أن تبحث إلآ استناداً إلى اللغة العربية ذاتها . وإلى شعريتها ، وخصائصها الإيقاعية — التشكيلية ، وإلى العالم الشعري الذي نتج عنها ، وعبقريتها الخاصة في هذا كله . وذلك ما يطرح مسألة نقد الحداثة ، أو الحداثة النقدية التي لا تنفصل عن الحداثة الشعرية . وهو ما أختتم به .

VIII

طبيعي أن الدعوة إلى انقلاب في فهم الحداثة الشعرية العربية تقتضي الدعوة إلى انقلاب مماثل في نقد هذه الحداثة . وأود هنا أن أكتفي بإيجاز المبادئ الأساسية لهذا النقد الحديث ، كما تبدو لي . وأوجزها في خمسة :

١ — المبدأ الأول الذي يجب أن ينطلق منه النقد الحديث في تقويم الشعر الحديث هو أن مفهوم الممارسة الكتابية الحديثة يختلف جذرياً عن المفهوم الذي استقر تراثياً — تاريخياً . وتبعاً لذلك ، تنبغي الملاحظة أن نظرية الكتابة الشعرية الجديدة هي التي تغيّر هذا المفهوم تغييراً كاملاً . بحيث يصبح للشعر نفسه مفهوم مغاير للمفاهيم الموروثة : يتغيّر معناه ، ويتغير دوره .

٢ — بدءاً من هذا المفهوم . ينبغي النظر إلى القصيدة الحديثة كنص يدرس ببُنيته الخاصة ، أي ضمن العلاقات التي تقيمها لغة النص : تراكيب . وصوراً ، ورموزاً . وليست اللغة التي نقصدها هنا مجرد مفردات صوتية ، قائمة بذاتها ، وإنما هي أكثر من ذلك : إنها الكلمات — العلاقات .

وفي هذا تفصل القصيدة كنص عن تاريخية الموروث الشعري - النقدي .
ويعني هذا الانفصال أن القصيدة لا تحيل إلى معلوم شائع أو موروث . شأن
القصيدة التقليدية ، وإنما تحيل إلى مجهول ، حاضر أو محتمل - ومهمة النقد
أن يحاول اكتشافه .

٣ - الممارسة الكتابية الحديثة ممارسة استباقية . ولهذا الاستباقية
وجهان : سلبي ، وإيجابي . يعني الأول قطعاً مع إيديولوجية الكتابة السائدة
على مستوى النظام الثقافي السائد . ويعني الثاني اندفاعاً في معانقة المجهول -
رؤى وطرق تعبير . ومن هنا تتغير النظرة إلى المفهومات الإيديولوجية التي
تستند إليها الكتابة الشعرية التقليدية ، كالأصالة ، والجذور ، والتراث ،
والإحياء ، والانبعث : والهوية . . . الخ ، ويصبح الارتباط بما يمثل الحركة
في اتجاه المستقبل هو الارتباط المهيمن والموجه - أي أن الكتابة تؤسس تاريخها
على الرغبة والانخطاف والرؤيا والكشف ، أي على ما يخرق العادة . وبدلاً
من مفهومات : المترابط . المتسلسل . الواحد المكتمل - المنتهي . التي توجه
النقد التقليدي ، تنشأ مفهومات أخرى : كالمنقطع ، والمتشابك . والكثير .
واللامنتهي . لكي توجه النقد الحديث .

٤ - القصيدة - النص ، إذن ، لا تعود مجرد خيط نفسي ، أو فكري ،
أو مجرد سطح انفعالي ، وإنما تصبح نسيجاً حضارياً . شبكة / فضاء ، يتداخل
فيها إيقاع الذات وإيقاع العالم . وتحتضن الزمان الثقافي الخلاق .

٥ - النقد الحديث هو نقد هذا الفضاء في إيقاعه الشامل . ويقوم هذا
الإيقاع على حركة مزدوجة . أو على جدلية هي جدلية الهدم البناء . في حركة
مستمرة من الاستشراف والتجاوز . ومن هنا نقول إن هذا الإيقاع الإبداعي
هو ، جوهرياً وبالضرورة ، في اتجاه التغيير الشامل ، أي في ثورة الممارسة
الثورية الشاملة .

بعد ايضاح الحداثة العربية ومشكلياتها ، ينبغي التأسيس لمرحلة جديدة : نقد الحداثة • فالحداثة انتقال نحو • سمة • رؤية ما • حساسية ما • تشكيل ما • ليست الغاية ، وليست في حد ذاتها ، ولذاتها قيمة ، بالضرورة • الاساسي هو الابداع من أجل مزيد من الاضاءة ، من الكشف عن الانسان والعالم •

الابداع لا عمر له • لا يشيخ • لذلك لا يقيم الشعر بحداثته ، بل بابداعيته • اذ ليست كل حداثة ابداعا • أما الابداع، فهو أبديا ، حديث •

١٩٧٩

الفهرس

٩	بيان ٥ حزيران ١٩٦٧ ✓
١٠	اشارة
٣٥	البيان اللبناني ✓
٣٦	اشارة
٥٧	استطرادات حول البيان اللبناني
٧٩	بيان الرماد
٩٣	استطرادات حول بيان الرماد
٩٩	بيان للكل لا لأحد
١٣٩	استطراد / حلم - ١
١٤٤	استطراد / حلم - ٢
١٤٩	استطراد / حلم - ٣
١٥٧	بيان المسرح ✓
١٧٧	بيان السياسة والثقافة
٢٣٩	محاورات ومناقشات
٢٤١	المحاورة الاولى
٢٥٨	المحاورة الثانية
٢٦٣	المحاورة الثالثة
٢٧٥	المحاورة الرابعة
٢٨٥	مناقشات
٢٨٧	المناقشة الاولى
٢٩٦	المناقشة الثانية
٣٠١	المناقشة الثالثة
٣١١	بيان الحداثة

لا يمكن أن تبدأ الثقافة المختلفة إلاّ بنقد الموروث ، نقداً جذرياً وشاملاً ،
إذ لا يمكن أن نبني ثقافة جديدة ، إذا لم نخلخل نقدياً بُنى الثقافة القديمة . دون
ذلك تكون الثقافة الجديدة طبقة تراكم فوق طبقات الثقافة القديمة ، بحيث
تمتصها هذه الأخيرة ، ولا تكون لها أية فاعلية . لكن شرط هذا النقد أن
يتناول أسس المشكلات لا ظواهرها ، وأن يتناول من هذه المشكلات ألصقها
بفكر العربي وأخلاقه وحياته اليومية ، وأشدّها تأثيراً ، وخصوصاً الدين والجنس .

أما عن الأسئلة التي تقوم عليها مثل هذه الثقافة ، فمن الصعب صياغتها
بشكل مسبق ، إذ أن الأسئلة لا تصاغ تجريدياً ، وإنما تصاغ تجريبياً ، في
أثناء النقد والمعاناة .

ويمكن أن تستمد هذه الأسئلة من عناصر قامت في الفكر العربي : من
القرمطية ، مثلاً ، في بناء المجتمع اشتراكياً ، ومن الصوفية ، في أنسنة الوجود
والتوكيد على أولية الباطن ، والقوى غير العقلانية كالحلم والخيال والرؤيا
والحدس ، ومن الشعر في التوكيد على فاعلية الشخص الخلاقة وبخاصة الحرية
والإبداع .

ولا بد من أن تكون أسئلة مفتوحة ، بمعنى أنها تفيد من الأسئلة الأخرى
التي تطرحها التجارب الأخرى ، وفي طليعتها اليوم ، الماركسية .