الفكر التاريخي والاسطورة والواقع الحنظلي

حسن قبيسي

إلى فرانسوا شاتليه(*)

I

في «ولادة التاريخ» كان الفيلسوف الراحل فرانسوا شاتليه قد حاول تأريخاً للفكر التاريخي عند الاغريق. لم يكن الرجل ـ وهو ممّن بينهم وبين الدغمائية والاعتقادية مسافة ـ يخلو من شك حول صوابية هذا الفكر التاريخي وأهليته. كان منذ الصفحات الأولى لكتابه قد اعتبر «أن من الممكن أن تكون العقلية التاريخية شططاً أو واحداً من تلك المآزق التي يجد الفكر نفسه متورطاً فيها»(1). ورغم أنه سرعان ما تعوّذ من شرّ هذا الشك فأكد «ان ذلك لا يحول دون أن يكون هذا الفكر التاريخي هو الدعامة النظرية لكل نظرية معاصرة أو ممارسة معاصرة»، فإن المحاولة بأسرها ـ وهي تكاد تقع في ألف صفحة ـ عادت لتنختم على حكم يُشرع البحث على أفق جديد يكاد يكون أوسع وأشمل من أفق المحاولة نفسها. فبعد تقليب أفكار المفكرين والساسة الأغريق على وجوهها والنظر في دوافعها المختلفة يخلص شاتليه إلى حكم يبدو في ظاهره نافلاً: من «أن الوعي بالكينونة السياسية ينطوي على وعي بالكينونة التاريخية (أصلاً)... كما أن الوعي بانحلال الكينونة السياسية ينطوي على انحلال الوعي بالكينونة التاريخية»(2). نقول إن هذا الحكم يبدو في ظاهره نافلاً، لأنه يعود إلى القول بأن لا وجود للوعي السياسي بدون شرطه: الوعي التاريخي. لا سياسة بلا وعي تاريخي للحدثان. لكن الظاهر النافل ينطوي على باطن أو ينقلب على

(*) في ذكرى مرور سنة على وفاته.

(1) فرانسوا شاتليه، «ولادة التاريخ». مينوي 18/10، الجزء الأول ص 20.
François Châtelet, «Naissance de L'histoire», Mi nuit, 10/18, 1/20.-

(2) المرجع إياه، الجزء الثاني ص —441

قفا، (للتخفيف من هول البواطن)، يعود بدوره إلى التساؤل لا فقط عن شروط نشأة الوعي التاريخي، بل إلى التساؤل عن طبيعة الشأن السياسي المخصوص في مجتمع لا يقيم اعتباراً للتاريخ، في غياب شروطه.

لم يتسنّ لشاتليه، كمؤرخ للفكر التاريخي، أن يعالج هذه المسألة التي انبثقت عن مثل هذا التأريخ. ربما لأن الرجل ظل حتى أواخر ايامه ـ ورغم زعمه بأنه خرج على الماركسية ـ يعتبر أن محرك هذا التاريخ هو المحرّك ذات الماركة الماركسية المسجلة: العنف، وان الفكر التاريخي هو الدعامة النظرية، كما قال، لكل ما في عصرنا من نظرية او ممارسة. هكذا يفهم من دراسة شاتليه لـ «ولادة التاريخ» التي وضعها في الستينات. القسمة الثنائية اياها: التقليدي والحديث، البدائي والمتحضّر، المتقدّم والمتأخر (ان لم يكن النامي والمتخلف) التاريخي واللاتاريخي.

بعد مرور زهاء ربع القرن على «ولادة التاريخ»، كتب شاتليه، قبل وفاته بأسابيع، مقالته الأخيرة التي يتحدث فيها عن العنف وحقوق الإنسان[3]. في هذه المقالة يعرض «لفرضية تنطلق من انكار صحة الاختيار [الثنائي] الوحيد بين القوة والحق، بين العنف أو العقل». «وتنطوي هذه الفرضية («هذا الطريق الثالث الذي تعقد الآمال عليه») على شرط الكفّ عن الخلط بين القوة والوجود. . .»، وهي دعوة خجولة على ما يبدو إلى التخلّي عن اعتبار العنف محرّكاً للتاريخ أو على الأقل إلى الكفّ عن اعتباره المحرك الوحيد. إذ «أفلا يبيّن لنا التاريخ، ان هناك ـ إلى جانب حركات «العنف» الساعية إلى التسلّط ـ **ديناميات جماعية** تتولّد، وتهدف إلى الحرّية والسعادة والتكاثر النوعي، ولا ترمي **بالضرورة** إلى تحطيم الآخر؟». ورغم الاعتراف بأن «هذه الديناميات قد تكون عرضة أحياناً للتحطّم، للجمود، أو للاختطاف والاستعمال من قبل السلطات القائمة» [وهو ما يصحّ بنفس النسبة على ديناميات العنف ذاتها، التي نرى بأم العين، هنا والآن، كيف أنها تتعرّض للتحطّم وللجمود وللاستعمال من قبل السلطات] يظل بيت القصيد في صفحات شاتليه الأخيرة قوله «ان هذه الديناميات تفرض أحياناً قناعاتها الهادئة، إلى حد أنها تحتل المسرح السياسي الرسمي، وتبدّل سلطات راسخة». وواضح أن وصفه لها «بالهادئة» يعني أنها لا تعتمد «العنف» في احتلالها للمسرح السياسي الرسمي. «ففي الوقت الذي يطلق فيه العنان للتجاوزات والغزوات، وتثقل فيه أعمال **العنف** الناتجة عن الخوف والمصلحة والنزق، وتترسّخ فيه المؤسات الاستعبادية. . . وتمارس فيه قساوة الاقتسام والأبعاد وعدم التسامح [وهذا كله من قِبَل المحرّك التاريخي العنيف] في هذا الوقت نجد جماعات **تعيش** وفق القواعد التي وضعتها لنفسها بشكل عفوي، وتدخل في علاقات جوار وحتى اندماج مع جماعات أخرى، محتوية على قدر الإمكان، في صبر الحياة اليومية أو غزارة الاختراعات، اختلافات الأجزاء التي تتكوّن منها. هذا مع العلم أن هذه الكتل الأخيرة المختبئة غالباً تحت الأرض، إنما هي جزء أيضاً من التاريخ، مثلها مثل الحروب والنبذ وأنواع الاستعباد».

وإذن، فالشك الذي اشرنا إلى أن مقدمة «ولادة التاريخ» كانت قد انطوت عليه، عاد بعد تمحيص ليتّخذ مكانة تكاد تطيح باليقين: صار «للديناميات الجماعية. . . الهادئة» محلاً في صنع التاريخ، لا فقط محلاً فيه بوصفها «جزءاً منه». وبعد فكيف يجوز أن تحتل هذه الديناميات الجماعية جزءاً من التاريخ، وتساهم في صنعه، ثم يجوز

(3) ترجمها إلى العربية د. سهيل القش، ونشرتها جريدة السفير البيروتية بتاريخ 86/7/5. ونعتمد في استشهادنا بها على هذه الترجمة.

لنا مع ذلك أن نظل نعتبرها «غير تاريخية»؟ اشكالية تقضي حدّتها على القسمة الثنائية التي اعتاد الكثيرون على اعتمادها بين شعوب ذات فكر تاريخي وأخرى ذات فكر غير تاريخي.

II

في الوقت الذي شكّل فيه كتاب شاتليه، منذ الستينات، نظرة في تكوّن الفكر التاريخي وحدوده، مع الاحتفاظ بنافذة ـ ما فتئت منذ ذلك الحين تتسع ـ للإطلالة على الفكر المسمى (قياساً على غيره) بالفكر اللاتاريخي، وحتى الوقت الذي عاد شاتليه نفسه يتمعّن في هوية هذا الفكر المقاس دائماً على غيره، لم تكن المعالجات التي انتجها الفكر العربي تأتي بما يغني عن تلهّف لمعرفة هذا العيب التكويني الذي حال دون نشأة الفكر التاريخي عند العرب. يكفي في ذلك أن نقرأ وثيقتين، واحدة من المغرب العربي وثانية من مشرقه. واحدة[4] تتلخّص في كونها موعظة حسنة وحضّاً رشيداً على «الالتزام بالفكر التاريخي» لم تسفر والحق يقال بعد عقد ونيّف عن أية تباشير تذكر. فالقول منذ عام 1973 بأنه «ما زال اغلب المثقفين عندنا يميلون الى السلفية والانتقائية» (ص 186) قول ما زال الآن ساري المفعول... وأكثر. والتقرير منذ ذلك الحين «بأن تغليب الفكر العصري على الفكر التقليدي» (197) ليس من مصلحة أحد، أو يكاد، أمر مشهود له باجماع المذاهب. وكان المؤلف قد رأى، بعد استعراض مختلف الفئات المجتمعية (من جيش وحزب وبيروقراطية وطبقة عاملة وبرجوازية صغيرة) «إن حظوظ العقلنة الشاملة عندنا ضعيفة جداً وربما مستحيلة». فلم يبق له إلّا تلك الدعوة المحمومة، بل ذلك الرجاء الحزين، يتوجّه به إلى المثقفين «للالتزام بالفكر التاريخي» (200) والاقلاع عن تلك الآفة التي سمّاها «الانغماس في اللاتاريخ» (191).

وأخرى[5] كان صاحبها قد جعلها نظرة في «هذا التأريخ (العربي الحديث) الذي حاولنا اعادة بنائه في منطق التناقض الذي ينمو على أرضية الصراعات الطبقية» (ص 253)، هي الأخرى عبارة عن نعي لذلك «الذواء المتنامي الذي (أصاب) الفكر التاريخي (وحوّله) إلى التلاعب بعدد ضئيل من مفاهيم أفرغت من كل مضمون تاريخي محدد كالتحرر والمصالح الطبقية والامبريالية» وان «المقالات العربية (الحديثة) تنهض بصورة فعلية على **اغفال التاريخ الفعلي**». (كذا) (27). ويبدو واضحاً من هذه المحاولة انها تعتمد القسمة الثنائية اياها: الحديث والتقليدي التي هي بيت القصيد: «**فالمثقفون التقليديون** يماهون ويماثلون بين الدفاع عن الأشكال السابقة للرأسمالية وبين الدفاع عن ثقافتهم الخاصة. في حين ان **المثقفين الجدد** يقابلون هذا الدفاع بالإيديولوجية المسيطرة، ايديولوجية الرأسمالية في الحواضر...». و«مثال **المثقفين التقليديين** ينهض انطلاقاً من مماثلة الواقع ومماهاته بالايديولوجية التي يحملها هؤلاء المثقفون، ومن استبعاد مباينة الواقع الآخر... اما مقال **المثقفين المحدثين** فينهض انطلاقاً من مماهاة ومماثلة المثال البرجوازي بالواقع واستبعاد الواقع الآخر، أي الواقع الفلاحي...» (ص 206). ويظل حال هذه القسمة الثنائية المتفاوت إلى أن «تتبدّد دائرة السياسي برمّتها» (ص 206). وهكذا يبرهن الباحث

(4) عبد الله العروي، «العرب والفكر التاريخي»، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٣.

(5) وضاح شرارة، «المسألة التاريخية في الفكر العربي الحديث». معهد الإنماء العربي، بيروت، 1977.

ـ حسب تعابير شاتليه ـ عن وعي بانحلال الكينونة السياسية وهو كما رأينا ينطوي على «انحلال الوعي بالكينونة التاريخية». مكانك تحمدي أو تستريحي. كما تنتهي هاتان المحاولتان إلى تحسّر ينعي على المثقفين العرب في العصور الحديثة عاهة بعينها يصوغها العروي بأنها «الانغماس باللاتاريخ»، ويصفها شرارة بأنها «اغفال التاريخ الفعلي»، وتدعو المحاولتان دعوة نصوحاً إلى امر بعينه: الأولى صراحة إلى «الالتزام بالفكر التاريخي»، والثانية بصورة غير صريحة إلى الالتزام بهذا الفكر نفسه عبر ذمّ «الذواء المتنامي الذي اصاب الفكر التاريخي».

هذا بالنسبة للمثقفين، أما بالنسبة للجموع والجماهير فلا لزوم لكثرة الحديث عن ذواء الفكر التاريخي عندها، وعن عدم التزامها به.

ولكن ما الذي يسع الماشطة ان تفعله مع الوجه الشنيع؟ (ما دام في نظرها شنيعاً؟). وما نفع أن يلتزم المثقفون بالفكر التاريخي أو أن يسمّنوه بعد ذواء، ما دامت جموع مجتمعاتهم وجماهيرها غير ذات فكر تاريخي، ولا هي تعير للفكر التاريخي بالاً ولا هماً؟ اللهم إلّا إذا كنا نشكو من اثم سوء الظن، إذ نتصور هؤلاء المثقفين، ذات يوم، وقد تواثبوا فوق أرائك السلطة جالسين وأعملوا الفكر التاريخي في رقاب الجماهير عنوة؟!

سؤال خبيث! لكن خبثه مبرّر مرتين. مرّة بإزاء هذا الهوس كله بالفكر التاريخي من قبل اناس هم، على حد علمنا، متحدرون من صلب مجتمعات لا تاريخية في رأيهم: فيكون الذي ينعي على «المحدثين» استلابهم بالخارج مستلباً مثلهم على الأقل، فضلاً عن انه لم يوضح لنا شيئاً من تلك العملية الجراحية الدقيقة التي تحوّل بها من لا تاريخيته الاجتماعية الى تاريخيته الفعلية الراهنة. وهذا كله، على الصعيد المنطقي، تناقض. ومرة لأن في الأمر ما يثير الريبة، خاصة ممن لا يأمن على نفسه شطط السياسيين وبطش السلطات. فالتقرير الجازم من قبل المثقف بأن مجتمعاتنا غير تاريخية، وان من الواجب ان تكون تاريخية، مسألة توحي بأن في الأمر «قضية» تتعدى ثقافة المثقف بحيث لا تجد حلها الا في النصاب السياسي. لذا يمكن اعتبارها، من قبل النفس الامّارة بالسوء، كناية عن ورقة اعتماد يتقدّم بها صاحبها بمثابة ترشيح ذاتي للمقامات السياسية التي ينبغي ان تتولى «قضية التغيير» هذه. مما يذكّر اصحاب الذاكرة المتعبة بأمر الجندي السنغالي إذ وقف، في عهد الانتداب، على برميل ساحة البرج في بيروت مخاطباً جمهرة الساحة بقوله: «مواسيڤيليزه ڤو». إذ إن السياسة التي يستدعيها انتداب النفس هنا بناء على القناعة المذكورة (مجتمعات لا تاريخية ويجب أن تكون تاريخية) يُخشى ان تكون سياسة مرتجلة ومتسرّعة، أن لم تكن مغفّلة، وربما كانت تعني، كما شهدت التجارب الحنظلية، فرض امور على جموع غير مؤهلة لاستقبالها ولا هي راغبة فيها اصلاً (والشاه مثال بليغ وإن لم يكن فريداً).

فأنت إذا قررت ان المجتمع غير تاريخي، وأردت ان تشتغل على سياسته، فإن السؤال الذي ينبغي طرحه عندئذ ينبغي ان يكون: ما هي السياسة التي تتلاءم مع هذا المجتمع اللاتاريخي. ولا نظن ان الحكمة تقضي بأن تكون سياسة التاريخي هي الأجدى والأنسب لغير التاريخي. إلّا إذا كانت التاريخية واللاتاريخية تستويان من حيث خضوعهما لسياسة واحدة، فلا يلام عندئذ من يقيس البيضة على الباذنجانة، كما لا يلام من يريد ادخالنا ـ في غياب فهم هذا اللاتاريخي ـ في متاهة لا نعرف كيفية الخروج منها.

فليدخل إذن في هذه المتاهة من أحب. فقد خسر كثير من المثقفين أنفسهم ووقتهم، هذا عندما لم يسيئوا إلى

آخرين، إذ حشروا انوفهم في مطارح وأمكنة ليس لهم فيها شأن، بالضبط لانه ليس لهم فيها أي شأن. ولم تكن نتيجة ذلك إلّا هذا التدهور الثقافي الذي نرى، رغم الدهشة المغفّلة التي تعتري الصحافيين العاملين والكاتبين في بعض الملاحق الثقافية، حيال حالة الثقافة المزرية...

ومما يعزّز الريبة المذكورة اعلاه هو هذه القفزة السريعة التي يقفزها المثقفون الى الحيّز السياسي، دون ان تكون مطيتهم او وسيلتهم في ذلك ـ بما هم مثقفون ـ أية دابّة أو اداة ثقافية، ويكون سرفنتس اوسع خيالاً منهم إذ جعل لصاحبه دابة واداة! ففي غياب تأسيس السياسة على الثقافة، على ثقافة ما، لا يعلم العاقل كيف يجوز لمثقفين ان يقفزوا بين هذين النصابين، إلّا أن يكون الجسر الذي يربط بين نتاجهم الثقافي **واختياراتهم** السياسية، جسراً واهياً ليس ما يشجع على الاعتقاد بأنه لن يتهاوى تحت وقع العابرين عليه. ونحن لا نعلم كيف حصل هؤلاء المثقفون اختيارهم لسياسة المجتمعات التاريخية انطلاقاً من معايشتهم لمجتمعاتهم التي ينعون عليها لا تاريخيتها. فهم لم يشرحوا ولم يشرّحوا طبيعة هذه المجتمعات. ولم يستخرجوا بالتالي ادوات مفهومية او تركيبات نظرية او فلسفية (ولا ضير في استعمال هذه الكلمات الكبيرة على واقع الحال) يبنون عليها اختياراتهم السياسية او يعبرون بواسطتها إلى النصاب السياسي. بل اننا نرى العكس. فالخيارات السياسية غالباً ما تكون موضوعة سلفاً (رغم اتهام الغير بالسلفية)، وذلك عبر الجزم بوجوب الالتزام بالفكر التاريخي وتنميته، الامر الذي قد يكون ضرورياً بالفعل ولكن بعد تبيان ضرورته، لا بمجرد اختياره سلفاً كنقطة انطلاق مفروغ من صحتها. لان هذه السلفية في شؤون الثقافة، غالباً ما تؤدي الى توتاليتارية في شؤون السياسة. وهي توتاليتارية كثيراً ما يتحدث المثقفون عن مغبّاتها ويتعوّذون من شرها، لكنهم يرون قشّتها في عين الغير، ولا يرون قضيبها في اعين انفسهم.

وهذا كله، والله اعلم، يجعل من الثقافة راحة في حلقوم السياسة عامة، او بهلواناً مطوحاً في حضرة سياساتنا المتجزئة خاصة.

III

تندرج المحاولتان العربيتان المذكورتان ضمن القسمة الثنائية الكبرى التي درجت عليها المحورية العرقية، سواء من هذه الجهة أو تلك. الأولى تطرح القسمة بين معاصرة وسلفية، تاريخ ولا تاريخ، مجتمع تاريخي حديث ومجتمع لا تاريخي تقليدي. والثانية تظل في القسمة إياها بزيادة عنصر منشط، إذ تضيف السياسة إلى صف التاريخ، والإيديولوجيا إلى صف اللاتاريخ. وهكذا يصبح لديها مجتمع تاريخي سياسي حديث مقابل مجتمع لا تاريخي ايديولوجي تقليدي... وهذا كله تكراري للمرة الألف... فمنذ زمن طويل والذين يبحثون في المجتمعات التاريخية كانوا يتحدثون عن «اللاتاريخية» لا انطلاقاً من ذاتها بل قياساً على غيرها. أي أن التعريف بها، في هذا المجال، ظل ينطلق لا من حيث هي، بل بالضبط من حيث ليست هي: لا تاريخية. وبذلك يظل السؤال الساذج معلقاً: لماذا إذن كانت هناك مجتمعات ذات عقلية تاريخية، وأخرى ذات عقلية لا تاريخية؟ أهي عاهة تكوينية أم قدر مقدّر؟ «لماذا إذن لم تحصل القطيعة الحاسمة باتجاه التحديث في أية حضارة من الحضارات «الشرقية» المتوسطة التقدّم»؟ (كما يقول بيرسون، آخر المتسائلين). او لماذا كنا بلداناً نامية وسوبر نامية، وكانوا

متخلفين (أو آخذين بالنمو أو في طريقهم إليه؟). وإذا شئنا ان نستعيد صيغة الأناسين، لماذا كانت هناك شعوب بدائية وأخرى متحضّرة؟ أو على لغة شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ وكله في نظر اللبيب واحد. فلا تختلف الا الطريقة في بلورة فروقات بين قطبين، نحن وهم، بعبارات بالغة العمومية كالانتقال من السحر الى العلم، من العُرف إلى العقد المجتمعي، وأحياناً من البرودة الى السخونة، او من الفكر العياني إلى المجرّد، أو من الجماعة والجماعي إلى الفرد والفردي، او من الطقسي والعاطفي الى العقلاني، ومن الأسطوري الى التاريخي...

ثم يسبغ أصحاب القسمة الثنائية على عملية الانتقال هذه (من... الى...) حكماً قيميّاً، تنطوي عليه طروحاتهم بالضرورة، مفاده أن التحول يكون مصحوباً بالتقدم. ورغم كل الجداول التي توضع للمقارنة بين كلا القطبين، وذكر المواصفات التي يتصف بها كل منهما ـ وهي امور لا تخفى فائدتها شرط أن لا يغيب إندراجها ضمن المحورية العرقية وأحكامها ـ تظل الأحجية القديمة مطروحة: إذ كيف ظهر الانسان الحديث من صلب التقليدي، والمتحضّر من صلب البدائي، والداجن من رحم البرّي؟ وبالنسبة لما يهمّنا هنا، كيف ظهر الانسان التاريخي من صلب اللاتاريخي (اللهم إذا افترضنا مع البعض أنه كان تاريخياً منذ الأصول ثم امّسخ لا تاريخياً؟). إن الفرضية المضمرة في الاجابة عن كل ذلك ربما كانت تكمن في «الأعجوبة» اليونانية، أو في العبقرية الغربية. مما يجعل الطرح العرقي المحوري يبدو بشكل أوضح. ولكن رغم ذلك، كما يقول غودي، في «تدجين الفكر البرّي»[6] فإن «الإنسان الحديث يولد ويظهر يوماً بعد يوم في افريقيا الحالية، دون أن نشهد، على ما يبدو، ما تفترضه النظريات القائمة من تحوّل كلّي في «الفكر» او في نعوته وأوصافه» (ص 57). وهذا «الانسان الحديث» يتوالد أيضاً ويتناسل في مجتمعاتنا العربية دون ان يلحظ الملاحظون، لسوء حظهم وحظنا، أي تعديل جوهري في الفكر يجعله يضع قدماً في حقل التاريخية، بل يظل مغرقاً في لا تاريخيته و «منغمساً» فيها.

والقسمة الثنائية المذكورة تذكّرنا بأنواع التقسيمات الثنائية التي أدّت دوراً موقتاً في بلورة مشكلة ثم كفّت بعد ذلك عن أن تكون ذات نفع. لم يعد من المجدي، من ناحية العلم، تقسيم الأمور بين ساخنة وباردة، مثلاً. ففي غياب ميزان الحرارة، تظل السخونة والبرودة شأنين ذاتيين لا يمكن التوصّل إلى قانون أو ما يشبهه بصددهما. وكذلك تقسيم الأشياء بين ثقيلة وخفيفة في غياب القبان والميزان. والبعض يعتبر أنه لم يعد يجوز الكلام عن حب وكره، إذ يبدو هذان وجهين لعملة واحدة مقياسها مدى الاهتمام، سلباً أو إيجاباً، وخلافه الإهمال وعدم الإكتراث، لا سلباً ولا إيجاباً. وعليه فما المقياس الموحّد الذي تقاس به ثنائية التاريخي واللاتاريخي؟

IV

«في الأزمنة الأولى لم يكن تاريخ العالم إلا عبارة عن طائفة من أحداث متعاقبة، مستقل بعضها عن بعض، وأصولها وغاياتها متباعدة بتباعد الأمكنة التي كانت تحدث فيها. أما اليوم فقد أصبح التاريخ كلاً عضوياً. فما

(6) جاك غودي، «تدجين الفكر البرّي»، منشورات مينوي، باريس، 1979 (الأصل الإنكليزي جامعة كمبردج 1977).
. Jack Goody, «Domestication de la pensée Sauvage». Minuit, 1979

يحدث في ايطاليا وفي افريقيا يرتبط إرتباطاً مباشراً بما يحدث في آسيا واليونان، بحيث ان الاحداث كلها أصبحت مترابطة ومتجهة نحو غاية واحدة»[7]. لم يأت هذا القول على لسان مؤرّخ حديث. فصاحبه، بوليبوس اليوناني، كان قد عاش في القرن الثاني قبل الميلاد. لكن مثل هذا الكلام المكتوب الذي لم يصلنا نظيره (حتى الآن) من أي شعب من الشعوب القديمة، هو الذي كان وراء ذلك التقدير الرفيع الذي كرّس الفكر اليوناني أعجوبة. عال. وبعد؟ ما الذي نعرفه عن حال الشعوب والجماعات الأخرى من حيث تعاطيها مع الزمن وأحداثه في الوقت الذي كان اليونان فيه على نحو ما ذكرنا من حيث هذه العلاقة؟ إن لا أدري لمن العلم! لكن هناك من يتحدّث، مثلاً، عن كتابات مرموزة عثر عليها في مراكز أثرية عجيبة فيها تقاويم ورزنامات لعشرات الآلاف من السنين المستقبلية. فما ندريه في هذا المجال يكاد لا يذكر بالنسبة لما لا ندريه، بحيث يجدر الآن بالحكيم أن يلتزم صوماً طويلاً بينما هو يعكف على البحث.

* * *

نعرف مثلاً أن كلمة «تاريخ» (حتى الكلمة، التي هي دائماً، كما يقال، «في البدء») لم تكن معروفة عند العرب إلاّ في القرن السابع للميلاد. أما قبل ذلك، فلا الشعر الجاهلي يأتي على ذكرها، ولا هي وردت في القرآن، ولا عثر على ما يوحي بها في الحفريات الأثرية. «والصحيح المشهور ـ على ما يقول ابن الأثير ـ ان عمر بن الخطاب أمر بوضع التاريخ». لكن صاحب الكامل يروي انه لما قام رجل إلى عمر «فقال له: أرّخوا. قال عمر: ما أرّخوا؟»[8] مما يعني أن الخليفة الثاني لم يكن قد سمع بكلمة التأريخ من قبل. و«لم يكن للعرب تاريخ يجمعهم» يقول ابن الأثير، بل كانت كل طائفة أو قبيلة أو جماعة تؤرخ (دون أن تستعمل الكلمة، بالطبع) بالنسبة لحدث بارز يحدث بين ظهرانيها. «وقد أرّخوا بعام الفيل، كما أرّخوا ببناء الكعبة وموت قصي وغير ذلك» كما يقول الطبرسي [9] في تفسيره، وهو لا يعني إلاّ قريش. ولكن من ذا الذي يعلم كيف أرّخت تميم وقيس وأسد، أو ربيعة وغطفان...؟ كان «التاريخ» كما يقول المقريزي في «الخطط»، «عبارة عن يوم ينسب إليه ما بعده»[10] ليس إلاّ، وهو على كل حال ما زال كذلك بالنسبة لقطاعات واسعة من جموع كثير من الشعوب.

رغم ذلك فقد كان العرب يعيشون فيه، هذا التاريخ، ولم يكونوا خارجه بالطبع. بل إنهم على العكس حسّاسون جداً لحدثانه ونوازله وآفاته ونكباته ومصائبه إلى آخر هذه السلسلة التي لا تنتهي من الألفاظ، والتي يعزوها العرب لذلك الأمر الجلل الذي لا يضاهيه ولا يجاريه شيء والذي يسمّونه الدهر. ومن الأرجح، بل من المؤكد، انهم، في زمن ما، كانوا قد بدأوا يسجّلون بعض أحداث هذا الدهر (بشهادة الحفريات الأثرية).

---

(7) يختار ف. نيول، صاحب كتاب «غسق الاسلام» هذه الجملة ترويسة لكتابه، وينسبها إلى بوليبوس في كتابه «حول عظمة روما».

- V.S. Naipaul, «Crépuscule sur l'Islam». Albin Michel, 1981, p. 9.

(8) ابن الأثير «الكامل في التاريخ». دار صادر، بيروت، 1965 المجلد الأول، ص 10.

(9) الطبرسي، «مجمع البيان في تفسير القرآن»، مكتبة الحياة، بيروت، 1961، المجلد 6، ص 240.

(10) المقريزي، «كتاب المواعظ والاعتبار» المعروف بخطط المقريزي. دار صادر، بيروت. د. ت. المجلد الأول، ص 258.

هذا الذي نسمّيه اليوم بلغتنا العربية المعاصرة مسجّلاً ومدوّناً ومكتوباً، كانوا يسمّونه بالعربية القديمة (أو بأرومتها التي انبثقت وتفرّعت عنها) مسطوراً ومسطّراً، وواحد فعله أسطورا وأسطورة. وهذا، على ما يبدو كلام حميري قديم. فالسيوطي يذكر في «الإتقان»: «وأخرج جويبر في تفسيره عن ابن عباس في قوله تعالى «في الكتاب مسطورا». قال: مكتوباً. وهي لغة حميرية، يسمّون الكتاب أسطورا»[11]. عجب! كان في الدولة الحميرية إذن كتب أو ما يشبه الكتب. ما الذي كان مكتوباً في تلك الكتب؟ أم أن جويبر والسيوطي لا يفعلان سوى تضليلنا وايهامنا؟ إن لا أدري لمن العلم. لكن الجدول الذي وضعه السيوطي «بالألفاظ المعرّبة في القرآن» يتفق، من حيث كلمة «مسطور» مع الجدول الذي وضعه، كل على حدة، ابن السبكي ومن بعده ابن حجر (الاتقان. . ، ص 141). كان اللّسان المعروف بنيامين لي وورف، بعد المقارنات التي عقدها بين ما سماه «نمط اللغات الأوروبية» وبين لغة الهوبي (وهم قوم من سكان اميركا الشمالية) قد خلص إلى القول بأن ما تعتمده الشعوب والأقوام في صياغتها لنظرتها إلى العالم وفي بلورة أساليبها وطرائقها المعرفية يقوم في جزء منه على بنى القواعد التي تحكم لغتها. («اللسانية والاناسة»). ربما كان في ذلك اطروحة ممتعة لبحث يقوم به أحدنا، تساعد على فهم نظرة العرب إلى العالم من خلال بنى لغتهم النحوية، وذلك ابتداء من كلمة «اسطورا» وانتهاء بطريقة التهجئة (أنسب، آ، أب، زمب. . .). فالمرء لا يسعه إلّا أن يرى في اشتقاق الأسطورة من السطر والتسطير، وعلاقة ذلك بالسيطرة، دلالة كبيرة على علاقتها بالكتابة، وربما بالسلطة. لقد درجنا في ثقافتنا الحديثة والمعاصرة على مقاربة مفهوم الأسطورة من جانب وحيد هو الذي وصلنا من حقل ثقافي آخر عبر حديثه عن الـ Mythes. من هذا الجانب الوحيد كان النظر إلى الأسطورة بما هي كلام خيالي، يصف احداثاً خرافية، أو يروي وقائع لا علاقة لها بالواقع. فهي والحالة هذه تركيب لفظي من نسج الخيال، يلعب دوراً معيناً، صحيح، لكنه لا يخرج رغم ذلك عن حيّز الترهات والاباطيل.

والحال ان هذه الأسطر محاولة في مقاربة الأسطورة من الجانب الآخر الذي يجعلها على صلة بالكتابة لا بالكلام اللفظي. ان المفسّرين المسلمين الذين اضطروا لتفسير ما ورد في القرآن الكريم من آيات تتحدّث عن أساطير الأولين يكادون يجمعون على ان المعني بها «كتب الأوائل». كتب، لا ألفاظ أو روايات شفهية. ففي التعليق على الآية: «يقول الذين كفروا إن هذا الا أساطير الأولين» (الأنعام 25)، يجد ابن كثير من واجبه ان يقول (على لسان الكافرين): «أي ما هذا الذي جئت به الاّ مأخوذ عن **كتب الأوائل** ومنقول عنهم»[12]. وعلى الآية: «وإذا تتلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا لو نشأ لقلنا مثل هذا. ان هذا الا أساطير الأولين»، يشرح صاحب التفسير «ومعنى أساطير الأولين. . . كتبهم اقتبسها فهو يتعلم منها ويتلوها على الناس». ويبدو أن التراث قد حفظ لنا اسم الرجل الذي ورد هذا الاتهام الجلل على لسانه. فإبن كثير ينسبه إلى «النضر بن الحارث لعنه الله. . . فإنه كان قد ذهب إلى فارس وتعلّم من أخبار ملوكهم رستم واسفنديار. ولما قدم وجد رسول الله (صلعم) قد بعثه الله وهو يتلو على الناس القرآن. فكان عليه الصلاة والسلام إذا قام من مجلسه جلس فيه النضر فحدّثهم من أخبار أولئك. ثم

(11) السيوطي، «الاتقان في علوم القرآن». دار الفكر، بيروت، 1368هـ، المجلد الأول، ص 135.

(12) ابن كثير، «تفسير القرآن العظيم»، دار الفكر، بيروت، 1970.

يقول: بالله، أيّنا أحسن قصصاً، أنا أم محمد؟ ولهذا لما أمكن الله تعالى منه يوم بدر ووقع في الأسارى، أمر رسول الله (صلعم) ان تضرب رقبته صبراً بين يديه، ففعل ذلك ولله الحمد»[13]. ولا نخال ابن كثير الا مغتبطاً بضرب رقبة النضر. لكن آخر، قد يأخذ القلم ويعلق بخط يده على التفسير: «وهذا، والله اعلم، اول شهيد للفكر التاريخي في الإسلام». وتفسير «اساطير الأولين» بأنها «كتب المتقدمين» و «كتب الأوائل» يرد أيضاً في تفسير آية من سورة النحل، وأخرى من سورة الفرقان وغيرها، مع ذكر أخبار شبيهة بخبر النضر «لعنه الله».

إذا كان ذلك معقولاً، فإننا به نبتعد عن ذلك المعنى الذي درجنا على الصاقه، دون سواه، بالأسطورة، وكرّسناه على ما يبدو، إذ قرأنا في الفكر «الحديث» نتفاً للتسلية بعنوان «اساطير الشعوب» ثم أخذنا نفتّش في تراثنا عن أخبار وروايات خيالية تصلح لأن تكون شبيهة بأساطير الشعوب تلك وتكرّس مواكبتنا للركب. بئس العقلية القرديّة المسكينة التي نظنّها حداثة.

وإذا كنا نقرأ اليوم عند مفكّر عربي حديث نصيحة بأن لا نترجم Mythe بأسطورة فإننا لا نعلم والحق يقال وجه الحكمة في النصيحة. إلاّ إذا كان الناصح يريد تخصيص الكلمة لـ «القصص» و «الأخبار» بمعنى الروايات الخيالية، فيكون بذلك مصرّاً على البقاء، في هذا المجال، حيث ألقت رحلها أم قشعم[14].

V

ندّعي إذن أن الأسطورا أو الأسطورة ارهاص بالفكر التاريخي لدى العرب، إن لم تكن بدايته الفعلية الطبيعية. وإن هذه الأسطورة لا تقتصر على كونها حكمة، أو حكاية خيالية. بل إننا إذا وضعناها في سياق عملية التسطير، التي هي الكتابة، وأخذنا بالاعتبار أن القوم ما كانوا يسطّرون إلاّ ما كان ذا قيمة بالنسبة لحياتهم كانت الأسطورة ارهاصاً أولياً بتدوين التاريخ. فهي لا تقتصر على ما يقفز إلى الذهن السياسي بالدرجة الأولى. بل تشتمل على تدوين معلومات ومعارف تتراوح بين وصفات الطبخ (هذه الاختراعات العظيمة الاولى) وتنتهي بحساب حركات الأفلاك. كما إنها لا تقتصر على الأمور والمسائل ذات النفع المباشر، كما قد يقفز إلى الذهن النفعي بالدرجة الأولى. بل تتناول أيضاً إكتشافات حصلوا عليها بفعل فضولهم إلى المعرفة وشغفهم باكتشاف المجهول، ليس إلاّ. وهي ملكة رافقت الإنسان المتروّي منذ أن اكتشف النار والفخار والطبخ والزراعة... فالأسطورة إذن ليست كلاماً يلقى على عواهنه وحسب. وإلاّ لما كان بذل ذلك العناء لتسطيرها. وإذا كانت قد تطايرت شظايا وعناصر بفعل مرور الدهر عليها، فوصلت إلى الأجيال اللاحقة منتّفة غير مفهومة الدلالة، فليس يعني ذلك أنها كانت هكذا بالأصل.

والحال ان العرب، إذ يشرحون لسان حالهم، يذكرون في الأسطورة معنيين. فإبن منظور يقول أن الأساطير هي

(13) المرجع اياه.

(14) محمد اركون، «في سبيل نقد العقل الإسلامي» (الذي اصبح عنوانه بالعربية، «تاريخية الفكر العربي الاسلامي»!)، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1986.

الأباطيل. لكنه يقول أيضاً إن السطر (بما هو مصدر) هو الخط والكتابة. وإن قوله «ن. والقلم وما يسطرون» أي «وما تكتب الملائكة». وينقل عن «اعرابي فصيح» قوله: «أسطر فلان اسمي أي تجاوز السطر الذي فيه اسمي، فإذا كتبه قيل: سطره». فالأسطورة بهذا المعنى اسم على وزن أفعولة يدل على ما يدل عليه الفعل سطر بمعنى كتب وفقاً لأمثولة وأعجوبة وأرجوحة وأطروحة... وهي واحدة الفعل. وربما كان الوزن الحميري (أفعول، كما ينقل السيوطي) قد ظل باقياً في عربية الشمال على صيغة أسطور إذ تجمع على أساطير كما يجمع أنبوب على أنابيب وأسطول على أساطيل...

وكما ان التاريخ تاريخان تاريخ الدولة ومؤسساتها وسجلّاتها ودواوينها، بما في ذلك مؤرخوها ومثقّفوها (من سبأ ومعين وحمير وبابل وبيبلوس... حتى الآن)، وتاريخ العامة وذاكرتهم وحكاياهم التي يتناقلونها (من عوج بن عناق إلى موقعة كربلاء إلى الانتصارات المظفّرة)، كذلك الأسطورة اسطورتان: سجلات وأساطير الدول القديمة والمؤسسات الجماعية القديمة التي لا نعلم عنها الا اليسير من خلال حفريات لم تكشف حتى الآن عما يغني (وهذا حديث يطول)، وأسطورة هي ما تلقفته ذاكرة القوم من نتف احداث وشظايا وقائع ضمن بنية الذاكرة الشعبية (وهكذا حديث أطول من الأول).

فلا ينبغي إذن أن نجعل من بنية الذاكرة الشعبية وترسميتها قاعدة وحيدة في فهم الأسطورة ودلالتها. إذ من المؤكد أن «أساطير الأولين» لم تكن تُعنى بالأخبار والروايات والقصص إلّا قليلاً وبصورة تابعة. وإذ يؤكد الباحثون أن استعمال الكتابة في الألف الثالث قبل المسيح «كان قد غدا من الطواعية بمكان بحيث كان بوسع المنطقة التي تعرف باسم الهلال الخصيب، أن تعبّر بواسطتها عن أعقد الأعمال التاريخية والأدبية» (كريمر، عند غودي) فهم يشيرون إلى أن «الألواح الاقتصادية والادارية، التي تعود إلى الحقبة المذكورة تعدّ بعشرات الألوف»[15]، بينما لم تظهر «الوثائق الأدبية» بكميات وافرة إلّا إبتداء من النصف الأول من الألف الثاني. هذا بالنسبة للعصر السومري. أما بالنسبة للعصر الأشوري الذي تلاه فقد كانت الوثائق الاقتصادية والادارية التي وجدت في معابد بلاد بابل وقصورها (حوالي 150 ألف لوحة) هي الطاغية وليس الكتابات الأدبية أو الحكايات الشعبية (التي احتكرت وحدها كلمة أساطير، وبعد ذلك بمئات السنين). «فأساطير الأولين» إذن أذ تهتم بالاقتصاد والادارة وتخزين المعارف كانت عبارة عن لوائح وجداول وجردات بأرقام وأسماء ومعلومات، تتعلّق بخراج الأرض وغنائم الحرب وأجور الموظفين، كما تنص على عقود بيع وشراء وايجار وقروض وتبنّي وزواج ووصايا ودفاتر حسابات ومذكرات وضعها تجار وأمناء سر ومصرفيون «وما إلى ذلك من أمور يفترض بكل سستام بيروقراطي شديد التطور أن يقوم عليها». وأساطير الأولين تتضمن أيضاً مشاهداتهم الفلكية وملاحظاتهم عن تقلبات المناخ وأدواره، وأسعار المواد والسلع الأساسية ومستويات مياه الأنهار التي يتوقف عليها سستام الرّي، وبعض وقائع الحياة اليومية الرئيسية، الخ...

(15) غودي، المرجع المذكور، ص 148 و152 والفصل الخامس برمته.

كما تتضمن جداول احصائية (بأسماء الرجال المتزوجين، مثلاً، وعدد نسائهمن وأولادهم ومكان أقامتهم وعملهم، أو بالأراضي حسب مالكيها أو بالمالكين حسب أراضيهم الخ . . .)، كما تتضمّن، منذ الفترة السومرية، جردات بالمفاهيم أو ما يشبه أن يكون نواة لقواميس أو موسوعات[16]. . .

ولا يتسع المجال هنا بالطبع لإعطاء فكرة عامة، ولو موجزة، عن مضمون ما كان يسطّر منذ ذلك الحين. لكن هذا كله ينبىء بوضع الجماعة أو المجتمع على طريق الوعي التاريخي بالطبع. إلاّ إذا كنا نمزج، ونحن لا نعلم، بين التاريخ وفلسفته، وهذا أمر آخر لا قبل لنا به الآن.

هكذا لا يعود للقسمة الثنائية الكبرى بين شعوب تاريخية وأخرى لا تاريخية (أو أسطورية) ضرورة فاعلة، مثلما لا فعل للقسمة عندنا بين تاريخ وأسطورة. ففي المجتمع الواحد، حديثاً كان أم تقليدياً، بدائياً كان ام متحضراً، الخ . . . نجد المواجهتين معاً، سواء كنا حيال التاريخ أو حيال الأسطورة بكلا معنييها: أيكون الثلاثون بالمئة من الفرنسيين المعاصرين الذين يؤمنون (حسب دراسة احصائية في أوائل الثمانينات[17]) بالصحون الطائرة وبدوران الشمس حول الأرض، ذوي عقلية تاريخية أو غير تاريخية؟ والذين بنوا برج بابل والاهرامات وهياكل بعلبك، أيكونون ذوي عقلية تاريخية أم لا تاريخية؟ والاجيال التي عرفتها المنطقة العربية منذ أبي جهل والوليد بن المغيرة حتى اسماعيل مظهر والقصيمي مروراً بالجاحظ والمعرّي وابن الراوندي، أتراها تاريخية ام لا؟ هذا وكان باريتو قد ألّف مصنّفه الضخم «في الاجتماعيات العامة»[18] ليبيّن أن الأوروبيين في بداية القرن العشرين هم في أغلبيتهم غير عقلانيين ولا تجريبيين، في ما يشبه الرّد على ليفي برويل إذ زعم ان الشعوب البدائية لا تعرف المنطق.

* * *

ثم ان بنية لغتنا تساعدنا ـ دون أن نقدّر دائماً قيمة هذه المساعدة حقّ قدرها ـ على الإلتقاء، عن طريق آخر، بنتائج ابحاث اكلت عقوداً من عمر باحثين مثل الياد وهوكارت وليفي ستراوس، ممن صرفوا جهداً كبيراً في دراسة الأسطورة والدين، ليبيّنوا أن المؤدى الفعلي للأسطورة هو الارهاص بالتاريخ لدى تلك الشعوب البدائية التي لم تعرف الخط والكتابة. فالأسطورة حسب هوكار[19] «ليست اختلاقاً من فعل الفكر، بل وثيقة تقدّم نفسها على أنها تاريخية، ولا مجال للشكّ في صحتها»، وأنها «تاريخ مقدّس». والياد يصف الأسطورة بأنها «تاريخ نموذجي ينبغي

(16) غودي، المرجع اياه.

(17) كابفرر ودوبوا، «كش علم، استمرار الاساطير لدى الفرنسيين»، باريس، 1981، ص 71 و254.
.-Kapferer et Dubois, «Echec à la Science»,Ed. Union des rationalistes, Paris, 1981

(18) باريتو، «مصنّف في الاجتماعيات العامة». جنيف، مكتبة دروز، 1968.
.-W. Pareto. «Traité de Sociologie générale», Droz, 1968

(19) هوكار، «الاسطورة الساحرة»، بايو، باريس، ص 29.
.Hocart, »Le Mythr sorcier», Payot, Paris, p. 29

إحتذاؤه دائماً»[20]. وليفي ستراوس يجزم بأن كلّ أسطورة تروي تاريخاً»[21] بل و«حتى اساطير الاستراليين المغرقين في طوطميّتهم تروي تاريخاً، فهي تقع في الزمان»[22]. وقد كتب الرجل مقالة بعنوان «عندما تتحول الأسطورة إلى تاريخ»[23] مستعيداً بذلك مشروعاً تدريسياً كان قد طرحه موسّ بعنوان «كيف تتحول الأساطير إلى تاريخ»[24].

ندّعي إذن أن المسافة القائمة بين التسطير والتأريخ ليست بمثل ذلك البعد الذي يحرص الأكثرون عندنا على تكريسه. كما ان التضادّ بينهما ليس على نحو ما جرت العادة على الاعتقاد به. بل ان هناك من يرى ان المجتمعات الحديثة نفسها، قد أحلّت التاريخ فيها محل الأسطورة، فهو يقوم بالوظائف نفسها التي كانت تقوم بها: «ففي المجتمعات التي لا كتابة فيها ولا محفوظات مخطوطة تؤدي الأسطورة دور الضمانة بأن يظل المستقبل وفياً للحاضر والماضي ما أمكن (إذ إن الوفاء المطلق غير وارد، طبعاً). اما بالنسبة لنا [والكاتب يعني المجتمعات الحديثة التاريخية]، فالمستقبل ينبغي ان يكون مختلفاً دائماً عن الحاضر، علماً بأن هذا الاختلاف يتوقّف بالطبع على اتجاهاتنا ورغباتنا السياسية. لكن بوسعنا أن نردم الهوة القائمة بين الأسطورة والتاريخ بأن ندرس تواريخ تقع في امتداد الأسطورة، لا في موقع التضارب معها»[25]. ثم يتساءل الرجل (دون جواب حتى الآن) «ما المواصفات التي سيتخذها ذلك التاريخ الذي نتطلب منه، إذا جاز القول، أن يكون على اتصال مباشر بالأسطورة»[26].

والواقع اننا عندما نعمد في أيامنا هذه إلى كتابة تاريخ «علمي»، أفلسنا ندوّن هذا التاريخ، في معظم الأحيان، على نحو ما تمليه علينا عقائدنا وايديولوجياتنا واختياراتنا السياسية التي نسعى هكذا إلى تكريسها هي تاريخاً صحيحاً؟ أترانا متفقين، علمياً، حول مجريات الأحداث «التاريخية» في حرب الجمل، او في كربلاء، او حول ما إذا كان النبي العربي قد أوصي لعليّ بن ابي طالب أم لا؟ وما إذا كان قد أباح المتعة أم لم يبحها؟ وإذا كان هذا هكذا منذ أربعة عشر قرناً، وكان دأب ألسنة السوء بثّ الشقاق بيننا حول هذه المواضيع منذ تلك الفترة، أترانا حين نؤرخ لأحداث معاصرة متفقين حول حيثيات وأحداث تاريخية أقرب إلينا من حبل الوريد؟ فلماذا يخشى أكثرنا، إذن، أن يكون جزاؤه حزّ الرقبة إذا أورد هذه الصيغة أو تلك في تأريخ الحوادث؟ فإذا كان الزمان سيتكفّل

---

(20) مرسيا إلياد، «مصنّف في تاريخ الأديان»، بايو، باريس. ص 360 وما يليها.
.-M. Eliade, «Traité d'histoire de la religion», Payot,p. 360 Paris

(21) ليفي ستراوس، «الفكر البّري» بلون، 1962، ص 38.
. -C. lévi-Stauss, «la pensée Sauvage», Plon, paris ,1962, p. 38

(22) ليفي ستراوس، في مقابلة مع مجلة «اسبري»، عدد ت2، 1962.
ترجمتها عن الانكليزية مجلة ماغازين ليتّرير، ت2، 1983.
.-Magazine Littéraire, Nov. 1985

(24) مارسيل موسّ. الأعمال الكاملة، مينوي، باريس، المجلد الأول، ص 47.
.M. Mauss, «œuvres...», Minuit,...

(25) ليفي ستراوس، مجلة اسبري المذكورة.

(26) ليفي ستراوس، «وعود شرف». بلون، 1984، ص 153.
.-C. lévi-Strauss, «Paroles données» Plon, 1984, p. 153

بكشف الحقيقة التاريخية «الفعلية» (كذا)، فلماذا لم يتكفّل حتى الآن بكشف بعض الحقائق التي ما زالت معلّقة، كما نعلم، منذ أربعة عشر قرناً أو يقل أو يزيد؟ ثم أيكون مؤرخ الطائفة الفلانية من العمى بحيث لم يقرأ الوثائق التي تشير إلى أن طائفة بعينها كانت في منطقة بالذات، بينما كان آخر من النباهة بحيث قرأ الوثائق؟ وما هي الوثائق التي سنعتمدها بعد خمسين عاماً في التأريخ، مثلاً، لما يجري في جنوب لبنان؟ الصحف اليومية؟ بيانات الميليشيات؟ تقارير الاستخبارات؟ أم ان ما سيكون عليه «التاريخ» يومئذ، رهن بما سيكون قائماً في ذاكرة من يعيشون في تلك المنطقة، أو رهن بما سطّرته السلطات التي تحكمها من تاريخ رسمي؟ ولينظر أحدنا، رغم حداثته وتاريخيته وشيبته، كيف يكون رد فعله إزاء قناعات، موروثة او مكتسبة، إذا مسّها الآخرون[27].

يروى، إذن، أنّ طالبين جامعيين(ويبالغ البعض فيقول أستاذين جامعيين) كانا ينتميان إلى عشيرتين مختلفتين على عداء شديد فيما بينهما بسبب اغتيالات ثأرية وثأرية مضادة استمرت عشرات السنين. وكان أن تصادق هذان الطالبان (أو الأستاذان) وجلسا ذات يوم يتحدثان عن مدى تخلّف عشيرتيهما، وعن مساوىء العادات العشائرية، وقلّة عقول المتعصّبين للتقاليد العشائرية، الخ . . . وفي هذا السياق تذاكرا كيف أن حربا ضروساً جرت بين العشيرتين بسبب رهان حصل بين شيخين منهما. وكان موضوع الرهان هل يستطيع كلب الشيخ الأول أن يقفز عن حائط الدار دون أن يمس ذيله حافة الحائط. وكان أن أوعز الشيخ إلى كلبه بالقفز، فقفز. لكن الشيخين اختلفا حول ما إذا كان ذيل الكلب قد لمس حافة الحائط أم لا، فزعم الأول أن ذيله لم «يدق بالحيط»، وأصرّ الثاني على أنه «دقّ». فتنابذا، وضرب أحدهما الآخر فشج رأسه وكان ذلك ايذاناً بحرب عشائرية دامت عقوداً . . . وبعد أن هدأت قهقهة الصديقين الجامعيين على هذا الهبل العشائري، التفت واحد منهما إلى صاحبه وقال: «ولكن دعنا من الهزل. فالحقيقة أن ذيل الكلب، وقتها، «لم يدقّ بالحيط». الأمر الذي أثار استنكار الآخر، وحماسه للحقيقة التاريخية. فانبرى يؤكد أن بلى قد «دقّ». وما هي إلاّ هنيهات حتى ارتفع الصوتان، واشرأبّ العنقان، ثم علت القبضتان، فتطايرت عن الطاولة صحون وتكسّرت قوارير وقناني. ويقال إن ذلك كان ايذاناً ببدء حرب عشائرية جديدة لا نعلم كم دامت.

ونحن لا نعي أن حالنا، في كثير من الأحيان، حيال الحقيقة التاريخية كحال الصديقين المذكورين. فمن الواضح أن ذيل الكلب إما أن يكون قد لمس الحائط وإما ان لا يكون. فمن المستحيل أن تكون الروايتان، كلتاهما، صحيحتين. ونحن، حيال التاريخ، لا نعير إهتماماً إلاّ لما اتفق عليه المؤرخون، ونترك في الظل اختلافات ناجمة عن طريقة كل مؤرخ في تقطيع الاحداث وتوصيلها، لاننا نرى، ربما، ان ذلك استر وأخف لبكة. وهكذا فإذا التمسنا لدى مؤرخين من مدرستين مختلفتين، أو من اتجاهين سياسيين مختلفين (أو من عشيرتين ايديولوجيتين مختلفتين) تأريخاً لحدث كبير، ناهيك بتفاصيل الصغير، فإننا لا نعجب إذا ما وجدنا لدى هذين المؤرخين بوناً كبيراً في نقل الوقائع والاحداث وفي تحليلها. وكم من تأريخ لحزب أو لطائفة أثار من الخلافات بين أعضاء الحزب الواحد والطائفة الواحدة ما أدى إلى انقسامات دموية، وإلى صدع صفوف كان يظنّ أنها من المناعة بمكان . . .

(27) إقرأ مثلاً جريدة السفير البيروتية، العددان 8 و15 ت2 1986، حيث نجد نموذجاً لحوار نقدي تاريخي بين مثقفين حديثين او ثلاثة.

VI

إذا صحّ ما نقول، فإننا نقترح معياراً موحّداً يغني عن القسمة الثنائية بين فكر تاريخي وفكر لا تاريخي، حديث وتقليدي، الخ . . . فنزعم ان تاريخية فكر مجتمع ما تقاس بمقدار انتشار الكتابة فيه، وبمقدار اعتمادها كأسلوب انتاج واعادة انتاج للمعلومات والمعارف. وتكون الاسطورة عند العرب، بموجب ذلك، شكلاً اولياً من أشكال الإنتاج المذكور، وارهاصاً بما سيكون تدويناً لاحداث ومعارف ومعلومات وتقنيات تجري باتجاه ولادة العلم. كلّ المجتمعات قد عرفت فترة من تاريخها سادت فيها ثقافة الكلمة اللفظية. ففي البدء كانت الكلمة، بالطبع. لكنها كانت الكلمة الشفهية التي ظلّت ردحاً من الزمن قبل أن تصبح كلمة خطّية، مفتتحة بذلك عصر التسطير، ومن ثم عصر العلم، على حساب تقهقهر السحر والعين والعرافة والكهانة وكافة أشكال «المعرفة» في ثقافة الكلمة الشفهية وسحر بيانها.

ولا تستطيع هذه الصفحات أن تستنفذ وصف جسامة هذا التحول الكبير الذي رافق اكتشاف الكتابة في الإنتقال من الشفهي إلى الخطي. فالكتابة تفسح المجال أمام طريقة لم تكن معهودة من قبل في تفحّص الكلام والتوقّف عنده، لأنها تعرض هذا الكلام عرضاً يكاد يكون دائماً وثابتاً أمام العين. وهذا اكتشاف عظيم يساعد على مقاربة الكلام بصورة مختلفة جذرياً عن ذي قبل.

لا مشاحنة في ان الكلام ـ بمعنى النطق عند الفلاسفة العرب ـ هو الملكة الرئيسية التي يتبلور الفكر عبرها. لكن تبلور الفكر عبر صيغة الكلام اللفظية شيء، وتبلوره عبر صيغة الكلام الكتابية شيء آخر مختلف تماماً.

إن أول وأهم ما تبلوره صيغة الكلام الكتابية هو ملكة النقد التي هي أهم عنصر من عناصر تبلور الفكر وتطوّره عامة. فالكتابة تساهم المساهمة الكبرى، في توسيع حقل نشاط الفكر التقليدي، إن لم تكن في ولادته أصلاً. وذلك بأن تضع مسافة بين المرء وأفعاله اللفظية، فيستطيع بذلك أن يتمعّن في ما يقول بصورة أقرب إلى التجرّد والموضوعية. يستطيع أن يتباعد بعض الشيء عن نتاج فكره، ان يجعل بينه وبين هذا النتاج مسافة تقيه من الوقوع في الاستلاب كذاك الجائع الذي يرسم صورة الرغيف ثم ينقضّ عليها ليلتهمها، أو كنرجس إذ أعجب بصورته في مياه البئر فرمى بنفسه فيه ليعانقها. هذه المسافة تمكّنه أيضاً من تنقيح هذا النتاج، ومن تصحيحه، وربما من إعادة النظر فيه، بل من نسفه أصلاً باتجاه استبداله بما هو أرقى وأجمل. ليس من العبث أن تظل كتابات افلاطون مقروءة وكأنها كتبت بالأمس بعد مرور أكثر من ألفيّ عام عليها. فقد ظل الرجل يعيد النظر في نص كتابه «المائدة» وينقّحه «وينسّق بين أحرف العلّة فيه «أحرفه الصوتية»، (على ما يقول سيريس)[28] حتى آخر أيام حياته. هذا الموقف لا يتيحه الكلام المسموع ولا يتّسع له. كان العرب، في فترة من فترات تاريخهم، إذا شاؤوا أن يصفوا سعة اطلاع رجل قالوا إنه «سمع سماعاً كثيراً». لكن هذا ليس مدعاة، والحق يقال، لفخر كبير. فالمعرفة بالسماع «معرفة من الدرجة الثالثة»، كما يقول سبينوزا على الأقل. وربما كان ازدهار امر المعرفة السمعية من أهم عناصر تأخر الفكر التاريخي لافي مجتمعاتنا وحسب، بل أينما كان.

(28) ميشيل سيريس في مقابلة مع مجلة نوفيل اوبسرفاتور، دار الروائع، بيروت، د. ت.، ص 129 بتاريخ 89/2/6، ص 83.

فالسماع يتمّ بالضرورة عبر صلة شخصية بالمتكلّم المحدّث. فيخضع السامع لطائفة من المؤثرات اللفظية والصوتية والحركية والتشويرية والايمائية التي يضفيها المحدّث على حديثه، وذلك عبر حركات الوجه والحاجبين والأصابع وتقطيب الجبين وحدّة النظرة وتأثير الصوت الخ . . . وكلّ هذا يأتي على حساب مضمون الفكرة، فيخاطب اموراً كثيرة غير العقل، ويتيح المجال لما نسميه ديماغوجية وتلاعباً بالكلام وبياناً ساحراً . . .

أما الكتابة فتتم عبر صلة أقرب إلى التجرّد والموضوعية عبر نصّ منطرح أمام العين، متخفف من كل تلك الثواقل المتصلة بذاتية المتحدث.

والكتابة ضرب من ضروب التخزين. تخزين المعارف والمعلومات. وبالغاً ما بلغت أهمية إكتشاف تخزين الحبوب والمواد الغذائية عند الأولين، فإنها لا تصل إلى أهمية هذا الإكتشاف الذي هو تخزين معارفهم وأسرارهم. فالمعرفة نفسها قد تضيع إن لم تستطع أن تبتدع أسلوباً لإعادة إنتاج نفسها وضمانة إستمراريتها. والكتابة هي هذا الأسلوب. وغالباً ما كان الفرد الذي نسميه اليوم فذّاً أو عبقرياً هو الذي يفلح في إكتشاف أمر حيوي بالنسبة لبقاء الجماعة واستمرارها، فإذا غاب هذا الفرد وليس ثمة طريقة لحفظ مأثرته سوى الذاكرة، تظل المأثرة مهدّدة بالضياع، وتفقد الجماعة بغيابه سرّ صنعته، إلّا أن يدوّن هذا السر ليشكل جزءاً من تراث الجماعة. والأرجح أن المؤتمن على هذا «السرّ» المدوّن، المسطّر، هو الذي كان «مسيطراً» بالتالي على مقدّراتها المعرفية، ويكون الـ Savoir عبارة عن Pouvoir منذ ذلك الحين القديم. إذ من الممكن أن تكون «السيطرة» قد نشأت من هنا بالذات، أي بالإتصال مع الإئتمان على «المسطّر» من خبرات الجماعة. وغنيّ عن القول إن تخزين المعرفة والخبرة الجماعية والفردية عبر الكتابة يخفّف عن الجماعة عبء الاتكال على الذاكرة تحت طائلة الضياع، «فلولا الحكم المحفوظة والكتب المدوّنة لبطل أكثر العلم، ولغلب سلطان النسيان على سلطان الذكر، ولما كان للناس مفزع إلى موضع استذكار»، كما يقول الجاحظ[30].

ولا يجوز أن تُهمل في معالجة المسألة الفكرية والمعرفية تلك الصلة القائمة بين أنماط التفكير وأنماط إنتاج وإعادة إنتاج التفكير. إن الذين عالجوا مسألة الفكر النقدي تجاه السائد، سواء كان نظريات أو أنظمة حكم (من ماركس إلى هورتون، مروراً ببوبر وكيون وفيور وغيرهم) قد ركّزوا على أن الشك، الشك الأساسي، تجاه المعتقدات والأفكار السائدة شرط رئيسي من شروط ظهور الفكر التاريخي، ومن ثم العلمي. والحال أن المسألة تعيدنا إلى طرح الشروط الأولية التي ينبغي أن تتوفر حتى تتوفّر إمكانية الموقف الشكي نفسه. ففي المجتمعات التي تسودها ثقافة السماع تتضاءل إمكانية نمو تيار فكري متشكّك تجاه طبيعة العلاقة بين الإنسان والآلهة مثلاً، أو بين الإنسان والسلطات. وذلك لأنه لا يتوفر لأفراد الجماعة تقليد نقدي مكتوب يمكن نقله عبر الزمان والمكان ووضعه بمتناول من يريد النظر فيه، والتمعّن في حججه وحيثياته، والتأمل في أبعاده، وذلك بين المرء ونفسه وبمعزل عن مؤثرات السماع وغيرها من المؤثرات. . . لذا، مثلاً، كان «المنشور» المكتوب يلعب دوراً رئيسياً في الحركات الجماعية التي

(30) الجاحظ «المحاسن والأضداد». الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت، 1969، ص 5.

كان الفرس ينظمونها في ثوراتهم على العرب، والذي يذكر لنا الجوزي نموذجاً عنه[31].

لا شك في أن الشكل الكتابي لإنتاج المعرفة وإعادة إنتاجها قد قلب علاقات بأسرها على صعيد الفكر. لم يعد بإمكان النصّ الكلامي أن يسارع إلى التسرّب والزيغ كما هي الحال مع اللفظ. ليس بإمكان من يكتب أن يتنصّل من المسؤولية، من المحاسبة، مثلما كان بوسعه أن يفعل إذ يقول وحسب.

هكذا فإن الشعوب المسمّاة تقليدية ولا تاريخية ربما كانت لا تمتاز بافتقادها للفكر النقدي بقدر افتقادها للأدوات التي تجعل هذا الفكر ممكناً، إلى العدّة المخصوصة التي لا وجود بدونها لملكة الاجترار الفكري البنّاء التي هي التأمل والنظر، والتي لا تتوفّر إلاّ مع الكتابة.

ولا بد من الإشارة أخيراً إلى أن المرء يتعرّض في الكلام الشفهي إلى تضليل نفسه فضلاً عن تضليل الآخرين. ناهيك بأنه أبعد من أن يعي تضليله لذاته ما لم يضع كلامه مكتوباً أمام ناظريه، ناهيك بوضعه مكتوباً أمام أنظار الآخرين. ويجد المرء اعترافاً نادراً وواضحاً بهذا المعنى على لسان مفكّر كبير في هذا العصر[32]. فالتناقض والعوج قلّما يقفزان إلى الذهن عند سماع الكلام المتناقض والأعوج. إذ إن سيل الكلام الشفهي يجرف إنتباه السامع في تياره، ولا يتيح له التوقف للتدقيق في ما اشتبه لحظة في تناقضه إلاّ على حساب إغفال مجرى الحديث وتحت طائلة التعرّض لعدم متابعته. وليس من شروط السماع ولا من آدابه أن تقاطع المتكلّم. فأنت إذن أمام إحتمال كبير بأن يمر عليك إعوجاجه وتناقضه بمروره على أذنيك. ويتّسع المجال بالتالي أمام الديماغوجية التي أشرنا إليها، وأمام التلاعب بالعواطف والأفئدة. وهذه كلها آفات تتهذب وتتشذب كثيراً عندما يصير الكلام مكتوباً. فإذا لم يتمّ التشذيب اشتد انكشاف العورة وافتضح الأمر أمام العين البصيرة، فكان النقد والشك عدوّا الاعتقادية الدغماطية.

VII

وعبثاً يحاول المرء استنفاذ الخصال التي أوجدها إدخال الكتابة على المجتمعات التي سادتها الكلمة الشفهية. فالكتابة أدخلت أيضاً إلى جانب خصالها الحسنة خصالاً سيئة، شأنها شأن كل ما في هذا الوجود. وكما أنها كانت وما تزال باعثاً على الفكر النقدي والابداعي ومنشّطاً لهما، فإنها كذلك كانت ولا تزال باعثاً على الفكر الاعتقادي الدغماطي والإتّباعي والمقلّد. فالتغيير النوعي الذي يحدثه المكتوب إذ يتجسّد، قد يتّخذ لدى البعض، ممن يغمى عليه في أيام محنته، طابع القدسية والتقديس. إذ إن البعض لا تحملهم رؤوسهم إذ يرون أمام أعينهم فكراً متماسكاً، غنياً ومقنعاً. وعوضاً عن أن يحثّهم هذا الفكر على تجاوزه دائماً، يصابون حياله بالصعقة والأخذة. وهذا أصل الفكر الاعتقادي، وأصل الأرثوذكسية والحنبلية والدغماطية والتعامل مع النص المكتوب بالقدسية والخشوع. وبديهي أن يتعاظم هذا الشأن القدسي كلما تضاءل شأن النقد والتشكيك حيال ما هو موروث وسائد، نظراً لاعتبارات لا مجال لمنعها بين الحين والآخر، ولا قبل لنا بعرضها هنا. ولا نظن على كل حال إن من المجدي أن

(31) بندلي صليبا الجوزي، «من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام».

(32) كلود ليفي ستراوس، «وعود شرف». المرجع المذكور.

تعالج بالنقيق والكبّاه والتعساه. لكننا نلحظ ولا شك في ثقافتنا المعاصرة، وهي إستمرار لثقافتنا الحديثة في القرون القليلة الماضية، كيف أن المكتوب قد اتخذ بعداً قدسياً لا مراء فيه. لا يزال كاتب هذه الأسطر يذكر منذ أن كان يافعاً كيف أن حائط الحسينية في قريته، وهو جدار مبني بحجارة من الطوب مشقوع بعضها فوق بعض على نحو ما تبنى حيطان الجلول، كان دائماً يحتوي بين شقوقه على أوراق، مكبّلة باليد ومدسوسة باعتناء بين الشقوق. أوراق ربما كانت من صحف أو من كتب أو من مجرد أكياس ورقية ممزقة. كان ينبغي الإطلاع على علاقة القدسي بالمكتوب، وعلى حرص المؤمنين على أن لا يداس إسم الجلالة الذي هناك إحتمال دائم في أن يكون مكتوباً على الورق المرمي في الأزقة والطرقات، من أجل جلاء الغموض عن هذه الممارسة التقليدية. ويبدو أن هذه ممارسة مزمنة. فباريتو، الذي أشرنا إلى مصنّفه «في الاجتماعيات العامة» ينقل نصاً صينياً قديماً يتوجّه فيه أحد آلهة الصين إلى يوكونغ، أحد رسله، بالتقريع واللوم لكونه قد تهاون تجاه خرق العباد لواجب احترام الحروف المكتوبة: «. . . وتعلم أن من بين الوصايا التي أوصيتك بها، واحدة تقول بوجوب إحترام الحروف المكتوبة. رغم ذلك فإنني أرى أن تلامذتك ومريديك كثيراً ما يتخذون أوراق الكتب القديمة لينجّدوا بها جدران بيوتهم الداخلية أو ليصنعوا منها أكياساً ومغلّفات. . . يحدث هذا أمام ناظريك كل يوم، ومع ذلك فأنت لا تكلف نفسك عناء تقريعهم وثنيهم عن فعلهم هذا. ألست إذا وجدت في الطريق ورقة مكتوبة حملتها إلى بيتك وحرصت على إحراقها بالنار؟»[33]. ولكن إذا كان «من المفهوم» أن يكون هناك محلّ للتقديس في الفكر الإيماني الديني، فكيف نفهم دعاة العقلانية والعلمية والعلمنة حين نراهم متشبثين بنصوص مكتوبة يعلم الجميع زمنيتها ونسبيتها، بل وكثرة ثغراتها وارتباكاتها؟

لقد كان على الكتابة أن تثبت وجودها في وجه أشكال ثقافية سابقة عليها وراسخة القِدَم والقَدَم. فالعرافة والكهانة والتبصير والسحر وما أشبه ما هي إلاّ أشكال منوّعة من ثقافة الكلمة اللفظية. غير أن هناك من يظل مستمراً في التعامل مع المكتوب وكأنما هو ضرب من السحر أو العين أو الرقية والتميمة. وما زلنا نسمع حتى اليوم كلاماً معبراً من هذا القبيل حين يقال إن فلاناً «كتب» لفلان، أو أن فلانة «كتبت» لفلان، وهم يعنون أنه سحره أو إنها. . . وهذا حديث أمره يطول. غير أنه لا بد من شرب الماء حتى ولو كان هناك من يغصّ به فيموت. بل لا بد من إقتناء السكاكين رغم أنها تصلح أدوات للقتل. ولا بد من الكتابة حتى ولو كانت ستتحول عند البعض ـ وفي بلادنا عند الكثيرين ـ إلى سبب من أسباب فغر الأفواه وارتخاء. . . الأذهان، واستقالة الفكر النقدي والشّكي.

وما دور المثقفين في بلد من البلدان إن لم يكن الحيلولة دون استفحال هذه الآفة التي هي العائق الرئيسي في تبلور الفكر التاريخي إذ تؤدي إلى موت الكتابة نفسها؟ وكيف نحول دون تحوّل المكتوب إلى مقدّس يصاب الفكر النقدي بالشلل تجاهه؟

---

(33) باريتو، المرجع السابق. ص 615، نقلاً عن داڤيس: «الصين»، المجلد الثاني، «زيارة رب البيت إلى يوكونغ».
- Davis, «La Chine», T. II, «La Visite du dieu du foyer à Yu Kong».

لقد ادّعينا في هذه الأسطر أن الكتابة (وقرينتها القراءة) مقياس لتاريخية الجماعة أو عدم تاريخيّتها، وإن المجتمع العربي كان تاريخياً منذ أقدم أزمنته أي منذ أن عرف التسطير سواء في حضارة بابل أو في ممالك سبأ ومعين وحمير. ثم كانت نسبة هذه التاريخية ترتفع أو تنخفض بمقدار الدور الذي لعبته الكتابة على مرّ الزمن. فتغلب التاريخية إذ يغلب دور الكتابة بما هي منشّط للذهن النقدي والابداعي، وتنحسر التاريخية إذ يغلب دور الكتابة بما هي علّة التقديس والإنبهار. لقد ادعينا ذلك بقلب واجف وربما بلسان متلعثم، إذ نخشى أن لا نكون قد أحسنّا عرض إدعاء يحتاج إلى مرافعة شديدة التماسك والصرامة وطول الأناة في الدفاع عنه. رغم ذلك نجد في النفس جرأة تدفعنا لأن نستخلص من الإدعاء المذكور خلاصة لا سبيل إلى تجاهل وقعها على أزمنتنا الراهنة: إن أكثر الإحصاءات تفاؤلاً تشير إلى أن نسبة الأمية في هذه المنطقة العربية الكبيرة لا تقل عن ثمانين بالمئة، بل إنها تزيد عن ذلك في بلدان كثيرة. أفلا يكون هذا الواقع الحنظلي سبباً في إنحسار الفكر التاريخي في بلادنا؟ وكيف يزيّن لنا عقلنا أن نكون تاريخيين، معاصرين، علميين، وما إلى ذلك ونحن في أكثريتنا الساحقة لا نقرأ ولا نكتب؟ وكيف ندغدغ أحلامنا حول مكان لنا تحت شمس هذا القرن الذي يمشي على قدمين من ذرة، كما يقول الشاعر، ونحن في أغلبيتنا الساحقة لا نصنع إبرة ولا كبريتة ولا قلم رصاص، من فرط إتكالنا على السماع الكثير، ومن فرط ضيق الخلق عن تحصيل معرفة أو لغة أو صنعة؟ بل ما عسانا نقول عندما نسمع أن بيننا، رغم هذا كله، من يرمي الكتابة والقراءة بالعقم، ويتهم الأبحاث ومراكزها بالعبثية، ويذهب إلى أن دبّابة أجدى للعرب من ألف كتاب وطيارة أنفع من مركز أبحاث، وهلمّ جرا وتهشيماً بهذه الأسباب الأولية التي لا فكر لنا بدونها، تاريخياً كان أم غير تاريخي، ولا موقع لنا بين الأمم في غيابها. وكأن الطائرة هبطت على الأقوام الذين يغيرون علينا بها من علياء أميتهم وجهلهم، أو أن الدبابة التي يحاولون غزونا بها جاءتهم من عنده وهم غافلون؟ أفلا يعلم هؤلاء الذين نسمع عنهم تهكّمهم على الكتابة والقراءة وصرفهم الأنظار عن واقع الأمية الحنظلي في بلادنا، إنهم بذلك لا يسعون إلّا إلى تبرير جهلهم إذ يجهدون في إزالة الأسباب التي تفضحه، وأن «ضوء المعرفة يسطع دائماً على خلفية الجهل»، كما يقول الآخر؟

كان صديقنا يحلف من حين لآخر أنه في يوم من الأيام سيؤلف كتاباً، وإن يكن معقداً، ليعلّم الناس البساطة. لكنه لم يؤلفه. سافر إلى مكان بعيد جداً، ولم يؤلف شيئاً، وإنما بقيت ذكراه بيننا إذ نتذكر قولته عن المعقّد الذي يعلّم البساطة. والبساطة أمام أعيننا. وهي أن ثمانين أو تسعين بالمئة من أبناء شعبنا لا يقرأون ولا يكتبون. وإن كتاباً عربياً جديداً، مهما بلغ شأنه، لا يطبع أكثر من عشرة آلاف نسخة في وطن عربي كبير يناهز تعداد أبنائه المئتي مليون. وإن علينا أن نعترف بأن هذا عيب وعيب كبير.