بهاء طاهر

أبناء رفاعة

الثقافة والحرية

دار الشروق

أبناء رفاعة

طبعة دار الشروق الأولى ٢٠٠٩

رقم الإيداع ٢٠٠٩/١٣٧٩٥
الترقيم الدولي 978-977-09-2654-8

جميع حقوق الطبع محفوظة

© دار الشروق

٨ شارع سيبويه المصرى
مدينة نصر - القاهرة - مصر
تليفون: ٢٤٠٢٣٣٩٩
فاكس: ٢٤٠٣٧٥٦٧ (٢٠٢)
email: dar@shorouk.com
www.shorouk.com

بهاء طاهر

أبناء رفاعة

الثقافة والحرية

دار الشروق

المحتويات

مقدمة الطبعة الثانية ٧
مقدمة الطبعة الأولى ٩

القسم الأول: النظرات!

الثقافة والحرية: ماذا قدم المثقفون لمصر؟ ١٩
الثقافة والحرية: النور يأتي من طهطا! ٢٩
الثقافة والحرية: ضد التغريب وضد التتريك ٤٣
الثقافة والحرية: الثورة.. على المثقفين ٥٥
نحن والغرب: في أدب طه حسين ٦٩
لماذا يكرهنا الغرب؟ ١١٧
الاستغناء عن الثقافة! ١٢٥
خلاصة ونتيجة: كيف وصلنا إلى الإخوان؟ ١٣٩

القسم الثاني: العبرات!

يوسف إدريس: وإليك ما لم أقله ١٥٩
يحيى حقي: عيد الميلاد الأخير! ١٧١
توفيق الحكيم: ألغاز شهرزاد ١٨١
يحيى الطاهر عبد الله: الكاتب.. الكلمة.. الموقف ١٩٣

مقدمة الطبعة الثانية

ربما يكون أدق وصف لهذا الكتاب هو صعود الدولة المدنية وانحسارها. فالجزء الأول منه مكرس لبيان خطى التقدم التدريجي لخروج مجتمعنا من ظلام العصور الوسطى إلى أنوار الحداثة والحرية.

وحاول الكتاب أن يبين الأدوار التي لعبها المثقفون لإحداث هذه النقلة التاريخية على امتداد قرن ونصف القرن من الزمان تقريبا.

أما الفصول الأخيرة من الكتاب فتعرض خطى التراجع التدريجي والمنظم لمشروع النهضة ذاك، بغية العودة من جديد إلى المنظومة الفكرية للدولة العثمانية التي يتغزل بها الآن كثيرون على غير علم، رغم أنها قد أشفت بمصر على الهلال كما يبين هذا الكتاب.

ومع أن سنين كثيرة قد مضت منذ ظهور الطبعة الأولى في عام ١٩٩٣، فلم أشعر أنني بحاجة إلى تغيير شيء مما ورد فيه. فما زالت مقتنعا بفكرته الأساسية وأتمنى أن يقتنع بها غيرى. لم أحذف سوى بعض الأخطاء التي ظهرت في الطبعة الأولى، وأهمها ـ للغرابة ـ كانت إضافة عبارات لم أكتبها ولم أستَشَر بشأنها. كنت وقتها مقيما خارج

الوطن في جنيف، وربما كان هذا عذرا للقائمين على طباعة الكتاب حينها لعدم تمكنهم من الاتصال بي واستشارتي بشأن هذه الإضافة.

أما الجديد المهم في هذه الطبعة الثانية في اعتقادي فهو الفصل المعنون «كيف وصلنا إلى الإخوان؟»، الذي نشرته بعد تقدمهم الملحوظ في الانتخابات البرلمانية لعام ٢٠٠٥، بدا لي ذلك الحدث - بحق - خلاصة ونتيجة لكل التطورات التي رصدها هذا الكتاب. كان إعلانا واضحا على ترنح الدولة المدنية تحت وطأة الضربات المتلاحقة لدعاة الدولة الدينية وأنصارها.

والأمل هو أن نعمل جاهدين على ألا يكون هذا الترنح إيذانا بنهاية لكفاح مشرف خاضه شعبنا ومثقفونا على امتداد عشرات السنين.

والله ولي التوفيق

بهاء طاهر

القاهرة - يونيو ٢٠٠٩

مقدمة الطبعة الأولى

تدور فصول هذا الكتاب على اختلافها حول محور واحد هو الثقافة والحرية، أو بتعبير أدق حول ثقافة الحرية، ويرى كاتب هذه السطور أن قيام الدولة المصرية الحديثة قبل أقل من قرنين من الزمان قد أنقذ هذا الوطن من الهلاك الفعلي والاندثار الذي لحق شعوبًا أخرى، ويرى أن المثقفين قد لعبوا أهم الأدوار في إحداث التغيير الفكري الذي قاد مصر خطوة خطوة رغم الهزائم والانكسارات لتصبح في كل مرحلة أفضل مما كانت عليه من قبل.

وأنا أفهم أن هذا القدر من التقدم الذي حققناه خلال تلك الفترة الوجيزة لا يرضينا الآن على أي نحو، وأن الفرق بين التوقعات والواقع ما زال شاسعًا، وأنه ما زال علينا أن نفعل الكثير.. كل ذلك حق، فأما القول بأننا كنا نعيش عصرًا ذهبيًا قبل قيام الدولة الحديثة، ثم جاءت هذه الدولة لتدخلنا في ثقافة «التبعية» و«الاستعمار»، فهو قول أبسط ما يقال عنه إنه يجهل كل الجهل ما كنا فيه وما أصبحنا إليه.

ونحن نعلم بطبيعة الحال أن نهضتنا الحديثة قد بدأت باتصالنا بالغرب، وأزعم أن ذلك قد تم بفضل محمد علي لا بسبب الحملة الفرنسية كما يذهب البعض، فالحقيقة أن الحملة أخرت النهضة ولم

تساعد عليها كما سيرد بالتفصيل فى هذا الكتاب، ولكن الثقافة الحديثة برغم تأثرها بالاتصال بالغرب لم تكن اقتباساً مباشراً منه أو نقلاً حرفيًا عنه بل تبلورت فى معظم الأحيان من خلال الصراع مع الغرب ومن خلال الرفض للكثير من قيمه ومنطلقاته، إذ كان ذلك الاتصال في حقيقته فرصة للمراجعة ولمحاولة تأكيد الذات بالعودة إلى الثوابت الثقافية للذات المصرية، ولإحياء القيم النبيلة في حضارتنا الإسلامية التي طمستها عصور الظلام المملوكية العثمانية، ومن هنا كان صراع الثقافة المصرية الحديثة ضد التغريب وضد التتريك معًا، سعيًا لتأكيد ذاتية ثقافية مستقلة.

ولا تكفي إرادة الحاكم وحدها، ولو كان في مثل عزيمة محمد علي، لإحداث تغيير بمثل هذا الحجم في المجتمع، ولكن الفضل يرجع إلى واحد من إنجازاته في تحقيق تلك النقلة الهائلة، وأعني بذلك بطبيعة الحال نشر التعليم العصري، فإذا كان هذا الجندي الألباني الطموح قد أراد أن يحكم مصر على الطريقة العثمانية وأن يورثها لخلفائه ليحكموها بالطريقة نفسها، فإن المدارس هي التي خرجت المثقفين الرافضين لهذا الأسلوب في الحكم ولهذه الطريقة في الحياة، ومع نشوء جيل جديد من المتعلمين بدأ الصراع لانتزاع الحقوق والحريات، بالتدرج ودونما انقطاع.

ولنبدأ مثلاً بأبسط الحقوق والحريات التي تنص عليها مواثيق حقوق الإنسان والتي تمليها البديهة قبل ذلك: حرية الحق في الحياة. فنحن قد نعلم من التاريخ أن المصري لم تكن له حقوق فعلية إزاء حكامه من الأتراك والمماليك حتى ولو كانت له حقوق نظرية. ويحفل كتاب الجبرتي مثلاً بعبارات من هذا النوع عن أمراء المماليك في العاصمة

والأقاليم قبل حكم محمد علي: «فمراد بك كان من أعظم أسباب خراب الإقليم المصري فلعل الهم يزول بزواله». . وسليم الكاشف في أسيوط «كانت له صولة وظلم وتجرؤ على سفك الدماء وقتل الكثيرين». . والأمير عائد أغا «كان يلقب بقايد نار لظلمه وتجبره»! إلخ إلخ. ويصف لنا الجبرتي وغيره من مؤرخي العصر كيف كان المماليك وجند الإنكشارية يلعبون بسيوفهم في رقاب الناس للسلب والنهب أو لمجرد شهوة القتل، وحاول أن تحصي من كانوا يسقطون قتلى في سنة واحدة وسيصيبك الهلع لا سيما إن أضفت إلى هؤلاء ضحايا الأوبئة والمجاعات الدورية في ظل هذا الحكم الفاسد. ولا تنس في إحصائك أيضًا من كانت تضرب رقابهم وتعلق على باب زويلة رءوسهم لأقل شُبهة أو إساءة أو مخالفة للأوامر السلطانية أو المملوكية وستعرف ساعتها لماذا أوشكنا أن نندثر.

في بعض الأحيان، أيامها كان هناك استجواب صوري ومحاكمة صورية قبل القتل، أما أغلب الأمر فكان يتم على هذا النحو الموجز: «ثم جاءوا به (أي بالمتهم) فقطعوا رأسه»! . . هكذا كان (احترام) الحق في الحياة!

إذ لم يكن حق الدفاع في هذا العصر المظلم معروفًا.

ولم تكن هناك مهنة اسمها المحاماة، ولا عرفنا هذه المهنة أصلاً ولا أن للمحاكمة إجراءات وللمتهم حقوقًا، إلا قبل ما يزيد قليلاً على قرن واحد من الزمان، فلم تنشأ في مصر مدرسة للقانون (الحقوق) إلا في سنة ١٨٦٨ وأذكر في ذلك فضل مثقفين كبيرين هما رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك اللذان خاضا معركة نشر التعليم الحديث في مصر.

ولم يتوقف الاعتداء على الحق في الحياة فجأة بطبيعة الحال، ولا

كان الخديو إسماعيل الذي أنشئت مدرسة الحقوق على عهده حاكمًا يقدس هذا الحق أكثر من أسلافه. ولكن المجتمع بدأ يكتسب بالتدريج حقوقًا وواصل المثقفون الدعوة إلى توسيع نطاق هذه الحقوق وما زالوا يفعلون.

ويصف الإمام محمد عبده هذا التطور في عبارة بليغة يحدّد بها إنجاز جيله من المثقفين أيام الثورة العرابية حين يقول:

«كنت فيمن دعا الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها وهي لم يخطر لها هذا الخاطر على بال مدة تزيد على عشرين قرنًا... دعونا إلى الاعتقاد بأن الحاكم هو من البشر الذين يخطئون وتغلبهم شهواتهم وأنه لا يرده عن خطئه ولا يقف طغيان شهواته إلا نصح الأمة له بالقول وبالفعل. جهرنا بهذا القول والاستبداد في عنفوانه ويد الظالم من حديد والناس كلهم عبيد له أيّ عبيد»!..

وكم كان فادحًا ذلك الثمن الذي دفعه محمد عبده وغيره من رواد التنوير والتغيير الثقافي!.. دفعوا الثمن جميعًا: سجنًا ونفيًا وتشريدًا ولكننا بفضل جهدهم الفكري وتضحياتهم الشخصية انتقلنا مما كنا فيه من موات كامل إلى أولى عتبات الحياة.

وفيما يلي من هذا الكتاب قراءة شخصية للخطوط العريضة في تطور حياتنا الثقافية ولما اكتسبناه في مسيرة هذا التطور، وقراءة شخصية أيضًا لعوامل الانتكاس والتراجع. وقد بذلت جهد طاقتي في تلك الدراسات لتكون غايتي هي الحقيقة وحدها. ولم يفتني أن أنسب لكل من أفدت منه رأيًا فضله، ولكن مجمل القراءة والمنهج والاستنتاجات مسئوليتي الشخصية في جميع الأحوال.

وبوسع كل قارئ دائمًا أن يضيف بتأملاته الشخصية إلى الكتاب الذي يقرؤه. وأرجو ألا أتعدى على هذه الحرية حين أدعو القارئ إلى أن يتأمل معي فكرة أو فكرتين قبل أن أتركه لصفحات هذا الكتاب.

إنني أذكر باستمرار في هذه الدراسات أسماء الطهطاويّ ومحمد عبده وقاسم أمين وطه حسين باعتبارهم طلائع كوكبة التنوير في ثقافتنا الحديثة. ولكن هذه الأسماء بالذات تتعرض الآن لهجوم ضار من خصوم النهضة باعتبار أصحابها رواد «العلمانية» في ثقافتنا الحديثة. ولهذا فقد قرأت مؤخرًا بحثًا مطولاً لأستاذ جامعي عربي يحاول أن يثبت فيه أن العلمانية حين دخلت كمصطلح في لغتنا العربية لم تكن تعني النسبة إلى «العالَم» كما كان الحال في الغرب، بل تعني النسبة إلى «العلم»!.. هكذا فهمها روادها وهكذا فهمها المجتمع لعشرات السنين. وعندي أن الأمر لم يكن بحاجة إلى أن يجهد هذا الأستاذ الجامعي نفسه بحثًا عن الأسانيد التاريخية. فقد كان عمل هؤلاء الرواد بذاته دفاعًا بليغًا عن الدين حين حاولوا تغيير حياة المجتمع نحو الأصلح والأقوم. ويوجز كاتبنا الراحل د. محمد حسين هيكل تلك الرابطة العميقة بين السياسة والثقافة والدين في عبارة غنيّة بالدلالة ضمن مذكراته حين يقول عن الأستاذ الإمام:

«كان الشيخ محمد عبده قد بلغ مركز الإفتاء، وكان رجلاً حر الرأي.. كاتبًا أديبًا يتذوق جمال اللغة خير تذوق ويدرك قواعد المنطق أحسن إدراك، فنادى بأن التقليد ليس من الدين في شيء.. وذهب في غير تردد إلى أن الجمود هو الذي قضى على الأمة الإسلامية بالتأخر وجعلها طعمة للاستعمار الأجنبي لأنه قيَّد العقل في هذه الأم

الإسلامية بقيود منعته من الانبعاث في التفكير إلى غاية ما يستطاع بلوغه لإدراك الحق والجمال والجلال في خلق الله جل شأنه».

فالعلمانية بهذا الفهم هي نوع من الإيمان العميق بالله، لا تحتاج إلى الدفاع عنها بالبحث عن الاشتقاقات اللغوية في العالَم أوالعلْم. كما يصبح من فضول القول بعد ذلك التذكير بأن قادة التنوير هؤلاء كانوا من أشد الناس غيرة على الدين، وأنهم كانوا من أصلب المدافعين عن عقيدتنا وأكثرهم فهمًا لها. فمحمد عبده هو صاحب «رسالة التوحيد» و«الرد على هانوتو»، وطه حسين هو كاتب «مرآة الإسلام» و«الوعد الحق». أما قاسم أمين فقد ألف كتابا بالفرنسية دفاعًا عن الإسلام وحضارته يرد به على أحد خصومنا.

ولا أحسب أن أيًا من هذه الحقائق يغيب عن أذهان من يهاجمون قادة التنوير منذ رفاعة وحتى اليوم، ولكني أشك كثيرًا في أن الحقيقة هي شاغلهم الأساسي، بقدر ما هو إطفاء كل المصابيح التي أضاءت حياتنا خلال هذين القرنين لكي نعود بأقدامنا وباختيارنا إلى الظلام الذي لم نكد ننجو منه. ففي مثل هذا الظلام يسهل عليهم أن يقودونا أنَّى شاءوا، وإن كنا نؤمن أن نور الحق أغلب.

والتحدي الحقيقي الذي يواجه مجتمعنا اليوم بالفعل هو: هل يريد أن يواصل المسيرة التي بدأها أفضل أبنائه من المثقفين منذ مطلع النهضة؟.. هل يريد أن يستكمل بناء الحرية لكي نعيش حياة العصر «إلى غاية ما يستطاع بلوغه لإدراك الحق والجمال والجلال في خلق الله جل شأنه»؟ إن يكن ذلك هو المبتغى فلا بد أن تسترد الثقافة قيمتها في المجتمع. لا بد أن يصبح المثقفون هم قادة الفكر بالفعل، وأن تتاح لهم فرصة النفاذ إلى العقول والوجدان لتكوين الرأي العام المسلح بالوعي

والحرية معًا. ولن يتحقق ذلك إذا ما ظلوا كما هم: إما على هامش المجتمع يتغنون لأنفسهم، وإما أبواقًا للتهليل والتبرير.

نشرت فصول هذا الكتاب متفرقة في مراحل مختلفة، ولكنها تدور في فلك اهتمامات واحدة انشغل بها الكاتب سواء في عمله القصصي أو النظري: الحرية.. ودور المثقف في المجتمع.. والعلاقة بالآخر.. والصلة بالغرب. وقد نشرت الفصول المعنونة «الثقافة والحرية» في مقالات متتابعة بمجلة (المصور) في يناير وفبراير سنة ١٩٩٣، وفي المجلة نفسها نشر فصل «الاستغناء عن الثقافة» في سنة ١٩٨٩. أما الفصل المعنون «نحن والغرب في أدب طه حسين»، فكان بحثًا مقدمًا إلى الندوة التي أقامتها كلية الآداب بجامعة القاهرة في الذكرى المئوية للأستاذ العميد (١٩٨٨). وكتبت دراسة «لماذا يكرهنا الغرب؟» في سنة ١٩٨٦ ونشرتها الأهرام في حلقتين بعنوان مختلف.

أما (العبرات) فقد حاولت ألا تكون دموعًا شخصية فقط، بل كشفًا عن الإضافة التي قدمها هؤلاء الراحلون الكبار إلى مسيرة التنوير ونشرت المقال الأول عن يوسف إدريس بعد رحيله في مجلة (الهلال) وكان مقال يحيى حقي تحية له في عيد ميلاده الأخير (١٩٩٢) بمجلة المصور. وعزائي الوحيد في فقدان هذا الأب العظيم لكُتّاب جيلي جميعا أنه قرأ هذا المقال وأنه كان راضيًا عنه ولهذا فقد أبقيت عليه كما هو. ويرجع مقال «شهرزاد» لتوفيق الحكيم إلى تاريخ أبعد من ذلك بكثير فقد نشرته بمجلة (الكاتب) أثناء حياة الحكيم أيضًا. وأنا أعيد نشره هنا بعد شيء من التصرف لأسجل ذلك النوع من الحوار بين الأجيال الذي كان قائمًا في تلك الأيام وهو إن يكن مقالاً في النقد، فإنه يمثل بالنسبة لي رثاءً لاهتمامات عصر مضى كانت تشغلنا فيه أفكار

ومحاورات أخرى. وكان المقال الأخير عن الصديق الراحل يحيى الطاهر عبد الله كلمة وداع بعد رحيله المفاجئ. وقد نشرته مجلة (خطوة) في مطلع الثمانينيات في عددها التذكاري عن واحد من أعذب الأصوات في القصة القصيرة، أضاء عبر حياته القصيرة دربًا آخر في مسيرة التنوير.

دعاءً لهم جميعًا بأن يشملهم الله برحمته..

وأملاً بألا نخذلهم، وبأن نواصل حمل المشاعل من حيث توقفوا هم...

إلى أن تتحقق رسالة التنوير التي أرادوها خيراً لهذا الوطن ولأبنائه جميعا دون تفريق. والله الموفق..

بهاء طاهر

جنيف ـ مايو ١٩٩٣

القسم الأول

النظـــرات!

الثقافة والحرية

ماذا قدم المثقفون لمصر؟

«ما هو الإنسان إن كان كل ما يفعله

هو أن يأكل ويشرب وينام؟ . . . . هو حيوان لا أكثر»

شكسبير: «هاملت»

وباختصار: «أهمية أن نتثقف يا ناس!»

«يوسف إدريس»

ما قولك عزيزي القارئ لو أنك طالعت اليوم مقالاً أو كتابًا يصف حاكم مصر بالعبارات التالية: «مالك رقاب الأمم. . . ملجأ العرب والعجم. . . مجيب الندا وليث العدا وقمر الهدى. . . . اللهم أدمْ ملكه واجعل الدنيا بأسرها ملكه. . . ولا تدع له عدوًا إلاّ قصمته. . . ولا مخالفًا إلاّ أهلكته»؟!

وما ظنك لو قال هذا الكاتب عن رئيس الوزراء إنه شمس السماء

وأساس افتخار الرؤساء، ومعدن العلم والحكم وتاج الرؤساء والأماثل وبهجة الدين والدنيا . . وإن يده الغراء لم تُخْلَق إلا ليكون ظاهرها للقُبَل؟

أغلب الظن أنك ستحكم على هذا الكاتب بأنه قد جاوز الحد في النفاق وابتذل نفسه إلى درجة تسقطه من اعتبارك. بل وسيغضب الحاكم ورئيس الوزراء على السواء من هذا المديح الضار والركيك. فهو ضار لأنه يصور الحاكم كما لو كان فوق مستوى البشر فينزع عنه بذلك صفة «الديمقراطية» التي يتمنى كل حاكم أن يوصف بها اليوم سواء صدقت عليه أم لم تصدق. ثم إن هذا المديح يصور الكاتب، وهو واحد من المواطنين، في موقف الذلة والخنوع إزاء الحاكم وإزاء رئيس الوزراء الذي يطمع في تقبيل يده بحيث ينزع عنه صفة الإنسان «الحر» في المجتمع «الحر» وهذا شيء يُتْعس الحاكم والمحكوم على السواء في عالم اليوم.

من هنا فلا يوجد اليوم لحسن الحظ من يكتب مثل هذا الكلام. ومع ذلك فقبل أقل من قرنين من الزمان كانت هذه هي اللغة التي يخاطب بها أفضل مثقفينا حكام العصر: السلطان العثماني والصدر الأعظم. فإذا ما كنا اليوم نستنكر تلك اللغة وننفر منها بعد أن ظلّتْ سائدة لمئات من السنين فمعنى ذلك أننا قد تغيرنا كثيراً خلال هذه الفترة الوجيزة في حكم الزمن.

والسؤال المهم هو: كيف تغيرنا؟ أي كيف كان حال مصر قبل هذين القرنين ـ قبل الحملة الفرنسية وقبل محمد علي؟

كتب التاريخ تسعف القارئ الراغب في معرفة حالتنا في تلك الفترة. ومن أهم تلك الكتب ما كتبه معاصر للأحداث هو مؤرخنا

القدير عبد الرحمن الجبرتي في الجزءين الأولين من سفره الجليل «عجائب الآثار في التراجم والأخبار». يصف الجبرتي في هذين المجلدين فترة من أحلك فترات التاريخ المصري هي خاتمة ثلاثة قرون من الاستعمار التركي ـ المملوكي. وكان السلطان سليم الأول بعد أن فتح مصر (سنة ١٥١٧) قد أبقى على طبقة الحكام السابقين من المماليك لينوبوا عن الأستانة في حكم مصر واستنزافها. وكان سليم قد قضى بأن تكون أرض مصر الزراعية ملكًا له وللسلاطين الأتراك من بعده فلا يكون للزراع إلا حق الانتفاع بجزء من محصولها. ولضمان أداء الزراع للضرائب نشأ نظام الالتزام. وكان معنى ذلك أن على الملتزم (المملوكي) أن يورّد للدولة العثمانية الضرائب عن قرية معينة أو مجموعة من القرى من أرض مصر وله في مقابل ذلك حق التصرف في دائرة التزامه أرضًا وناسًا. صار الفلاحون من الناحية الفعلية عبيدًا في الأرض يتعرضون لأقسى أنواع الاستغلال والظلم، فانتشر هروبهم من الريف وأجدبت أراضٍ كثيرة كانت من قبلُ مخصبة.

وازدادت أوضاع مصر تردّيًا لكثرة الفتن والحروب الداخلية بين حكامها من المماليك، وتعسفهم في انتزاع الضرائب من المصريين ـ زراعًا وتُجّارًا ـ وفي مصادرة أموالهم ونهبها بغير حق. وهكذا انتشر بمصر الفقر وما يتبع الفقر من الأمراض. واجتمعت الأوبئة الدورية والاعتداءات شبه اليومية من المماليك وإنكشارية الأتراك فكادت تفني سكان مصر. ذلك أن عدد السكان عشية الحملة الفرنسية لم يكد يتجاوز مليونين ونصف المليون من السكان وهو أقل عدد وصله سكان المحروسة في أي وقت إذ ظل عددهم يتراوح على مدى التاريخ قبل ذلك بين ٥ و ١٥ مليون نسمة.

وكان الجهل بكل معانيه فاشيًا في هذه القلة القليلة من السكان. فلم يكن هناك «تعليم» يستحق هذه الصفة غير التعليم الأزهري المقتصر على العلوم الدينيّة. ولكن الأزهر العظيم ذاته كان قد تحول إلى ظل باهت لما كان عليه في عصر ازدهاره فاقتصر عطاء علمائه على شرح مؤلفات العصور الغابرة بما كان يعرف بالحواشي على المتون ـ أي التعليق على المؤلفات القديمة ثم التعليق على التعليق، أما الإبداع الجديد فقد اندثر، وإذا كان هذا هو حال الجامعة العتيدة فلك أن تتخيل ما كان عليه حال عامة الناس: اختفى العلم فسادت الخرافات والشعوذة وأصبح المتدروشون والدجالون ـ وما أكثر ما يتحدث عنهم الجبرتي وعن بدعهم في استنكار وأسى ـ هم القادة والمراجع الفكرية لهذا المجتمع الآخذ في الاندثار عدداً وعقلاً.

ذلك ما آل إليه حال مصر بعد قرون من الاستعمار العثماني. ويُلَخِّص عالمنا الكبير الراحل د. جمال حمدان أمر ذلك الاستعمار في مصر وغيرها من بلدان المشرق بالعبارات البليغة التالية: إن الوجود التركي يعد نوعًا خاصًا ـ ومحيراً ربما ـ من الاستعمار هو «الاستعمار الديني»، ولولا القناع الديني لعُدَّ مماثلاً للغزو المغولي الوثني الذي سبقه ولوُوجه على هذا الأساس بكل تأكيد وكل مظاهر الاستعمار الاستغلالي الابتزازي لا تنقص العثمانية: فقد كانت تركيا هي «المتروبول» (الوطن الأصل) وبقية الإيالات والولايات مستعمرات تابعة تُعتصر كل مواردها وخيراتها بلا مواربة لتُحشَد حشداً في المتروبول، بل لقد قيل إن الأتراك طبقوا في حكمهم السياسي طريقتهم الإستبسية (أي طريقة سكان المراعي) في معاملة الحيوان، فهم ما انتقلوا من رعي قطعان الحيوان إلا إلى رعي قطعان الإنسان: كما يفصل الراعي بين أنواع القطعان، فصل الأتراك بين الأمم والأجناس

المختلفة عملاً بمبدأ «فَرِّقْ تَسُدْ»، وكما يسوس الراعي قطيعه بالكلاب كانت الإنكشارية كلاب صيد الدولة العثمانية، وكما يحلب الراعي ماشيته كانت الإمبراطورية بقرة كبرى عند الأتراك للحلب فقط (من كتاب إستراتيجية الاستعمار والتحرير).

وبرغم تلك الصورة البشعة فقد كان للدولة العثمانية في بدء عهدها وأوج قوتها مبرر للوجود من الناحية السياسية، كانت كدولة كبرى تمثل حماية لبلدان المشرق المسلمة من عدوان الدول الأوروبية الفَتيّة، التي نفضت عنها بالنهضة تخلف العصور الوسطى وراحت تتطلع للتوسع والاستعمار.

ومع ذلك فقد كانت عناصر الخراب والفشل كامنة في هذه الدولة منذ البداية، كانت من حيث المساحة والقوة العسكرية دولة عظمى، بل أعظم من كل الدول المعاصرة لها في أوروبا (البندقية وفرنسا وإنجلترا والنمسا) غير أن هذه الدول كانت قد بدأت نهضتها «العلمية» التي مكنتها من أسباب القوة الحقيقية، ومن أن تصبح بعد قرن واحد من استيلاء العثمانيين على القسطنطينية سنة (١٤٥٣) هي القوة العظمى الحقيقية وبدلاً من أن تسابق الدولة العثمانية الدولة المنافسة لها في الأخذ بأسباب العلم والقوة، أقامت في عصر الجامعات الحديثة والكشوف الجغرافية والعلمية «ستاراً حديدياً» حول الإمبراطورية لا يخفى وراءه غير الاستبداد والجهل والتخلف.

وأنا واثق من أن دلالة ذلك لن تغيب عن القارئ الفَطن فنحن نميل دائمًا إلى الحديث عن مؤامرات الغرب على بلادنا وسعيه إلى إضعافها والسيطرة علينا وفي ذلك جانب كبير من الحق: فلقد ظل الغرب قرونًا

طويلة عدواً لنا يتآمر علينا ويستعمرنا بأشكال مختلفة، وهو لم يتوقف عن ذلك المسعى حتى الآن. فأمّا الجزء الآخر من الحقيقة الذي غالبًا ما نميل إلى نسيانه أو تجاهله فهو أننا كثيراً جداً ما نيسر للغرب مهمته بأيدينا وبأعمالنا وهذا ما كان من أمر الدولة العثمانية في عصر النهضة الأوروبية: فهي لم تنشئ الجامعات التي أنشأها جيرانها ولم تشجع العلم أو العلماء بأية طريقة أخرى ولم تحرص على إقامة دولة عصرية متماسكة، بل كان التناحر بين طوائف الإمبراطورية جزءاً من سياستها كما رأينا، لكي يستتب لحكامها الأمر. ومن هنا فلم يكن من الغريب أن تسبقها دول الغرب الأقل عدداً وثراءً، ثم أن تستدير إليها بعد أن تهيأت لها القوة لكي تقضم أطرافها، ولكي تغزوها في عقر دارها بالامتيازات الأجنبية التي يسرت نهب الدولة العثمانية ونهب العالم الإسلامي بعد أن استظل بها فكشفته وأباحته للأعداء.

وهل من عجب بعد ذلك أن توصف الدولة العثمانية في شيخوختها العاجزة والممتدة بأنها «رجل أوروبا المريض»؟ . . . وهل من عجب في أن يستمر وجودها، الذي كان يتآكل وينقرض شيئًا فشيئًا بما كان ينتزع منها من الولايات والأقاليم، رهنًا بمشيئة الدول الأوروبية التي رأت الإبقاء عليها لحسابات توازن القوى، ولكي لا تنفرد واحدة منها دون الأخريات بغنيمة الشرق؟

كان ذلك إذن هو الإطار التاريخي الذي وفدت فيه الحملة الفرنسية إلى مصر في آخر القرن الثامن عشر: دولة عثمانية ضعيفة ومضمحلة تتحكم فيها دول أوروبا كيفما تشاء، ولا تستطيع البقاء بفضل قوتها الذاتية وإنما بفضل ما عساها أن تقيمه من تحالفات مع هذه الدولة الأوروبية أو تلك (فرنسا ثم إنجلترا ثم ألمانيا في نهاية المطاف)،

واستئساد على ما بقي لها من ولايات مثل مصر، التي تكاد تنقرض من جرّاء حكمها الغشوم.

ولما جاءت الحملة الفرنسية إلى مصر اعتقد نابليون أنه يمكن أن يستفيد من هذه الأوضاع لتوطيد ملكه بها. ويحدثنا الجبرتي الذي عاصر هذه الحملة عن محاولات نابليون وعن رفض المصريين لها في كتاب مستقل أفرده للتأريخ للحملة هو «مظهر التقديس بزوال دولة الفرنسيس».

كانت هذه الحملة غزوة استعمارية بطبيعة الحال وقد ارتكبت مثل أية غزوة أخرى من المظالم والجرائم ضد الشعب ما جعل المصريين يثورون عليها ويبذلون دماءهم للتخلص منها، وبعد ما يقرب من ثلاث سنوات من الاحتلال تحقق للمصريين الخلاص من هذا الاستعمار. وقد رصد الجبرتي بكل دقة يوميات الحملة من منطلق الكراهية للمستعمر الأجنبي، ونحن نجد في كتاباته ما يدعونا إلى الاعتزاز بتاريخنا وبتضحياتنا من أجل طرد المستعمر، وإلى الاعتزاز أيضًا بمثقفينا في ذلك الحين من علماء الأزهر وشيوخه الذين قادوا مقاومة الشعب أيامها.

على أن الحملة الفرنسية قد جلبت لمصر أشياء أخرى غير الاستعمار وجرائمه: جلبت أفكارًا. وفي رسالة نابليون الأولى إلى المصريين نقرأ جملة من هذه الأفكار الواضحة بذاتها برغم ركاكة صياغتها بالعربية فهو يتحدث في مطلع رسالته عن «الجمهور الفرنسي المبني على أساس الحرية والتسوية». ويذكّر المصريين بعسف المماليك الذين ظلوا على مدى القرون يحكمون مصر ويفسدون هذا «الإقليم الذي لا يوجد (مثله) في كرة الأرض كلها» ويَدَّعي أنه أتى مصر ليخلصها من يد

الظالمين، ويضيف: «إن جميع الناس متساوون عند الله وإن الشيء الذي يفرقهم من بعضهم بعضًا هو العقل والفضائل والعلوم ومن بين المماليك، ما العقل والفضائل والمعرفة التي تميزهم عن الآخرين؟ (وما الذي) يستوجب أنهم يتملكون كل ما تحلو به الحياة الدنيا؟».

يتساءل عما يجعل أرض مصر وخيراتها وحكمها وقفًا والتزامًا للمماليك ويخلص من ذلك إلى وعد وإغراء للمصريين:

«من اليوم فصاعدًا لا يُستثنى أحد من أهالي مصر من الدخول في المناصب السامية ومن اكتساب المراتب العالية فالعقلاء والفضلاء والعلماء من بينهم سيدبرون الأمور وبذلك ينصلح حال الأمة كلها».

وباختصار، فإن نابليون يطرح في هذا البيان على المصريين فكرة الاستقلال الذاتي وأن يحكموا أنفسهم بأنفسهم بعد التخلص من حكم أمراء المماليك وقد حاول أن ينقل إليهم بلغة تصور أنها مفهومة شعارات الثورة الفرنسية: الحرية والإخاء «والتسوية».

ولكن عبد الرحمن الجبرتي رفض نابليون بونابرت جملة وتفصيلاً وراح يعلق على بيانه ساخرًا مما فيه من «الكلمات المفككة والتراكيب الملعبكة»! اعتبره الجبرتي نوعًا من الدجل السياسي لا غير، وكان في ذلك محقًا تمامًا، فمن شعار الحرية لم ير المصريون من بونابرت وخليفتيه الفرنسيين غير القمع والتشريد والقتل. ومن الإخاء لم يروا إلا مصادرة أموال المصريين ونهب ممتلكاتهم لصالح المستعمر، ومن التسوية لم يكن هناك غير أسياد فرنسيين جدد حلوا في قصور أسياد الأمس من المماليك والأتراك وعاشوا عيشتهم وساروا في الشعب سيرتهم.

ومن هنا فقد كان الجبرتي على حق في رفض تلك الشعارات كما طبقها الفرنسيون ولكن الحقيقة هي أنه لم يرفض التطبيق وحده، بل رفض المبادئ في ذاتها وكان في رفضه ذلك يعبر عن «ثقافة» العصر فمع أن الجبرتي هو الذي وصف لنا ويلات الحكم المملوكي ـ التركي السابق على الحملة، وقال لنا إن مظالمهم «كانت أهم الأسباب في خراب إقليم مصر» ـ إلا أنه لم يرتب على ذلك أن «الفضلاء والعلماء من أهل مصر أحق بحكمها» وحين أنشأ بونابرت الديوان الذي ضم «العلماء والأفاضل» برئاسة الشيخ الشرقاوي للمشاركة في حكم مصر (مشاركة صورية كما هو معلوم)، أصر ذلك الديوان على تعيين المماليك في الوظائف التنفيذية وأصابت الدهشة البالغة الفرنسيين لأنهم ـ على قول الجبرتي ـ «كانوا ممتنعين عن تقليد المناصب لجنس المماليك، فعرفوهم أن سوقة مصر لا يخافون إلا من الأتراك ولا يحكمهم سواهم»!

وظاهر الأمر أن الجبرتي لم ينقل ذلك الرأي فحسب، بل كان يؤمن به إيمانًا تامًا فهو يعلق على ما جاء في بيان نابليون من أن «جميع الناس متساوون أمام الله تعالى بقوله «هذا كذب وجهل وحماقة»! . . . كيف وقد فضل الله بعضهم على بعض؟!».

ومع ذلك فأغلب ظني أن الذين صاغوا لبونابرت بيانه بالعربية كانوا يعولون كثيرًا على هذه الجملة عن المساواة. . . فقد كانوا من الدارسين لتاريخ مصر والشرق، ولعلهم أرادوا بعبارتهم تلك أن يثيروا في مخيلة المصريين أصداء الحديث الشريف القائل معناه: «الناس سواسية كأسنان المشط»، لعلهم كانوا يعتقدون أن ذلك كفيل بإثارة المصريين على المماليك لكي يُلْقُوا عن كاهلهم نير حكمهم الغشوم

فيكسبهم الفرنسيون لصفهم ولكن «ثقافة العصر» كان قد بعد بها العهد عن ذلك الماضي المجيد بقيمه النبيلة، فأصبح مثقف مثل الجبرتي يرتاع من القول بالمساواة، ويرى أن أهل مصر «سوقة» وأنهم لا يمكن أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم.

وإني لأعتبرها علامة حيوية هائلة لشعبنا المصري، وشهادة عظيمة للدور الذي لعبه مثقفوه العصريون أن نسمع قبل مرور قرن واحد من الزمان لغة تختلف تمامًا عن تلك اللغة. يدوي في أسماعنا حتى اليوم ذلك الحوار القصير بين الخديو الخائن توفيق وبين أحمد عرابي الثائر المصري إذ يقول له الأول سيرًا على تراث «مالك رقاب الأمم وملجأ العرب والعجم»:

ـ لقد ورثت أنا مُلك هذه البلاد عن آبائي وأجدادي وما أنتم إلا عبيد إحساناتنا.

فيرد عليه عرابي:

ـ والله الذي لا إله إلا هو لقد خلقنا الله أحرارًا ولم يخلقنا تراثًا وعقارًا، ووالله إننا لن نورّث ولن نستعبد بعد اليوم!

تلك هي النقلة العظمى!

تلك هي ثمرة جهد نوع آخر من المثقفين، جيل آخر بشّر بالحرية وعلمها للشعب فآتت جهوده أكلها في زمن قصير!

فما هي ثقافة الحرية؟

الثقافة والحرية

النور يأتي من طهطا!

يلزم أولاً أن نوضح ما نعنيه هنا بالثقافة. وقد نعلم أن علماء كثيرين بذلوا جهوداً شاقة لتعريف هذا المصطلح تعريفًا مانعًا جامعًا ولكنهم اختلفوا فيما بينهم اختلافًا كثيراً. وغاية ما يعنينا في هذا المجال أن الثقافة بمعناها العام هي خلاصة المعارف المتوارثة والمكتسبة في أي مجتمع من المجتمعات، وتتمثل هذه الخلاصة في مجموعة من «القيم» هي التي تحدد أنماط السلوك في المجتمع، وهكذا فإننا عندما نتحدث عن «الثقافة» هنا لا نقصر الحديث على الآداب أو الفنون كما هو الشائع، وإنما نتجه إلى المنبع، أي منبع القيم التي تتمثل في الآداب والفنون كما تتمثل في نظم التعليم والعلاقات الاجتماعية ونظم الحكم... إلخ، وهذه القيم تتولد بطبيعة الحال عبر التاريخ، ومن هنا فلا يمكن فهم دلالتها أو إدراك مغزى تطورها بدون وضعها في إطارها التاريخي.

وبهذا المعنى فإن الثقافة في المجتمع الزراعي البدائي مثلاً هي

أساليب الزراعة والري والحصاد، والأدوات المستخدمة لذلك وتكوين المجتمع القروي ونوع السلطة في القرية وعاداتها الاجتماعية وما إلى ذلك، والمهم في هذا أن «القيم» أو «المفاهيم» التي تحرك نشاط أي مجتمع سواء كان بدائيا أم متطوراً عادة ما تكون مرتبطة بنوع حياته ونابعة في الغالب من ظروف هذه الحياة. في المجتمعات البدائية، مثلاً غالبًا ما تكون للسحر وللساحر مكانة عظيمة في ثقافة المجتمع، فالإنسان البدائي الذي لا يستطيع أن يفسر مظاهر الطبيعة التي تؤثر على صميم حياته مثل سقوط الأمطار أو انقطاعها، وهبوب العواصف والأعاصير، وما يصيبه من أمراض مفاجئة أو أوبئة عامة لا يجد أمامه غير الساحر مرشدًا أو مفسراً وطبيبًا، وسواء أفلحت تعاويذ الساحر أو أخفقت وسواء سقطت الأمطار أو عم الجفاف وسواء شفى المريض أو مات فليس أمام البدائي من سبيل آخر للفهم وللشعور بالأمن، ولهذا يظل للساحر دوره الثقافي القائد إلى أن يحقق المجتمع مرحلة أعلى من التقدم والمعرفة.

وفي المجتمع الزراعي الأوّليّ حيث لا يستطيع الزارع بمفرده أن يرعى أرضه أو أن يجني محصولها يكون التعاون بين المزارعين والتضامن بينهم قيمة أساسية في ثقافة المجتمع، وحيث تحتاج الزراعة إلى الاستقرار وإلى الأمن فإن المجتمع الفلاحي غالبًا ما يكون مجتمعًا مسالمًا ووادعًا على عكس مجتمعات الصيد أو الرعي التي تسود بين قبائلها الحروب للنزاع على المناطق التي ترعى فيها الحيوانات.

ثم إن هذا المجتمع الريفي إذا كان يعتمد على الري النهري بحاجة إلى حفر القنوات وتنظيم الري والصرف وتسويق المحصول ومن هنا فهو يقيم سلطة متفرعة لكي توزع المياه بالعدل بين المزارعين ولكي تحفظ

النظام وتضمن تبادل المحاصيل، ومن هنا كانت المجتمعات الزراعية النهرية (مثل مصر) هي أول مجتمعات أقامت الحكم المركزي والدولة المنظمة ويظل الإيمان «بالنظام» و«بالعدل» من أهم القيم الثقافية التي يؤمن بها هذا المجتمع، وليس معنى ذلك أنهما قد سادا أو يسودان باستمرار في هذه المجتمعات، ولكنهما قيمتان كامنتان في أساس الوجدان الريفي لأن غيابهما يعني الفساد والبوار للمجتمع الزراعي.

وبطبيعة الحال فإن ما يصدق على المجتمعات البدائية والأولية يصدق على المجتمعات كلها أيًا كانت درجة رقيها أو تطورها. بمعنى أن ثقافتها تنبع من ظروف بيئتها ومعيشتها وأن هذه الثقافة غالبًا ما تكون وسيلة للحفاظ على المجتمع والنهوض به فترات تماسكه، فهي تتطور مع تطوره، والعكس صحيح أيضًا بمعنى أنها تنحدر مع انحداره. وأهم من ذلك أن القيم الثقافية هي قيم مترابطة بمعنى أنها يكمل بعضها بعضًا.

وقد تحدثنا من قبل عمّا وصلت إليه الثقافة المصرية من انحدار مع انحدار المجتمع كله في نهاية العصر العثماني ـ المملوكي في مصر. وتحدثنا عن رد الفعل العنيف الذي أحدثته الحملة الفرنسية وعن رفض الشعب لها كما نجده مسطورًا عند مؤرخنا العظيم عبد الرحمن الجبرتي.

وكما أنه لم تكن هناك أية غرابة في أن يرفض الشعب المصري الاستعمار الفرنسي الذي حمل له شعارات عن الحرية والإخاء تتناقض مع مضمون حكمه الفعلي، فلم يكن غريبًا أن يجد الجبرتي الأمن من الغزو الأجنبي في إطار المنظومة الثقافية التي نشأ عليها ويمكن إيجاز هذه المنظومة فيما يلي: اعتبار الحاكم العثماني إمامًا، أي حاكمًا دينيًا،

ورئيسًا للأمة . والجبرتي يعطيه هذه الصفة ويرفعه إلى مرتبة تفوق البشر بما يخلعه عليه من الصفات فهو : الملك الأعظم والسلطان الأفخم ، غياث المسلمين ، ملاذ المؤمنين ، مالك رقاب الأمم وملجأ العرب والعجم . . . إلخ . . إلخ .

ومن المدهش أن الجبرتي وهو مؤرخ عبقري بكل المقاييس لا يلتفت أبداً إلى التناقض الذي يقع فيه وهو يدعو لهذا السلطان المهزوم بأن «تصبح الدنيا كلها ملكه» ! . . . فهو يعرف أن هذا السلطان الأفخم لم ينجح في استرداد مصر إلا بفضل أساطيل «الكفار» من الإنجليز وجنودهم ولكنه يدعو له قائلاً «اللهم اجعل رءوس الكفار حصيداً لسيوف عساكره وبلادهم داخلة تحت نواهيه وأوامره» ! . . . ذلك أن الطاعة للسلطان واجبة في كل الأحوال . وهو إن كان قد أضاع مصر ، فهي عند الجبرتي مجرد مصادفة لأنها «خلسة مغافل وغدر عدو جاهل» !

هذا عن الإمام ، أما عن الأمة أو بالأحرى «السوقة» فليس لها حقوق إزاء الحاكم ولا يمكن أن يحكمها إلا العنف «التركي» ، والمجتمع الجاهل أسلس قياداً للاستبداد من المجتمع المتعلم ولذلك فإن الإبقاء على الجهل في الرعية أمر مطلوب ، وللسبب نفسه فإن التفرقة بين طوائف الأمة على أساس الدين ، أو نظام الملة العثماني ، هو مما ييسر للمستبد حكمه .

وتلك ، على انحدارها ، مجموعة من القيم المتكاملة تمثل فلسفة للحكم قوامها الاستبداد تحت قناع الدين ، والدين منها براء . ولكن الأمور في مصر في مطلع القرن التاسع عشر كانت قد وصلت إلى مرحلة أوشك فيها هذا الحكم أن يقضي على وجودها ذاته . وأدرك

رفاعة الطهطاوي، فيما بعد، تلك الحقيقة، وهي أن مصر كانت على وشك الاندثار وعلل ذلك تعليلاً عبقريًا بإرجاعه إلى إهمال عمليات الري والصرف وانسداد قنوات النيل وهو شريان الحياة لمصر. وما كان ذلك ليحدث لولا فساد الحكم المستبد القائم على النهب والابتزاز وإهمال مصلحة الرعية. ويصف الطهطاوي حالة الوطن عندئذ فيقول: إن محمد علي حين تولى حكم مصر «لم يستول من الأرض إلا على موات، ولم يحكم إلا أحياءً ضعاف الهمة هم في الحقيقة ـ لاختلال الهيئة الاجتماعية ـ في حيز الأموات».

وتجد مصر بداية الطريق للإنقاذ على يد حاكم اختاره الشعب بنفسه لأول مرة في ظل الحكم العثماني، وهو محمد علي مؤسس الدولة المصرية العصرية. ففي خلال سنوات قليلة نجح محمد علي فيما عجزت عنه الدولة العثمانية على مدى قرون، إذ أنشأ الإدارة المنظمة وضبط الري وأقام القناطر والسدود على النيل وفتح المدارس، وأرسل بعثات الدارسين إلى أوروبا وحقق طموحه العريض بأن أنشأ الجيش والأسطول المصريين الكبيرين، وبذلك كله وغيره فتح الباب لسلسلة من التغييرات السياسية والحضارية شملت المشرق العربي كله، وبفضل الأمن الذي استتب وبفضل الطب الحديث تضاعف سكان مصر تقريبًا خلال فترة حكم محمد علي التي امتدت ٤٠ سنة برغم كل الحروب التي خاضها.

وكان لهذه التغييرات الحاسمة أثرها في تفكيك المنظومة الثقافية للمجتمع المباد وفي قيام منظمومة ثقافية جديدة، بالرغم من إرادة محمد علي وخلفائه من أسرته الذين أرادوا، مع الإصلاحات، أن يحكموا مصر على طريقة طغاة الآستانة.

وكان الرافد الغربي من أهم المؤثرات في التغيير الثقافي، ولكن هذا

الرافد لم يسقط في أرض جرداء. ومما له دلالته الكبيرة أن الرجل الذي لعب أهم دور في تجديد الثقافة في مصر، كان هو نفسه خارجًا من إطار المؤسسة الأزهرية العريقة وأنه التقى بالحضارة الغربية حين سافر إلى فرنسا باعتباره مرشدًا دينيًا للطلبة الذين بعثهم محمد علي إلى فرنسا، ومعنى ذلك أن هاجس الحفاظ على الذاتية الثقافية وعدم الذوبان في الغرب، كان يشغل بال ذلك المؤسس الكبير للدولة المصرية، ومعناه الأهم أن تلك الثقافة حين عرضت على المصريين لأول مرة، لم تعرض لهم عن طريق النقل الأعمى وإنما من منظور نفس قادرة على التحليل والفرز واستيعاب الجديد في إطار الثقافة الراسخة، وذلك بالبحث عن أوجه التماثل في التراث مع العناصر الإيجابية من تلك الحضارة الحديثة، وفي بعض الأحيان بالتفسير الجديد للتراث الذي سيجد أقصى مداه فيما بعد عند رائد أزهري آخر وإمام من أئمة الفكر المصري الحديث هو الشيخ محمد عبده. وكان منطلق كل منهما أن القيم الخالدة للإسلام تستوعب كل تطور لمصلحة الإنسان متى فهمنا الدين الحنيف على وجهه الصحيح.

وتدين مصر للطهطاوي بأكبر فضل في التغيير الثقافي الذي غير وجه الحياة فيها؛ فقد كان الساعد الأيمن لمحمد علي في سياسة التعليم العصري، وهو الذي أنشأ المدرسة العليا للترجمة والإدارة التي صارت مدرسة الألسن فيما بعد، واشترك بنفسه في ترجمة عدد كبير من الكتب والمراجع العلمية للمدارس العليا الجديدة (الطب والتمريض والمهندسخانة والإدارة) كما أنه كان رئيس التحرير لأول صحيفة مصرية تنشأ في القرن التاسع عشر (الوقائع المصرية) وقبل ذلك كله فقد ألّف عددًا من الكتب أثرت على مجرى الفكر المصري حتى يومنا هذا.

ولعل أول خطوة في الانقلاب الفكري الكبير هي بعث مفهوم «الوطن» في مقابل مفهوم «الأمة» الفضفاض وكانت الدولة العثمانية تحكم باسم هذا المفهوم الأخير الذي يشمل الأمة الإسلامية كلها من الناحية النظرية، وقد رأينا أن هذا القناع الدينيّ لم يكن يعني شيئًا أكثر من الوحدة في نطاق العبودية، لأن تلك الدولة كما رأينا كانت أبعد ما تكون عن روح الدين وعن حقيقته، بما سادها من الظلم والاستبداد والفتك المنظم برعاياها.

وكان محمد علي قد نجح في الاستقلال بمصر من الناحية الفعلية، بل وحارب الدولة العثمانية الشائخة حتى أوشك على أن يهزمها لولا أن أنجدتها إنجلترا مرة أخرى فتعاونتا معًا على إرغامه على التراجع، وعلى القضاء على أمله في قيام دولة قوية تضم الولايات العربية من الدولة المتهاوية، غير أنه استطاع على الأقل أن يحتفظ لمصر باستقلالها الذاتي.

ومع إنجازات محمد علي الكبيرة انتبه الطهطاوي إلى أن هذا الوطن يستحق أكثر بكثير مما آل إليه تحت الحكم العثماني. وبدأ يرجع إلى التاريخ ويحدث المصريين عمّا كانت عليه بلادهم في عصورها الزاهرة «فمما اختصت به مصر من بين الممالك أن كل مملكة تستنير برهة ثم تنطفئ وتُشْرقُ شمس بهجتها ثم تختفي. . فأما مصر فأغرب شيء بقاء شمس سعدها وارتقاء كوكب مجدها، إنها بقيت سبعين قرنًا حافظة لمرتبتها العليا» وخلص من ذلك إلى نتيجة محددة هي أن «حب الأوطان فضيلة جليلة، لا سيما إذا كان الموطن منبت العز والسعادة والفخر كديار مصر، فهي أعز الأوطان لبنيها وهي مستحقة برّها منهم

بالسعي لبلوغ أمانيها وذلك من ناحيتين: أنها أمّ لساكنيها، وبر الوالدين واجب عقلاً وشرعًا على كل إنسان، والثانية أنها ودودة بارة بهم»(*).

وهنا نجد عند الطهطاوي الارتكاز على التراث الديني لبعث مفهوم الوطن الذي غاب عن أذهان المصريين قرونًا طويلة، ومن هذا المنطلق الديني نفسه يوجه ضربه إلى واحد من المفاهيم المتخلفة في المنظومة العثمانية الباغية: «فَرِّقْ تَسُدْ». إذ إن وحدة الوطن تعني بالضرورة وحدة أبنائه والمساواة بينهم أيا كان الدين الذي يعتنقونه، فهو يرى أن حكمة الله قد اقتضت أن يكون أبناء الوطن متحدين في اللغة وفي العيش في مكان واحد وهذا يعني أنه سبحانه وتعالى قد أعدهم للتعاون على إصلاح وطنهم وعلى أن يكون بعضهم بالنسبة إلى بعض كأعضاء العائلة الواحدة. ولكي يتحقق ذلك يجب أن تكون للمواطن حرية تامة في المجتمع، «فانقياده لأصول بلده يستلزم ـ ضمنًا ـ ضمان وطنه له التمتع بالحقوق المدنية والتميز بالمزايا البلدية» ويخلص من ذلك إلى «أن جميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن يجب على أعضاء الوطن في حقوق بعضهم على بعض لما بينهم من أخوة الوطنية..».

كلمات ومفاهيم جديدة تدخل في الثقافة السياسية... الوطن والأخوة الوطنية والحرية والمساواة ولكنها تظل مجرد كلمات، إذ يحتاج الأمر إلى وقت حتى يتخرج من المدارس عدد كاف من المثقفين، وحتى تظهر الصحف الوطنية المتعددة، وحتى تصهر الأحداث الوعي الوطني وتوجهه.

(*) راجع أيضًا الفصل الرابع من هذا الكتاب، فهو يضيء جوانب من الأفكار الواردة هنا.

ويمكن أن نقول إن الجهد الهائل الذي بذله الطهطاوي في المجالات الثقافية المتعددة ـ التعليم والصحافة والتأليف ـ كان يشبه اليقظة بعد السبات الطويل. وكان الأمر يحتاج إلى وقت لكي تفيق الأمة وتستوعب أقوال الطهطاوي والرعيل الأول من رواد النهضة. وحين ندرك أن هذا الوقت لم يتجاوز ربع قرن تقريبًا منذ وفاة محمد علي (أو بالأحرى منذ هزيمة ١٨٤٠) فنحن نستطيع أن نقدر الجهد الهائل الذي بذله هؤلاء الروّاد. فحين بدأ رفاعة يكتب أعماله في الأربعينيات والخمسينيات من القرن التاسع عشر، إنما كان يضع عينه على جمهور في المستقبل، أو ينتظر بالأحرى هذا الجمهور الذي كان يتعلم أيامها في المدارس الجديدة التي أنشأها في عهد الوالي الكبير.

ولن يخيب ظن رفاعة قط. فما أن نصل إلى منتصف عصر إسماعيل إلا ويكون هؤلاء المئات من خريجي المدارس قد أصبحوا عشرات من الآلاف، إلى جانب مائة ألف تلميذ تقريبًا في المدارس (ولنتذكر أن النقطة المرجعية كانت قبل أقل من نصف قرن صفرًا). وبعد أن لم يكن في مصر غير صحيفة واحدة، هي الوقائع الرسمية، التي أنشأها محمد علي وحررها الطهطاوي، أصبح في القاهرة وحدها أكثر من ١٠ صحف غير رسمية تعبر عن اتجاهات مختلفة وكان من أولاها صحيفة «وادي النيل» التي أدارها عبد الله أبو السعود، الشاعر الأديب وتلميذ الطهطاوي.

ولكن مرة أخرى تمر مصر بمحنة قاسية من محنها في القرن التاسع عشر، مرة أخرى يأتلف عليها طغيان مركب: الغرب وبطش خلفاء محمد علي الذين ظلوا يحكمون باسم الدولة العثمانية وعلى طريقتها، وتغرق مصر في دوامة من الديون لكي تهدي إلى أوروبا قناة السويس

ويموت الآلاف من أبنائها أثناء حفر القناة، ولا تكتفي أوروبا بذلك بل تصر على إذلال مصر بصورة سافرة بتعيين وزراء أوروبيين في حكومتها بحجة ضمان الوفاء بالديون. تلك الديون التي كانت بفوائدها الباهظة أكبر عملية سرقة لشعب في القرن التاسع عشر، وهنا يصبح تحديد المفاهيم الجديدة: الوطن والشعب والحرية مسألة يتوقف عليها وجود مصر ذاته.

وفي هذا الوقت يتسلم الراية من الطهطاوي أزهري نابغ آخر هو الشيخ محمد عبده، الذي يعتبره الكاتب الإسلامي المعروف الدكتور محمد عمارة «مجدد الدنيا بتجديد الدين» ورأس المائة الثالثة عشرة في التاريخ الإسلامي.

فإذا كان الفضل يرجع إلى الطهطاوي في بعث فكرة الوطنية المصرية، وإذا كان قد تطرق إلى فكرة المواطنة كأساس للمساواة. فإن محمد عبده يمضي في هذا الطريق شوطًا أبعد.

إذ بدأت الثورة على التدخل الأوروبي وطغيان الخديو بتكوين الحزب الوطني المصري الذي شارك الشيخ محمد عبده في إنشائه. ويكون الأستاذ الإمام هو الذي يضع نص المادة الخامسة من برنامج الحزب الوطني فيثبت فيها هذا النص الهام:

«الحزب الوطني حزب سياسي... (غير طائفي) فإنه مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب وجميع النصارى واليهود، وكل من يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها منضم إليه، لأنه لا ينظر إلى اختلاف المعتقدات ويعلم أن الجميع إخوان وأن حقوقهم في السياسة والشرائع متساوية، وهذا مُسَلَّم به عند أخص مشايخ الأزهر الذين يعضدون هذا الحزب ويعتقدون أن الشريعة (الإسلامية) الحقة تَنْهى عن البغضاء وتعتبر الناس في المعاملة سواءً».

ويعلق الدكتور محمد عمارة في كتابه عن الإمام محمد عبده على موقف الإمام من قضية الوحدة الوطنية، فيقول إن ذلك الموقف لم يكن مجرد «موقف سياسي»، و«إنما كان موقفًا فكريًا إسلاميًا مؤسسًا على ما ذهب إليه الإسلام من وحدة الدين الإلهي، المقتضية إخاء أتباع الشرائع السماوية الذين اقتضت حكمة الله ومشيئته التكوينية أن يظلوا أممًا متعددة. . فالاختلاف والتعدد والتنوع في الشرائع، بين أمم الرسالات السماوية، هو إرادة كونية لله، وعندما ينظر إليه ويوضع في الإطار الذي عينه الإسلام وهو «وحدة الدين. . . وتعدد الشرائع»، فإن الوحدة القومية والوطنية للأمة تصبح كما أصبحت عند الأستاذ الإمام ـ مؤسسة على الدين وليست مجرد موقف سياسي. . .».

وبهذا الفهم المستنير لقضية الوحدة الوطنية تقدم الحزب الوطني ببرنامجه إلى الشعب على نحو ما سبق، فالتف الشعب حول هذا البرنامج. وسنذكر أن الحزب الوطني ـ بجناحيه المدني والعسكري ـ هو الذي قاد الثورة (العرابية) ضد التدخل الأجنبي وضد طغيان الخديو التركي.

وقد اختبرت تلك الثورة الكثير من الأفكار فنحن نعلم مثلاً أن محمد عبده كان متأثرًا بآراء أستاذه الأفغاني عن تجديد الدولة العثمانية لإقامة الجامعة الإسلامية التي كان الأفغاني يدعو لها. وكان محمد عبده يرفض أفكار بعض «المتمدنين» «الذين يفكرون في جعل الرابطة الوطنية لأهل كل قطر بدلاً من الرابطة الملّيَّة الجامعة لأهل الأقطار الكثيرة» ولكن عندما حانت لحظة الحقيقة أيام الثورة، وعندما اتضح تآمر الدولة العثمانية بهدف العودة بجنودها إلى احتلال مصر

لكي تعيدها إلى تلك الرابطة المليَّة وإلى حوزة السلطان العثماني فإن محمد عبده يقول كلاما مختلفاً تماما، يعلن أنه مستعد لأن يحارب من أجل الاستقلال التام لمصر عن هذه الدولة، وذلك على حد قوله لأن: «الأتراك (العثمانيين) ظلم. . . وقد تركوا في بلادنا من آثار السوء ما لا تزال قلوبنا تضرب منه ضربان الجرح فلسنا نريد رجعهم ولسنا نريد أن نعود إلى معرفتهم. وكفى الأتراك ما لهم من حقوق الفرمانات. ولكننا إذا علمنا بأنهم يحاولون دخول بلادنا، فإننا نتلقى هذا الخبر بشيء لا يخلو من الترحيب. . . فإننا سنغتنم هذه الفرصة لكي نحقق استقلالنا التام»!

والواقع أن أفكار محمد عبده سواء في فترة الثورة العرابية أو بعد هزيمتها، كانت تؤصل لمفهوم الدولة المدنية العصرية التي تحقق لكل مواطنيها المساواة والأمن والحرية. وقد رأينا طرفًا من ذلك فيما ذكره في بيان الحزب الوطني. وسنرى فيما بعد نقده لفكرة الحاكم ـ الإمام فهو ينفي نفيًا قاطعًا بناء على فهمه لصحيح الدين أن تكون «في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير» والحاكم في هذا المجتمع سواء كان اسمه سلطانًا أو خليفة هو حاكم مدني من جميع الوجوه «واختياره وعزله أمران خاضعان لرأي البشر لا لحق يتمتع به هذا الحاكم بحكم الإيمان».

ويقول محمد عبده بوضوح قاطع: «أصل من أصول الإسلام قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها، هدم الإسلام بناء تلك السلطة، ومحا أثرها، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم، لم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطانًا على عقيدة أحد، ولا سيطرة على إيمانه. على أن الرسول ـ عليه السلام ـ كان

مبلغًا ومُذكِّرًا، لا مُهيمنًا ولا مسيطرًا. . . وليس لمسلم ـ مهما علا كعبه، في الإسلام، على آخر مهما انحطت منزلته فيه ـ إلا حق النصيحة والإرشاد. . . فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه. . . ولم يعرف المسلمون في عصر من الأعصر تلك السلطة الدينية التي كانت للبابا عند الأمم المسيحية».

وسواء أكان محمد عبده قد أعلن تلك المفاهيم أثناء الثورة العرابية أم بعدها، فإن تلك الثورة كانت في حقيقة الأمر إعلانًا باحتضان الشعب بأكمله لمفاهيم وقيم جديدة في السياسة والحكم؛ أي لثقافة جديدة للمجتمع، فقد تبنى الشعب مفاهيم الاستقلال عن أوروبا والدولة العثمانية معًا ـ والمساواة بين أبنائه في الحقوق والواجبات بصرف النظر عن عقيدتهم الدينية، والحكم الديمقراطي (النيابي) الذي يقيد سلطة الحاكم ويقنن هذه الحقوق والواجبات، بل وحارب الشعب حربًا فعلية من أجل تجسيد هذه القيم التي لم يكن قد سمع بها أصلاً قبل عشرات قليلة من السنين.

وعلى الرغم من أننا قد أشرنا إلى الجهد الهائل الذي بذله المثقفون لإعلان هذه المفاهيم وتأصيلها في المجتمع، فقد كان من الطبيعي أن تظل محصورة أولاً في دائرة المثقفين والمتعلمين الضيقة وكان نقلها إلى مستوى الوعي الشعبي العام يحتاج إلى جهد من نوع آخر يحتاج إلى عبد الله النديم!

الثقافة والحرية

ضد التغريب وضد التتريك

في غمار الثورة العرابية تظهر، بل تتألق، شخصية فذة هي شخصية عبد الله النديم، ابن النَّجّار الذي علم نفسه بنفسه والذي اشتغل قبل الثورة موظفًا صغيرًا وتاجرًا ومعلمًا، وتنقل أثناء ذلك في أقاليم مصر المختلفة ثم اشتغل بالصحافة والأدب والمسرح والعمل السياسي السري قبل أن يظهر أثناء الثورة كما لو كان مؤسسة إعلامية كاملة.

كان عنوان الصحيفة التي أسسها النديم في وقت الأزمة بين مصر وأوروبا هو «التنكيت والتبكيت»، استفاد في تحريرها من خبرته الواسعة بالحياة الشعبية المصرية، فاختار لتحريرها لغة أقرب إلى العامية يشرح فيها للناس بتلك اللغة المبسطة أخطار التدخل الأوروبي ومعنى التمثيل النيابي ومن ذلك مثلاً هذا الحوار الذي أورده في الصحيفة بين تلميذ وأستاذه:

«التلميذ: وهل يحتمل أبناء الشعب إطلاق حرية الأفكار قبل أن يتدربوا على أعمال المجلس (البرلمان)؟

الأستاذ: نعم، ولكن بعدم تسلط الطبقية على المجلس، بل بتشكيله من جميع الطبقات: نبهاء ومثقفين وعلماء وعمال وأعيان».

وكانت المعركة الأساسية هي إصدار الدستور وضرورة التفاف الشعب حول هذا المطلب. وهنا يلجأ النديم إلى أسلوب جديد كان يتقنه تمام الإتقان، وهو الخطابة. أخذ يجوب أنحاء مصر يخطب في القرى وفي المدن الصغيرة يحدث الناس ويشرح لهم العلاقة بين الدستور وبين ما يعانونه من مشاكل في حياتهم اليومية بلغة مفهومة لا تعقيد فيها. وكان على وعي كامل بما يفعل إذ كتب يقول: «إن الخطابة في الأمة بمنزلة جرائد الأفكار، فالأمية كثيرة في بلادنا متغلبة على السواد الأعظم منها ولو كانت الأمة قارئة كلها لاستغنت عن الخطابة».

ومن حسن الحظ أن النديم كان خطيبًا عبقريًا، بل يرى بعض المؤرخين أنه كان أعظم خطيب عرفه الشرق. وقد استغل قدرته على الإقناع وجولاته في أنحاء البلاد ليجمع التوقيعات على المنشور الموحد الذي صاغه بنفسه وكان مما جاء فيه:

«لما كان لا ينتظم نظام العالم ولا يقوم قوام الهيئة الاجتماعية إلا بالعدل والحرية حتى يكون كل إنسان آمنًا على نفسه وماله، حرًا في أفكاره وأعماله، مما فيه سعادته وحسن حاله (فإن) هذا لا يتأتّى إلا بحكومة شورية عادلة لا تشوبها شوائب الاستبداد ولا تتطرق إليها طوارق الفساد. . . . ».

وبقدر ما كانت حملة النديم عنيفة على استبداد الخديو التركي الأصل والمفاهيم، بقدر ما كان كارهًا للنفوذ الغربي، وكانت حملته المزدوجة في مراحل كفاحه المختلفة موجهة ضد الاثنين معًا. وكان يسيء الظن إلى أبعد حد بنوايا أوروبا في مصر ويقول عن دولها:

«ما هي إلا أسودٌ إن دهمت . . . إن تمكنت افترست وإن ملكت أساءت السيرة وإن جاورت لم تحفظ الجيرة وإن تداخلت احتالت وإن رأت غرة اغتالت، لا ترانا إلا بعين العدوان ولا تعدنا معها من بني الإنسان» .

ولكن ذلك لا يمنع النديم من أن يرى أن لدى أوروبا أموراً يتعيّن أن نفيد منها . ورفضه يختلف تماماً عن رفض الجبرتي في سالف الزمان، فهو يرى مثلاً «أن سبب تقدم الأوروبيين هو إطلاق الحرية في نشر أفكارهم بين الأمم لإحياء أفكار العامة باحتكاكها بأفكار العقلاء، وبهذه الواسطة ربّى الكُتّاب أبناء الأمم وهذبوهم ونقلوهم من حضيض الجهل والخمول إلى ذروة العلم والظهور . أما الشرق فقد أخطأ الطريق، فخاف ملوكه من الكتاب والعقلاء فضغطوا على أفكارهم حتى أماتوها في أذهانهم . . . ولو أطلقوا الحرية لأحيوا الأمم التائهة في القفار» .

كان الآلاف من المنشورات التي جمع النديم التوقيعات عليها برهانا على إجماع الشعب على المطالبة بالمبادئ التي بشر بها المثقفون منذ عهد الطهطاوي . ويرجع إلى النديم فضل إدراج بُعْد جديد في أثناء الثورة، وهو المطالبة بالعدالة الاجتماعية للفلاحين والفقراء ومشاركتهم في الحكم .

وحققت الثورة الشعبية أقصى نجاح لها بإنشاء البرلمان في سنة ١٨٨٢ وهو أول برلمان منتخب في المشرق العربي قام بإعلان أول دستور مصري . ويصف المؤرخون وصفًا مؤثراً كيف استقبل الناس هذا الإعلان وفرحتهم به، إذ كانوا يتبادلون التهاني في الطريق ويتعانقون على غير معرفة معتبرين الدستور نصراً كبيراً وأملاً في مستقبل أفضل .

وهكذا تبلورت من خلال الثورة منظومة ثقافية جديدة، هي في كل جزئياتها نقيض للمنظومة الثقافية الموروثة عن العصر التركي، قوامها حرية المواطنين جميعًا في وطن حر. واستطاع المثقفون أن يصلوا بها إلى وجدان الجماهير لأنهم أبرزوها باعتبارها استئنافًا لقيم منسية في التراث الإسلامي الذي يؤصل لأبعد آماد الحرية، بما نص عليه من نبذ السلطة الدينية، ومن حرية العقيدة، والمساواة بين الجميع. وبمثل هذا التأصيل الذي يتفق مع تراث الشعب لم يكن هناك أي نفور من المفاهيم الجديدة كما حدث أثناء الحملة الفرنسية. بل تبنى الشعب هذه المفاهيم وظلت لفترة طويلة جزءًا أساسيًا من تكوينه الثقافي.

وفي تلك الأيام من التاريخ المصري بدا أن كل الأحلام قريبة المنال وأن البناء الذي جاهد المثقفون لإرساء قواعده على وشك أن يقوم. ولكن ذلك الثنائي المشئوم الدولة العثمانية وإنجلترا الاستعمارية اجتمع مرة أخرى للقضاء على الثورة. ففي أوج احتدام المعارك الحربية مع إنجلترا أصدر السلطان العثماني منشورًا، بعصيان عرابي، أي خروجه على طاعة الحاكم الشرعي (أو الإمام) فتلقف الخديو والخونة من أعوانه ـ من الضباط الأتراك والمتتركين أصحاب الامتيازات القديمة ـ تلقفوا هذا المنشور لتشتيت جنود عرابي من حوله: فهم لن يكونوا «شهداء» إذا ما ماتوا في حربهم ضد الإنجليز، بل عصاة ومارقين على الإمام وولي الأمر. وانتهى الأمر باحتلال إنجلترا لمصر في سبتمبر ١٨٨٢.

ولم يكن الاحتلال مجرد استعمار عسكري، بل أراد أن يكون استعمارًا ثقافيًا أيضًا. ولعله من المثير هنا أن نرى كيف التقت المفاهيم الغربية مع المفاهيم التركية العثمانية. لقد كانت الخطوة الأولى للمحتل

هي حل البرلمان المصري وإلغاء الدستور الذي حارب الشعب من أجله. والتبرير هنا بطبيعة الحال هو أن أهل مصر «سوقة» إذ قال واضع أساس الاحتلال ما يلي: «إن الأمة التي ظلت مستعبدة أمدًا طويلاً تتوق بالغريزة إلى قبضة حاكم قوي لا إلى نظام دستوري متساهل»!

وهل يوجد مبرر ديني لهذا الاستبداد؟... نعم!.. فمن أقوال اللورد كرومر الذي حكم مصر فعليًا ثلاثين سنة بقبضته القوية، الدرة التالية «قبل أن يتمكن الشرقيون من الوصول إلى شيء يمكن أن يقربهم من المثل الأعلى البريطاني في الحكم الذاتي... عليهم أن يمروا بالكثير من التغييرات في فكرهم السياسي.. ومع تجنب أية حركة للتبشير الرسمي فإن علاقتنا مع مختلف الأجناس التي تكون رعايا ملك إنجلترا يجب أن تقوم على أساس الصخرة الجرانيتية التي يمثلها قانون الأخلاق المسيحية» (يمكن لمن شاء أن يراجع النقد العميق لسياسة كرومر الثقافية بالتفصيل في كتاب د. أنور عبد الملك (نهضة مصر).

لم يُخْفِ كرومر في أي وقت تعصبه الديني ونظرته المتعالية للشعب المصري. ولكن هل يوجد شعب مصري أصلاً؟.... ينكر كرومر ذلك ويرى أن مصر إن هي إلا تجمع لخليط من الأجناس يضم العرب والأتراك والأوروبيين.

والعرب منهم المسلمون ومنهم الأقباط، ولكن الأقباط المصريين مثلهم مثل المسلمين في نظر كرومر إذ يقول إن كل الفرق بينهما أن أولهما يذهب إلى مسجد وثانيهما يذهب إلى كنيسة! وهو يقول ذلك متشكيًا مما اعتبره سلبية الأقباط المصريين ورفضهم التعاون معه في رسالته السامية لإقامة الكيان الجديد الذي أراده لمصر أي أن تكون إيالة إنجليزية بعد أن كانت إيالة عثمانية. إذ لا بد هنا أيضًا من الملة ومن

الطوائف. لا بد من سياسة «فَرِّقْ تَسُدْ» فإذا لم تكن هناك فائدة من «العرب» الذين يسكنون في مصر سواء أكانوا مسلمين أم مسيحيين، فستكون هناك طائفة جديدة على رأسها الإنجليز المتمتعون بكل امتيازات العثمانيين القديمة وطبقة عازلة من المماليك الجدد قوامها الجاليات الأوروبية والشوام المتتركون والأتراك المتمصرون!

ولكن ذلك كله لا يتحقق أيضًا إلا إذا ما ساد الجهل من جديد. ومن هنا فقد أغلق كرومر المدارس التي كانت قائمة وأعلن الرجل هدفه بكل وضوح: إنه لا يريد من التعليم في مصر غير تخريج الموظفين اللازمين لعمل الحكومة. وهكذا ففي خلال ثلاثين سنة من عهده ظلت نسبة الأمية ثابتة (٩١ في المائة). وانخفضت المدارس الثانوية من ٣٢ مدرسة في سنة الاحتلال إلى ٣ مدارس فقط وتعرضت اللغة الوطنية والتاريخ الوطني لمهانة بالغة: إذ أصبحت السيادة للغة الإنجليزية في التعليم، ومنع كرومر تدريس التاريخ الوطني في المدارس وفرض على الطلبة أن يدرسوا بدلاً منه التاريخ الروماني وتطور الدستور البريطاني.

كان المطلوب هو إلغاء ذاكرة مصر وشخصيتها لكي تتفق مع فكرة كرومر عنها باعتبارها أرضًا دون شعب، ولكنها تضم أشتاتًا من السكان، بينهم فوارق كثيرة يحاول المستعمر أن يرسخها ويؤكدها.

وهكذا سار التغريب مسار التتريك العثماني: الاستبداد المقنع بهالات دينية مثالية، وإقصاء المصريين عن المشاركة في حكم وطنهم واعتبارهم جنسًا أدنى، وإنكار وجود الوطن، ونشر التجهيل.

وتحتم على المثقفين المصريين أن يبدءوا مرة أخرى من نقطة الصفر. وكان من المستحيل أن يتجهوا إلى التحرير السياسي مباشرة في ظل «القبضة القوية» للمحتل فانصرفوا إلى التحرير الاجتماعي: واصل

محمد عبده بعد عودته من منفاه جهوده للكشف عن المضمون التقدمي للدين الإسلامي ومطابقته لروح العصر وكل عصر بما أعطاه من مكانة كبرى للعقل والاجتهاد في شئون الحياة. إذ دعا إلى فهم الدين «على طريقة سلف الأمة... واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه». واتجه عبد الله النديم بعد عودته من اختفائه الأسطوري الذي دام تسع سنوات إلى الدعوة إلى التعليم بالجهود الذاتية لمقاومة سياسة الاستعمار في إلغاء عقل الأمة. وبلغت دعوته ذروتها حين تبنى واحد من تلاميذه (فكريا)، هو قاسم أمين، فكرة إنشاء أول جامعة مصرية بأموال الشعب وتبرعاته. وأنشئت هذه الجامعة الأهلية في سنة ١٩٠٨ أو حول ذلك التاريخ، ولكن بعد وفاة قاسم أمين، الذي لم يعش طويلاً ليرى ثمرة الجهد الذي بذل من أجله الكثير.

ولعله ما من شيء يجسد حقيقة التواصل بين أجيال المثقفين المصريين وامتداد رسالتهم مثل قصة العلاقة بين قاسم أمين وعبد الله النديم. فقد كان قاسم أمين وكيلاً للنيابة عندما تم القبض على عبد الله النديم في زمن الاحتلال وكان هو المسئول عن التحقيق معه. ولكنه كرس كل جهده لإطلاق سراح هذا «المتهم» العظيم، ونجح بمعونة غيره من المثقفين في الضغط على السلطات وفي الإفراج عن النديم. وربما كان أهم من ذلك التحرير الفعلي للرجل أنه قد واصل رسالته في الدعوة إلى تحرير عقل الأمة بالتعليم كما رأينا.

على أن جهد قاسم أمين الأكبر في مجال الحرية انصرف خلال عمره القصير إلى ميدان آخر طال إهماله، هو الدعوة إلى تحرير المرأة من عبودية الرجل. ألف قاسم أمين كتابه «تحرير المرأة» في آخر سنة من

القـرن الماضي، وأعـقـبـه بكتـاب آخـر في مطلع القـرن بعنوان «المرأة الجـديدة» دعـا فـيـهـمـا إلى حق المرأة في التـعليـم وفي العـمل على قـدم المساواة شـأنها شأن الرجل. وكان من رأي قاسم أمين أن عمل المرأة هو الوسـيلة الوحـيـدة لكي تحـقق وجـودها الإنسـاني في ظل الـوضع الذي يجعل من سيادة الرجل الاقتصادية نوعًا من الاستبداد والظلم. بل قال إن تحـرير المرأة هـو تحـرير للرجل ذاته فـهناك على حـد قـولـه «تلازم بين الحـالة السياسية والحـالة العائلية في كل بلد، ففي كل مكان حط الرجل من منزلة المرأة وعـاملهـا معـاملـة الرقيق، حط بنفسـه وأفـقـدها وجـدان الحـرية.. انظر إلى البـلاد الشـرقية تجد أن المرأة في رق الرجل والرجل في رق الحـاكم فـهـو ظالـم في بيته مظلوم إذا خـرج منه». ولـكي تتـمكن المرأة من العـمل، فيجب بطبيعة الحال أن تتهيأ لذلك، لا بالعلم وحده، بل بأسلوب الحـيـاة وبـالاخـتـلاط بالرجـال وارتداء الزي الذي يناسب العمل، لا الذي يكبل حركتها ويقيدها: أي أنه دعا باختصار إلى سفور المرأة.

وهنا كـان قـاسم أمين يعـرف أنه يتـحـرك في أرض مليـئة بالألـغـام، فحرص على أن يثبت في كل جزئية من كتابه أن مـا يطالب به للمرأة من حـقـوق يتـفق مع مـبـادئ الشـرع الإسـلامي. ويرى بعض البـاحـثين أن الشيخ محـمـد عبـده هو الذي زود قاسم أمين بهـذه الأسانيد الدينية، بل إنه كـان شريكًا في تأليف أعـمـال قاسم أمين. ويؤيد الباحث الإسـلامي د. محمد عمارة هذا الرأي ويثبته.

وبالرغم من ذلك فقد أثارت كتابات قـاسم أمين ضجة لعلها لـم تهدأ حتى الآن. والمهـم مع هذا أن كل ما طالب به للمرأة المصرية من حـقـوق قد تجسد بأسرع مما كان هو نفسـه يتوقع، إذ ظهر جيل جديد من المثقفين

في سنوات الاحتلال تبنى أفكار قاسم أمين ومحمد عبده والنديم والطهطاوي. واستطاع هذا الجيل من خلال العمل السياسي البطيء بطبيعته (مصطفى كامل وسعد زغلول) وبفضل الشعر (شوقي وحافظ)، وبفضل الموسيقى والغناء (سيد درويش) أن يوقظ الوعي الشعبي مرة أخرى.

وانتصر الشعب لقيم الحرية الجديدة بثورته الكبرى في سنة ١٩١٩. إذ تخرج المرأة في المظاهرات مع الرجل جنبًا إلى جنب مطالبين معًا بالحرية والاستقلال، ويخطب القُسس من فوق منابر المساجد وشيوخ الأزهر في الكنائس مؤكدين وحدة الوطن ضد المستعمر، وتنتزع مصر مرة أخرى الدستور الذي يعلن أن حرية التعبير مصونة وأنها حق لكل مواطن.. وأن التعليم إلزامي ومجاني للمواطنين ذكورًا وإناثًا، وأن جميع المواطنين سواء أمام القانون.

وكانت تلك إعلانات: بمعنى أن تنفيذها كان ولا يزال بحاجة إلى جهد كبير. ولكن في خلال تلك الثورة وفي نصوص الدستور تجسدت ملامح ما أسميه بالحلم المصري الذي سعى المثقفون المصريون إلى تحقيقه منذ رفاعة الطهطاوي وحتى اليوم. وملامح هذا الحلم هي الولاء لوطن محدد كبديل عن الولاء لمفهوم مجرد، أي مفهوم الأمة بأصدائه الدينية التي اقترنت بالاستبداد. وقد اتسع مفهوم الوطن بعد حرب فلسطين وفي خلال الثورة الناصرية ليصبح هو الوطن العربي بأكمله ولكن دون أن يقترن هذا المفهوم في أية لحظة بفكرة الدولة الدينية. ثم وحدة عناصر الأمة مقابل مفاهيم العنصرية الطائفية التي كان يرسخها الاستعماران التركي والغربي معًا، والحرية السياسية المتمثلة في الديمقراطية البرلمانية، والعدل الاجتماعي مقابل انفراد الأقلية بالثروة والسلطة، وحرية المرأة

ومساواتها بالرجل، والحفاظ على الذاتية الثقافية بحيث لا تذوب مصر في الشرق أو الغرب.

وقد استطاع المثقفون ترسيخ هذه المفاهيم في وجدان الشعب بحيث حارب من أجلها لأنهم أظهروا كما قلت وأكرر أن كل تلك المفاهيم نابعة من الموروث الديني والثقافي وأنها لا تتصادم معه، ولأنهم في جميع المراحل اختاروا أنسب الطرق وأقربها لتصبح هذه المفاهيم جزءاً من الوعي الجماهيري.

ولكننا اليوم بعد كل ذلك الصراع الطويل نرى أن هذه الحريات مهددة بالخطر، بل بأخطار كثيرة. وتأتي هذه الأخطار من المصدرين التقليديين: أنصار التغريب وأنصار التتريك: أي دعاة الذوبان في الغرب ونبذ أحلام الاستقلال والتحرر الوطني والتنمية المستقلة ووحدة الأقطار العربية، ودعاة التتريك أي دعاة العودة للدولة الدينية بالمفهوم العثماني. وبرغم أن دعاة التتريك العثماني يظهرون في بعض الأحيان كما لو كانوا معادين للغرب، إلا أن دعوتهم تلتقي في الكثير من جوانبها مع دعوة أنصار التغريب، فهم أيضًا لا يؤمنون بفكرة «الوطن» سواء كانت هذه الفكرة تنصرف إلى أوطان عربية مبعثرة أو إلى وطن عربي موحد لأن الوطن عندهم نقيض الأمة، وهم لا يؤمنون بالديمقراطية، لأن الحياة الحزبية في رأيهم دعوة إلى الفرقة في صفوف الأمة، ولا يوجد غير حزبين هما حزب الله وحزب الشيطان ـ ولأن الشورى ليست ملزمة للإمام أو للحاكم باسم الدين. وهذا الإمام عند كثير من فصائلهم يجب أن تكون له الطاعة الكاملة من الرعية، على نحو يفوق ما كان عليه الأمر أيام الدولة العثمانية.

تلك المبادئ موجودة بدرجة أو أخرى عند كل تلك الفصائل التي

يسميها د. رفعت سيد أحمد «تنظيمات الغضب الإسلامي». . وهو يورد في كتابه ذلك اجتهادات كل من تلك الفصائل التي تلتقي جميعًا على رفض الديمقراطية بالصورة التي حارب الشعب من أجلها وبذل الدماء في ثورتي ١٨٨٢ و ١٩١٩، بل على رفض كل المنظومة الثقافية التي تطورت عبر تضحيات كثيرة لكي يخرج الشعب من المنظومة العثمانية الباغية التي أشرف الشعب المصري في ظلها على الهلاك الفعلي كما رأينا. ففي ذلك الكتاب مثلاً يرد تصور لزعيم واحد من تلك الفصائل عما يجب أن تكون عليه العلاقة بين «الإمام» والأمة. وإليك قوله:

«للإمام أن يأمر بغير بيان علة الأمر، وعلى المأمور أن يسمع ويطيع حتى فيما دخلت فيه الشبهة إذ ليست الشبهة أو الاحتمال معصية مستيقنة، والحق كل الحق هو أن تطيع الإمام فيما تحب وتكره وفيما يشتبه عليك وما لا يشتبه عليك. . ويقال القول نفسه وذاته في إقامة الحدود ـ فإنه ما قامت البيِّنة عند الإمام فقد قامت عند الأمة كلها، فيأمر الإمام بعد قيام البيِّنة عنده ـ من لم تقم عنده إلا بينة الإمام ـ يأمره بأن يقتل هذا أو يرجم هذا. . .»!

فيطيع أمر الإمام!

قد ترد إلى ذهنك عندئذ تلك الأوصاف التي كان الجبرتي يخلعها على السلطان العثماني والتي وردت في مستهل هذا البحث. بل ستجد أنّ صورة الإمام عند الجبرتي أكثر رفقًا ولينًا من مثل هذه السلطة الشاملة الساحقة التي لا تريد من المواطن ـ عفوًا ـ من «المأمور» مجرد توجيه السؤال! أما أنا فسأذكر بكل فخر كلام الإمام محمد عبده الذي قال: إن الإسلام إنما جاء ـ حقًا وصدقًا ـ ليقتلع كل تسلط باسم الدين

وليهب الإنسان حريته كاملة. استمع إلى الأستاذ الإمام وهو يقول على النقيض من ذلك كله ما يرى أنه حكم الإسلام:

«. . . . لا يسوغ لقوي ولا لضعيف أن يتجسس على عقيدة أحد، وليس يجب على مسلم أن يأخذ عقيدته أو يتلقى أصول ما يعمل به من أحد، إلا عن كتاب الله وسنة رسوله ـ صلى الله عليه وسلم ـ. لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله، وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف، وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائله ما يؤهله للفهم. فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه».

وهكذا فيبدو ونحن على مشارف القرن الحادي والعشرين أن على المثقف المصري ـ بل على المثقف العربي بصفة عامة فيما أعتقد ـ أن يواصل بالحزم نفسه ذلك الكفاح الذي بدأه أسلافه العظام منذ قرنين من الزمان من أجل تأصيل الحرية والتقدم بها. والطريق واضح كما ارتاده هؤلاء الأسلاف: أن ينطلق من تراث الشعب وأن يخاطبه باللغة التي يفهمها. وقبل ذلك كله أن يتاح له الوصول الفعال إلى الجماهير. أي ألا تكون السلطة أيضًا حربًا عليه! . . . وذلك كله بحاجة إلى التفصيل.

والأمل الكبير هو ألا تتطور الأمور بالتقاء التغريب والتتريك علينا مرة أخرى، بحيث يتعين أن يبدأ هذا الكفاح ثانية من نقطة الصفر.

الثقافة والحرية

الثورة.. على المثقفين

ما الذي حدث بحيث أصبحت الثقافة الجديدة التي غيرت وجه الحياة في مصر في موقف الدفاع عن النفس؟ . . كيف صار بعض الناس بعد كفاح قرنين من الزمان يحنون إلى ظلام العصر العثماني الذي أوشكت مصر في ظله أن تبيد؟ . . وكيف أصبح أقطاب التغيير الثقافي منذ الطهطاوي وحتى طه حسين موضع الشك والتجريح بأقلام كتّاب تقصر قاماتهم عن أن تحقق عشر معشار ما فعله هؤلاء الرواد العظام لصالح مصر؟ . . . وكيف يجد أمثال هؤلاء آذانًا صاغية؟

أعرف أن كثيرًا من الكتّاب قد اجتهدوا لتقديم إجابات عن هذه الأسئلة، وأنهم قد بحثوا عن العوامل الاقتصادية والاجتماعية التي تكمن وراء هذا التطرف ولهذه الاجتهادات قيمتها الكبيرة التي يجب أن ننتبه إليها، ولكنني أتحدث هنا عن عنصر واحد هو التطور الثقافي. أو بالأحرى هو التراجع الثقافي ومع ذلك فلنرجئ الإجابة قليلاً عن تلك الأسئلة ولنتحدث قليلاً عن طه حسين.

والأستاذ العميد هو ابن الأزهر وابن الجامعة الجديدة التي شارك في إنشائها قاسم أمين وغيره من رواد التنوير في مصر: أي إنه الامتداد

لتراثنا الثقافي والتجديد الحي له في آن واحد. وقد احتضن منظومة التغيير الثقافي التي طورها أسلافه العظام وجعل منها رسالة حياته. وإذا كان قد أدرك مثلهم أن نقطة البدء في هذا التغيير هي التعليم فإن أعظم إضافة له هنا هي تحديد ماهية هذا التعليم والغاية منه. وربما كان كتابه الرائع «مستقبل الثقافة في مصر» الذي ألفه في نهاية الثلاثينيات هو أهم ما صدر عن هذا الموضوع على الإطلاق. فالكتاب في مجمله دعوة إلى ثورة ثقافية حقيقية: ثورة تقتلع طبائع الاستبداد من النفوس وتمكن للحرية في وجدان الفرد وفي مؤسسات المجتمع عن طريق التعليم. ذلك أن الحرية على حد قول العميد لا تستقيم مع الجهل ولا تعايش الغفلة والغباء.

وأنا أتخيل أحيانًا ما كان يمكن أن يحدث لمصر لو أن الثورة عينت طه حسين وزيرًا للتعليم في سنة ١٩٥٢، أي لو أنها أدركت الدور الذي يمكن أن يلعبه هذا المثقف الفذ لصالح مصر وتخيل أنت معي كيف كانت صورة حياتنا ستصبح لو نفذ العميد البرنامج الذي وضعه في كتاب «مستقبل الثقافة».

كان الرجل قد نفذ الخطوة الأولى من هذا البرنامج عندما عُيّن وزيرًا للمعارف في وزارة الوفد الأخيرة عام ١٩٥٠ التي أطاح بها الملك بعد أقل من سنتين. ففي فترة وزارته القصيرة العهد تمكن طه حسين من أن يعمم مجانية التعليم قبل الجامعي وبفضله أتيح لمعظم أبناء جيلي أن يكملوا تعليمهم حتى التخرج في الجامعة. ولست أشك في أن كل من يمسك قَلَمًا اليوم يدين لطه حسين بفضل التعلم، بمن في ذلك من يستخدمون أقلامهم للهجوم عليه وعلى التنوير الذي أوجد الجامعة ونشر التعليم الذي أفادوا منه.

على أن مجانية التعليم كانت مجرد خطوة أولى في البرنامج التعليمي الذي تصوره العميد، والأهم منها هو ما كان سيليها. وتخيل معي أن النظام التعليمي في مصر كان سيتخذ هذا الشكل: ستكون المرحلة الأولى من التعليم إلزامية للجميع من الذكور ومن الإناث، وستضمن الدولة أن يكون هذا التعليم حقيقيًا وشاملاً بمعنى أنها لن تسمح بالتسرب من المدارس أو بهجر التعليم بعد سنة أو سنتين من الالتحاق بالمدرسة. إذ لا بد في هذه المرحلة من أن يتحقق تعليم القراءة والكتابة للجميع بإتقان تام، مع ما يصاحب ذلك من تربية بدنية سليمة للأطفال. ولكن هذا التعليم الأساسي لا يقف مع ذلك بعد التعليم الأولي. بل يجب أن يستمر بعده. «وعلى الدولة أن تضمن تعليمًا مسائيًا منتظمًا لمن لا تمكنه ظروفه من إتمام التعليم النظامي» لكي لا ينكص بعد ذلك إلى الجهل.

وأظنك الآن معي عزيزي القارئ في أنه بمثل هذا النهج التربوي كانت الأمية ستنمحي من المجتمع خلال سنوات قليلة من بدء الثورة، ربما كنا قد وصلنا إلى عام ١٩٦٠ مثلاً دون أن يوجد في مصر أمِّي واحد من الجيل الناشئ لما عرف عن طه حسين من العزيمة والعناد في تنفيذ ما يؤمن به.

وسيستمر هذا النهج الجاد ذاته في التعليم الابتدائي والثانوي. ولكن القراءة الحرة ستكون هي نصف التعليم العام أو أكثر من نصفه ولا بد أن تفيد المتعلمين أكثر مما تفيدهم الدروس. إذ سيشرف على ذلك معلمون يضمن لهم المجتمع حقوقهم المادية ويكفل تجديد ثقافتهم من خلال التدريب المستمر. ويجب أن يشعر المعلم باحترام المجتمع له لكي يستقيم أن نطلب منه تلك المهمة الأساسية وهي «أن تشيع في نفوس أبنائنا العزة والكرامة والحرية والاستقلال»!.

ومن الضروري في كل هذه المراحل أن يتعلم التلاميذ دينهم في المدارس تعليما صحيحا، مسلمين كانوا أو أقباطًا. بل ويجب تعليم الدين الإسلامي في المعاهد الأجنبية القائمة في مصر شأنها شأن المعاهد المصرية الخالصة. «فالإسلام هو دين التطور والطموح إلى المثل العليا في الحياة الروحية والمادية جميعا». ويجب أن يتعلم الدارسون احترام تاريخهم الوطني والولاء لمحور الوطنية (ولعل القارئ يتذكر أن كرومر كان يمنع تدريس التاريخ الوطني كجزء من خطته للتمكين للاستعمار الإنجليزي).

هذا عن التعليم العام، أما الجامعة فهي ليست مجرد مرحلة أعلى من التعليم وإنما هي معقل الحرية واستقلال البحث العلمي، فتلك هي الغاية الأساسية للجامعة ومبرر وجودها. والغرض منها هو ازدهار الفرد الجديد المهيأ للابتكار والإبداع، لا الموظف الخانع الذي كان يريده كرومر وأشباهه.

ثم إن العلم والثقافة لا يقتصران على المعاهد والمدارس، فلا بد أن تكون هناك مراكز مستقلة للبحث العلمي. وعلى الدولة والمجتمع واجب تشجيع المثقفين على الإنتاج لا بتوفير المال فحسب، «فهناك ما هو أعظم خطرًا من المال وهو الحرية. فالأدباء عندنا ليسوا أحرارًا لا بالقياس إلى الدولة ولا بالقياس إلى القراء.. وقد يكون لحرية الرأي شرها أحيانًا ولكن لها خيرها دائمًا». ولا يشك العميد في أن القوانين حين تتشدد في مصادرة حرية الرأي لا تحمي الفضيلة وإنما تحمي الرذيلة وتُخَلِّي بينها وبين النفوس لأنها تظل محجوبة غير معلنة.

ويجب في المقام الأول أن تتعاون كل الوسائل على نشر الثقافة الرفيعة في المجتمع وعلى رأسها الصحافة ووسائل الإعلام وأن تكون

هذه الوسائل بأيدي المثقفين، يخططون لها ويشرفون عليها من بعيد دون تقييد لحريتها(*).

أية جنة أرضية كانت مصر ستصبح لو أمكن للعميد أن ينفذ ما كتبه في مستقبل الثقافة! . . وأي مواطن كانت ستخرجه لنا تلك المعاهد العلمية كما تصورها! . . تخيل معي ذلك المواطن الصحيح النفس والبدن . . الذي يعرف أصول دينه الحقة فيكون دينه حافزاً له على التمسك بالخلق القويم وعلى إتقان العمل وعلى الفهم والتقدير لعقائد الآخرين . . والذي تربى على التفكير الحر والنقاش الحر فتعلم من المدرسة العزة لا القهر . . وتعلم منذ الصغر حب القراءة واحترام الثقافة والمثقفين .

أكان من الممكن بعد ذلك لمثل هذا المواطن أن يقبل بالاستبداد أو أن يفرط في حقوقه؟ . . هل كان يمكنه أن يحتمل الإهمال أو التسيب؟ أو أن ينحرف إلى التطرف أو الإرهاب؟ . . هل كنا سنضطر إلى مخاطبته لتنظيم الأسرة مثلاً بأسلوب يشبه ما نخاطب به الأطفال القاصرين؟ . . هل كنا سنصبح بحاجة أصلاً إلى مطالبته بتنظيم الأسرة؟ . .

وهل كان من الممكن لمثل هذا المواطن الحر أن ينهزم؟

ويمكن للأسئلة أن تستمر . . ولكن طه حسين لم ينفذ برنامجه مع الأسف . لم تترك الثورة الفرصة له ولا لنا كي يجسد مرة وإلى الأبد ثقافة الحرية في المجتمع .

على أن الثورة كما نعلم لم تؤذ طه حسين في شخصه ولم تقصف قلمه . على العكس، لقد بالغت في تكريمه . كان على ما أذكر رئيسًا

(*) راجع تفصيل ذلك كله في الفصل التالي .

(شرفيًا) للمجلس الأعلى للآداب والفنون، ورئيس تحرير (شرفيًا) لإحدى الصحف اليومية في بداية الثورة، فأما الأمين العام للمجلس والذي كان يخطط وينفذ فهو واحد من الضباط، وكان هناك ضابط نظير له في الصحيفة اليومية.

ثم كان مصير طه حسين العظيم نمطًا كررته الثورة بعد ذلك في تعاملها مع المثقفين: كان المطلوب من المثقف أن يظل «شرفيًا»!.. أي أن يترك ضباط الثورة في حالهم فيتركوه في حاله. وقد يخلعون عليه من مظاهر التكريم ما شاء أو بالأصح ما شاءوا هم. ولكن المهم هو أن يبقى داخل الدور المرسوم له.

كان مسموحًا له أن يثرثر بقلمه في أمور لا تضر ولا تنفع، بل أن يتجاسر في بعض الأحيان فينقد بعض العيوب الاجتماعية أو أن يقول على استحياء: إن السلطان يجب أن يرجع إلى الرعية، وإنما كمبدأ عام دون أن يحدد هوية السلطان أو مكان الرعية! فأما إن تجاوز العموميات إلى الجوهر، لكي يقول مثلاً: إن هناك خللاً في بناء الدولة المصرية، أو لكي ينتقد أسس سياسة هذه الدولة أو يقترح بديلاً لها فهنا تظهر العصا بدلاً من الجزرة، بل في معظم الأحيان كانت هناك العصا دون الجزرة. والقصص لا تنتهي عن تشريد المثقفين المعارضين وسجنهم وتعذيبهم خلال سنوات الثورة.

ومع ذلك فأنا أريد ـ دون أن أدْهش أحدًا ـ أن أضع هذا الكلام في سياقه الصحيح. فأنا أولاً لست من أعداء الثورة الناصرية، ولكني أيضًا لست نصيراً أعمى لهذه الثورة. لقد عشتها بكل تفاصيلها وعانيت خلال مسيرتها مثلما عانى غيري، ولكني أحاول مع ذلك أن أرى المحاسن إلى جانب الأضداد. وعندي أن الثورة استطاعت في

بدايتها أن تحقق الكثير من الأحلام التي بشر بها المثقفون المصريون منذ بدء النهضة: أي الاستقلال الوطني، وبعضًا من العدالة الاجتماعية ولا سيما في الريف الذي لم يكن أحد يُعْنَى به من قبل، ومجانية التعليم الجامعي، وزيادة معدلات الرعاية الصحية والتعليم العام للفقراء. وكل ذلك حسن، ولكن تعامل الثورة مع الثقافة ومع المثقفين يدخل بالقطع في خانة الأضداد. وهو في رأيي الذي أدى إلى انتكاس كل تلك المكتسبات التي حققتها في البداية.

فكيف كان ذلك؟

إن الثورة لم تدرك في أي وقت وظيفة الثقافة في المجتمع.

ولقد أشرت من قبل إلى أن المثقف هو وريث الساحر البدائي الذي كان قائدًا ورائدًا لقبيلته: فقد كان يؤدي وظيفة أساسية لمجتمعه الصغير، إذ يقدم في حدود عمله تفسيرًا لظواهر الطبيعة والحياة التي تؤثر على القبيلة ويقدم معايير للسلوك توفر للمجتمع إحساسًا بالأمن ونوعًا من الإيمان بصلاحية القيم التي يعتنقها لمواجهة الطبيعة ولمواجهة أعدائه الآخرين في القبائل المنافسة. وإذا كان بعض المثقفين لم يرثوا عن هذا الساحر القديم غير الدجل والشعوذة بكل أسف، فمن حسن الحظ أن غالبيتهم قد ظلت على مدى التاريخ تلعب الدور الأساسي لذلك المثقف الأول: أي المحافظة على تماسك المجتمع بفضل إشاعة القيم التي تمكنه من البقاء ومن التطور. ومن هنا يقال ـ بحق: إن المثقف هو ضمير مجتمعه، فهو أول من يشعر ببوادر الخلل أو التخلف في نظام المجتمع وهو أول من يقترح سبل العلاج. ولكن لا بد له لكي يؤدي وظيفته هذه من أن يظل في مركز الصدارة وأن يكون قادرًا على التأثير.

وانظر مثلاً إلى أولئك الرواد الذين ضربنا المثال بما فعلوه لتغيير

منظومة الثقافة في مصر. أكان من الممكن أن يحققوا ما أنجزوه لو لم يكن صوتهم عاليًا ومسموعًا؟.. لو لم يعترف بهم المجتمع كقادة طبيعيين؟..

خذ مثالاً من علاقة عرابي قائد الثورة بالنديم ومحمد عبده. لم يكن لأي منهما منصب رسمي ولا كان عضوًا في مجلس القيادة. ولكن عرابي كان يعتبرهما من قادة الثورة، بل من أبرزهم، وكان النجاح الأول للثورة يرجع إلى ما بذلاه من جهد لتوعية الجماهير وتثقيفها. وكان عرابي يطلب منهما دائمًا النصح والمشورة. ومن المؤسف مع ذلك أن عرابي قد تردد في قبول أثمن نصائح النديم: وهي ضرورة التخلص من الخديو الخائن في الوقت المناسب.

وربما كان أهم من علاقة النديم بعرابي في مجال هذا البحث علاقته بالشعب الذي آواه واحتضنه في سنوات اختفائه الطويلة من قوات الاحتلال ومن جند الخديو. وقد نعلم أن أهل القرية التي وشى واحد من سكانها بمكان النديم قبل القبض عليه قد أنزلوا بذلك الواشي عقابًا رهيبًا. إذ قاطعته القرية كلها ولم يبادله واحد من سكانها كلمة واحدة إلى أن مات قهرًا وكمدًا.

تلك كانت مكانة المثقف وأهميته لدى الشعب ولدى القيادة الشعبية. ونحن نعرف أيضًا التقدير الكبير الذي كان سعد زغلول يكنه للمثقفين. وهو لم يكن تقديرًا شرفيًا، بل إدراكًا حقيقيًا لدور الثقافة الذي يوازي دور السياسة، والذي عادة ما يسبقها. من هنا كانت علاقته بقاسم أمين مثلاً أيام كان سعد وزيرا للمعارف قبل الثورة، وعلاقته بالعقاد بعد أن أصبح زعيمًا للأمة. كانت علاقة حوار خصب بين أنداد، حوار قد يحتدم إلى حد الخصومة ولكنه لا ينعكس أبدًا في شكل إهمال أو إنكار لدور الثقافة والمثقفين.

وذلك شيء يختلف تمامًا عما فعلته ثورة ١٩٥٢ . . لقد عاش في عصر الثورة حشد من عمالقة الثقافة المصرية الجديدة. وكان من بينهم (وأنا لا أجري حصرًا) طه حسين والعقاد، والدكاترة محمد مندور ولويس عوض وجمال حمدان، ونجيب محفوظ ويحيى حقي ويوسف إدريس، وكان هؤلاء كتيبة من المدفعية الثقيلة في معركة التنوير والحرية لو أن أحدًا فكر في تركهم يمارسون المهمة الحقيقية للمثقف وهي قيادة الفكر. ولعلك توافقني على أن خسارة فادحة قد حلت بالوطن حين حرم طه حسين من تنفيذ برنامجه التربوي المتكامل في وزارة التربية والتعليم.

ولكن القيادة الفكرية لا تعني بالضرورة أن يتولى المثقف الوزارة، وإنما تعني أن يكون صوت المثقف مسموعًا وأن تكون آذان القيادة والرأي العام مرهفة ومصغية. على أن شيئًا من ذلك لم يحدث خلال الثورة، فأنا لم أسمع مثلاً أن أيًا من هذه القيادات الفكرية التي ذكرتها أو غيرها كان مشيرًا مقربًا إلى قيادات الحكم في عهد الثورة. ولم أسمع أن الحكام أخذوا بأي رأي جاد تقدم به المثقفون. بل ظل المثقف المثالي في عهد الثورة هو المثقف الموظف، لا المثقف المفكر. أي المثقف الذي يتولى تجميل أفكار القيادة السياسية والترويج لها، لا ذلك الذي يعارضها أو يقومها.

وازداد الأمر سوءًا خلال فترة حكم السادات الذي جعل من معاداة الثقافة الحقيقية سياسة ثابتة له. فقد كان منذ بداية حكمه يكن للمثقفين الضغينة ويرميهم بجملة من الأوصاف الرقيقة تبدأ بأنهم «مجموعة من الأفندية الحاقدين» وتنتهي بأنهم «شيوعيون وملحدون». وبدأ حكمه بأن أغلق كل المجلات الثقافية والمسارح الجادة. وردًا على رسالة بعث

بها إليه مجموعة من المثقفين تطالبه بتحديد أسلوب واضح لإزالة آثار العدوان الإسرائيلي، قام بجرة قلم بفصلهم جميعًا من وظائفهم في الدور الصحفية. وكان من جملة المفصولين توفيق الحكيم ونجيب محفوظ.

وبدأت منذ تلك الفترة ظاهرة خطيرة قُدِّر لها أن تستمر طويلاً. فقد كان الرأي العام يدرك أن المثقفين مغلوبون على أمرهم، فظل لهم احترامهم التقليدي لدى الجماهير برغم كل شيء وإن شاب الاحترام شيءٌ من خيبة الأمل. أما في عهد السادات فقد بدأ تلويث سمعة المثقفين والإزراء بهم وترتبت على ذلك أخطر النتائج كما سوف نرى. وأذكر في تلك الفترة الأولى من حكم السادات أن مجلة «ثقافية» كان يرأس تحريرها أحد الكتاب المقربين من السادات أصدرت عدداً خاصًا تثبت فيه بالمقالات المطولة أن توفيق الحكيم لا هو بالكاتب ولا هو بالكبير..

ولقد أعاد السادات الكُتاب المفصولين قبيل حرب أكتوبر المجيدة، كانت تلك الحرب بلسما شفى الكثير من الجراح. وبعدها بدأ شهر عسل قصير بين السادات والمثقفين. إذ راح الكتاب يكيلون له من المديح ما يشتهي ويزينون جبينه بأكاليل الغار بأكثر مما يشتهي. ولكن عندما بدأت سياسات السادات بعد حرب أكتوبر تدخل في متاهات وانفتاحات تثير الجدل أصبح من الصعب على المثقفين أن يستمروا في التصفيق له. وهنا رجع إلى سياسته الأولى من التنكيل بالمثقفين وطرد الكتاب وإغلاق الصحف والمجلات التي تجرؤ على التشكيك في حكمة سياساته ولم يعد الأمر أمر خلاف فكري بين مثقفين يؤيدون السلطة وآخرين يعارضونها، بل أطلق النظام على المثقفين طائفة من

الشتّامين من الكتاب الأدعياء لوثوا صورة كل كتاب مصر وشوهوها أمام الناس على غرار التجربة الأولى مع توفيق الحكيم. وكان ذلك عصر الخروج الكبير للمثقفين في منافي الشتات خارج الوطن.

هان أمر المثقفين على الحكام فهان أمرهم على الناس. قيل لهم إن كل المثقفين الذين كانوا يوقرونهم هم حفنة من الشيوعيين والملحدين والعملاء. وأزيح المثقفون من المنابر المؤثرة وحل محلهم مجموعة من الهجائيين والمداحين حسب أوامر النظام، فانصرف الناس عن الثقافة جملة حين فقد المثقفون مصداقيتهم لدى الجمهور. وكان من الطبيعيّ جداً بعد ذلك أن تصدر الكتب والمقالات في الهجوم على العلمانيين وعلى قاسم أمين وطه حسين وكل المفكرين الذين أخرجونا من منظومة العصر العثماني إلى ما صرنا إليه. ثم كانت الخطوة التالية أن يوصف العلمانيون بأنهم دنيويون، ثم أن يقال صراحة إنهم كفار. ولم لا؟.. لقد بدأت الحكومة بتكفير خصومها من المثقفين فلماذا لا ينسحب التكفير على المثقفين جميعًا؟.. كانت تلك فرصة العمر لأنصار التتريك وقد باركها أنصار التغريب الذين كانوا يزعمون من قبل أنهم حماة حرية الرأي: أغمضوا عيونهم راضين عن مطاردة السحرة!

ثم ترتب على ذلك بالضرورة شيء آخر بالغ الأهمية، هو تدني مستوى ثقافة الجمهور العام وذلك لسببين فقد غابت القيادات الفكرية الحقيقية التي كانت تملك القدرة على التأثير والإقناع أولاً ثم فرض الحكم ثانيا مكانهم مجموعة من أنصاره وصمم على أن يجعل منهم قيادة فكرية للمجتمع دون أن يكون لهم أي من مؤهلات القيادة أو الفكر. ولم ينجح هؤلاء سوى في بلبلة الجماهير وصرفها عن أي ثقافة حقيقية. أصبح هناك تسطيح كامل للوعي العام، وأصبحت

أكثر الأفكار قابلية للانتشار هي أكثرها بساطة وسذاجة، وأكثر الكتاب والفنانين رواجًا هم أكثرهم بدائية وتخلفًا.

وباختصار فقد عشنا نكسة ثقافية ممتدة على مستوى الوعي العام.

وفي ظل التراجع الثقافي العام فمن الطبيعيّ ألا تروج أفكار تلاميذ الطهطاوي ومحمد عبده. ذلك الفكر الذي يدعو إلى حرية الفرد ومسئوليته. بل الطبيعيّ أن ينتشر الفكر المضاد لذلك تمامًا، الذي ينزع عن الفرد صفتي الحرية والمسئولية لكي يوجهه كيفما شاء. ومن الطبيعيّ أيضًا أن ينتهز خصوم نهضة مصر تلك الفرصة لإعادتها إلى ما كانت عليه قبل أن تتبلور منظومتها الثقافية العصرية.

وقبل قرون طويلة انتبه ابن خلدون ـ أعظم المؤرخين والمفكرين العرب ـ إلى أن الفتن التي تتخفى وراء قناع الدين تجارة رائجة جدًا في عصور التراجع الفكري للمجتمعات. وردها ابن خلدون إلى أصولها وأسبابها الحقيقية. فقد تتبع هذه الفتن في المشرق العربي وفي المغرب على السواء. وهو يحكي مثلاً عن واحدة من هذه الفتن في عصر الدولة العباسية فيقول:

«ثم قام رجل من سواد أهل بغداد يعرف بسهل بن سلامة الأنصاري ويكنى أبا حاتم ودعا الناس إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والعمل بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، فاتبعه الناس كافة (وقال) أقاتل كل من خالف الكتاب والسنة كائنًا من كان وذلك في سنة إحدى ومائتين، وجهز له إبراهيم بن المهدي العساكر فغلبه وأسره وانحل أمره سريعًا وذهب ونجا بنفسه. ثم اقتدى بهذا العمل بعده كثير من الموسوسين، يأخذون أنفسهم بإقامة الحق ولا يعرفون ما يحتاجون

إليه في إقامته من العصبية ولا يشعرون بمغبة أمرهم ومآل أحوالهم والذي يُحتاج إليه في أمر هؤلاء إما المداواة . . وإما العقاب!» ولا يطاوعني قلبي بعد ذلك على أن أنقل عن ابن خلدون ما يقترحه من أساليب للمداواة أو للعقاب فالقسوة في رأيي ليست هي الحل للمشكلة .

أما المهم في تحليل ابن خلدون والذي يصل فيه إلى بيت القصيد فهو قوله : «وأكثر المنتحلين لمثل هذا تجدهم يطلبون بمثل هذه الدعوة رئاسة امتلأت بها جوانحهم وعجزوا عن التوصل إليها بشيء من أسبابها العادية فيحسبون أن هذا من الأسباب البالغة بهم إلى ما يؤملونه من ذلك ولا يحسبون ما ينالهم فيه من الهلكة بما يحدثونه من الفتنة . . وأمثال ذلك كثير» .

ذلك قول المؤرخ العبقري الذي يعرف الجميع مكانته في حضارتنا العربية والإسلامية . ولكن من حسن الحظ ومما يدعو إلى الأمل أن ابن خلدون العظيم ذاته يستثني مصر من أن تكون أرضًا للفتن فهو حين يستقرئ تاريخها كله يقول ما يلي :

«أما ملك مصر فهو في غاية الدعة والرسوخ لقلة الخوارج وأهل العصائب . . إنما هو سلطان ورعية»! .

واقرأ قول ابن خلدون على أنه يعني ما ذكرنا من قبل عن الثوابت الثقافية لكل مجتمع ، وعن أن الاستقرار والنظام والعدل هي تلك الثوابت في مجتمعنا المصري الزراعي العريق . وهي ثوابت يستحيل اقتلاعها مهما بدا لنا عكس ذلك .

ثم اقرأ بدلاً من قول ابن خلدون «إنما هو سلطان ورعية» ـ وهي

الصيغة التي عاشتها مصر قرونا في ظل الحكم المملوكي ـ العثماني الجائر ـ «إنما هي حاكم قوي وعادل وديمقراطي ومواطنون أحرار ومسئولون» كما علمنا قادة الفكر المصري الحديث ما ينبغي أن يكون عليه أمرنا. وسنواصل السعي إلى أن يتحقق ذلك بحذافيره!

نحن والغرب

في أدب طه حسين

يحلم طه حسين لمصر حلمًا يراه الناس بعيداً ولكنه يراه يسير التحقيق قريب التعبير: فهو يراها «وقد أظلها العلم والمعرفة وشملت الثقافة أهلها جميعًا، وشاعت فيها حياة جديدة، وأصبحت جنة الله في أرضه حقًا يسكنها قوم سعداء ولكنهم لا يؤثرون أنفسهم بالسعادة وإنما يشركون غيرهم فيها، وأصبحت مصر كنانة الله في أرضه حقًا يعتز بها قوم أعزاء ولكنهم لا يؤثرون أنفسهم بالعزة وإنما يفيضون على غيرهم منها»[1].

وسعيًا إلى تحقيق هذا الحلم الجميل فهو يفصل لنا في «مستقبل الثقافة» خطة واضحة المعالم ـ ومقنعة عند ذلك ـ وأن يكن مجمل عمله ومسيرته الأدبية قبل الكتاب وبعده عبارة عن رحلة متتابعة الخطى لتجسيد الحلم ولبلوغ هذا الأمل. ولكن إذا كان كل مصري يشارك طه حسين في حلمه ذاك الجميل فإن الإجماع لا يتحقق بالنسبة للوسيلة التي يقترحها للوصول إليه. ففي الكتاب نفسه ترد عبارته

الشهيرة عن الاقتداء بالغرب التي جرت ولا تزال تجر عليه الكثير من النقد والرفض[٢]. فالطريق عنده «واحدة فذة ليس لها تعدد: وهي أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادًا ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره... ومن زعم لنا غير ذلك فهو خادع أو مخدوع» (ص٥٤).

ونحن نعرف أيضًا أن صورة الغرب، عندالعميد، لا تقتصر على أوروبا الحديثة بل هي ترجع في الزمن إلى اليونان القديمة التي تتوهج صورتها في كتاباته كمنارة للإنسانية وكفردوس مفقود، كان من حسن حظنا أننا عشنا فيها ـ أيام الإسكندرية ـ زمنًا رغدًا.

ويحاول هذا البحث أن يتقصى صورة الغرب في فكر طه حسين لفهم دعوته على حقيقتها، منحيًا الآراء المسبقة سيرًا على نهجه، ومعتمدًا في المقام الأول على كتاباته في مجموعها. ودون ادعاء أي قدر من الإحاطة أو الشمول في تلك المحاولة فقد نكتشف في مسارها أن أسلوب العميد الخاص في التحدي المستفز للفت الانتباه إلى ما يقول، وأن كثيرًا من النقد الذي آثر الوقوف عند الجزئيات، بل بعضًا من الإعجاب المتعجل الذي لا يقل خطرًا، كانت كلها عوامل صرفت الانتباه عما عناه بالفعل.

ويكفي لكي ندرك أهمية العامل الأول أن نسرد قائمة التحفظات التي أوردها العميد بعد أن ألقى بتلك العبارة المدوية. فهو يعلم «أن كثيرًا من الناس سيلقون هذا النحو من التفكير بشيء غير قليل من الإنكار له والازورار عنه» (ص٦١). وفي حقيقة الأمر فإنه لا يدعو إلى أن نكون صورًا طبق الأصل للأوروبيين، فذلك شيء لا يدعو إليه عاقل، وإنما هو يدعو إلى خير ما عندهم وأنفع ما في سيرتهم

(ص٦٣). ثم كيف يستقيم أن يدعو إلى الفناء في الأوروبيين وإنما هو يدعو إلى أن نثبت لأوروبا ونحفظ استقلالنا من عدوانها وطغيانها (ص٧٢). والواقع أننا معرضون لهذا الخطر إذا ما كنا ضعافًا مسرفين في الضعف (ص٧٢). وليس على حياتنا الدينية من بأس من الأخذ بأسباب الحضارة الأوروبية أكثر مما كان عليها من بأس حين أخذ المسلمون الأوائل بأسباب حضارة الفرس والروم فازدهرت الحضارة الإسلامية الباهرة (ص٦٦، ٦٧). ثم إنه في الحقيقة لا يدعو إلى شيء جديد «فنحن آخذون بأسباب هذه الحضارة الحديثة بالفعل منذ اتصلنا بأوروبا في أوائل القرن الماضي وأخذنا بها يزداد ويشتد من يوم إلى يوم، لا نستطيع غير ذلك ولا نملك العدول عنه» (ص٦٨).

وإذا كان الأمر كذلك فمن أين يأتي الخلاف إذن؟

يجيب العميد أن مصدره «هو أن الذين يخوضون في أحاديث الشرق والغرب عندنا يجهلون الشرق والغرب جميعًا في أكثر الأحيان، لأنهم يعرفون ظواهر الأشياء ولا يتعمقون حقائقها. وإذا كان هناك شر يجب أن نحمي منه أجيال الشباب، فهو هذا العلم الكاذب الذي يكتفي بظواهر الأشياء» (ص٧٩).

فلنتجنب الظواهر إذن ولنحاول النفاذ إلى الجوهر: ما هو الغرب الذي يدعو العميد إليه؟ أو بالأصح: أي شيء في الغرب يريدنا أن نقتدي به؟ . . يبدو أن هناك مستويات متعددة لصورة الغرب في فكر طه حسين، أبسطها وأكثرها وضوحًا، هو ما نعثر عليه في كتابات طه حسين النظرية مثل مستقبل الثقافة. فلنتقبل هذه الصورة مؤقتًا، ولنقبل دعوته المتحدية تيسيرًا للنقاش.

سيلفت نظرنا في المقام الأول أن طه حسين في هذا الكتاب المكرس

للثقافة يتحدث كثيراً عن القوة المادية، بل عن الجيش على وجه التحديد. فهو يرى أن مصر وقد استردت استقلالها (بعد معاهدة ٣٦) بحاجة إلى جيش قوي يحمي هذا الاستقلال. فنحن بحاجة إلى أن نحفظ استقلالنا من عدوان (أوروبا) وطغيانها «ونمنعها من أن تأكلنا» (ص٧١). وإذا كنا نريد الاستقلال فنحن بالطبع نريد وسائله.

ولا شك أن طه حسين ذلك القارئ الذكي للتاريخ يعرف أن مصر قد حاولت في عهد محمد علي أن تحمي استقلالها بتكوين جيش قوي، فكرس حاكمها كل موارد البلد المادية وركز كل التعليم والعلم والصناعة من أجل بقاء هذا الجيش وقوته. ونحن نعلم أن تلك التجربة قد فشلت لسببين:

أولهما أن الغرب قد اجتمع على ألا تقوم دولة قوية وفتية في الشرق مكان الدولة العثمانية المترنحة فحطم هذا الجيش. والسبب الثاني: هو أن هذا الجيش (الحديث) ذاته لم يكن يملك من مقومات الحداثة غير السلاح الذي استورده محمد علي من أوروبا، أو استورد مصانع تجهيزه من أوروبا مع خبرائها من الأوروبيين. وبعبارة أخرى فإن هذا الجيش لم يكن يستند إلى أسباب قوة عصرية في المجتمع المصري ذاته قادرة على الاستيعاب وعلى الابتكار بدلاً من الاكتفاء بالنقل، ولم تكن تسانده أيضًا مؤسسات عصرية قوية (سياسية واقتصادية وتعليمية... إلخ) يمكن أن تحتمل صدمة انهيار الجيش بحيث تجدده وتجدد نفسها بقوتها الذاتية. ولهذا فعندما انهار جيش محمد علي انهار كل شيء آخر. ولم يبق من عنصر إيجابي غير البذور الجنينية لتلك المؤسسات التي اصطنعت من أجل الجيش ولا سيما التعليم العصري.

ذلك هو الدرس الذي استوعبه طه حسين على ما يبدو من تجربة

النهوض الرائدة في عصر محمد علي. فقد رأى أن علاقتنا بالغرب علاقة معقدة. عبّر عن ذلك بتأكيده على جانب العدوان في تلك العلاقة من طرف «يريد أن يأكلنا» ولكنه رأى ألا سبيل أمامنا لحماية أنفسنا من هذا العدوان غير أن نأخذ بأسباب القوة التي جعلت هذا الخصم يتفوق علينا. وقد تكون القوة المادية أو العسكرية بالغة الأهمية، بل هي كذلك بالفعل، ولكنها نهاية طريق طويل لا بدايته.

فما هو الدرب الذي سارت عليه أوروبا ويتعين علينا أن نسلكه إن أردنا أن نكون أنداداً لها؟

يشير ألبرت حوراني، ويتبعه في ذلك كثير من الدارسين الذين تناولوا طه حسين، إلى أن الغرب الذي يتبنى طه حسين الدعوة إليه في كتاباته هو الغرب الليبرالي أو الصورة المثالية لذلك الغرب كما رسمها مفكرو الغرب الليبراليون في القرن التاسع عشر: أي «المجتمع القومي الذي يحكم نفسه بنفسه في ضوء مصالحه، والذي يتحقق فيه فصل الدين عن السياسة، والنظام الديمقراطي للحكم: أي هيمنة الإرادة العامة معبراً عنها بواسطة برلمان منتخب ووزراء مسئولين أمامه، واحترام الحقوق الفردية لا سيما حرية التعبير والكتابة، وقوة الفضائل السياسية والإخلاص للمجتمع والاستعداد للتضحية في سبيله، وقبل كل شيء تنظيم الصناعة الحديثة وتوافر «الروح العلمية التي تكمن وراء ذلك كله»[٣]. وقد تكون لدى الناقد أو دارس التاريخ تحفظات على مدى صدق الجانب المعنوي من تلك الصورة (وسنرى أن طه حسين كان لديه الكثير من تلك التحفظات) أما جانبها المادي فلا سبيل إلى الشك فيه. فلقد استطاع الغرب خلال مائة عام لا أكثر أن يغير من شكل العالم المادي بمنجزات ومخترعات فاقت ما حققته البشرية عبر كل القرون السابقة.

وإذا كان طه حسين يذكر في عام ١٩٣٥ حين وضع كتابه «من بعيد» أننا محتاجون إلى أن ننتفع بالبخار والكهرباء شأن الأوروبيين[٤] فإن نتائج العلم قد تجاوزت ذلك بكثير فيما بعد وظلت تتتابع في طفرات كالمتوالية الهندسية (ألم يضع الغربي قدمه فوق سطح القمر والعميد ما زال حيًا، أو لم يتجاوز صاروخه كواكب أخرى في مجموعتنا الشمسية بعد أن مات؟ ثم من يدري ما الذي يحمله الغد؟) يبدو إذن أن تلك الحضارة تختلف من حيث الكيف عن الحضارات السابقة عليها، وأنها اهتدت إلى وسيلة تمكنها من التقدم المستمر ومن مقاومة عوامل الفناء التي التهمت تلك الحضارات. صحيح أن مفكريها سبقوا غيرهم إلى نقد تلك الحضارة بالحديث عن انحلال الغرب وعن سقوطه وخوائه الروحي وكل تلك العبارات. ولكن طه حسين يسخر في أكثر من موضع ممن يعتبرون ذلك النقد نبوءات بالسقوط المادي للغرب.. وعنده أن من عوامل قوة تلك الحضارة وبقائها نقدها لنفسها وعدم استسلامها للرضا عن النفس[٥]. ومن الممكن بالطبع أن ينتهي كل شيء في تلك الحضارة بيد الإنسان نفسه في شكل حرب عالمية كونية، أو يمكن أن ينتهي بكارثة طبيعية. ولكن في المسار الطبيعيّ للأمور فإن تلك الحضارة راسخة، وكل ما في الأمر أن مراكزها تنتقل من باريس ولندن وبرلين إلى واشنطن وموسكو (ثم ويا للعجب: طوكيو!) وها نحن الآن نرى الهوة بين الغرب ومن لم يأخذوا بأسباب القوة الغربية، ونرى «العدوان والطغيان» اللذين حذر منهما العميد يتفاقمان يومًا بعد يوم. لم تعد هناك حاجة للجيوش بعد أن حلت محلها السيطرة الاقتصادية التي لا فكاك منها (والديون هي آخر تجليات هذه السيطرة والتي تجعل بلدان العالم الفقيرة تدفع للغرب الغني أضعاف ما تحصل عليه منه). لم ينج سوى «من أخذ بالأسباب الحقيقية للاستقلال» كما

دعا العميد (ذكر هو اليابان كمثال منذ أكثر من نصف قرن، فهل يمكننا اليوم أن نذكر مثالاً آخر؟). وأما من لم يأخذ بتلك الأسباب فهو يتخبط يمينًا ويسارًا ما بين عزاء التفوق الأخلاقي وما بين عزاء القناعة بالتبعية مع إلباسها ثوبًا شفافًا من الندية كما هو الأمر في كل أحلاف الشمال مع الجنوب، ولكن الغرب في كل الأحوال هناك، يراقب رعاياه من عل عبر أقماره الصناعية، ممسكًا بالطول المرخي وثنياه وباليد، على قول طرفة بن العبد الذي أحبه العميد، أو ممسكًا بأنشوطة حول الرقاب يرخيها ويشدها كما يشاء بلغة عصرنا الحديث.

تلك هي الصورة التي رآها طه حسين ببصيرته(*) وتمنى لو يجنب مصر الوقوع في شراكها مرة أخرى، فنصح لها ورسم طريق النجاة،

(*) وتلك أيضًا هي الصورة التي رآها أرنولد توينبي حين قدم تحليلا لفكرة مقاومة الحضارة المتفوقة بالخلاص الروحي وإعلاء قيم الأصالة من خلال تجربة غاندي العظيم. فحين دعا غاندي مواطنيه إلى نبذ الصناعة الحديثة والعودة إلى الغزل والنسج اليدويين للتخلص من أسر الحضارة الغربية كان يغفل في رأي توينبي عاملين: أولهما أن الهنود وإن أبدوا الاستعداد للتقشف وقتًا ما بقبول هذا النهج، فإنه من المستحيل عليهم التضحية بمستوى المعيشة الأفضل إلى الأبد ولا بد لهم بعد فترة من وسائل الإنتاج الأرقى (الغربية) التي تضمن لهم ذلك المستوى. وأما العامل الآخر الأعمق فهو أن الحضارة الغربية ليست هي التكنولوجيا المتفوقة وحدها، بل إن لها «قوتها الروحية» الخاصة المتمثلة في طرائق التفكير وفي أساليب التنظيم (مؤسسات الدولة الحديثة). ويرى توينبي أن من المحتم عند أخذ عنصر وحيد من الحضارة المتفوقة (وليكن هو الإدارة أو تنظيم الجيش الحديث)، أن تتابع العناصر الأخرى من تلقاء نفسها ومقاومة ذلك ليست هي الحل، ولكنه المحاولة الذكية للاستيعاب والتي تحول التأثر الحضاري من «صدمة» إلى عنصر تجديد إيجابي للحضارة الأقدم.

راجع هذه المناقشة الخصبة في: Arnold Toynbee: A Study of Histtory (Abridged by D.C. Somervell (vol. II) Oxford University Press. 1987.pp. 200-227.

داعيًا بكل سبيل مفصلاً كل الجزئيات، مؤكداً أن الأصالة والهوية لا يتحققان في سياق الضعف، بل لا بد أولاً أن نصبح أنداداً بالفعل، لكي نصد العدوان على هويتنا ونهتدي ونحن في طريق التقدم إلى أصالتنا الجديرة بالبقاء.

تلك هي الصورة المباشرة للغرب والعلاقة معه في حدود هذا الزمان وهذا المكان. ولكن للعميد رؤية أبعد من ذلك مدى. ربما قد اهتدى إليها بالتدريج خلال تطوره الفكري، ولعلها في النهاية لا تتصل تمامًا بذلك الغرب «الليبرالي» الذي افترض حوراني والمتأثرون بنهجه أن طه حسين كان يدعو إلى الاقتداء به.

والأرجح أن أول ملامح الصورة قد بدأت في التكون بينما كان ذلك الباحث في التاريخ يتأمل مع عقل عبقري آخر تاريخ الشرق. وقد لا تكون دراسة طه حسين عن ابن خلدون هي أفضل دراساته ولا هي أحسن ما كتب عن هذا المؤرخ العربي الفذ، ولكنها بالتأكيد مقدمة صالحة تمامًا لاهتماماته منذ بدأ حياته الأكاديمية بالفروق بين الشرق والغرب. فهو يشير في أكثر من موضع إلى أن ابن خلدون بالرغم من طموحه إلى تقديم تفسير عام للتاريخ البشري لم يدرس في حقيقة الأمر غير نمط واحد من الحكم هو الحكومة الأتوقراطية (الفردية) لأن تجربته كانت محدودة بتاريخ المشرق، ولأنه لم يعرف شيئًا قط عن المدن اليونانية واللاتينية التي جربت أشكالاً مختلفة من الحكم[٦].

ولكن عبقرية المؤرخ المغربي تتمثل في أمور منها أنه وضع منهجًا لدراسة ذلك التاريخ نقل طه حسين جوهره في تلك العبارة التي يقول فيها ابن خلدون: «إننا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالأسباب، واتصال

الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض» ويلاحظ طه حسين وهو ينقل ذلك النص أن المؤرخ العربي كان أول من حاول أن يطبق قاعدة معروفة من قبل وهي التعليل أو ربط السبب بالمسبب لفهم حركة التاريخ «وفي أنه تحقق من وجود ارتباط بين الظواهر الاجتماعية لا يمكن بدونه فهم استمرار المجتمع وتطوره»[٧] وسيكون هذا النهج العملي التحليلي والتعليلي فيما بعد واحدًا من الثوابت المنهجية في فكر طه حسين في محاولته لفهم كل من الغرب والشرق.

ولا تقل أهمية عن المنهج تلك العبارة الجميلة التي توقف عندها طه حسين وهو يدرس ابن خلدون أي «أن الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء»[٨] ولا يفهم طه حسين تلك العبارة بمعناها السطحي الشائع (وغير الحقيقي بالمناسبة!) وهو أن التاريخ يعيد نفسه، بل يجرد منها أن المفكر المغربي فهم أن المجتمعات البشرية كلها تتشابه من بعض الوجوه وأن السبب الجوهري في المشابهات الاجتماعية هو الوحدة العقلية للجنس البشري. فليس ثمة فارق بين روحين بشريين[٩].

وستظل تلك النزعة الإنسانية التي لاحظها باحث الدكتوراه عند ابن خلدون ملازمة له حتى النهاية، وستكتسب بدورها أبعادًا جديدة مع تطوره الفكري، ولكن على الناحية الأخرى فإن عقله الناقد الذي لم يفته أن يحدد السبب في اقتصار ابن خلدون على بحث نظام الحكم الفردي، ينتبه أيضًا إلى أن التاريخ يظل عند هذا المؤرخ مع كونه أول دارس لعلم الاجتماع وللظواهر الاجتماعية تاريخًا للملوك والقواد والأمراء فحسب، شأنه شأن التاريخ التقليدي. فهل أغفل ابن خلدون دور المجتمع لأن هذا الدور لم يكن له أثر ملموس في تاريخ الشرق[١٠]؟

قد يكون الأمر كذلك، ولكن طه حسين سبق له أن لاحظ أن اليونان القديمة عرفت تجربة لم توجد في المجتمعات القديمة ولم تنتقل إلى أي مجتمع شرقي على كثرة ما أخذت بلاد العالم القديم عن اليونان. فهناك انتقل الحكم من الفرد إلى الجماعة أي أن الجماعة وأفرادها أخذوا يشعرون بوجودهم وشخصياتهم ويحاولون أن يجعلوا هذا الوجود وهذه الشخصيات أموراً معترفًا بها. وبعبارة مجملة: «أخذت شخصية الفرد تظهر وسلطان الفرد يتغلب على سلطان الجماعة»(١١). وذلك فيما يبدو قانون حتمي: يتطور العقل فتنمو شخصية الفرد. وقد حدث هذا التطور في اليونان فعرفت مدنها النظم السياسية المختلفة من ملكية وجمهورية وأرستقراطية وديمقراطية وغوغائية بينما كان الشرق خاضعًا لنظام واحد لم يتغير ولم يتبدل «هو نظام الملكية المطلقة المستبدة الذي تفقد فيه الجماعات والأفراد كل حظ من الحرية». فكيف نستطيع تفسير هذا الاختلاف بين الشرق والغرب؟..(١٢).

يقول طه حسين: «ولم نفسر؟.. وما حاجتنا إلى التفسير؟.. يكفي أن نسجل الحقيقة الواقعة»(١٣).

ولكن هل حقيقة عزف عن التفسير ذلك العقل الباحث دائما عن الحقيقة، أم أنه ظل عاكفًا على التماس الجواب؟

وكيف لنا نحن بدون ذلك الافتراض أن نفسر تتابع تلك السلسلة اليونانية: آلهة اليونان (١٩١٩) وصحف مختارة من الشعر التمثيلي اليوناني (١٩٢٠) ونظام الأثينيين (١٩٢١) وقادة الفكر (١٩٢٥)؟.. من الواضح تمامًا أن طه حسين قد انغمس في تلك الفترة في استكشاف التجربة اليونانية والتعريف بها. بل قد يبدو للبعض أنه وقع أسير فكرة «المعجزة اليونانية» التي روّج لها كتاب الغرب منذ عصر النهضة باعتبار

تجربة اليونان منبتة الصلة بالحضارات السابقة عليها وأنها الأب الشرعي للحضارة الأوروبية الفريدة والنقية المصدر بدورها. ويعرف البحث الحديث، الأوروبي قبل غيره، زيف هذه الفكرة. ولكن حتى ولو كان طه حسين قد افتتن بها وقتًا ما في مطلع حياته فسنرى أن عقله اليقظ والمنظم استطاع أن يتوصل إلى نتائج مختلفة. وسنتابع معه خطى هذا البحث.

انتبه طه حسين منذ دراسته عن ابن خلدون إلى أن المترجمين الذين أقبلوا في شغف على كل تراث اليونان في العصر العباسي قد أغفلوا الشعر والمسرح[١٣]. فهل كانت تلك مجرد مصادفة أم أن العرب انصرفوا عامدين عن هذا الجانب من الفكر اليوناني؟.. لا بد أن العميد حين تقدم ليسد جانبًا من هذا النقص قد لاحظ أن هناك في فن الشعر اليوناني (والدراما كجزء منه) خاصيتين لم تعرفهما الحضارة العربية بهذا القدر من الصراحة والوضوح: الصراع والتشخيص. ويفترض الصراع تكافؤًا بين القوى المتعارضة ويفرض بالتالي تعدد وجهات النظر للحقيقة الواحدة. أي أن الدراما بعبارة أخرى ديمقراطية بطبيعتها ذاتها (فضلاً عن كونها ديمقراطية بشكل عرضها الجماهيري). ولا شك أنه قد عرف أن أول مسرحية حفظها لنا التاريخ، أي مسرحية الفرس لإيسخيلوس، والتي كانت بدورها من أوائل ما ترجمه العميد، لم تمر في المجتمع الأثيني نفسه دون احتجاج. فقد سخط مواطنو أثينا وقدموا الشاعر للمحاكمة لأنه وضع على لسان ملك الفرس عبارات وأفكارا اعتبرها الأثينيون إهانةً لهم. غير أن قضاة أثينا كانوا من الحكمة أو من الديمقراطية بحيث أعلنوا ذلك المبدأ البسيط والخطير في آن واحد. وهو أن الشخصية المسرحية ينبغي أن تنطق بما يعبر عن حقيقة فكرها وأن يكون لها وجودها المستقل. وحين تتصارع الشخصيات

المسرحية المستقلة والمتكافئة تتأكد التعددية وتنتفي النظرة الأحادية للأمور وللحياة.

يبدو إذن أن ذلك الفن الذي أغفله العرب القدامى ـ مهملين أو عامدين ـ والذي لم يستتب في اليونان نفسها دون شيء من المقاومة كان يحمل عنصراً جديداً وبالغ الأثر على حرية التفكير. ومن هنا فقد نفهم اهتمام طه حسين بالمسرح منذ مطلع حياته الفكرية، ثم عنايته بتقديمه إلى العربية، وإصراره الذي لم ينقطع فيما بعد على تقديم المسرح الجاد ترجمة وتلخيصًا، ورعايته لفن التمثيل، وغيرته على المسرح من طغيان السينما ذلك الفن السلبي، بمعايير الفكر، عند نشأته التي عاصرها العميد وهي الغيرة التي جعلته يفرد بابًا لهذا الموضوع في كتاب «مستقبل الثقافة». بل إننا من هنا أيضًا نفهم سخط نقاد طه حسين لإصراره على إدخال «مفاهيم الدراما اليونانية» إلى الأدب العربي، ولم يخطئ قائلهم حين أكد «أن الصراع المأساوي الدرامي الذي هو حياة الحدث في المسرح لا يجد بيئة طبيعية في إيمان العرب ومعتقداتهم. . والعقلية العربية لا تتصور الصراع مع القدر والآلهة على نحو ما يتصوره اليونان الذين يؤمنون بقوى متعددة»(١٤).

ولكن المسرح بطبيعة الحال، على أهميته، ليس إلا واحداً من جملة ظواهر ميزت الحضارة اليونانية عن حضارة الشرق في رأي طه حسين وتسبقه في الأهمية الفلسفة: «والفرق بين الشعر والفلسفة عظيم. فهي مظهر الحياة العقلية القوية. وهي وسيلة الإنسان إلى أن يتصور الحقائق ويحكم عليها بعقله لا بخياله»(١٥). وقبل كل شيء فإن «الفلسفة تعتمد على النقد» بينما يعتمد الشعر على التصديق. والإنسان ينتقل من «مرحلة الشعر» التي يبهره فيها كل شيء إلى مرحلة لا يخضع فيها لتأثير الأشياء. وإنما يحاول، أو يعتقد أنه يحاول، أن يخضع الأشياء

لتأثيره وسلطانه، وتلك هي مرحلة الفلسفة[١٥]. غير أن الوصول إلى هذه المرحلة يتطلب وقتا، ويتطلب تهيئة العقول لذلك التطور.

والنظر العقلي والنقدي للحياة، ومحاولة السيطرة على عالم الأشياء، هما اللذان سترثهما أوروبا فيما بعد عن اليونان، وسيكونان في رأي طه حسين (باعتبارها من تجليات الحرية الفردية)، السر الحقيقي وراء كل منجزاتها. فنحن إذا قلنا الفلسفة فقد قلنا العلم المنهجي المنظم والمتطور: «فلئن كان البابليون قد رصدوا النجوم ووصلوا من ذلك إلى نتائج قيمة فهم لم يضعوا علم الفلك وإنما هذا العلم اليوناني، لم ينشأ عن النتائج البابلية وإنما نشأ عن البحث اليوناني والفلسفة اليونانية، ولئن كان المصريون قد وصلوا إلى نتائج قيمة من الهندسة العملية والآلية، فليس المصريون هم الذين وضعوا علم الهندسة وإنما اليونان هم الذين ابتكروه ابتكارا»[١٦](*).

ومع ذلك فيبدو أن تلك «المعجزة اليونانية» لم تكن متحققة دون ألم، وأن مزاياها ذاتها كانت ترتد عليها في صورة «شر عظيم» على قول العميد. فنزعة الحرية الفردية والاستقلال وتعبيرها السياسي استقلال المدن كانت وراء الحروب الطاحنة بين المدن اليونانية بعضها

(*) لم يكن هذا رأي العميد وحده، ولكنه رأي كثير من الباحثين الذين تصدوا لتأريخ العلم. ويرى د. فؤاد ذكريا في كتاب «التفكير العلمي» أن اليونانيين القدامى أضافوا إلى تطور العلم قيمًا أساسية مثل البحث عن المبادئ العامة وراء الظواهر، واعتماد الأدلة والبراهين العقلية لتأصيل تلك المبادئ، ومن ثم لوضع الأصول النظرية للمعرفة العلمية، ولكن د. زكريا يضيف أن ذلك لا يعني أن كل هذه الأسس كانت مجهولة لأبناء الحضارات الشرقية الأقدم، ويستشهد بقول أفلاطون بعد أن زار مصر بأن اليونانيين «أطفال» بالقياس إلى الحضارة=

بعضًا وبعد ذلك أيضًا فيما بين المدن اللاتينية القديمة التي احتذت بالنهج اليوناني، وقد أتاح ذلك في آخر الأمر أن تبسط روما سلطانها وهيمنتها على تلك المدن ثم أن تنشر سلطتها الإمبراطورية على العالم القديم كله. ولكن السلم الروماني كان انتكاسة لحرية الفكر وللنهج اليوناني. يقول العميد: وهل كان النظام الإمبراطوري في الغرب إلا نحوا من نظام الملك الشرقي؟[١٧] (أي الملك الاستبدادي).

ولكن من حسن الحظ أن سيطرة روما لم تتحقق إلا بعد أن تجسد حلم عزيز على طه حسين. فها هو الإسكندر الأكبر ـ تلميذ المعلم الأول ـ يحمل شعلة الثقافة اليونانية إلى الشرق القديم. وهو يطمح إلى مشروع كان يحرك الفلسفة اليونانية كلها كما يقول طه حسين: «عد إلى هذه الفلسفة تجدها كانت تطمح قبل كل شيء وبدون أن تشعر إلى توحيد العقل الإنساني وأخذه بنظام واحد في التصور والتفكير والحكم، ولم يكن بد إذا انتصرت هذه الفلسفة من أن تتقارب الشعوب وتتعاون على توحيد الحضارة وترقيتها، وعلى إيجاد نوع إنساني متحد الغاية»[١٨].

وهذا هو ما فعله «الإسكندر»، أو حاول أن يفعله. فلا تحسبنّ تلميذ أرسطو فاتحًا «بالمعنى الذي فهمته الأجيال لهذه الكلمة» كلا. «لم يكن (الإسكندر) صاحب حرب وقهر وغلب، وإنما كان صاحب مودة

=المصرية العريقة، ويرى أن الصحيح هو ما أنجزته الحضارات الأقدم في مجال العلم النظري قد ضاع لأسباب كثيرة في حين بقي لنا التراث العلمي اليوناني (راجع في ذلك: د. فؤاد زكريا ـ التفكير العلمي ـ منشورات ذات السلاسل، الكويت (ط ٢) ـ ص ١٣٠ ـ ١٤٣). وأيا كان الأمر فسيتضح فيما يلي أن إلحاح العميد على نسبة نشأة العلم إلى اليونان وربطه بالفلسفة له ما يبرره.

ومحبة وإخاء وتسوية بين الناس»[١٩] . فهو لم يكتف بخلط الشعوب ببعضها بل أراد أن يمزجها ويستخلص منها شعبًا واحدًا، وهذا عند العميد هو تفسير حرص الإسكندر على نشر التزاوج بين اليونانيين والمقدونيين من جهة والفرس من جهة أخرى.

وإذا كان الحلم في توحيد الأجناس أو في تحقيق وحدة سياسة عالمية لم يحقق نجاحه المرجو، فقد «ظفر (الإسكندر) بشيء عظيم بعد موته، إذ نشأ من اختلاط اليونانيين والشرقيين مزاج خاص تستطيع أن تجده واضحًا جليًا إذا درست الفلسفة الإسكندرية أو آداب الإسكندريين»[٢٠]، وستظل العودة إلى ذلك التزاوج الحضاري الذي يقرّب بين عقليتي الشرق والغرب، والذي حدث مرة أخرى في حضارتنا أيام العباسيين، سيظل ازدهار «حضارة إنسانية عامة» يتعين على مصر بالذات أن تلعب فيها دورًا خاصًا (مثلما تألقت أيام الإسكندرية) هدفا لا يتزعزع إيمان العميد به.

غير أن فترة الإسكندر الأكبر، وما ظفر به بعد موته، ينبغي ألا تشغلنا عن تأمل كل أبعاد الصورة اليونانية كما رآها العميد. لقد فتنه كل ما أنجزته اليونان للفكر الإنساني، ولكنه توقف عند «شر عظيم» هو تلك الحروب الطاحنة بين الأشقاء. ويبدو أن هناك شرًا آخر لا يقل عنه فداحة. فلقد واجه فلاسفة اليونان ومفكروها قدرًا كبيرًا من الشقاء. ألم يرغم سقراط على تجرع السم؟ . . أو لم تكن «الفلسفة اليونانية في حرب متصلة مع الديمقراطية وهي شديدة الكره مع ذلك للنظام الأرستقراطي؟»[٢١] ليست المسألة هنا هي جهاد المفكرين دون رأيهم واحتمالهم لتبعات ذلك، بل هي عند العميد أعمق من ذلك وأخطر. إذ يبدو أن اليونان القديمة على كل ما أنجزته للفكر الإنساني، لم تستطع

أن تحقق في أوج ديمقراطيتها علاقة سوية بين الدولة والدين. فكانت فلسفة سقراط عندهم آثمة مرتين، لأنها تناقش النظام السياسي ولأنها تناقش الدين[٢٢]. وهذا أمر غريب في نظر العميد لأن تلك الديانة الوثنية كانت من السذاجة بحيث يصعب التصور بإمكان التعصب لها إلى حد قتل خصومها، بل إن تلك الديانات لم تكن لها عقائد محددة، ولم تكن للآلهة صفات معينة يكفر من ينكرها أو يشك فيها. فكيف إذن أمكن قتل سقراط بتهمة المروق عن الدين مع أن الخليق بمثل هذا الدين أن يكون قليل الحظ من مصادرة العقل ومخاصمة حرية الرأي؟ . . الواقع أن هناك عنصراً ثالثًا كان يتدخل بين الدين وبين حرية الرأي ومنه نبع الشر. ذلك العنصر هو السياسة التي تستغل الدين لكي تؤلب العامة، المستعدين للاستهواء بطبعهم، ضد المفكرين والمجددين للدفاع عن استقرار مصالحها. فمنذ محنة سقراط إذن «تحدد موقف السياسة بين هذين الخصمين، وظهر أنه لن يكون موقف إصلاح بينهما وإنما هو موقف إفساد وإحراج وإثارة للحفيظة والحقد»[٢٣]. وهذا الصراع غير متكافئ «لأن المفكرين والعلماء قلة ولأن العامة الذين يؤلبهم الساسة بسهولة هم السواد من الناس»[٢٤].

غير أنه قد يكون هناك عزاء من نوع ما. فالسواد قد نجح بتحريض السياسة في قتل سقراط. ولكن خلفاء سقراط هم الذين صنعوا هذا العالم الحديث كما نعرفه. أو فلنقل أوروبا الحديثة أو الغرب الحديث وحضارته المسيطرة. فهي تلك الفلسفة (اليونانية) «التي لم يكد الناس يدرسونها (في العصر الحديث) حتى فتحت أمامهم أبواب الأمل والعمل»[٢٥].

ولكن قبل أن ننتقل إلى صورة أوروبا الحديثة في فكر طه حسين فقد

يحسن أن نتأمل قليلاً تلك الثوابت في تصوره لليونان القديمة. فقد كانت هذه التصورات الأولية هي دعائم البناء الفكري الشامخ الذي شاده طه حسين فيما بعدُ. دخل عليها التطوير والمراجعة، ولكنها ظلت في جميع الأحوال هي الأساس ونقطة الانطلاق. ألا نستمع إلى صوته بعد كتابة «قادة الفكر» بعشرات السنين يعبر عن الإيمان نفسه؟ ألا يأتينا صوته في رحلة الربيع مترنمًا بتلك العبارات «في هذه القرون الثلاثة من الدهر ـ وفي هذه الرقعة الضيقة من الأرض (أي أثينا). . عرف الإنسان أن له عقلاً وشعوراً وضميراً، وأن له من أجل ذلك حقًا في أن يكون حرًا كريمًا وأن عليه من أجل ذلك واجبًا أن يرعى لنظرائه حقهم في الحرية والكرامة». . . «ورسمت له فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطاطاليس مناهج التفكير والشعور والسيرة، وشقت له طريق الرقي وعلمته الطموح إلى الكمال والارتفاع عن النقص»[٢٦].

تلك الحرية وهذا العقل في صورته الباحثة القلقة جعلا من اليونان القديمة النقيض لكل حضارات الشرق القديمة، منذ أن عرفت اليونان الديمقراطية في القرن الخامس قبل الميلاد. واستطاعت هذه الحضارة الوليدة بابتكاراتها تلك أن تهزم الحضارات الراسخة التي لم تعرف من نظم الحكم غير الاستبداد والطغيان. ألم تدمر تلك المدن الصغيرة جحافل دولة فارس العظيمة في موقعة سلاميس؟ أو لم يتباه شعراؤها وخطباؤها بعد ذلك بأنهم قد حققوا هذا النصر وهم فئة قليلة لأنهم أحرار ولأن أعداءهم على كثرتهم عدداً وعدة ليسوا سوى عبيد لكسرى؟ أو ليس للعميد إذن أن يرى أنه عندما تحطم أسطول الملك الأعظم عند صخرة سلاميس «انتصرت قوة العقل على قوة الملك وسعة السلطان»؟[٢٧].

ولكن هذا التفرد اليوناني يحتاج إلى أن نتابعه على أية حال لكي نفهم فيم أخطأ الشرق وأين أخطأ. فهل كانت الحرية اليونانية وليدة ثقافة معينة أم أنها هي التي خلقت تلك الثقافة الخصبة؟ . . يتحدث «طه حسين» عن عوامل اقتصادية واجتماعية لعبت دورها في تكوين العقل اليوناني وعن التطور السياسي ودوره في بلورة النزعة الفردية. غير أن ذلك كله يجب ألا يصرفنا عن الانتباه إلى الحقيقة الأساسية عنده ـ وهى أن «قادة الفكر» في اليونان عنده هم الشعراء والفلاسفة ثم الحكام الفلاسفة أصحاب الرؤى مثل بركليس والإسكندر. فلنحلل إذن ـ من وجهة نظر طه حسين ـ تلك الخطى التي جعلت من اليونان هذا الشعب الخاص في التاريخ القديم.

كانت أول خطوة في مرحلة بداوة اليونان هي الشعراء، أو هو هوميروس أو الشعراء الهومريون. ولكن للأمم الأخرى أيضًا شعراءها، فبم امتاز عليهم هوميروس حتى أصبح قائدًا من قادة الفكر؟ سننحي جانبًا قيمة الشعر في ذاته والتي استحق من أجلها الخلود، فما يعنينا هنا هو أن الشعر الهومري هو الذي صنع وحدة الأمة اليونانية، أو أنه كان النقطة التي التقت عندها أشتات تلك المدن المتصارعة والمتحاربة لتدرك أن لها كيانًا قوميًا متميزًا عن الشعوب الأخرى، فهو ديوان فلسفتهم ودينهم ونظمهم الاجتماعية المختلفة. وفي غيبة الوحدة السياسية كان هذا الشعر يلعب أهم دور في تكوين الوعي القومي لدى اليونانيين، فأخذت المجتمعات بعد أن تحضرت تستظهر تلك الملاحم وترويها وتحرص عليها «وبالغت في ذلك حتى عنيت حكوماتها بتدوينها»[٢٨]. نقطة البدء إذن هي الوعي بالوحدة القومية وبالمعايير والقيم التي تجعل لهذه الوحدة كيانًا مستقلاً ومتميزًا.

ثم تأتي بعد ذلك مرحلة أخرى. فالشعر الملحمي الذي كان لليونان مستودع القيم العليا في الأخلاق والحياة، هو أيضًا الذي حفظ لهم دينهم، ومن روح الدين نشأ الشعر الدرامي. فقد «كان اليونان يتقربون إلى آلهتهم بإنشاد الشعر القصصي والاستماع إليه، ثم نشأ فن التمثيل فتقربوا به إلى الآلهة كما كانوا يتقربون بالقصص والغناء». ولكن هذه النقلة كانت خطيرة، لأن القصص (الملحمية) لم يكن يظهر فيها غير شخصيات الآلهة والأبطال، بل لا تظهر فيها شخصية الشاعر نفسه، ولكن مع نشأة الشعر التمثيلي تغيرت صورة الشعر ذاتها. «فظهر شخص الشاعر ولم يعد إبداعه يضاف إلى شاعر مجهول وإنما أصبح يصور شخصية المبدع نفسه ويصور معها شخصية كثير من الأفراد»(٢٩).

فقد نزل الشعر إذن من السماء إلى الأرض عندما تحول إلى التمثيل وأصبح موضوعه هم البشر وواكب ذلك تقدم الحضارة ورقي العقل وإعلاء الحرية الفردية. وإذا شئنا أن نكون أكثر دقة واتساقًا مع فكر العميد فسنقول إن هذه النقلة الخطيرة هي التي مهدت لرقي العقل وإعلاء حرية الفرد مثلما مهد الشعر الهومري للوعى بالتفرد القومي. وكان الشعر الدرامي (أو التمثيلي) يؤكد بمضمونه هذه الحرية. ويضرب العميد مثلاً على ذلك بمسرحية سوفوكليس «أوديب ملكًا». فتلك المسرحية كما يفسرها طه حسين «هي تصوير لصرامة القضاء من جهة ولحرية الإنسان من جهة أخرى ومحاولة للملاءمة بين هذين الضدين المختصمين على نحو ما»(٣٠).

والمهم في ذلك كله أن اليونان القديمة إذا كانت قد تفردت، لا بالشعر الملحمي، بل بالدور الذي لعبه هذا الشعر في خلق وحدتها،

فهي قد تفردت أيضًا على نحو خاص بالشعر الدرامي الذي لعب دورًا في إشاعة الحرية الفردية بحكم مضمونه وصيغته وشكله الأدائي العام أمام الجمهور.

وقد نلاحظ أيضًا أن الفنون اليونانية الأخرى، ولا سيما النحت، كانت بدورها شاهدًا على تلك الانطلاقة نحو الحرية واستقلال الشخصية بما عمدت إليه من نزعة إنسانية وواقعية في النسب ومن بعد عن الإستاتيكية التي ميزت التماثيل الشرقية، بل التماثيل اليونانية في عصر تأثرها بالفن الشرقي والمصري بالذات (عبر حضارة كريت). وراجع في ذلك على سبيل المثال المفارقة الكاملة للتقاليد الشرقية في تمثالي حرية ساموس أو رامي القرص الشهيرين، حيث تؤكد الحركة المنطلقة في الحجر طموح الفنان إلى الإبداع الجديد والمتفرد.

ولا يعني هذا حكمًا بالقيمة أو شهادة بالتفوق ولكنه يوضح لنا رأي العميد عن السمة الجوهرية التي جعلت الحضارة اليونانية تنفرد عن حضارات الشرق القديم بطابع التحرر في كل مظاهرها.

وتأتي بعد ذلك ثالثًا من ملامح الصورة اليونانية كما رسمها العميد بعد الوعي القومي وبعد الحرية الفردية، وكنتيجة طبيعية لهذه الحرية، الديمقراطية السياسية التي عرفتها أكثر المدن اليونانية - بدرجات متفاوتة - بدءًا من منتصف القرن السابع قبل الميلاد. وهذا التدرج ليس طبيعيًا فحسب، بل هو حتمي في نظر العميد إذ ليس لهذا معنى إلا أن سلطان الحياة العقلية أخذ ينمو ويمتد، حتى أخذ الأفراد جميعًا على اختلاف طبقاتهم يشعرون بشخصياتهم وحقهم، لا في الوجود وحده، بل في الوجود وفي الحكم أيضًا. ومرة أخرى «هذا التطور.. لم يعرفه العالم القديم إلا في البلاد اليونانية وفي البلاد الرومانية من بعد»[٣١].

وتبلغ الحضارة اليونانية بعد ذلك ذروتها بالفلسفة والعلم اللذين ما كان لهما أن يزدهرا لولا تتابع المراحل السابقة. ولا يضع العميد كما رأينا فارقًا بين الفلسفة والعلم، فقد نشأ هذا في أحضان الفلسفة اليونانية وكان واحدًا من تجلياتها ونشأ كلاهما من استقلال الفكر والنظر الفاحص والنقدي الذي لا يخضع إلا لسلطان العقل الباحث عن الحقيقة.

ذلك هو التفرد اليوناني في نظر العميد وهو تفرد قوامه الثقافة في جميع مراحله ومظاهره. ولا ينفي ذلك بطبيعة الحال أن هناك شوائب في الصورة. وقد سبق الحديث عن اصطدام البحث العقلي بالسياسة الرامية إلى استتباب الأوضاع والتي تستغل العامة باسم الدين لمحاربة الفلسفة والعلم. بل يبدو أن تلك السياسة قد سعت إلى ضرب الحرية فيما هو أبعد، بالقضاء على حرية الفرد ذاتها والتي كان المسرح أبرز تعبير عنها. ذلك أن الاضطهاد لم يكن من نصيب الفلاسفة ـ العلماء وحدهم، بل هو قد أصاب شعراء المسرح أيضًا بدءًا من إيسخيلوس وحتى يوربيديس.

وهناك شيء آخر كان يقلق نفس العميد وكل المعجبين بالتجربة الهلينية، فماذا نفعل مثلاً بحقيقة وجود الرقيق من اليونانيين الخلص، والذين لم تكن أعدادهم يستهان بها في تلك المدن الحرة؟ يسلم العميد بذلك بشيء من الأسف. ويحاول أن يبرره بأن يذكر أن الرق في واقع الأمر نظام أزلي وأبدي: «فكل ما وصلنا إليه بعد عشرين قرنًا إنما هو إزالة الرق الشخصي ـ فأما الرق الاجتماعي فما زال قائمًا موجودًا والاستعمار أوضح مثال له وأقوى دليل عليه. ولسنا نريد أن نعرض لاستعباد الطبقات بعضها بعضًا، وإن كان هذا الاستعباد صورة من صور الرق»[٣٢].

وفضلاً عن ذلك فقد حاولت الفلسفة اليونانية أن تلطف من هذه العبودية البغيضة. ومن قرأ أرسطو ـ في رأي العميد ـ «عرف أنه من أعداء الرق ومن الذين أعدوا لإزالته والقضاء عليه، فهو يرى أن للرقيق شخصية خلقية تعدل شخصية سيده وأن قتل الرقيق جناية تعدل قتل الحر وأن الإساءة إليه جريمة تعدل الإساءة إلى الحر ـ فلم يبق إلا أن يستحيل الرقيق ويرتقي حتى يحصل من الكفاية على ما حصل عليه سيده ليكون حراً مثله»[٣٣].

شيء آخر غير الرق كان يقلق نفس العميد في تلك الحضارة التي أحبها: هو الجموح الذي يهدد الحرية ذاتها أو «الصراع المهلك بين الأخوة لا يحفل بشيء ولا يبقى على شيء ولا يتحرج من شيء»، أو لم يبلغ هذا التطاحن في العصر القديم حد أن حاولت بعض المدن اليونانية بعد أقل من قرن من فوزها الباهر على الفرس في سلاميس أن تستعين بالحلف مع هؤلاء الفرس أنفسهم في حروبها الداخلية[٣٤]. ولكن يبقى أنه إذا جد الجد وأقبلت الكوارث الجسام رأيت الشعب اليوناني وقد ثاب إلى وحدة موقوتة ولكنها رائعة تحقق الأعاجيب[٣٥].

تلك هي الصورة اليونانية بوجهيها. ترجح محاسنها على أضدادها بما لا يقاس في نظر العميد. وهي نقيض كامل لما عابه على الشرق الفرعوني والآشوري القديم الذي تسلسل فيه ارتباط الغياب المطلق للحرية الفردية والوجود المستقل للمجتمع باستبداد الحكام وتسلط الكهنة في إطار ثقافة رسمية موحدة عبرت من خلال كل تجلياتها عن إشاعة التسليم والإذعان للحاكم ـ الكاهن، ومجدت ذوبان الشخصية المستقلة في كيان شامل خلاصته «الكل في واحد».

وهذه الصورة اليونانية هي التي تستنسخ فيما بعد، مكبرة ومحسنة، في أوروبا الحديثة على ما يرى العميد. حدث انقطاع تاريخي مؤكد، ولكن القيم اليونانية وجدت في النهاية تجسيدها الكامل في الغرب الحديث الذي أكمل ما بها من نقص وسار بها إلى نهاياتها المنطقية.

وإذا كانت العصور الوسطى الأوروبية، أو بمعنى أصح الإمبراطورية الرومانية منذ بدئها تمثل انتصار الشرق على الغرب بمعنى سيادة القيم الشرقية، فمرد ذلك إلى أن النظام الجمهوري المقيد قد فشل بعد أن وحدت روما العالم القديم، وكان الاتصال بين الشرق والغرب قد قوي واشتدت أواصره وأخذت تظهر نتائجه. فما الذي يمنع قياصرة الرومان أن يحكموا العالم كما كان يحكم الفراعنة في مصر والملوك في بلاد فارس؟[٣٦].

لا يوجد ما يمنع، بل هو قد حدث بالفعل. وأصبح القياصرة فراعنة يعبدون في العالم القديم كله. أما الفلسفة فقد اندثرت في هذا المناخ «الشرقي» العام. أتاها الفشل من الخارج وأتاها من ذات نفسها لأنها عجزت بعد عصر أرسطو عن أن تبتكر وأن تجدد، فكان كل شيء مهيأ لمقدم عصر جديد ينتصر فيه الشرق نهائيًا على القيم اليونانية. ولم يكد القرن الرابع ينتصف وتصبح المسيحية هي الديانة الرسمية للدولة الرومانية حتى انخذلت اليونان القديمة[٣٧]. أولم تغلق الدولة الرومانية المسيحية المسارح وتصفها بأنها هيكل الشيطان؟ . . أو لم يسبق ذلك إغلاق مدارس الفلسفة حتى لجأت فلولها ـ ويا للعجب ـ إلى بلاط كسرى، وإن كان مقامها هناك قصيراً وعقيمًا؟

غير أن العميد يحب لك أن تفكر معه قليلاً: ما بال هذه الآثار التي

كان كل شيء يدل على أنها قد اندثرت ترجع مرة أخرى في القرن الخامس عشر والسادس عشر وقد أخذت تفتن الناس عن أنفسهم؟ وما بالها تثمر في هذا العصر الحديث ما لم تستطع أن تثمره في العصر القديم؟ . . كانت الفلسفة قد انتهت في العصر القديم «ولكن الناس لم يكادوا يدرسونها في العصر الحديث حتى فتحت أمامهم أبواب العمل والأمل ومكنتهم من استحداث العلم وتغيير نظم الحياة وانتهت بهم الآن إلى ما هم فيه من رقي»[٣٨].

لا بد في هذه المرة أيضًا أن هناك أسبابًا لذلك. ولن يدهشنا أن نجد أنها عند الأستاذ العميد هي نفس الأسباب لم ينقص منها واحد وإن تكن قد أضيفت إليها آحاد أخرى من الأسباب.

وليس من الضروري بطبيعة الحال أن يكون المسار واحدًا في الحالتين فأي الأمرين سبق الآخر مثلاً: قيام المدن الإيطالية المستقلة (أي الوعي القومي) أم النهضة بفنونها وعلومها وفلسفتها؟ . . قد يعني هذا السؤال المؤرخ المتخصص، أما طه حسين، فذهنه مشغول دائمًا بالكليات وأمهات الأمور فقد لاحظ أن فكرة الدولة الدينية الجامعة التي قامت في أوروبا في العصور الوسطى قد انتهت «لأن الوطنية وما يتصل بها من المنافع الاقتصادية والسياسية الخالصة قامت في تكوين الدول وتدبير سياستها[٣٩] مقام غيرها من النظريات. (وكان قد سبق له من قبل أن توقف عند ما لاحظه (ابن خلدون) من صعوبة قيام الدولة المتعدد القوميات وأن التجانس القومي شرط لاستتباب الحضارة في الدول[٤٠] بل إن اتساع الدولة والحاجة إلى ضبط الحكم كانا عند ابن خلدون المؤمن بوحدة الخلافة مبررًا كافيًا لقيام خلافتين مستقلتين عباسية في بغداد وأموية في الأندلس).

وأهم من ذلك كله أن أوروبا الحديثة قامت على أساس «حركة تدعو إلى حرية الرأي وإلى التجديد في كل شيء في العلم والأدب والفلسفة والدين» وكانت البروتستانتية هي مظهر ذلك التجديد في الدين، بينما كان المظهر العملي هو حياة جاليليو وكوبرينيكوس ومن إليهما، وأما المظهر الفلسفي فيتمثل في ديكارت و«بيكون». وكان هناك صراع طاحن بين القديم والجديد[٤١]. فقد خاضت الفلسفة والعلم صراعًا طويلاً ضد الكنيسة الكاثوليكية وضد السياسة الملكية في أوروبا حتى تم لها النصر في آخر القرن الثامن عشر بمولد الثورة الفرنسية، وهنا انقلبت الآية فأخطأ العلم والفلسفة في حق الدين بمثل ما أخطأت الكنيسة في حق العلم من قبل. وسنرجع إلى ذلك بعد حين[٤٢].

أما المهم هنا فهو أن العلم والفلسفة، أو الفلسفة/ العلم لأن العميد كما نكرر لم يضع فرقًا بينهما، هي التي قامت مقام الشعر عند اليونان في خلق الوعي بحرية الفرد في العصر الحديث. وكان للفلسفة والعلم شهداؤهما في العصر الحديث مثلما استشهد سقراط في القديم[٤٣] ولكن فلسفة «فولتير» و«مونتسكيو» و«جان جاك روسو» و«ديدرو» والتي رفعت لواء الدعوة إلى الحرية[٤٤] وإلى إعلاء الروح العلمي - هي التي كتب لها النصر في النهاية، واستطاعت أن تصل إلى ما عجزت عنه اليونان وهو تحقيق استقلال العلم عن سلطة الدولة وعن سلطة الكنيسة. ولكن ما هي خصائص ذلك الروح العلمي الذي أسهم بأكبر دور في تشكيل صورة أوروبا الحديثة؟ يستخلص د. جابر عصفور من كتابات العميد ما يعتبره إشارات مرجعية إلى تعريفه لأسس الروح العلمي في مجال الدرس الأدبي، ولكن تعميم هذه

العناصر يفيدنا لفهم تركيز العميد على المنحى العقلاني للعلم الأوروبي(*). فهو أولا قانون العلّية أو ربط السبب بالمسبب ويعني الروح العلمي ثانيًا أن الحقائق ليست مطلقة وإنما هي نسبية وإضافية. ويعني. . ثالثًا أن «الشك هو الوسيلة المعقولة لليقين وأن التواضع العقلي هو الخلة التي تليق بالعلماء»(٤٥). «والعلم الحديث لا يمكنه أن يعيش ولا أن يثمر إلا في جو كله حرية وتسامح»(٤٦).

كذلك فإنه مثلما كان للفلسفة اليونانية هدف عام تسعى إليه هو وحدة الجنس البشري التي سعى الإسكندر تلميذ أرسطو إلى تحقيقها «فقد حمل الفرنسيون معهم فكر الثورة إلى كل مكان (في أوروبا) منذ نشبت ثورتهم في آخر القرن الثامن عشر، ونقلوه إلى الشرق مع الحملة الفرنسية فانتقلت معهم الآراء التي اتصلت بفكر الثورة الفرنسية: حقوق الإنسان وكرامته والمساواة بين الناس(٤٧).

وكأن أوروبا الحديثة بهذا الفهم هي اليونان القديمة وقد تعملقت

(*) من المفهوم بالطبع أن ذلك المنحى العقلاني لم يقتصر اكتشافه على أوروبا في العصر الحديث. وقد سبقت الإشارة إلى انتباه العميد لحقيقة أن ابن خلدون هو أول من طبق قانون العلية على الدراسات الإنسانية. ولكن المقصود أن الاتجاه العقلاني هو الذي أصبحت له الهيمنة على الدراسة العلمية في أوروبا منذ عصر النهضة. ومن المفهوم أيضا أن خصائص «الروح العلمي» بصفة عامة أوسع نطاقا بكثير من العناصر المشار إليها هنا، وأن هناك خاصيتين أساسيتين في العلم الحديث لم ترثهما أوروبا عن اليونان ولم تبتكرهما ابتكارًا بل اقتبستهما مباشرة من العلم الإسلامي في العصور الوسطى وهما: المنهج التجريبى واستخدام الرياضيات للتعبير عن قوانين العالم الطبيعي، ولكن المقصود أن تلك العناصر وغيرها اندرجت في نهج شامل للبحث تولد منه العلم الأوروبي الحديث. (راجع د. فؤاد زكريا: التفكير العلمي، ص ١٦٦ وما بعدها).

فشملت أوروبا كلها وبذرت فيها بذورها القديمة: الوعي القومي، والحرية الفردية، والديمقراطية السياسية، وحرية الفكر والبحث العلمي، والخروج من دائرة الذات المغلقة إلى أفق الإنسانية الرحب. وإن كان هذا الجانب الأخير عنصر توتر لم يجد له حتى الآن حلاً.

فهل ظلت النقائص اليونانية القديمة ماثلة أيضًا في أوروبا الحديثة؟ توقف طه حسين هنا أيضًا عند حروب الأشقاء التي مثلت حتى الآن كارثتين عالميتين. ففي الحرب العالمية الأولى قيل للجنود «إنهم لا يحاربون ألمانيا وحدها وإنما يحاربون الحرب نفسها وإنهم إذا انتصروا فسيقضون على الحرب قضاء لا مرد له... (ثم) تبين أن الملايين من الجند قد ضحى بها في سبيل الكذب والغرور وأن الشعوب الضعيفة قد ضُلّلَت تضليلا.. وفي الحرب العالمية الثانية لا تلبث الإنسانية أن ترى الخوف يعود أضرى مما كان.. وأعظم هولاً، لا يخلع قلوب المحاربين وحدهم ولكنه يخلع قلوب الآمنين الوادعين الذين لم يجنوا الحرب ولكنهم اصطلوا بنارها»(٤٨).

والواضح حتى الآن أنه إذا ما وضعت المصلحة القومية أمام المصلحة الإنسانية فإن الكفة الأولى ترجح دون جدال عند خلفاء اليونان هؤلاء. تظل النزعة الإنسانية حلمًا ويظل الصالح القومي واقعًا ملموسًا وثقيل الوطأة في أكثر الأحيان.

والاستعمار واحد من هذه الأوجه التي تمثل طغيان الصالح القومي الأوروبي «فقد أغارت (أوروبا) على بلاد لم تكن تريد إلا أن تحيا حياة وادعة، وأتاحت هذه الغارات أن يتغلب العالم الأوروبي على العالم الإسلامي العربي الذي لم يخضع قبل ذلك للسطان الأوروبي والذي

استطاع في القرون الوسطى أن يقاوم الغارات الصليبية مقاومة رائعة»[٤٩]. بل إن تلك الأنانية القومية ذاتها تحول العلم الحديث، وهو أعظم ما أنجزته أوروبا إلى نقمة على الحياة الإنسانية. أولم يكن «استكشاف القنبلة الذرية وتجربتها المنكرة في آخر الحرب الماضية أشد مظاهر هذه الحياة نكرًا؟»[٥٠].

والظاهر هو أن «الجموح» يقلب الميزات الأوروبية إلى نقيضها، فإذا كان استقلال القوميات والتنافس فيما بينها من أسباب قوة أوروبا الحديثة، فإن تلك القوة ذاتها هي التي ولدت الحروب الشرسة فيما بينها وويلات الاستعمار التي أصابت شعوبًا بريئة. وإذا كانت حرية الفكر قد أتاحت تقدم العلم ورقي الإنسانية فيبدو أن هذا العلم نفسه، دون ضابط، كفيل بالقضاء على الإنسانية تمامًا.

بل إن تلك الحرية عندما استَعْلت بالعلم على الدين كانت «آثمة» كما سبق القول. فبعد الثورة الفرنسية كان الذين يفتنون رجال الدين ويمتحنونهم هم أولئك الذين تأثروا بفلاسفة ما قبل الثورة «فما بال هذه الفلسفة التي كانت تدعو إلى الحرية والتسامح قد استحالت عدوًا للحرية والتسامح؟ أما الفلسفة نفسها فلم تتغير، ولكن السياسة التي استغلت الفلسفة لمصلحتها وضد خصومها هي التي أثمت». تمامًا مثلما كانت هذه السياسة قبل الثورة تستغل الدين، الذي يدعو إلى الحرية والتسامح، لمحاربة خصومها والبطش بهم. «فالإثم في حقيقة الأمر ليس إثم الدين ولا إثم العلم ولا إثم الفلسفة وإنما هو إثم هذه الدخيلة»[٥١] بين الدين والعلم.

ولكن فلنكن واضحين تمامًا لأن طه حسين كان واضحًا تمامًا. فهو لا يقترح لحل هذا المأزق أن نحدّ من حرية العلم على أي نحو أو أن نخضعه لسلطة دينية ما أو لأية سلطة أخرى، وإنما الحل عنده هو أن

ترغم السياسة على أن تقف موقف الحيدة وعلى ألا تؤلب السواد لكي ينتصر لرجال الدين مرة ولرجال العلم أخرى. وبهذا يزدهر الدين ويزدهر العلم معًا[٥٢].

وذلك هو عين ما فعلته أوروبا الحديثة بعد تعثر محاولاتها بين النقيضين منذ عصر النهضة وحتى الثورة الفرنسية «إذ إن الأمر قد انتهى (في أوروبا) إلى شيء من التوازن بين الدين والحضارة» «وأما نحن فقد عصمنا الله من هذا المحظور ووقانا شروره التي شقيت بها أوروبا فالإسلام لا يعرف الإكليروس»[٥٣]. أي لا يعرف طبقة قيمة على الدين تدعي وحدها تفسيره والدفاع عنه مثلما كان الحال في أوروبا.

ولكن المسألة هنا ليست موازنة بين محاسن أوروبا ومثالبها. فقد رأى العميد كل ما في حضارتها من نقائص، مثلما لم تغب عنه من قبل نقائص الحضارة اليونانية. غير أنه يقول دون لبس أو تردد إن الحضارة التي تلائم الحياة الحديثة شيء كامل لا يمكن أن يؤخذ بعضه ويترك بعضه الآخر، وإنما يؤخذ كله أو يترك كله، فالذين يأخذونه كله، هم الذين يحيون ويرقون(*) ويفرضون أنفسهم على الزمان وعلى غيرهم

(*) قد يحق لنا أن نفهم أن العميد يعني «اليابان» حين يتحدث عمن أخذوا الشيء كله. ويحسن أن ننقل هنا بعض العبارات من كتاب حديث لواحد ممن درسوا تجربة اليابان، وسيدهشنا أن الثوابت التي ظل العميد يلح عليها كانت هي بالفعل أسس نجاح التجربة اليابانية فهناك أولا «تجانسهم العظيم وهويتهم الذاتية القوية، فضلا عن تميزهم الواضح بإمكانات التعلم من الخارج» عبر التاريخ. وكانت بداية نهضة اليابانيين في عصر ميجي سنة ١٨٦٨، هي تحقيق الاستقلال الوطني من تغلغل الاستعمار الغربي، وفي الوقت نفسه إيفاد بعثات خارجية كبيرة لتلقي العلم في «الغرب» وإدخال نظام التعليم «الفرنسي» ثم تطبيق الديمقراطية وإقرار حقوق الأفراد بوضع دستور سنة ١٨٩٨ على النمط «الألماني». وحافظت اليابان على خاصية تاريخية هي «احترام مصلحة الجماعة مع تحقيق التوازن بينها وبين حقوق الفرد، وحافظت على «العلمانية» التي هي=

من الناس، والذين يتركونه كله أو يأخذون بعضه ويتركون بعضه الآخر هم الذين يموتون أو يخملون ويتعرضون للاستذلال والاستغلال ويطمعون الناس في أنفسهم ووطنهم . .

«وفي الحضارة الحديثة كثير من النقائص وكثير من الآثام، ولكن الشعوب الجديرة بهذا الاسم تجد في إصلاح هذه النقائص وهذه الآثام تنقية الحياة الإنسانية من كل شائبة تنقص من قدرها»(٥٤).

تُرى هل ينطوي هذا القول على شيء من التناقض؟ . . إن متابعة فكر العميد كفيلة بأن تزيل أي شك في حقيقة ما يعنيه: فما ينبغي «أن يؤخذ كله» هو بطبيعة الحال تلك الثوابت في الحضارة الأوروبية الحديثة التي أشرنا إليها والتي يوجزها العميد في عبارة «حرية داخلية قوامها النظام الديمقراطي وحرية خارجية قوامها الاستقلال الصحيح ووسائل ذلك هي التي مكنت للأوطان الأوروبية أن تكون حرة في داخلها ومستقلة في خارجها»(٥٥).

= نتاج الفلسفة الكونفوشية وحضارة الغرب معا. ولكن هذا التأثر الشديد بالغرب يثير غضب دعاة «الأصالة» ويرى جبران خليل جبران ود. جلال أحمد أمين أن اليابان «مسخ» لا هو شرقي ولا غربي. فهل هذا صحيح؟ هل فقدت اليابان أصالتها؟ يقول من درس التجربة في الموقع إن كل المؤسسات العصرية حين انتقلت إلى اليابان قد اصطبغت بصبغة يابانية مميزة فأصبحت منسوبة إليها بالقدر الذي تنسب فيه إلى الغرب و«اليابانيون يدركون هذه الحقيقة ومن ثم فهم أقل اهتماما بفكرة خطر فقدان الهوية اليابانية . . لأنهم في الحقيقة ما زالوا يشعرون بأنهم يابانيون حتى النخاع».

راجع الاقتباسات السابقة في كتاب «اليابانيون» تأليف إدوين رايشارو، ترجمة ليلى الجبالي، سلسلة عالم المعرفة. الكويت، نيسان/ إبريل ١٩٨٩ وعلى العموم فإنه من الصعب، بدون ذلك كله، أن يحقق أي مسخ أي نجاح!

ذلك هو الجوهر الذي يبقى من صورة الغرب. وأما النقائص فهي الزّبد.

ولن يكون من الصعب بعد ذلك أن ندرك ما الذي يعنيه العميد حين يقترح علينا أن نسير سيرة الأوروبيين. لن يجدينا في شيء أن ننقل «منجزات» حضارة الغرب فقد ظللنا نفعل ذلك قرابة القرنين فلم نحقق سوى القليل. ومنذ أكثر من خمسين عامًا قال العميد: «العلم وحده سبيلنا إلى ذلك.. على أن ندرسه كما يدرسه الأوروبيون»(٥٦).

ومن أجل أن يحدث ذلك فلا بد أن تحدث ثورة، لا أقل من ثورة تقتلع طبائع الاستبداد من حياتنا ومن فكرنا. ولن تتحقق هذه الثورة إلاّ إذا ما شاعت ثقافة الحرية ثم تمكنت من النفوس بحيث يتكون على أرضنا «الإنسان ـ الفرد ـ الحر» في إطار المجتمع المستقل الذي يقوده على طريق التقدم علماء ومفكرون يهيئ لهم المجتمع كل السبل لحرية البحث والتعبير، ويضع تحت تصرفهم كل الإمكانات المادية التي تتيح لهم أن ينهضوا بعبء تلك الرسالة.

وهذا ـ ولا شيء غيره ـ هو موضوع «مسقبل الثقافة في مصر»، فمن الحق أنه كتاب عن التعليم يرسم له خطة دقيقة ومدروسة (لم تتحقق مع الأسف في أي وقت!)، ولكنه في المقام الأول كتاب للانقلاب الاجتماعي. ولعل ذلك ـ لا الخلاف على فلسفة التعليم ولا الدعوة إلى التغريب ـ هو ما أثار على الكتَاب كل ذلك السخط عند نشره وبعد ذلك أيضًا ممن يهمهم أن تترسخ طبائع الاستبداد تلك. بل إن الكتاب دعوة لانقلاب حضاري عام. فالتعليم هو الذي يشعر الفرد بواجبه وحقه (ص ١٠٤). والديمقراطية مكلفة أن تضمن للأفراد الحرية ولكن الحرية لا تستقيم مع الجهل ولا تعايش الغفلة والغباء (ص ١٠٤).

ذلك إذن هو الهدف الأساسي: العلم كوسيلة لحرية الفرد في بلد ظلت ثقافته وحضارته عبر قرون تمجد ذوبان الفرد في المجموع ولن تتحقق تلك الحرية بمجرد التخلص من الأمية، بل لا بد أن تترسخ هذه الثقافة الجديدة التي تشعر الفرد بواجبه وحقه. ومن هنا فيجب أن يكون التعليم الأساسي مستمرًا حتى بعد أن يترك الدراسة الأولية من لا تمكنهم ظروفهم من إكمال التعليم، وعلى الدولة أن تكفل لهم تعليمًا مسائيًا منتظمًا (ص ١١٢). (وتلك فكرة ستأخذ بها منظمة اليونسكو فيما بعد وتسميها ضرورة التعليم مدى الحياة).

ولن تتأتى ثقافة الحرية هذه إلا إذا ما أمكن إصلاح حال المعلمين المادي والنهوض بثقافتهم، إذ لا بد أن يشعر المعلم باحترام المجتمع له لكي يستقيم أن نطلب منه تلك المهمة الأساسية وهي «أن تشيع في نفوس أبنائنا العزة والكرامة والحرية والاستقلال» (ص ١١٦). ولا بد للنهوض بثقافة الحرية من اعتبار «القراءة الحرة نصف التعليم العام بل أكثر من نصفه ولعلها أن تفيد المتعلمين أكثر مما تفيدهم الدروس» (ص ٢١٠). ولا بد أيضًا من أن يتعلّم الأطفال دينهم في المدرسة تعليمًا صحيحًا، مسلمين كانوا أو أقباطًا (ص ٩١ وص ٤٤٥).

ويجب أيضًا تعليم الدين الإسلامي في المعاهد الأجنبية القائمة في مصر شأنها شأن المعاهد المصرية الخالصة (ص ٨٦). فالإسلام دين التطور والطموح إلى المثل العليا في الحياة الروحية والمادية جميعًا (ص ٤٣٩). ويجب أن يتعلم الدارسون احترام تاريخهم الوطني والولاء لمحور الوطنية «التي تحصرها الحدود الجغرافية الضيقة لأرض الوطن» (ص٩٩). أما الجامعة فيجب أن تكون معقلاً للحرية ولاستقلال البحث العلمي (ص٩٧).

تلك أوليات أساسية لكي يكون التعليم وسيلة لخلق ثقافة جديدة في المجتمع، عن طريق تغيير «التركيبة الفكرية» التقليدية وازدهار الفرد الجديد المهيأ للابتكار والإبداع. وبديهيٌ بعد ذلك أن العلم والثقافة ليسا محصورين في المعاهد والمدارس، فلا بد أن تكون هناك مراكز مستقلة للبحث العلمي. وعلى الدولة والمجتمع واجب تشجيع المثقفين على الإنتاج لا بتوفير المال فحسب، فهناك «ما هو أعظم خطراً من المال وهو الحرية. فالأدباء عندنا ليسوا أحراراً لا بالقياس إلى الدولة ولا بالقياس إلى القراء». . ولو عبر الكتّاب عن الحقيقة كما يرونها «فانتظر ما يصب عليهم الجمهور ورجال الدين وإدارة الأمن العام والنيابة العامة من مكروه»(*) (ص ٤٧٤). وقد يكون لحرية الرأي شرها أحيانًا ولكن لها خيرها دائمًا والعميد لا يشك في أن كثيراً من الآثام الفردية والاجتماعية سيزول أو تخف أضراره إذا ما أتيح للأدباء أن يتناولوه بالنقد والتحليل، كما أنه لا يشك في أن القوانين حين تتشدد في مصادرة حرية الرأي لا تحمي الفضيلة وإنما تحمي الرذيلة وتخلي بينها وبين النفوس (ص٤٧٥ / ٤٧٦).

وينبغي بعد ذلك أن تتعاون كل الوسائل على نشر تلك الثقافة الرفيعة وعلى رأسها الصحافة والسينما والراديو، وأن تكون هذه

(*) يشكو العميد من أن كل هذه العوامل وراء قلة إنتاجنا الثقافي، ويبدو أن الأمر لم يتحسن منذ سنة ١٩٣٨ حين كتب هذا الكلام. فإن كان نشر الكتب معياراً للتقدم الثقافي كعامل للتقدم الاقتصادي والحضاري بصفة عامة فلنقارن هذه الأرقام على آخر الإحصائيات المتاحة عن نشر الكتب. في سنة ١٩٨٠ نشرت اليابان ٤٥٥٩٦ كتابا جديدا ونشرت مصر ٢١٤٢ كتابا، وفي منتصف الثمانينيات كانت هذه الأرقام هي ٤٦٦٨٦ كتابا لليابان و١٣٧٧ لمصر، فتأمل. المرجع: (L' Etat du Monde. 1989, 1990 Edition La. Decoverte, paris, 1989).

الأدوات بأيدي المثقفين «يشرفون عليها من بعيد» دون تقييد لحريتها لكي تحقق تلك الرسالة الجليلة (ص ٤٧٧)(*).

كل هذا وغيره كثير مما يفصله طه حسين في «مستقبل الثقافة» لا بد منه لكي «تشيع في مصر روح جديدة ولكي «يعتز بها قوم أعزاء» ذلك أن لمصر فيما يرى العميد رسالة إنسانية هي: «تحقيق التعاون الفكري الخالص الذي يقارب بين الأمم ويلغي ما بينها من الفروق ويرتفع بحياتها العقلية من ألوان الخصومة وضروب النزاع» (ص ٤٨٨).

وإذن فقد لا يكون ما يريده مستقبل الثقافة في نهاية الأمر هو أن تصبح مصر قطعة من أوروبا أو امتدادا لليونان القديمة وعصرها الذهبي أو مجدها السكندري. بل الواقع هو أن اليونان التي شخصها طه حسين، وصورتها الأوروبية الجديدة، ليسا في نهاية الأمر غير «يوتوبيا» من خلق العميد جعلها تتنكر في هذا الثوب الهليني الجميل. وتظل تلك اليوتوبيا التي يتخيلها أجمل بكثير من التاريخ والواقع على السواء. وهي تزداد جمالاً لأن تحقيقها أقرب منالاً.

(*) قارن بين هذه الخطة المفضلة، الطويلة الأجل والشاقة التي رأى العميد ـ عن حق ـ أنها هي وحدها الكفيلة بأحداث التغيير في الأفراد والمجتمع لكي يثمر العلم الحديث في وطننا إبداعًا وتقدما فعليين، وبين رأي رفاعة رافع الطهطاوي والقائل إن الغربيين وصلوا إلى اكتشافاتهم العلمية «بالصدفة والاتفاق أو بالإلهام والإيحاء». وما علينا إلا أن ننقل ما توصلوا إليه لكي نجاريهم في التقدم. وربما يكون رفاعة ـ ذلك الرائد المستنير ـ قد كتب ذلك تقيّة وخشية من ولي النعم أو غيره من القراء. ولكن النظرة التي ترى أننا يمكن أن نأخذ العلم الغربي الحديث ومنجزاته دون مناهجة أو «وسائله» على قول العميد لم تتقدم خطوة عن نظرية الصدفة والاتفاق. (راجع المقارنة بين آراء رفاعة وطه حسين في: د. أحمد علبي: طه حسين رجل وفكر وعصر ـ دار الآداب، بيروت ـ ١٩٨٥، ص ٤٣٠ وما بعدها.

ولقد استبانت لنا بعد كل ما سبق ملامح تلك المدينة الفاضلة: ثقافة رفيعة في المدرسة وخارجها تخلق أفراداً أقوياء وأحراراً، يشكلون بدورهم مجتمعًا قويًا حراً، قوامه النظام الديمقراطي الذي يكفل دون غيره ازدهار العلم والابتكار، ويلعب فيه العلم دوره لصالح التقدم ويلعب الدين دوره الأكثر شمولاً للحياة المادية والروحية معًا ولكن دون أن تتدخل السياسة بين العلم والدين على أي نحو لكي لا يطغى أحدهما على الآخر، وبهذا وحده يمكن لهما أيضًا أن يزدهرا معًا.

وبفضل هذا التوازن الدقيق بين المادة والروح فستكون هذه المدينة الجديدة محصنة من «الجموح» الذي أفسد على اليونان وعلى أوروبا أمرهما. ومصر مؤهلة أكثر من غيرها بحكم تاريخها وثقافتها لأن تكون هي هذه المدينة التي لا تقوم على الاستعلاء ولا على العنصرية اللذين يأخذهما العميد على الغرب(٥٧)، لأنها لا تريد أن تتسيد على أحد، بل تريد أن تشيع هذه القيم في العالم كله ليتحقق الحلم القديم ـ الجديد في وحدة إنسانية شاملة، ولكن بدون سيف الإسكندر أو يوليوس قيصر، لأنه لن يكون في هذه الوحدة غالب ولا مغلوب، بل عالم يظله ـ بفضل الثقافة ـ السلم والإخاء: «لأني أرى شجرة الثقافة المصرية باسقة قد ثبتت أصولها في أرض، وارتفعت فروعها في سماء مصر، وامتدت أغصانها في كل وجه، فأظلت ما حول مصر من البلاد وحملت إلى أهلها ثمرات حلوة فيها ذكاء للقلوب وغذاء للعقول وقوة للأرواح»(٥٨).

إلى أي العالمين تنتمي تلك المدينة: إلى الفارابي أم إلى عالم الثورة الفرنسية؟ واقع الأمر أنها لا هذه المدينة ولا تلك ولكن عقلاً عبقريًا

وإنسانيًا قد مزجهما معًا مزجًا فريدًا ليقدم لنا في النهاية اقتراحًا واقعيًا وممكنا هو بالضبط «مدينة طه حسين الفاضلة». فهل لنا أن نتأملها؟

* * *

والآن فلنترك جانبًا مجال التفكير النظري، الذي يخضع للمنطق ويتحكم فيه الوعي، ولنحاول أن نرى كيف تصور طه حسين الغرب وعلاقته بالشرق في عمل إبداعي يخضع لوعي مختلف ومنطق مختلف قد يكونان أعمق نفاذًا.

وتحرص سوزان طه حسين في كتابها على أن تنفي أن يكون العميد هو بطل[٥٩] «أديب» تلك الرواية الفريدة التي لا أكاد، بل لا أريد، أن أقاوم الإعراب عن افتتاني بها وعن الأسف لأنها لم تلق في تاريخنا الأدبي ما تستحق من الاهتمام ومن الذيوع. ذلك أن رسم الشخصية المحورية (أديب)، وأحاديثه الفردية المتدفقة التي تملأ الصفحات أثناء تجواله في القاهرة أو في المدينة الصعيدية الصغيرة أو في الريف في أوائل هذا القرن هي قطع من العبقرية الروائية النادرة في أدبنا كله. ولكن تلك قصة أخرى[٦٠]. ولكي يعود الحديث إلى سياقه فلنقل إن السيدة سوزان كانت محقة في نفيها، لأنه يستحيل أن يكون ذلك الأديب المبدّد هو طه حسين الذي تتلخص شخصيته، على العكس من ذلك، في «الإرادة» المصممة على قهر الضياع. غير أننا نجد في الرواية مع ذلك الكثير من شخص العميد: نجدها أولاً في الراوي الذي يقص علينا اعترافات مباشرة عن فترة جمعه بين الدراسة الأزهرية والجامعة المصرية الوليدة ثم عن الفترة الأولى من بعثته إلى فرنسا. ولكننا نجدها على مستوى أعمق من ذلك في رؤية طه حسين المؤلف لصراع بطله (أديب).

وعلى المستوى الظاهري تبدو القصة كما لو كانت ذلك الصراع التقليدي في أدبنا الروائي، صراع المثقف «الشرقي» الذي يسافر إلى أوروبا من بلده المحافظ في مواجهة القيم الغربية «المادية» والمتحررة من التقاليد، وهو الصراع الذي ينتهي إما باستعلائه على ذلك الغرب «المادي» الخالي من الروح (عصفور من الشرق) أو بمحاولة التوفيق بين «مادية» الغرب و«روحية» الشرق (قنديل أم هاشم)، أو باندحاره وضياعه[٦١]. وحتى على هذا المستوى يظل لرواية طه حسين عمقها الفريد. فبطلها ليس ساذجًا ولا بريئًا، بل هو قد قرأ الكثير عن الغرب وتمثّله قبل سفره، وهو يتوقع سلفًا تلك الغواية التي سيلقاها من الغرب «المتحرر» ويسلّم بها (ألا يكون هذا هو أهم أسباب طلاقه لزوجه حميدة التي لم يرد أن يظلمها بخيانته لها؟). كذلك فإن أوروبا التي يصادفها أديب ليست هي بالضبط أوروبا المتحررة اللاهية حسب المفهوم الشائع، بل هي باريس المحاربة والمتجهمة التي يتهددها الغزو والموت والخراب في الحرب العالمية الأولى. ولكن البطل على الرغم من كل وعيه وتصوراته المسبقة، وعلى الرغم من أن أوروبا التي رآها تحت وطأة الحرب تختلف كثيرًا عن تلك التي تخيلها، فإن انبهاره بها يفوق انبهار السذّج والأبرياء، وهو يكتب إلى صديقه معبّرًا عن حاله بتلك الصورة الغريبة: «اذهب إلى الأهرام.. وانفذ إلى أعماق الهرم الكبير، فستضيق فيه بالحياة وستضيق بك الحياة، وستحس اختناقا وسيتصبب جسمك عرقا، وسيخيل إليك أنك تحمل ثقل هذا البناء العظيم وأنه يكاد يهلكك، ثم اخرج من أعماق هذا الهرم واستقبل الهواء الطلق الخفيف، واعلم بعد ذلك أن الحياة في مصر هي الحياة في أعماق الهرم، وأن الحياة في باريس هي الحياة بعد أن تخرج من هذه الأعماق»[٦٢]، ولعل أي تعليق على هذه الصورة ينقص من أبعادها

المتعددة. فهل ترانا مثلاً بحاجة إلى الحديث عن اللقاء بالحرية أو عن ذلك الهرم ـ الرحم الذي يخرج منه البطل إلى ميلاد جديد؟

مهما يكن من شيء، فنحن نراه بعد هذا الميلاد وقد انغمس في حياة أوروبا حتى أصبح جزءاً منها ـ أو بعبارة أصح ـ حتى تمنى أن يصبح جزءاً منها. فهو يرفض أن يغادر باريس التي التقى فيها بالحرية حتى حين يهددها الغزو الألماني. وهو يريد أن يكون مصيره هو مصيرها، وسيفي بهذا العهد مهما يكلفه وإن انتهى به إلى الموت. أليست باريس هي الحضارة؟ ألا يقول لصديقه إن الألمان لو دمروها فسيعلنون «أن عهد الحضارة والعلم والفلسفة والتفكير والفن قد آذن بزوال وأن الإنسانية آن لها أن تستريح من جهدها الخصب العنيف، وأن تعود إلى هذه الراحة المجدبة التي يملؤها الذل والعقم والهوان»؟(٦٣).

ولكنه لا يحب في فرنسا حضارتها وعلمها وفلسفتها فحسب، بل هو أيضاً يحب إلين تلك الفرنسية التي لا تقل عنه توترا وتهورا حتى إنه ليضحي من أجلها بمستقبله وبامتحانه في الجامعة.

فكيف يشعر أديب بعد كل ذلك «الاندفاع غربا» أن باريس تلفظ عاشقها المخلص؟ ولماذا تهجره إلين أو يهجرها هو دون سبب واضح؟ وما معنى تلك الهلاوس التي تلح عليه وتخيّل إليه أن الحلفاء الغربيين جميعا يكيدون له ويشنون الحرب عليه وأنهم مصممون على نفيه إلى المغرب الأقصى (أي على ردّه إلى الشرق وإن كان شرقاً اسمه «المغرب»)؟ . . أولا يكتشف في صحوة أخيرة قبل أن يطبق عليه الجنون الكامل أن «حميدة» التي طلقها بإرادته أحنى عليه من «إلين» التي ضحى من أجلها بكل شيء؟

عند ذلك قد يبدو أن العميد يشخّص في هذه الرواية محنة الشرقي

المنبهر بالغرب، وقد يبدو أنه يُرضي أشدّ أنصار «الأصالة» تطرفًا، لا سيما إذا ما قبلنا التفسير القائل إن «حميدة» هي ذلك الرمز الأزلي لمصر، (في أديب مثلما في زقاق المدق!) وإن إلين هى أيضًا رمز لفرنسا[٦٤]. ذلك أن الرواية عند هذا المستوى تظل رواية عن أزمة «الهوية» وما يجرّه «التغريب» من ضياع.

ولكن الأمر قد لا يكون بكل هذه البساطة. فذلك البطل يعي منذ البدء هويّته الحقيقية. وتلك الصفحات الطوال التي يتغنى فيها بكل شبر من أرض قريته أو مدينته الصغيرة، ووعيه الكامل بالدفء الاجتماعي الذي تمثله علاقته بأمه وأبيه وهما يعتبران اغترابه نهاية العالم، وتوقعه الدقيق المسبق لما سيحدث له في الغرب ـ كل ذلك لا يسمح لنا بأن نتصور تلك المسيرة الآلية: الانبهار، فالاندفاع، فالسقوط بسبب أزمة «الهوية». ولعل توتر ذلك البطل الذي خرج من فتحة الهرم إلى العالم الواسع مردّه بالفعل إلى صراع في داخله نشأ بعد ذلك الميلاد الجديد، لا لأن كفة ميزان «الغرب» قد رجحت على الشرق أو العكس ولكن بالضبط لأن الكفتين ـ أمام هذا الوعي اليقظ ـ لم تنقطعا عن التذبذب وعن الاختلال دون أن ترجح إحداهما. وبعبارة أوضح فإن أديب كان يحب بلده الشرقي بكل ذرة فيه حتى إنه ليكتب لصديقه من على ظهر السفينة التي حملته إلى بعثته «إني لأدنو الآن من فرنسا خائفًا وجلاً شديد التشاؤم، لا أنتظر خيرًا ولا نجحًا. ولو طاوعت نفسي لما استقررت في مارسيليا إلا ريثما آخذ السفينة التي تردني إلى مصر»[٦٥]. وهو أيضًا قد أحب فرنسا وما وجد فيها من حرية بعد أن خرج من أعماق الهرم، ولكنه يلاحظ في رسالة أخرى إلى صديقه أن له نفسين «نفسًا تأنس إلى الفرنسيين وتجد اللذة في عشرتهم وأحاديثهم ومشاركتهم فيما يأخذون فيه من الجد واللهو ونفسًا أخرى مشوقة أبدًا، ملتاعة

أبدًا، تحب أن تسمع صوتًا مصريًا صادقًا وأن تأمن إلى قلب مصري صادق»[٦٦].

هنا إذن الحب الفطري البسيط للوطن، الذي لا يحتاج إلى إعمال العقل ولا يحتاج إلى أي تفسير والذي جعل البطل من قبل يحزن حزنا لعله لم يعرفه في حياته حين اكتشف أنهم ردموا في قريته تلك القناة التي كان يتنزه على شاطئها وهدموا الكتّاب الذي كان يتعلم فيه صبيًا. وهناك أيضًا منذ بداية الرواية كما ذكرنا ذلك التأكيد على الدفء الاجتماعي وترابط الأسرة والقرية والمجتمع الذي يجعل لبلده تلك السمة الإنسانية المميزة.

ولكن ثنائية الوجدان لا تقتصر على الحب المزدوج لمصر ولباريس، بل يبدو أيضًا أن هناك نفوراً مزدوجًا منهما، لا سيّما حين يتدخل الوعي. فهو يضيق بما في بلده من استكانة وفقدان للحرية ويقول لصديقه قبيل النهاية «لا يا سيدي! . . إن العودة إلى مصر شيء لم يقدر لي بعد. لو أني بلغت من مقامي في فرنسا كل ما أريد ما رضيت هذه العودة. . وبعد، فإن أمور مصر محزنة حقًا»![٦٧] . . ثم إنه لا يطيق ما في فرنسا من جموح بلغ ذروته في تلك الحرب التي يتحدث طويلا عن جرحاها وموتاها، ولكنه يتوقف بشكل أطول عندما تعنيه من فقدان للروابط الإنسانية ومن وحدة قاحلة:

«باريس كلها في هذه الأيام تشبه القهوة، يلتقي فيها الناس سراعًا ويفترقون سراعًا، كلهم معجل، وكلهم قلق، وكلهم يستقبل الساعة التي هو مقبل عليها غير حاسب للساعة التي تليها حسابا»[٦٨]. وفي تلك العبارة لا يتكشّف إدراكه لأزمة الحرب وحدها، بل لأزمة أعمق من ذلك بكثير في المجتمع «الحر» الذي أحبه ـ هي أزمة تلك «الفردية»

و«الحرية» حين تدفع إلى مداها، فإذا بالناس جزر منعزلة «كلهم معجل وكلهم قلق».

ومن هذا المنظور لا تبدو الصدارة لأزمة الهوية، بل لأزمة أبعد غوراً واجهها البطل، لا تقتصر على الشرق والغرب بل تشمل الوجود الإنساني، وتتصل بتحقيق التوازن بين تناقضات لا يوجد لها حل يسير. ولكن إذا اخترنا أن ننظر إلى تلك التناقضات بمعايير الشرق والغرب ـ وهي نظرة مشروعة في إطار الرواية ـ فقد نقول إن البطل لم يستطع أن يحقق التوازن بين هذين العالمين الفاتنين معًا والمعذّبين معًا. فهو لم ير مثلاً شأن ذلك العصفور الشهير من الشرق أن من الأفضل أن يقبل الإنسان العالمين كما هما ويختار بينهما، فيغرد أنغامه المريحة في قفص الشرق المحكم الإغلاق مع كل الطيور الأخرى التي تكتسب الدفء والأمن من تلاصقها وتماثلها. فما أسهل ما يخلي ذلك السبيل إلى الطغيان والاستبداد وإلى «الكل في واحد». والواضح أن البطل قد ظل مؤمنًا بالحرية كقيمة لا يمكن الاستغناء عنها. وتلك الحرية شاء أم أبى وسواء أكانت حرية كاملة أم منقوصة أم معيبة، فإنه يجدها في الغرب ولكن بلده العزيز لم يعرفها بعد، ولهذا تظل «أمور مصر محزنة حقًا». ومن الناحية الأخرى فهو يرى آفة الجموح في تلك الحرية الفردية ويرى أنها حين تدفع إلى مداها لا تعني غير بيداء من الوحدة يعيش فيها الناس فرادى ومنعزلين ومن هنا تظل حميدة ـ أيًا كان الأمر ـ أحنى عليه من «إلين».

وقد حيرت تلك الأزمة أديبًا غربيًا عظيمًا هو «ديستويفسكي» الذي أسماها التناقض بين الأخوة الإنسانية الحقة وبين الحرية الفردية الحقة. وهو يقترح لها حلاً «فنيًا» أو «روائيًا» إن جاز التعبير في شكل حوار بين الطرفين. إذ تقول الفردية للمجتمع «إن الاتحاد وحده يصنع قوتنا

و(لهـذا) فـإنني أتنازل لك عن جـمـيع حـقـوقي وأضع نفسي تحت تصـرفك . . سـوف أفني نفسي فيك وأذوّب رابطة الجأش شـريطة أن تزدهر أنت وتبقى «فيرد المجتمع» إنك تعطينا الكثير . . وما تعطينا إياه لا يحق لنا أن نرفضه . . ولكن ما حيلتنا إذا كنا من جهتنا نعذب أنفسنا في سبيل سعادتك؟ خذي منا كل شيء أيضًا . وبكل ما نملك من قوة سوف نحاول دائمًا أن تملكي الحد الأقصى من الحرية الشخصية ومن الاستقلال»![٦٩] .

ولكن هل هذا الحل السـحـري ممكن حـقًـا؟ . . وهل كـان يملكه «أديب» طه حسين حتى لو أراد؟ إن كل مـا رآه بوعـيـه المتوتر هو ذلك التناقض بين الشرق الذي يذوب فيه الفرد حتى ينمحي وبين الغرب الذي تتأكد فيه تلك الفردية ولكنها سرعان ما تصبح عبئًا وعذابًا . وقد عجز عن أن يجد حلاً حقيقيًا يطمئن إليه . ومن هنا فإنه يدخل ، وكأنما باختياره ، عالمًا تلغى فيه المتناقضات جميعًا ، ويبدو جنونه الأخير مهربًا بصورة أخرى إلى «سجن أبي العلاء» أي وحيدًا ضد العالم .

وقد يكون هذا هو طه حسين في أكثر لحظاته تشاؤمًا ، ولكنه ليس هو طه حـسين الحـقـيـقي ، ذلك المحـارب العنيـد . لقـد رأى هو أيضًـا المشكلة والتناقض ولكنه لم يتهـيب أن يطرح حـلاً . ومن هنا جاء بعد «أديب» بثلاث سنوات «مستقبل الثقافة» . ولعل الدراسة تبيّن لنا أن العميد لم يكن يريد في مستقبل الثقافة انتقاء العناصر «الصالحة» من الشرق والغرب لتحقيق الزواج السعيد فيما بينها ، فذلك جهد مشكور ولكنه لا يفيد . ولعله يتضح لنا عندئذ أن ما كان يسعى إليه حقيقة هو «تصحيح» مسار الشرق والغرب معًا ، وأنه من أجل ذلك يطرح علينا «الثقافة الإنسانية» كمنهج وطريق .

الهوامش

(١) **مستقبل الثقافة في مصر** - دار الكتاب اللبناني - بيروت (ط١٩٨٢)، ص ٤٩٦ .

(٢) سنغفل الكثير من كتب الهجوم والتعريض الشخصي الذي لا يرقى إلى مستوى النقد (وإن لم يحدّ ذلك من انتشارها وتأثيرها بطبيعة الحال). ولكن انظر في ذلك مثلاً كاتبا جادّا هو د. جلال أحمد أمين يورد هذا الاقتباس بالذات كدليل على ما أصاب العرب في فترة ما بين الحربين من فقدان للهوية والثقة بالنفس، المشرق العربي والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، (ط٤) ـ بيروت ١٩٨٣، ص ٣٣ و ٤١ .

(٣) Albert Hourani: Arabic Thoughts in the Liberal Age 1798,1939 Oxford University press. London.1960, pp. 324, 325.

(٤) من بعيد ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت: المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين ـ المجلد الثاني عشر ـ (ط٢) ـ ١٩٨٣، ص ١٨٢ .

(٥) أحاديث (كتاب إلى الآنسة مي) ـ المرجع السابق، ص ٧٣٦ .

(٦) فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ـ مجموعة الأعمال الكاملة ـ المجلد الثامن (ط٢) ـ ١٩٧٥، ص ٤٣/ ٤٤ .

(٧) المرجع السابق، ص٤٤ .

(٨) المرجع السابق، ص ٤٦ .

(٩) المرجع السابق.

(١٠) المرجع السابق، ص ١١٢ .

(١١) المرجع السابق، ص ٢٠٣ .

(١٢) قادة الفكر مجموعة الأعمال الكاملة، (ط٢)ـ ١٩٧٥، ص ٢٠٧ .

(١٣) فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص ٥٦ .

(١٤) أنور الجندي: أخطاء المنهج الغربي الوافد (دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ـ ١٩٧٤) ص ٣٢٨ .

(١٥) قادة الفكر، ص ٢٠٠ .

(١٦) المرجع السابق، ص ٢٠٦ .

(١٧) المرجع السابق، ص ٢٧٨ .

(١٨) المرجع السابق، ص ٢٦٦ .

(١٩) المرجع السابق، ص٢٦٧ .

(٢٠) المرجع السابق، ص ٢٦٨ .

(٢١) المرجع السابق، ص ٢٣٠ .

(٢٢) من بعيد، ص ١٥٣ .

(٢٣) المرجع السابق.

(٢٤) المرجع السابق، ص ١٥٥ .

(٢٥) قادة الفكر، ص ٢٨٢ .

(٢٦) رحلة الربيع (ضمن رحلة الربيع والصيف)ـ دار العلم للملايين ـ بيروت، (ط١٠)ـ ص ٧ ـ ٩.

(٢٧) المرجع السابق، ص ١٢ .

(٢٨) قادة الفكر، ص ١٩٦ .

(٢٩) أوديب ـ ثيسيوس ـ دار العلم للملايين، بيروت، (ط٤) ـ ١٩٨٠، ص ١٥ .

(٣٠) المرجع السابق، ص ٢٠ .

(٣١) قادة الفكر، ص ٢٠٤ .

(٣٢) نظام الأثينيين ـ مجموعة الأعمال الكاملة ـ المجلد الثامن (ط٢)، ١٩٧٥ ـ ص ٣١٧ .

(٣٣) المرجع السابق، ص ٣١٨ .

(٣٤) المرجع السابق، ص ٢٩٩ .

(٣٥) رحلة الربيع، ص ١٦ .

(٣٦) قادة الفكر، ص ٢٧٨ .

(٣٧) المرجع السابق، ص ٢٧٩ .

(٣٨) المرجع السابق، ص ٢٨٢ .

(٣٩) من بعيد، ص ١٧١ .

(٤٠) فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص ١٠٩ .

(٤١) من بعيد، ص ١٦٦ .

(٤٢) المرجع السابق، ص ١٦١ .

(٤٣) المرجع السابق، ص ١٦٦ .

(٤٤) المرجع السابق، ص ١٦٧ .

(٤٥) د. جابر عصفور ـ المرايا المتجاورة: دراسة في نقد طه حسين، الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ١٩٨٣ ـ ص ٢٤٧ .

(٤٦) من بعيد، ص ١٨٢ .

(٤٧) تقليد وتجديد ـ دار العلم للملايين ـ بيروت (ط٣) ـ ١٩٨٤، ص ٥٦ .

(٤٨) كلمات ـ دار العلم للملايين ـ بيروت (ط٤) ـ ١٩٨٢، ص١١٢ / ١١٣ .

(٤٩) تقليد وتجديد، ص ٥٥ .

(٥٠) كلمات، ص ١١٤ .

(٥١) من بعيد، ص ١٦٧/ ١٦٨ .

(٥٢) المرجع السابق، ص ١٧٠ .

(٥٣) مستقبل الثقافة، ص ٦٤ .

(٥٤) من أدبنا المعاصر ـ مجموعة الأعمال الكاملة ـ (ط٢) ـ ١٩٨٣، ص٢٥٥ .

(٥٥) مستقبل الثقافة، ص ٥٩ .

(٥٦) من بعيد، ص ١٨٢ .

(٥٧) ألوان ـ دار المعارف ـ القاهرة (ط٥ ـ د. ت. ن)، ص ٣٠٨ .

(٥٨) مستقبل الثقافة، ص ٤٩٥ .

(٥٩) سوزان طه حسين: معك (ترجمة بدر الدين عرودكي) ـ دار المعارف، القاهرة (د. ت. ن)، ص ٢٩٤ .

(٦٠) د. حمدي السكوت ود. مارسدن جونز: أعلام الأدب المعاصر في مصر: طه حسين قسم النشر بالجامعة الأمريكية ـ القاهرة ـ ١٩٧٥ ـ ص ٤٣ و٥١ .

(٦١) راجع تحليلا مفصلا لهذه الاتجاهات النمطية في الأدب المصري عن علاقة الشرق بالغرب في دراسة لباحثة نرويجية:

Gunvor Mejdell: The Image of Europe in Egyptian Literature, in Egypt under pressure,Scandinivian Institute of African Studies, Upsala, Sweden, (1986) P.96 etseq.

(٦٢) أديب (ضمن الأعمال الكاملة ـ المجلد الثالث عشر (ط٢) ١٩٨٣ ـ ص ٦٢٦ .

(٦٣) المرجع السابق، ٦٢٩ .

(٦٤) يتساءل الدكتور أنور لوقا إن كان يمكننا أن نقبل هذه الرمزية المباشرة في:

Anwar Louca: Taha Hussein and the west (in Cultures, vol.II,no.2, The Unesco press and La Baconniere,Paris) 121-122 pp

(٦٥) أديب، ص ٦٢٧ .

(٦٦) المرجع السابق، ص ٦٤٢ .

(٦٧) المرجع السابق، ص ٦٣٣ .

(٦٨) دستويفسكي: ذكريات شتاء عن مشاعر صيف: ضمن الأعمال الكاملة لديستويفسكي، ترجمة: د. سامي الدروبي (جـ٦) ـ الهيئة العامة للتأليف والنشر، القاهرة (د.ت.ن) ص ٣٨٩ .

(٦٩) المرجع السابق.

لماذا يكرهنا الغرب؟

أذكر في صباي أنني كنت مثابراً على قراءة موضوع يتكرر في صحفنا كل حين. كان كُتاب وصحفيون مرموقون يوالوننا بمقالات عن جهل الأوروبيين بنا: فهم يتصورون القاهرة واحة صحراوية وسيلة التنقل فيها هي الجمال، تلعب في نيلها الخالد التماسيح وتمرح، وتقوم على شاطئيه بيوت طينية تلزمها (حريم) لا يخرجن، خاضعات لسلطة رجال جهلة وجبارين. وكان كتابنا يتحسرون ـ وأنا معهم ـ لأن الغربيين لا يعرفون أن في القاهرة شارع سليمان وأننا نركب السيارات لا الجمال وأن بناتنا يدخلن الجامعات ويعملن طبيبات ومهندسات، فضلاً عما لدينا من عجائب عصرية كثيرة. وكان الانطباع هو أنه لو تم تصحيح غلطة صغيرة في أذهان الأوروبيين عنا ـ سببها جهلهم بنا لا غير ـ لأصبحت الأمور بيننا وبينهم على ما يرام، ولخرج الإنجليز من مصر معتذرين لاحتلالهم بلدا بمثل هذا الرقي والتقدم!

ثم مرت السنون، وحدثت في بلادنا ثورة أخرجت الإنجليز، برغمهم، وأصبح العالم كله بفضل التليفزيون والسياحة وغيرهما قرية صغيرة يمكن للشخص العادي أن يعرف صورة وحقيقة كل جزء منها

بدون جهد تقريبًا. ومع ذلك فإن الصورة لم تتغير إلا قليلاً، ومنذ شهور قرأت مقالا للأديب الأستاذ شفيق مقار يغلي بالغضب لأن صحيفة إنجليزية كتبت عنا حشدًا من الأكاذيب، أبسط ما فيه أننا ننقل الوقود لتشغيل أجهزة الكمبيوتر في بنوك وسط القاهرة على ظهور الحمير. وإذن فالمسألة ليست مسألة جهل بريء، ولكنها كذب سافر ومتعمد كما أشار إلى ذلك شفيق مقار في كلمته. ومع أنني قدرت غضبه كثيرًا، إلا أن ما استوقفني حقًا هو السؤال الذي ختم به مقاله القصير: «لماذا»؟

سنطرح جانبًا، وإن دخل ذلك في الموضوع، أن تلك المقالات القديمة وبعض الكتابات الحديثة تنطوي على افتراض غريب، وهو أننا يجب أن (نبرئ) أنفسنا أمام (محكمة) الغرب. وأن ما يهم في عيوبنا ـ الحقيقة والمدعاة ـ ليس وجودها في ذاته ولكن أنها تنتقص منا في أعين الغربيين. ويتجلى ذلك أوضح ما يكون في رسائل الاحتجاج التي يكتبها بعض القراء للصحف (وأحيانًا بعض الصحفيين) يستنكرون فيها وجود القمامة أو غيرها مما يؤذي العين والمشاعر في الأماكن التي يتردد عليها السياح. كأنما تلك البلايا ليست رديئة في ذاتها، وينبغي في المقام الأول حماية (المواطن) منها: وإنما كأن السائح الغربي، لا المواطن، هو الأجدر بالرعاية على أرض الوطن. ولكن تلك عقدة قديمة العهد. وكل ذلك الاستخذاء أمام الغرب ومحاولة استرضائه وتحسين صورتنا في عينيه يمكن فهمه في سياق الاحتلال والاستعمار الطويل العهد، وإن كان يتعذر تبريره إذا ما ساد مناخ الثقافة الوطنية المستقلة. ذلك في صلب الموضوع كما قلت ولكن يكفي التلميح إليه لننتقل إلى السؤال المطروح: لماذا يتعمدون في الغرب الإساءة إلينا وتشويه صورتنا في وسائل إعلامهم؟

ليس لذلك بطبيعة الحال غير اسم واحد هو: العنصرية. وفي الفكر العنصري السائد في أوروبا يحظى العرب بنصيب الأسد من الهجوم والتشويه والإهانة، ولكن غيرهم لا ينجون أيضًا. فالأفارقة والآسيويون وأبناء العالم الثالث ككل يعانون من تلك العنصرية المقيتة التي زعم الغرب أنه كان يحاربها حين حارب هتلر. والتفسير بسيط أيضًا ـ فلكي تستغل الآخرين وضميرك مرتاح فأنت لا تستطيع أن تستغل أندادًا لك، ولهذا ينبغي أن يظل أبناء العالم الثالث، موضع الاستغلال، في مكان أدنى في سلم البشرية، وهكذا تأتي العنصرية لتحل الإشكال وتقدم المبرر.

والنماذج، بطبيعة الحال لا حصر لها، ويعيشها يوميًا من قدرت له الحياة في الغرب. وكان آخر مثال صارخ على تلك العنصرية ما جاء في صحيفة (صن) البريطانية حين نشرت كاريكاتيرًا تصف فيه العرب بأنهم خنازير، وأعقبته بكاريكاتير آخر يمثل مظاهرة للخنازير تحتج على تشبيهها بالعرب. وفي صحف فرنسا وغيرها من البلدان الغربية ترد أيضا إهانات متكررة للعرب. وهناك حزب شهير في فرنسا (الجبهة الوطنية) أهم بنود برنامجه طرد الأجانب (والعرب خاصة) من أرض الحرية والإخاء والمساواة. ولهذا الحزب أشباه ونظائر في كل بلد غربي: حزب وطني في إنجلترا وحزب (لليقظة) في سويسرا وغيرهما كثير. وكل تلك أحزاب أقلية في واقع الأمر، ولكن نفوذها قوي وهي تكسب في كل انتخابات أنصارًا أكثر ومزيدًا من النواب في البرلمانات. ولعل نقطة ضعفها (وقوتها في الوقت نفسه) أنها تعلن صراحة ما تسره أحزاب كبيرة ترفع أنبل الشعارات الإنسانية والإخائية ولكنها تطبق عند وصولها إلى الحكم نفس ما تنادي به الأحزاب العنصرية.

ولكن بعض المصريين يمنون أنفسهم بأن ذلك لا يعنينا. إننا في النهاية نختلف عن العرب الآخرين وننتسب إلى الأم (المتحضرة!!) في المنطقة والعالم. لا بأس. إذن فإلى هؤلاء أهدي تلك العبارات التي وردت في مجلة (إسبريسو) الإيطالية الشهيرة في مقابلة أجرتها مع خبير إستراتيجي ومؤرخ أمريكي يدعى إدوارد لوتواك.

«البحر الأبيض المتوسط فاصل بين حضارتين... وأمامكم في جنوب أوروبا بديل واحد... إما أن تغلقوا حدودكم مع العرب بشكل كامل أو أن تستسلموا على أساس الأمر الواقع أمام القرصنة الجديدة... عليكم أن تراقبوا بشدة كل تحركات العرب دون استثناء... عليكم ألا تعتبروا مثلا حامل الجواز المصري وكأنه مواطن من الدانمارك... عليكم أن تناضلوا ضد القراصنة الجدد ـ العرب ـ وألا تسمحوا لهم بحرية حركة واحدة على أراضيكم كما فعلت دوقية توسكانا وإنجلترا.. (في العصور الوسطى)».

ويكفي هذا الجزء من الحديث الطويل والمعبر للغاية. ولمن شاء أن يرجع إلى تفاصيله أن يقرأ صحيفة (الرأي) الأردنية عدد ٢٢ نيسان/ أبريل ١٩٨٦. كل ما يهم أن نكرر أن هناك عداء للعرب وللمصريين باعتبارهم عربًا ـ شاء البعض ذلك أو أبوا ـ وأن ذلك جزء من حملة عنصرية عامة ضد العالم غير الأوروبي. أما لماذا العرب بالذات فإن لذلك أسبابًا كثيرة منها البترول ومنها القرب والجوار في البحر الأبيض المتوسط (الفاصل الآن بين حضارتين لا الواصل بينهما كما كان طول التاريخ) ومنها قوة إعلام أعدائنا التاريخيين المتغلغل في كل مكان ومنها أننا كأمة قد اعترانا مؤخرًا الوهن والتفكك ففقدنا القدرة على إقناع أنفسنا ناهيك بغيرنا.

غير أن هناك سببًا آخر وأهم لسنا مسئولين عنه بأية حال. وكان اكتشافي لهذا السبب يحتاج إلى لقاء مع العبقرية لا أقل. وصدفة محضة هي التي جعلتني أقرأ بعد مقال شفيق مقار كتابا لعملاق الرواية ديستويفسكي بعنوان «مذكرات شتاء عن رحلة صيف». وفي هذا الكتاب غير الروائي، يسجل ديستويفسكي تجربة أو رحلة قام بها إلى غرب أوروبا. كان في أوج نضجه وقد تجاوز الأربعين. لم يكن قد كتب بعد «الجريمة والعقاب» أو «الإخوة كرامازف» ولكنك تستطيع أن تجد بعض الأصول الفكرية لهذين العملين الفذين في كتاب «رحلة شتاء» الذي ترجمه الراحل الكبير د. سامي الدروبي. وعلى الرغم من مرور أكثر من مائة عام على تأليف هذا الكتاب فقد أذهلني وأنا أقرأه أن أجد كل ملاحظات ديستويفسكي عن الغرب حية وصحيحة إلى اليوم: برغم الثورات والديمقراطيات والاشتراكيات. وهو يتساءل في كتابه عن العلة التي يعاني منها الغرب. يلاحظ التوتر والصراع ويسأل ممَّ يخاف الغرب وقد دانت له الدنيا؟ استعمر البلدان وكدس الأموال وحقق بالعلم منجزات تفوق الأحلام. فمم يخاف هذا الغربي وهو الذي أرهب الشعوب الأخرى؟ يقول ديستويفسكي: «كان (الغربي) يحس بأن له أعداء انتصر عليهم... حتى إذا ما انتهت المعركة لاحظ أنه وحده على الأرض وأنه ليس هناك من هو أحسن منه وأنه المثل الأعلى.... ولكنه يدفع ثمن هذا الازدهار وهذا الرخاء غاليًا، فهو يخشى كل شيء لا لسبب إلا لأنه وصل إلى كل شيء فمتى وصل المرء إلى كل شيء أصبح يخاف أن يفقد كل شيء».

ويتحدث ديستويفسكي عن المخارج التي حاولها الغربي لتجاوز هذا المأزق. فهو قد رفع في أول الأمر شعارات الحرية والإخاء والمساواة. ولكنه وجد عند التطبيق أن ممارسة الحرية، بمعنى أن يفعل

كـل إنسـان مـا يحلو له في حـدود القانون يحتاج منه أن يمتلك مليونا لا أقل. ولكن الحرية لا تهب مليونًا لجـميع الناس. ومن لا يمتلكها لا يفـعل مـا يحلو له وإنما يفـعل به من يمتلكون المليـون مـا يحلو لهم. ويترتب على عدم المساواة في الحرية انتقاء المبدأ الثاني ذاته بطبيعة الحال، أي المساواة ذاتها فماذا عن الأخوة؟ يقول ديستويفسكي: «إن الغربي يفهم الأخوة باعتبارها قوة كبيرة محركة للإنسانية دون أن يخطر بباله أنه لا يستطاع أخذها من أي مكان إذا هي لم توجد في الواقع». بعبارة أخرى فإن الأخوة تعني نوعًا من التضحية من أجل الآخرين، طواعية ودون إلزام. ولكن أساس الحضارة الغربية هو الفردية. تأكيد الذات في مقابل الطبيعة كلها والمجتمع كله، باعتبار الفرد عنصراً مستقلاً ومتميزاً يساوي تمامًا ويعادل كل ما يوجد خارجه. ولا يمكن أن تنشأ الأخوة من تعارض كهذا التعارض.

ويتساءل ديستويفسكي بعد ذلك إذن فهل يكون الحل هو في تغيير «كيف» الحضارة الغربية، بتحولها إلى الاشتراكية مثلاً؟ . . . ويقول إن الاشتراكي (الغربي) إذ يرى الأخوة غير موجودة يأخذ ينادي بها ويدعو لها. غير أنه «من أجل أن تطبخ طبخة بلحم الأرنب فلا بد أولاً من أرنب. ولكن الأرنب غير موجود. أعني أنه لا وجود لطبيعة مؤهلة للأخوة». . وذلك بسبب التعارض الأساسي بين الفردية والأخوة على نحو ما شرح من قبل.

وهنا سنعود إلى موضوعنا ونتساءل، هل يلقي ذلك التفسير ضوءًا على الموضوع الذي يشغلنا؟ . . هل يكون مرد العنصرية هو الخوف، ومرد الخوف هو الحرص على الامتياز، ومرجع ذلك كله إلى مبدأ الفردية الذي شكل أساس الحضارة الغربية بشرقها وغربها؟ . . ولن

يفوتنا هنا أن نشير إلى أن الاشتراكية في أوروبا ـ حين طبقت بعد موت ديستويفسكي بعشرات السنين ـ لم تفلح كثيراً في اقتلاع العنصرية. لا توجد في بلدان أوروبا (الاشتراكية) تعبيرات منشورة وصريحة عن تلك العنصرية مثلما هو الحال في غيرها من البلدان الأوروبية. ولكن كل عربي أو أفريقي عاش فترة تسمح له بتكوين الحكم قد يلاحظ تلك العنصرية على مستوى العلاقات اليومية. وما زلت أذكر ما قرأته في الأهرام، عام ١٩٦٨، عن مظاهرة قام بها الطلاب في جامعة براغ (الاشتراكية) ضد زملائهم من الأفريقيين الذين يدرسون هناك وهم يهتفون كما نقل الأهرام في حينها «عودوا إلى غاباتكم أيها القرود»![*].

قد يكون ديستويفسكي على حق!

ولكن لكي لا نكون متشائمين فلنقل إن الصورة ليست بهذه القتامة. فهناك في كل البلاد الأوروبية جماعات وأحزاب معارضة للعنصرية تدافع عن حقوق العالم الثالث. وإذا جاز تقدير نسبة هؤلاء بعدد أعضاء الأحزاب التي ترفع شعار معاداة العنصرية فسوف أقدرهم مع كثير من التسامح بنسبة تتراوح بين ١٠ و ٢٠ في المائة في بلدان الغرب. وما دام صوت تلك الجماعات خافتًا وضعيفًا إلى هذا الحد فإن الواجب يفرض علينا أن نكون نحن الفاعلين.

وما يجب أن نفعله لن يكون القصد منه أن نحسن صورتنا في أعين الغرب أو أن نسترضيه ولكن أن نحارب العنصرية الغربية بمضامينها السياسية والاقتصادية التي تؤثر علينا. ولا يعني ذلك بحال من

(*) كتب هذا المقال ونشر في صحيفة الأهرام في سنة ١٩٨٦، أي قبل سقوط تلك الأنظمة، وما حدث بعد سقوطها من تفجر العنصرية يفوق ذلك بكثير!

الأحوال أن ندير ظهورنا للغرب أو أن نقاطعه. فنحن ـ أعني العالم الثالث كله ـ الذي يتحتم عليه أن يعيش في مواجهة وتعارض مع الغرب لا نستطيع أن نغلق الباب دونه وإلا كنا نحن الخاسرين. أقصد بذلك على وجه التحديد حضارة الغرب وعلمه. حتم علينا أن نعيش هذه المعادلة المتناقضة من المواجهة والاتصال إن كنا نريد أن نتقدم بالفعل.

فمن ذكريات صباي أيضًا أنني كنت أشاهد في الأفلام الأمريكية صورة رديئة جدًا للآسيويين في الشرق الأقصى: أى للصينيين واليابانيين. كانوا يظهرون كمدمنين للمخدرات متوحشين ولكنهم خانعون أمام الرجل الأبيض، أمام الأوروبي المتفوق. أما اليوم ـ فمن بين شعوب العالم الثالث كله لا يحظى باحترام الغرب وتوده إليه أكثر من اليابان الرأسمالية والصين الشيوعية. عرف كل من البلدين على طريقته كيف يجابه الغرب وكيف يأخذ منه. وحين وجد طريق خلاصه فقد شفى الغرب من عنصريته.

وحين نعرف نحن كيف نحقق تلك المعادلة على طريقتنا فسنشفي أنفسنا والغرب معًا.

الاستغناء عن الثقافة!

في سالف العصر والأوان قال أفلاطون:

«إذا ظهر في جمهوريتنا شاعر بارع فسوف ننحني له تبجيلاً واحترامًا، وكأنه كائن مقدس رفيع.. سنسكب على وجهه العطور ونزين جبينه بالأكاليل.. ولكننا سنقول له بعد ذلك: إننا لا نحتاج إلى أمثاله.. ثم نرحله إلى دولة أخرى»!

وهكذا كان الفيلسوف اليوناني العظيم ينظر إلى الشعر والأدب. كان من رأيه أن الشعراء والأدباء يقلقون استقرار الجمهورية الفاضلة التي حلم بإنشائها، وهم يفعلون هذا حقيقة!.. إذ إنهم يرفضون السكون والجمود ويتطلعون دائمًا إلى التغيير نحو الأفضل. ولكن أفلاطون كان يريد جمهوريته المثلى راسخة لا يصيبها التعديل والتبديل. وربما كان هذا هو السبب في أن تلك الجمهورية الفاضلة لم تقم لها قائمة على مدى التاريخ.

الحياة ترفض الجمود ـ ومتى أقصينا الشعراء الساعين إلى تغييرها فنحن كمن يحاول أن يكبل بالأغلال تلك الحياة الطليقة بطبعها. غير

أننا ـ نحن بالذات ـ قد نجحنا بكل أسف في أن نطبق أسوأ وصايا أفلاطون! منذ سنوات طويلة ونحن نتكلم عن الثقافة (نظريًا) بكل احترام، ولكننا نضعها في الحقيقة على هامش حياتنا. لسبب ما فقدت الثقافة وظيفتها كدعوة للتقدم بالمجتمع، وأصبحت مجرد حيلة وزينة ولهذا فمن الطبيعيّ جدًا أن يتقدم العالم من حولنا شرقًا وغربًا بخطوات لاهثة من اليابان مروراً بأوروبا إلى أمريكا، وأن نتلكأ نحن (في أحسن الحالات) في مشاكل القرن التاسع عشر.

وما يبعث على الحزن حقًا هو أننا كنا قد بدأنا الطريق الصحيح. منذ بدأت صحوتنا الحديثة كانت الثقافة في قلب الحوار. تأمل مثلاً ما أحدثه مثقفونا من تغيير في المجتمع منذ رفاعة الطهطاوي وحتى طه حسين. فلنقرأ في تاريخ (الجبرتي) كيف كانت صورة حياتنا قبل أن يأتي دعاة التحضر والاستنارة من المثقفين. فلنقرأ عن صور الجهل الفادح والاستبداد المروع والمجاعات التي جعلت الناس يأكل بعضهم بعضًا (بالفعل لا بالمجاز!). فإن كنا لا نحب قراءة التاريخ الصرف فلنقرأ رواية جمال الغيطاني «الزيني بركات» كوثيقة تاريخية إلى جانب متعتها الأدبية الكبيرة لنتعرف على وجه الحياة المستحيل في ذلك العصر. لقد كان من أبسط الأمور قاطبة أن يصدر الحاكم أمرا على أي مخالف له بأن «يخوزق ويوسط»: أي أن يشك جسده في خازوق من الحديد ثم يضرب وسطه بالسيف. وتظل جثته معلقة على باب زويلة حتى تجيف (تصبح جيفة) وتنتن!

ولهذا فعندما سافر رفاعة الطهطاوي إلى فرنسا في أول بعثة أرسلها محمد علي أذهله ما نعانيه من تخلف وهو ينظر حوله ويقارن حالنا بالعالم المتحضر. وفي سنة ١٨٣٤ (انظر كيف أنه تاريخ قريب) نشر سفره العظيم «تخليص الإبريز» مقدمًا لمواطنيه لأول مرة هذه الحضارة الحديثة.

بدأ رفاعة بأبسط الأشياء مثل الصحيفة التي تمسك بها كل صباح بين يديك. وها هو يشرح للمصريين بلغة العصر تلك «التذاكر اليومية المسماة بالجرنالات جمع جرنال (كذا!). . وهي ورقات تطبع كل يوم وتذكر بكل ما وصل إليهم علمه (. . .) وهذه الجرنالات مأذون فيها لسائر أهل فرنسا أن تقول ما يخطر لها وأن تستحسن وتستقبح ما تراه. . . وأن تقول رأيها في تدبير الدولة. فلها حرية تامة ما لم تضر بذلك». وانتقل رفاعة من البسيط إلى الخطير فحدث الناس عن أشياء أخرى كانوا يسمعونها للمرة الأولى مثل الدستور والبرلمان «فقد حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد. . . (و) انقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم وتراكم غناهم وارتاحت قلوبهم»! . . .

هكذا تكلم رفاعة. أشار للمصريين إلى طريق التغيير نحو الأفضل فتوجهت حركتهم في هذا الطريق. وإذا كنا نتكلم عنه كرمز فلأنه وضع الأساس الفكري لحركة التحضر واللحاق بالعصر. ولكن جيل الرفاعيين يضم أيضًا أولئك المثقفين العظام الذين أسسوا لمصر لأول مرة مدرسة الطب والمهندسخانة ومدرسة الحقوق. . إلخ. ويضم أيضا جهدا لا يقل عن ذلك كله أهمية ـ وإن تأخر قليلا ـ وهو شعر محمود سامي البارودي. فحين خلص البارودي الشعر العربي الذي تدنى من مجده الغابر إلى ركاكة البديع وتفاهة المواضيع فقد كان يرمز إلى نقلة جديدة في الفكر المصري ويبشر بهذه النقلة. كان يضع أساسًا لأدب يخاطب العصر مضمونه وشكله، وبلغ ذلك ذروته فيما بعد على يد شوقي وحافظ.

ولكن شعر شوقي وحافظ وجيلهما ينتمي إلى مرحلة أخرى من

مسار الثقافة المصرية الذي نتابعه في خطوطه العريضة ونبحث عن رسالته الفكرية سواء أتت من خلال الشعر أو القصة أو المقال. كانت المرحلة الأولى ـ مرحلة رفاعة ـ هي الصحوة وإزالة الركام، وكان محور المرحلة الثانية هو الاستقلال. الخروج من التبعية الاقتصادية لأوروبا في مرحلة العرابيين، ثم السعي بعد ذلك للتخلص من الاحتلال ومن الاستغلال الاستعماري. تلك هي رسالة عبد الله النديم والشيخ محمد عبده ومصطفى كامل وشوقي وحافظ والدكتور هيكل وطه حسين. تراوحت أدوار المثقفين في هذين الجيلين من التحريض الثوري شعرا ونثرا، إلى محاولة التأصيل الفكري لهويتنا ولحقنا في الاستقلال وجدارتنا به.

ومن هنا كان جهد الشيخ محمد عبده في جلاء تراثنا الإسلامي الجليل والكشف عما فيه من قيم باقية وخالدة تواكب التطور مع العصر بل وتحض على هذا التطور. . وفعل الشيء نفسه ـ كل على طريقته ـ د. هيكل والعقاد وطه حسين فيما وضعوه من تاريخ حديث للتراث الإسلامي الزاهر. وينتمي طه حسين بكتبه عن التاريخ الإسلامي إلى هذه المرحلة، ويمثل أيضًا حلقة وصل مع مرحلة جديدة في الثقافة المصرية تضم المرحلتين السابقتين (اللحاق بحضارة العصر والاستقلال عن أوروبا). ولكنها تضيف إلى المشروع المصري بعدا جديدا قدر له أن يستمر لعشرات السنين وهو السعي إلى الديمقراطية والعدالة الاجتماعية. فتلك هي المرحلة التي التفت فيها الكتاب إلى الواقع الاجتماعي وخاضوا معركته إلى جانب معركة الاستقلال. وتتوزع مؤلفات كبار كتابنا من ثلاثينيات هذا القرن ولعشرات السنين بين هذين المحورين (انظر مثلاً نجيب محفوظ في أعماله الأولى: الفرعونية، التي تدعو إلى الاستقلال، والواقعية التي كرسها لفضح الفساد السياسي

والظلم الاجتماعي) وستستمر هذه الثنائية نفسها في مضمون أعمال يوسف إدريس وعبد الرحمن الشرقاوي وغيرهما من الكتاب خلال السنوات الأولى من ثورة يوليو في معاركها من أجل الاستقلال.

في كل تلك المرحلة كان الأدب في قلب قضايا العصر. وكان الأدباء بأقلامهم طليعة الدعوة إلى التغيير والتقدم. دفعوا من أجل ذلك ثمنًا كبيرًا، ولكن رسالتهم كانت تصل في النهاية. فحين جاء عباس باشا الأول حاكم مصر بعد محمد علي حاول أن يوقف مسيرة التغيير، لأن «الشعب الجاهل أسلس قياداً من الشعب المتعلم» على حد ما تلخصت فلسفته. وهكذا فقد أغلق المدارس التي فتحها رفاعة وصحبه، ثم نفى هذا الرائد العظيم إلى السودان مثلما شرد رفاقه من دعاة التنوير والتحضر ـ وفي مرحلة الكفاح من أجل الاستقلال، وبعد الثورة العرابية، طلب الخديو الخائن توفيق رأس عبد الله النديم خطيب الثورة وكاتبها فهرب النديم واحتضنه الشعب سنوات طويلة، أما محمد عبده فنفذ حكم النفي لسنوات، وفي تاريخ لاحق نفى الإنجليز شوقي من مصر. وفي مرحلة الدعوة إلى الديمقراطية دخل العقاد السجن مرة وطرد طه حسينمن مناصبه مرات. ومن أجل الدعوة إلى العدالة الاجتماعية دخل معظم الكتاب السجن. ولم تنج نجيب محفوظ إلا رحمة ربك. فلو التفت الرقيب في العصر الملكي إلى المضمون الثوري لأعمال مثل: بداية ونهاية أو زقاق المدق لكان قد رسف مع زملائه في الأغلال.

ومع هذا الثمن الذي دفعه أصحاب الأقلام فقد كانت رسالة الأدب تصل إلى جوهر المطلب الوطني وتقود الخطى إلى التغيير والتقدم طوال العصور. غير أنك لا تستطيع بعد ذلك ـ مع الأسف ـ أن تتحدث عن

اتصال المسيرة. إذ فجأة حدث انقطاع. ولم يعد الحوار بين الأدب والمجتمع قائما. وتستطيع أن تحدد فترة ما، ربما هي النصف الأخير من الستينيات ومطلع السبعينيات، بدأت بعدها تلك الفجوة بين الكاتب وجمهوره.

ترى ما حدث؟.. هل قصر الأدباء عن أداء رسالتهم؟.. ألم يستطيعوا أن يضعوا أيديهم على المطلب الحقيقي لمجتمعهم ويتصدوا له مثلما فعل أسلافهم العظام؟... هل افتقد الكتاب القدرة والموهبة؟ أم أنها (الدكتاتورية) الناصرية التي يتشدق بها البعض كعلة لكل معلول؟... أو هي النكسة التي أصبحت بدورها مشجبا نعلق عليه كل خطأ وكل تقصير؟... أو تراه التليفزيون الذي سحب البساط من الكلمة المكتوبة؟...

لقد حاولت أن أحصر كل التبريرات الممكنة لتلك الفجوة، ولكن واحداً منها لا يقدم الرد ولا كلها مجتمعة. ثمة شيء بالفعل قد حدث، ولكنه يختلف كل الاختلاف عن هذه المقولات الجاهزة.

فلننظر أولاً إلى ذلك الأدب الذي نتحدث عنه، ولنحاول أيضا أن نصل إلى جوهر الخطاب الذي تضمنه. وبداية فقد عرف هذا الأدب باسم أدب الستينيات، وهي تسمية لا تدل على شيء. وكان القصد منها في وقت من الأوقات ـ إلى جانب الحديث عن أدب الشباب والأدباء الشباب ـ هو حصر هذا الأدب وعزله عن جمهوره الطبيعيّ كما سيتضح فيما يلي. ولكنك إذا ما تركت التقسيمات المصطنعة حسب الأجيال. إذا ما رفضت تجميد الأدب في تصنيفات شكلية لا تعني شيئا فسترى أنه قد كانت هناك في تلك السنوات حركة أدبية زاخرة تضم في الشعر صلاح عبد الصبور وأحمد عبد المعطي حجازي

وأمل دنقل وصلاح جاهين وعبد الرحمن الأبنودي وفاروق شوشة ومحمد عفيفي مطر . . . إلخ، وتضم في القصة إدوار الخراط وصنع الله إبراهيم وجمال الغيطاني ويحيى الطاهر عبد الله وسليمان فياض وعبد الحكيم قاسم وجميل عطية وإبراهيم أصلان . . . إلخ، وفي المسرح ألفريد فرج ومحمود دياب . . . إلخ، وفي النقد الأدبي إبراهيم فتحي وصبري حافظ ورجاء النقاش وجلال العشري وسامي خشبة وفاروق عبد القادر . . . إلخ. وكان هؤلاء المبدعون، وغيرهم كثير ممن لم أذكر، يواصلون باقتدار وكفاءة تلك المسيرة الثقافية التي تناقلتها الأجيال من أيام رفاعة. فقد كان ثمة إدراك أو نداء اجتماعي مستمر يقول إن الاستقلال والعدالة الاجتماعية ليسا غايتين في ذاتهما، بل هما وسيلتان لهدف أسمى: تحقيق كرامة الفرد وحريته. وكان هذا النداء بالضبط هو محور الخطاب في أعمال الحركة الأدبية التي حملت أمانة التعبير الأدبي في الستينيات.

واستطاع هؤلاء المبدعون من خلال حوار وصراع متصلين مع السلطة الوطنية في الستينيات أن يحققوا شيئًا. كانوا في بعض الأحيان يبعدون أو يصادرون وفي أحيان أخرى تفتح لهم منابر التعبير على مصاريعها، ولكنهم تمكنوا على أية حال من الوصول إلى الجمهور بواسطة المسرح والثقافة الجماهيرية، وكذلك المجلات والصفحات الأدبية والثقافية التي كان يشرف عليها مثقفون حقيقيون مثل يحيى حقي وعبد الفتاح الجمل. ولكن في مطلع السبعينيات تغير وضع الثقافة في مصر تغيراً فادحًا، ودفعنا كمجتمع ثمنًا أفدح لهذا التغيير.

ولقد عاصرت بالمصادفة قصة هي أبلغ ما تكون دلالة على ذلك التغيير. ففي عام ١٩٧١ كنت عضوا في المكتب الفني للمسرح

القومي، وكانت البروفة النهائية لمسرحية محمود دياب الرائعة «باب الفتوح» على وشك الانتهاء عندما صدر أمر مفاجئ بوقف عرضها. وفعل محمود دياب رحمه الله كل ما استطاعه لكي ترى مسرحيته النور. ذهب لمقابلة الوزير المختص ثم عاد ليقول لي وهو بين الضحك والبكاء إن الوزير أبلغه بأن السبب في وقف عرض المسرحية هو أنها تهاجم عبد الناصر! . . وأما المضحك المبكي فهو أن ذلك لم يكن صحيحًا، وأن العهد الذي كان يمثله الوزير ـ عهد السادات ـ لم يكن الهجوم على عبد الناصر يغضبه في شيء، لأنه كان منهمكًا في هذا الهجوم بالذات.

وفي محاولة أخرى ذهب محمود دياب إلى رئيس هيئة المسرح. وانتظر مقابلته عند مدير مكتبه. . ودخل هذا الرئيس وكان ضعيف الإبصار فلم يلحظ وجود محمود ولكنه سمع مدير مكتبه يقول إن مؤلف باب الفتوح يريد أن يراه لبحث مسألته. فقال رئيس الهيئة وهو يشير بيده إشارة حاسمة: «موضوع باب الفتوح انتهى وكل أبواب الفتوح انتهت! . . انتهى عصر المسرحيات (الشيوعية) التي تقلق الناس. مالها مسرحيات الحب والفراق والجواز؟ . . من الآن فصاعداً كله مسرحيات فرفشة!» ومرة ثانية فإن المضحك المبكي هو أن رئيس الهيئة الذي قال هذه العبارة كان هو أول من يعلم أن محمود دياب ليس شيوعيًا، ولكن تلك كانت كلمة السر في العصر للقضاء على كل من يراد القضاء عليه.

على أن ما قاله رئيس الهيئة قد تحقق بحذافيره. اختفت من على خشبة المسرح أعمال محمود دياب وغيره من الأعلام. وحلت محلها أسماء كتاب لم يسمع بهم أحد، ولم تكن أعمالهم تقنع جمهوراً للمسرح بل ولا جمهوراً من رياض الأطفال.

وهكذا فجأة وبالأمر. انصرف الجمهور وأظلمت أنوار المسرح الذي عرف من أواخر الخمسينيات وحتى مطلع السبعينيات فترة من أزهى عصوره تحقق خلالها اللقاء المباشر بين المثقف والجمهور. وخسرنا ضمن من خسرنا في هذه المذبحة محمود دياب الذي حقق في الستينيات أرفع مستوى للكتابة المسرحية فاق كل ما قبله. وأزعم أنه لا يقارن إلا بكتاب عالميين مثل «سوينكا» الحائز على جائزة نوبل. أما من حيث الفكر المسرحي فلا أظن أيضا أن أدبا مسرحيًا بلغ من عمق النفاذ إلى شخصية المصري في الريف ما بلغه أدب محمود دياب. وقد أتيح لي أن أشهد عروضًا لبعض مسرحياته في الأقاليم أيام الستينيات وأوائل السبعينيات، ولن أنسى قط الحماس الذي كان الناس يستقبلون به مسرحيات مثل «الزوبعة» أو «الهلافيت».

ولكن، وبالأمر، تم منع مسرحيات هذا الكاتب الفذ ثم قتله، وأنا لا أتحدث بشكل عاطفي عن الموت المقدر على كل العباد، بل أتحدث عن القتل المتعمد لأدبه وفكره، وحرمانه من حقه الطبيعيّ في الوصول إلى جمهوره، وما حدث لمحمود دياب كان شيئًا رمزيًا كما قلت. ذلك أن ما حدث له قد تكرر مع جيل بأكمله، وهو ما يجيب بشكل واضح عن السؤال الذي طرحناه: لماذا انقطع التواصل بين الكاتب وجمهوره؟

حقيقة الأمر وخلاصته أن هذا التواصل قد انقطع بالأمر. فمنذ أواخر الستينيات كان هناك جناح قوي في السلطة الثقافية يعارض كل خطى التقدم للمجتمع، ويدافع عن استمرار الامتيازات القديمة. كان هذا الجناح يرى أيضًا مثل عباس الأول أن الشعب الجاهل أسلس قيادًا من الشعب المتعلم، فوجه ضرباته إلى المبدعين الحقيقيين الذين كانوا يؤيدون ثورة يوليو في خطوطها العريضة وإن انتقدوا ـ بكل أمانة ـ ما

فيها من سلبيات ودفعوا ثمن ذلك، ثم أتيح لهذا الجناح الذي يدافع عن الجهل والفرفشة أن يكون مؤثرا وفعالا في أوائل السبعينيات، فشرع في ممارسة مهمته المقدسة. تم بالأمر إغلاق كل المجلات والمنابر الثقافية الحقيقية. وتم بالأمر استبعاد كل المبدعين الحقيقيين.

وكانت الحيلة والوسيلة في معظم الأحيان هي اتهام هؤلاء الكتاب بالشيوعية من جانب أقوام ينتسبون للأدب زورًا، ظلت حرفتهم الوحيدة والمربحة هي توجيه هذا الاتهام. وهي شيوعية عجيبة حقًا تلك التي اخترعوها، ولا علاقة لها بأية شيوعية معروفة في العالم، لأن معيار عدم الشيوعية لم يكن هو بالفعل عدم الشيوعية أو حتى معاداة الشيوعية، بل هو التسليم الكامل والمطلق بأفكار كتاب السلطة الثقافية المعادية لثورة يوليو، إن جاز وصف كتاباتهم الساذجة بأنها أفكار، ثم التعاون معهم في جهدهم الخائب والمشبوه لهدم الثورة ومنجزاتها. وإذا كانت هناك شهادة لصالح الكتاب الحقيقيين ـ أكبر حتى من مواهبهم التي لا تحتاج إلى شهادة من أحد ـ فهي أنهم قد رفضوا بلا استثناء أن يسقطوا في هذا الفخ وتركوه للساقطين فيه أصلا.

وهكذا صودرت الثقافة في مصر. وجاء وقت في السبعينيات كان من الممنوع فيه نشر أي أعمال لأهم كتاب مصر. بل ومن الممنوع مجرد ذكر أسمائهم في الصحف أو الإشارة إليها. ومن هذه الأسماء التي منعت: أمل دنقل ورجاء النقاش وألفريد فرج ومحمود دياب.. إلخ والقائمة طويلة وتضم تقريبًا كل اسم له قيمة.

وهكذا تحتم على مبدعي مصر الحقيقيين أن يهاجروا بأقلامهم أو بأجسادهم ليكتبوا في الصحف التي تصدر خارج مصر والتي فتحت لهم أبوابها بكل ترحاب. وفي الداخل نشطت السلطة الثقافية

وافتتحت مجلات ومنابر لم تجد من يشغلها بعد طرد الجميع باستثناء أشباه الكتاب، وعبثًا حاولت أن تنفخ في هؤلاء الروح. ذلك أنهم برغم ارتفاع أصواتهم وصخبهم وافتعالهم للمعارك لم يكن لديهم ما يقولونه بالفعل غير أن «يكفروا» بالباطل أصحاب الأقلام، وأن يدفعوهم بقوة السلطة وبطشها إلى «الهجرة» ومع ذلك فقد اكتشف الجمهور خواءهم. فأدار لهم ظهره وتركهم يصرخون في البرية. وهكذا غاب عن الساحة من حملوا رسالة التنوير التي بدأها رفاعة الطهطاوي في الزمن الأول، فخيم ظلام الفكر على مصر. وفي عصر مسرحيات «الفرفشة» والخواء الفكري تقدم ليملأ الساحة المهدة تيار (التكفير) الإرهابي الذي سنح له الجو ليبيض ويفرخ بالفعل عنقاء رهيبة ما زالت تخيم بجناحها الأسود فوق الجميع.

تلك هي الخسارة التي حلت بالوطن حين استغنينا عن الثقافة وحين استبدلنا بالمثقفين أدعياء وبالعقل «الفرفشة»!

فهل ندهش بعد هذا حين نرى ثقافتنا العامة وقد نكصت على عقبيها ـ أو كادت ـ إلى ما قبل عصر رفاعة؟.. وهل ندهش حين نقرأ حنينا شاعريا إلى عصر الاستعمار التركي الأسود الذي خيم على مصر قرونا (بما فيه من خوزقة وتوسيط) لمجرد أن ما تلاه كان توجها نحو حضارة «الغرب» كما يقال؟.. ما عاد أحد يذكر أن هذه الحضارة ـ بعلومها وفنونها ـ هي حضارة عصر بأكمله، وأنها ثمرة كل الحضارات السابقة عليها بما في ذلك حضارتنا الإسلامية في عصر ازدهارها، والتي نقل عنها الغرب أيام النهضة. (ترى ماذا كانت أوروبا ستصبح لو أنها رفضت أن تنقل عن المسلمين علومهم وفنونهم لمجرد أنها حضارة الشرق؟).

بل وهل ندهش حين تنشر إحدى الصحف قائمة بأسماء «العلمانيين» الذين يجب رفضهم ومحاربة أفكارهم وحين يتصدر هذه القائمة اسم رفاعة نفسه ثم أسماء كل الكتاب المصريين من بعده تقريبا؟ . . ورحم الله رفاعة . . هذا الأزهري التقي الذي أراد لوطنه الخير وكان يقيس الحضارة الحديثة كلها «حسنا وقبحا» بمقياس الإسلام وقيمه الرفيعة، وهو قد لخص العلمانية كلها في عبارته الجميلة حين قال «إن (عقولهم) حكمت بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير المماليك وراحة العباد».

ولكن كل البديهيات اختلطت حين غاب عن المجتمع عقله ومفكروه، فهل من المستغرب أن تصبح العلمانية سبة؟

وهل من المستغرب أن نقرأ في صحيفة محترمة لأستاذة جامعية محترمة هجومًا شنيعًا على الثورة الفرنسية التي وجهت العالم نحو شعارات للحرية والإخاء والمساواة كمثل عليا ولماذا؟ لأن العصور الوسطى كانت في رأيها أحسن أخلاقا وأفضل قيما! . . ترى ألم يصل إلى علم الأستاذة الفاضلة ما كان في تلك العصور من مهانة للأخلاق (ودعك من العدل) أبسط أمثلتها حق السيد الإقطاعي في «الليلة الأولى» مع زوجة أي من فلاحيه؟

وهل . . ؟ ولكن قائمة الأسئلة لن تنتهي، وهي واقع نعيشه كل يوم حتى صارت الدهشة له أو منه هي المستغربة!

ولكن السؤال الأهم هو: ما المخرج من هذا كله؟

لا أظنني أنافق أحدًا حين أقول إن ثمة بادرة أمل، لأننا نعيش الآن حرية فكرية حقيقية وغير مسبوقة.

ولكني لا أظن أيضًا أن مثقفينا ومبدعينا يفيدون كما يجب من هذه الحرية، فنحن ما زلنا أسرى لتقاليد المرحلة السابقة التي أرادت أن تأسر الأدب وأن تقيد تأثيره على المجتمع، وما زلنا نقبل بعزل الأدب والفكر في معازل المجلات الأدبية المحدودة الانتشار والصفحات الأدبية والبرامج المرئية والمسموعة التي من آفاتها أيضا أنها تتعالى على الجمهور بلغة الخطاب. ونحن ما زلنا نقع في فخ تقسيم الأدب إلى أجيال تنتسب إلى عقود السنين (الأربعينيات، الستينيات، السبعينيات) وبهذا نكرس عزلة مصطنعة بين الأجيال، ونكرس انعدام الحوار فيما بينها. ونحن ما زلنا عاجزين عن إقامة المؤسسات الثقافية التي تعبر عن وجهنا الحقيقي. وما زلنا أيضًا نضع حسابات معقدة تجعلنا نكتب بحرية أكبر عندما ننشر في مجلات الخارج وصحفه، ونراجع أنفسنا كثيرا قبل أن نقول هذا الكلام الذي تمس الحاجة إليه في الداخل.

باختصار نحن ما زلنا أسرى تقاليد مرحلة الاستغناء عن الثقافة مع كل ما جرته من بلايا.

ولكن بيان ذلك كله يحتاج إلى حديث مستقل.. ولنختتم هذه الكلمة بعبارة للأستاذ العميد، فلنتذوق معًا جرسها الجميل أولاً، ثم لنتدبر معناها الأجمل «أدبنا العربي كائن حي، أشبه شيء بالشجرة العظيمة (التي) مضت عليها القرون والقرون، وما زال ماء الحياة فيها غزيرًا، يجري في أصلها الثابت في الأرض وفي فروعها الشاهقة في السماء... والعناصر التقليدية في أدبنا قوية شديدة القوة، مستقرة ممعنة في الاستقرار، مستمرة على الزمن، وهي التي ضمنت بقاء الأدب العربي هذه القرون الطوال، وهي التي ستتضمن بقاءه ما شاء

الله أن يبقى، ولكن هناك عناصر أخرى توازن هذه العناصر التقليدية وهي (. .) عناصر التجديد، وهذه العناصر التجديدية هي التي منعت الأدب العربي من الجمود، ولاءمت بينه وبين العصور والبيئات، وعصمته من الجدب والعقم والإعدام ومكنته من أن يصور الأجيال. .».

فلنكن ـ إذن ـ أوفياء لعصرنا ولجيلنا!

خلاصة ونتيجة

كيف وصلنا إلى الإخوان؟

لا يكفي مقال ولا كتاب للإجابة عن سؤال هذا العنوان: كيف سيطر الفكر الأخواني على نسبة غالبة من الرأي العام في مصر؟

وهذا سؤال يتجاوز بكثير الانتخابات الأخيرة ونتائجها، فالسيطرة تشمل حتى تلك الأغلبية التي تقاطع الانتخابات أو التي لا يعنيها أمرها.

المسألة في الواقع هي قصة انقلاب في ثقافة ووجدان المواطن المصري تم تدبيره على امتداد ثلاثة عقود على الأقل، بحنكة وعلى مهل، وكان يكسب أرضا جديدة في كل يوم. ولم تفلح أصوات الإنذار المبكر في وقف مساره ولا في حشد القوى لمواجهة خطره والتصدي لزحفه.

أسهمت في نجاح هذا المخطط سياسات داخلية وخارجية، وأموال دولية طائلة، ونزوات للتاريخ غير متوقعة، وقفزات في وسائل

الاتصال غير مسبوقة، ولكننا نقتصر في هذا المقال على النظر في الخلفية الفكرية والثقافية لهذا الانقلاب وعواقبه.

فحتى الستينيات من القرن الماضي كان في مصر مجتمع مدني قوي، ينخرط في كفاح تحرري للتخلص من تخلف قرون طويلة في ظل الخلافة العثمانية التي وصفها مفكرنا الكبير جمال حمدان بأنها «استعمار ديني» من نوع باطش غريب يتستر بمفهوم الخلافة، ليستنزف آخر قطرة من عرق المصريين ودمائهم. وعلى مدى قرون ذلك الاستعمار تمثلت الأسس النظرية أو المنظومة الفكرية للحكم العثماني في التسليم بحق السلطان (الخليفة فيما بعد) في الحكم المطلق والأمر والنهي دون أية حقوق للرعية غير الطاعة العمياء لهذا القائدالديني.

ويصف لنا جمال حمدان بعبارات موجعة حال الأمة في ذلك العصر بقوله «كما يفصل الراعي بين أنواع القطعان، فصل الأتراك بين الأمم والأجناس المختلفة عملا بمبدأ فرق تسد، وكما يسوس الراعي قطيعه بالكلاب، كانت الانكشارية كلاب صيد الدولة العثمانية، وكما يحلب الراعي ماشيته كانت الإمبراطورية بقرة كبرى عند الأتراك للحلب فقط».

وفي ظل ذلك الحكم المهلك، المستند إلى مرجعية دينية زائفة يتبرأ منها إسلامناالحنيف، «عم الخراب إقليم مصر» على قول الجبرتي المؤرخ المعاصر لهذه الحقبة المظلمة. وكاد المصريون يندثرون فعلا لا مجازا بسبب المجاعات المتكررة والمجازر والأوبئة، وبارت الأرض الزراعية بسبب إهمال الحكم لأعمال الري والصرف، ولهروب الفلاحين من أرضهم، فرارا من جباة الضرائب الفاحشة والمتكررة.

وانتشر فيمن بقي من السكان على قيد الحياة (وهم قليل بالقياس إلى أي عصر في تاريخنا) الجهل الشامل والخرافة والشعوذة.

والفضل كل الفضل في خروج مصر من هذا الفصل الكارثي من تاريخها يرجع إلى جهود أجيال متتابعة من المثقفين، عملت على تصحيح وإلغاء مفاهيم البطش العثماني، وخرج رعيلهم الأول من عباءة محمد على ومشروعه الكبير. لولاه لماتسنى لهم نشر مفاهيمهم الجديدة المتحررة، ولولاهم لما كان مشروعه سوى مجرد فصل لحاكم آخر مستبد سخر الشعب لمجده الشخصي.

استطاع هؤلاء المثقفون العظام أن يغيروا بالتدريج كل الأسس الفكرية المتخلفة للحكم العثماني وأن يشيدوا بدلا منها منظومة فكرية عصريةومدنية ظللنا نعيش في نطاقها قرنا ونصف القرن من الزمان. وأبرز ملامح هذه المنظومةهي:

١ - إحياء فكرة الوطن (مصر)، التي كانت غائبة تماما في ظل فكرة الأممية العثمانية التي تجعل كل سكان الإمبراطورية رعايا على قدم المساواة في العبودية لإمام الآستانة.

٢ - إدخال مبدأ الوحدة الوطنية والمساواة بين المسلمين والمسيحيين في الحقوق والواجبات وعلى قول الطهطاوي فإن «جميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن يجب على أعضاء الوطن في حقوق بعضهم على بعض لما بينهم من أخوةالوطنية». وهكذا تم نفي المبدأ العثماني للفصل بين الملل وسياسة فرق تسد.

٣- نفي وجود السلطة الدينية ـ يقول الإمام محمد عبده بوضوح - أصل من أصول الإسلام قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها. ويقول أيضا: لا يسوغ لقوي ولا لضعيف أن يتجسس على

عقيدة أحد، وليس يجب على مسلم أن يأخذ عقيدته أو يتلقى أصول ما يعمل به من أحد، إلا عن كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله، وعن رسوله من كلام رسوله بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف، وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائله ما يؤهله للفهم.

وبذلك تم نزع أي قداسة أو صفة دينية عن أي حاكم بشري مهما كان لقبه ونزعها وبالمثل عن أي جماعة ومؤسسة تدعي لها سلطة دينية من أي نوع.

٤- تحرير المرأة التي كانت في وضع أسوأ من الرقيق أو الإماء، والمساواة بينها وبين الرجل، وأذكر في ذلك دور قاسم أمين والشيخ الإمام.

٥- الديمقراطية، والعدالة الاجتماعية وحق التعليم للجميع. وهي قيم جديدة تماما.

لم تنطبق تلك المبادئ العصرية بالطبع فورا ولا من تلقاء نفسها، بل عبر صراع دفع المثقفون خلاله أثمانا فادحة. لكن هذه المبادئ اكتسبت مصداقيتها لأنها نبعت وتطورت من خلال معارك وطنية ضدالاستبداد الداخلي والاستعمار الخارجي، ولأنها كانت تستجيب لحاجات ملحة للمجتمع. وربما أهم من ذلك لأن رواد التنوير الأوائل كانوا حريصين باستمرار كما رأينا على إثبات أن هذه المبادئ العصرية مستمدة من صحيح الدين. ومع أنه كانت هناك طوال الوقت تيارات سلفية تحن حنينا قويا للعودة إلى المنظومة العثمانية، إلا أن الشعب المصري أثبت انحيازه في النهاية لهذه القيم الجديدة خلال ثورتيه الكبيرتين في ١٩١٩و١٩٥٢.

غير أن ذلك كله قد تغير كما ذكرت منذ أوائل السبعينيات. وأنا لا أكن ضغينة شخصية للرئيس السادات، بل إني أقدر له تقديرا عظيما دوره في معركة العبور، وأذكر له دوره في تحرير سيناء رغم الملاحظات والتحفظات على الثمن المدفوع لذلك وآثاره الممتدة حتى اليوم. ولكن فيما عدا ذلك فإن سياسته الداخلية كانت كارثة جلبت كوارث ممتدة أيضا حتى اليوم.

وفي سياق موضوعنا فهو قد بدأ عصره بحملة شاملة على الثقافة فأغلق المجلات الثقافية جملة، وأغلق من بعدها المسارح الجادة، والمؤسسة الوطنية للسينما، وطارد وطرد المثقفين الحقيقيين من كل منابر الإعلام والثقافة. وبينما حسب البعض أن تلك ضربة لخصومه أو من اعتبرهم خصومه من الناصريين واليساريين، فقد اتضح أن مشروعه أبعد من ذلك بكثير. فالضربة كانت موجهة في الواقع إلى قيم النهضة العصرية التي أشرت إلى أبرز ملامحها وإلى كل من يمثلونها أو يحملون أمانة مواصلتها من المثقفين.

كان لا بد من إخلاء الساحة من عناصر الممانعة والمقاومة للمشروع الفكري الجديد، وهكذا نجح السادات في تشتيت مثقفي النهضة والتطوير في منافي الأرض، وإسكات أو إضعاف من بقى منهم في مصر، وجلب بدلا منهم مجموعة من الوعاظ المهاجرين منذ العهد الناصري إلى دول الخليج، ولم يكن هؤلاء الوعاظ استمرارا بأي شكل لشيوخ مصر العظام مثل الإمام محمدعبده أو تلميذه الشيخ شلتوت ممن كرسوا جهدهم لجلاء مواءمة الإسلام للعصر ولكل عصر، وأنه لا يعارض النهضة والتطور الاجتماعي بل يحث عليهما.

على العكس من ذلك كان هؤلاء الوعاظ الجدد في حينها معنيين تماما

بإبعاد الدين عن قضايا التطور الاجتماعي، والحض على طاعة الحاكم في المنشط والمكره، والمغالاة في التركيز على الجوانب الشكلية للعبادات.

وفتحت أمام هؤلاء الوعاظ الجدد كل المنابر التي أغلقت تماما أمام المثقفين المدنيين وأكثر منها بكثير: كل الصحف والمجلات القومية، وأفضل ساعات الإرسال الإذاعي والتليفزيوني، ومطبوعات ومنشورات لا حصر لها. وفي الوقت الذي لم يكن فيه أي مثقف يستطيع أن ينشر كتيبا صغيرا، انفرد الوعاظ بساحة الرأي العام، وأضفيت عليهم قداسة ونسبت إليهم كرامات من ماكينة دعاية جبارة، فنجحوا بالفعل في التأثير على قطاعات كبيرة من هذا الرأي المغيب عن أي مناقشة أو عن أي وجهة نظر أخرى.

أصبح الوعاظ سلطة دينية. وأمسى على الجماهير الطاعة. ثم إن الوعاظ ردوا الجميل لصاحب الفضل، فأضفوا عليه بدورهم هالة دينية ثم جعلوه إماما. ألم يقل قائلهم تحت قبة البرلمان إن السادات «لا يسأل عما يفعل»؟ أو لم ينته الأمر باقتراح تسميته «سادس الخلفاء الراشدين»؟ خطوة أخرى إلى الأمام نحو إعادة دولة السلطة الدينية.

عندئذ، أو قبلئذ، دخل الإخوان المسرح فوجدوا المشهد مهيئا تماما:

جماهير أدارت ظهورها، أو صُرفت عنوة، عن كل مكتسبات الدولة المدنية التي ضحت من أجلها أجيال متعاقبة، واستبدلت بالعقلانية الإذعان والدروشة. وكان الإخوان هم عصب التيارات الدينية التي لجأ إليها السادات للقضاء على البقية الباقية من قوى المقاومة والممانعة للردة الشاملة، لاسيما في صفوف الطلبة والشباب أقوى أصوات الاحتجاج خلال السبعينيات. وعندما اشتد عود بعض هذه

التيارات الدينية، تعجلت تحقيق أهدافها ودخلت في صدام مباشر مع نظام السادات الذي خرجت من عباءته كما أسلفنا.

أما الإخوان فكانوا أذكى من ذلك بكثير. لم يختاروا الصدام بل المسايرة.

حاولوا إرضاء السادات بكل طريق، حتى بالامتناع عن نقد سياساته نحو إسرائيل التي أغضبت كثيرا من القوى الوطنية، بل وكثيرا من أفرع الإخوان خارج مصر. اشتروا الوقت ليحققوا على مهل مشروعهم الخاص بالسيطرة على العقول، ومن ثم على المجتمع.

كان المئات أو الآلاف من الإخوان المسلمين قد خرجوا من مصر في الخمسينيات والستينيات بعد صدام متكرر مع نظام عبدالناصر. ولا مجال للدخول في تفاصيل هذا الصراع أو تحديد المسئوليات أو الأخطاء، وإنما يكفي القول إنه كان في جوهره صراعا بين رؤيتين لنظام الحكم في مصر: إما الدولة الدينية أو الدولة المدنية.

وقد انحاز المجتمع في هذا الصراع للدولة المدنية، وخاض صراعا مع الاستعمار في الخارج مكسبه الرئيسي استرداد قناة السويس، وصراعا مع قوى الإقطاع والرأسمالية في الداخل لتحقيق درجات من العدالة الاجتماعية، ولتحقيق مكاسب في التنمية، هرمها الأكبر الباقي هو السد العالي. ثم جاءت بعد الانتصارات والمكاسب الهزائم والانكسارات منذ عام٦٧.

وفي أثناء الانتصارات والهزائم كان الإخوان المهاجرون يحققون ثروات طائلة في المنافي الخليجية والأوروبية، وذلك إما على أساس أن تسعة أعشار الرزق في التجارة، أو بطرق أخرى لا يعلمها إلا الله. وكانوا

في الوقت نفسه يحكمون أطراف تنظيم دولي يكاد يكون إمبراطوريا (تحدث أمين صندوق هذا التنظيم الدولي على شاشة إحدى الفضائيات عن استثمارات بمليارات الدولارات فبارك الله فيما أعطى).

وبهذا السند القوي دخل الإخوان المسلمون مصر بمشيئة الله آمنين في عهد السادات كما أسلفت ليجدوا الأرض ممهدة تماما أمام الدعوة والدعاة فعملوا بهدوء وروية.

وتكفي الإشارة هنا إلى بعض أساليب تغلغلهم التدريجي في المجتمع. بدأوا كما ينبغي لأي سياسي حصيف بالنظام التعليمي نفسه. جندوا آلافا من المدرسين الحكوميين ومولوا إنشاء مدارس خاصة إسلامية التوجه والمناهج. وقد يذكر بعض أولياء الأمور في حقبة السبعينيات الدهشة التي أصابتهم من تكثيف جرعة التلقين الديني لأبنائهم في المدارس، والتي كانت تنصب على تلقين النصوص وإتقان الشعائر والعبادات دون تطرق إلى المعاملات أو المنهج الإسلامي لتقدم المجتمع وتغييره نحو الأفضل.

كان التعليم الإخواني يكمل ما يبثه إعلام الوعاظ الساداتي ويستفيد كل منهما من الآخر في نشر ثقافة التلقين والطاعة والتمهيد لسلطة الدعاة والوعاظ، لكي تؤتي هذه الثقافة أكلها حين يشب الجيل عن الطوق. وفي هذا السياق نشأت ظاهرة حجاب النساء. لم يكن المقصود منها فقط نشر ما اعتبروه زيا إسلاميا، بل كان الهدف الأهم هو إعلان الحضور في الشارع وفي المجتمع والدعوة لاجتذاب مزيد من الأنصار.

ولم يكن الانتشار سريعا وقوبل أيضا بنوع من الدهشة والرفض، من مجتمع اعتاد على السفور لعشرات السنين دون أن يرى فيه منكرا أو

خروجا على الأخلاق. وأذكر هنا مقالا لواحد من مفكري الإخوان يعتب فيه على منتقدي الحجاب بقوله: نحن لا نعترض على سفور السافرات فلماذا تعترضون أنتم على حرية المرأة في ارتداء الحجاب؟ ذلك قولهم في مرحلة الاستضعاف. أما الآن في مرحلة التمكين فيعلو الصوت إلى درجة تكفير المرأة غير المحجبة، ولم لا؟ انظر حولك. لقد غزت ثقافتهم الشارع باكتساح، فمن يجرؤ على فتح فمه؟

في صحوة من صحوات الموت للدولة المدنية الرخوة انتبه وزير سابق للتعليم إلى آثار تغلغل الإخوان في المدارس. لفتت نظره أيامها ظاهرة جديدة وغريبة هي ارتداء تلميذات من الأطفال في سن السادسة أو السابعة الحجاب، وبدا ذلك ـ في حينها ـ مضحكا أو مبكيا حسب رأيك. أظهر الوزير حزما، فأبعد عددا من مدرسي التيار الإسلامي إلى وظائف إدارية لمنعهم من التأثير على التلاميذ، وأصدر قرارا بتعميم زي موحد في المدارس كان من شأنه نزع الحجاب عن الطفولة. لكن الوقت كان قد فات منذ زمن طويل على مثل هذا الضبط والربط.

كان الأمر قد استتب لحكم الوعاظ والإخوان للمجتمع، في المساجد والمدارس والجامعات والنقابات والإعلام، ومؤسسات أخرى، فكشر حكام المجتمع الجدد عن أنيابهم وأرغموا الوزير على سحب قراره. وبدا لمن يتابع الأمر أن الانتقال من حكم المجتمع إلى حكم الدولة هو مسألة وقت لا غير.

طريقة أخرى اختطها الإخوان للسيطرة على المجتمع وقد كتب عنها الكثيرون ولكن فيها الكثير من النظر، وأعني بذلك الخدمات الطبية والاجتماعية التي يتبناها الإخوان ويقدمونها لا سيما في الأحياء الفقيرة. ولقائل هنا أن يحتج: بعد أن تخلت الدولة عن واجباتها نحو

أضعف شرائح المجتمع، ألا ينبغي توجيه الشكر للإخوان، لأنهم يجلبون بعضا من ملياراتهم لمساعدة المحتاجين حقا؟ أو لا يصبح الشكر مضاعفا حين ترى لصوص العصر يفعلون العكس تماما فيهربون المليارات من أموال الشعب إلى الخارج تحت سمع السلطة وبصرها؟ وفي هذه الظروف ما جدوى سفسطة أمثالي بأن أعمال البر والإحسان الإخوانية هذه هي في الأساس وسيلة بليغة لنشر الدعوة واجتذاب الأنصار، وأنها لا تفعل إلا القليل للقضاء على الفقر؟ كلا الأمرين صحيح هنا: الاحتجاج والسفسطة!

وحتى لا يتوه منا خيط الحديث، فالمقصود أن إضعاف الدولة المدنية وفسادها قد سهّلا للإخوان تنفيذ مشروعهم في السيطرة على المجتمع، ومن بعد ذلك كتحصيل حاصل السيطرة على الحكم في الوقت الملائم.

بدأ الأمر بإقصاء المثقفين من أنصار الدولة المدنية وتهميشهم، حتى لا يكون لهم أي تأثير على الرأي العام ـ وما زال هذا مستمرا حتى اليوم ـ وحل محلهم في منابر الإعلام وعاظ يؤسسون للسلطة الدينية، وفي التعليم والنقابات دعاة من الإخوان يمهدون لقيام الدولة الدينية ـ وما زال ذلك أيضا مستمرا ـ، ولم تظهر أي قوة جديدة تحمل مشروعا قويا ومقنعا يتصدى للمشروع الإخواني، حاربت الدولة الفكر اليساري والوسطي والليبرالي على حد سواء بكفاءة عالية، فلم يبق لها إلا الإخوان!

هوامش على بيان

نشر الأستاذ محمد السيد حبيب نائب المرشد العام للإخوان المسلمين مقالا قصيرا في صحيفة -الشرق الأوسط- السعودية التي تصدر في لندن، تحت عنوان غني بالدلالات فيما يظهر ويبطن، شأنه شأن المقال نفسه. والعنوان هو: (حكم الإخوان غير وارد ولكن هكذا نتصور الحكم). ويطرح العنوان منذ عبارته الأولى فكرة أو احتمال حكم الإخوان، ربما لأول مرة علنا على لسان مسئول كبير في الجماعة، ثم يبادر فورا إلى نفي الفكرة أو الاحتمال، ومتروك للقارئ أن يعرف على أيّ النقيضين ينصب التركيز، وإن لم تطل حيرته إذا ما فكر قليلا فيها هو العنوان نفسه يبسط تصور الإخوان للحكم، لا تنصلهم منه. وعلى هذا النحو نفسه من التقية والحذر يشرح نائب المرشد معالم البرنامج الإخواني في الحكم في مقاله القصير.

وسأتوقف فقط عند ما يعنيني في سياق هذا المقال، أي تحديد دور الدين في الحكم، ثم دورالثقافة في الدولة الإخوانية. ففي البند (ثانيا) يورد المشروع كلاما جميلا عن الفصل بين السلطات، ويقترح أن تختار السلطة التشريعية مجموعة من أصحاب الكفاءات الفقهية والقانونية والسياسية لتقوم بوضع دستور جديد (. . .) يفّصل اختصاصات السلطات مستهديا بقواعدالشريعة الإسلامية.

لن يكتفي المشرعون الجدد إذن بالنص العام الوارد في الدستور الحالي، وهو أن الشريعةالإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع، بل يريدون للدستور الجديد أن يفصّل اختصاصات السلطات الثلاث على أساس الشريعة الإسلامية.

فما هي الدولة الدينية إن لم تكن هذا بالضبط، أي تحديد مرجعية دينية مفصلة لكل مؤسسات الحكم؟

ثم من هم أصحاب (الكفاءات الفقهية) الذين ستختارهم السلطة التشريعية لوضع الدستورالجديد؟ هل هم فقهاء دستوريون مثلا؟ لا يبدو ذلك، فهو يضيف بعدهم مباشرة (الكفاءات القانونية)؟ فمن هي يا ترى تلك الكفاءات الفقهية، إلا أن يكونوا فقهاء في الدين يعهد إليهم بوضع الدستور؟ إن كنت مخطئا فليحددوا لنا هوية هذه الكفاءات الفقهية.

ولماذا بدلا من ذلك كله لم يقترح المشروع الإخواني أن تضع الدستور جمعية تأسيسية منتخبة كما هو العرف الديمقراطي والمطلب الشعبي، بدلا من تلك الكفاءات المختارة؟ وقد ترى الجمعية التأسيسية رأيا آخر، أحكم، في شأن الدستورالموضوع للكافة.

فإذا انتقلت من البند الثاني إلى البند الرابع من مشروع الحكم الإخواني المقترح، فستقرأ مرة أخرى كلاما جميلا جدا عن إخواننا الأقباط الذين هم مواطنون لهم كافة حقوق المواطنة ولهم حقهم الكامل في تولي الوظائف العامة، ثم بين قوسين (فيما عدا رئاسة الدولة!).

وأنا لا أظن أن من مطالب الإخوة الأقباط الحالية رئاسة الدولة، ولكن في دستور أية دولة متحضرة يتم النص حصرا على حرمان أية طائفة من الحق في تولي أي منصب، حتى ولو كان هو مجرد حق نظري يتعذر تحقيقه؟

ثم ما هي رئاسة الدولة (أو الولاية العظمى) المنصوص عليها في هذا الاستثناء؟

هل هي رئاسة الجمهورية، وهي في نظم دستورية مجرد منصب شرفي، أو رئاسة الوزارة وهي الرئاسة الفعلية في نظم أخرى؟ أو كلاهما معا؟

في الهند، الدولة ذات الأغلبية البوذية الساحقة التي قامت بعد حروب طاحنة بين المسلمين والبوذيين، تولى رئاسة الدولة الهندية المستقلة مسلمون أكثر من مرة حتى الآن. ألا يدفع هذا السيد حبيب، أو من وضعوا البيان، إلى شيء من التفكير؟

كان يجدر به أو بهم السكوت الحكيم على الأقل عن هذا الأمر، اللهم إلا إذا كان المراد توصيل رسالة خفية، كالتي سعى الرئيس السادات إلى توصيلها حين قال ببراءة وبراعة: «أنا رئيس مسلم لدولة مسلمة»!

إذا انتقلنا الآن إلى ما يتضمنه المقال البيان عن الثقافة في ظل حكم الإخوان، فسنجد الأمور أكثر وضوحا وسفورا. فهو يتحدث في البند الأول عن ضرورة توفير حرية الصحافة والفكر والإبداع (في نطاق المقومات الأساسية للمجتمع وحدود النظام والآداب العامة)، ثم يعود مرة أخرى ليتحدث عنها في البند السابع فيقول نصا: «يقع على الحكومة عبء تشجيع الآداب والفنون بمختلف أدواتها ووسائلها، شريطة أن يكونا أدبا وفنا جادين وملتزمين بقيم المجتمع وثوابت الأمة، بعيدا عن الإسفاف، والابتذال والاستخفاف والعقول وتسطيح الأفكار».

لاحظ أولا قبل الدخول في الموضوع أن الحديث عن الشروط أو القيود يفوق من حيث الحجم الحديث عن الحرية، ولاحظ كم هذه

الشروط، واللغة العصبية التي صيغ بها هذا البند بالذات دون باقي بنود البيان.

وأرجو ألا أفاجئ الأستاذ حبيب حين أقول له: إن الفن والأدب لم يعرفا هذه القيود الصارمة والقابلة للتأويل حسب المزاج وحسب التعصب إلا في أشد عصور الانحطاط لأي مجتمع من المجتمعات، الإبداع والحرية صنوان. وقد أشير على السيد حبيبب بالرجوع إن أراد إلى الإنتاج الأدبي في شتى عصور الحضارة الإسلامية، وأنا لا أشير هنا إلى من يعرفون بشعراء المجون مثل أبي نواس وبشار، بل أشير إلى أكثر الشعراء جدية وشهرة مثل أبي تمام والبحتري والمتنبي، وإلى أكثر الناثرين تقوى واحتراما مثل الجاحظ أو ابن حزم الأندلسي إمام المفسرين من أهل الظاهر.

ستثير دهشته إن قرأ إبداعهم الأدبي هم أو غيرهم من أدباء المسلمين درجة الحرية في تناول موضوعات الجنس والدين بما لا يجرؤ على مثله أي كاتب معاصر، ودون أن يحتج عليهم أحد في عصرهم، كانوا يعرفون أن الضوابط الأخلاقية حسب الفهم المتزمت للأخلاق لا تحمي الفضيلة وإنما تحمي الرذيلة وتخلي بينها وبين النفوس، على قول الدكتور العميد طه حسين.

القيد الوحيد المقبول على الإبداع، هو قيد القانون العام الذي ينطبق على المبدعين مثل غيرهم. وقد أثار نواب الإخوان ضجة كبيرة فيما عرف بقضية الروايات الثلاث الصادرة عن هيئة قصور الثقافة، أدت إلى سحب هذه الروايات من السوق وإقالة الموظفين الذين سمحوا بنشرها.

ولم يكتفوا بهذا النصر، بل رفع أحد محامي التيار الإسلامي قضية جنحة ضد الزميل الكاتب توفيق عبدالرحمن مؤلف رواية (قبل وبعد) إحدى الروايات الثلاث، على أساس أن روايته تتعرض لعلاقة زنا بين زوجة مسلمة وعشيقها، وتصف تفاصيل العلاقة -وهذا ما تؤثمه أحكام القرآن والسُنةوالشريعة الإسلامية- على قول عريضة الدعوى.

لكن محكمة العجوزة التي عرضت عليها القضية أصدرت حكما بليغا يجب أن ينحني له كل مثقف، بل كل مؤمن بحرية الرأي. إذ قضت بأن الأعمال الفنية لا يتوافر فيها عنصر القصد الجنائي الخاص، ومن ثم فقد رفضت قبول دعوى الجنحة المباشرة ضد المؤلف وأخذت برأي الدفاع بأن عمله عمل أدبي يحتكم في شأنه إلى نصوص وأحكام النقد الأدبي لا إلى نصوص قانون العقوبات.

شكرا للقاضي وللقضاء المصري آخر قلاع الدولة المدنية الباقية حتى الآن.

ومع ذلك فإنني أشعر بخوف حقيقي. فهؤلاء كما يتضح من المقال البيان لا يعتزمون الاحتكام إلى القضاء ولا إلى أحكام النقدالأدبي، بل إلى إثارة الجماهير التي لا تعلم شيئا من ذلك كله. هم قد فعلوها من قبل، والخوف كل الخوف وقد دانت لهم هذه الجماهير أو كادت. أن يثيروها من جديد بالدعاوى الأخلاقية الكاذبة لكي يحرقوا الكتب إن لم يكن الكتاب!.

لماذا كل هذا التعصب والعصبية؟ ربما لأن المثقفين هم الآن، مثلما كانوا منذ البدء ورغم كل ما أصابهم من إضعاف وتهميش هم أيضا آخر قلاع المقاومة ضد مشروع الدولة الدينية التي يرونها قريبة المنال، ولا

أظنهم مخطئين تماما، لكني ككاتب وكمسلم سأظل أرفضها وأقاومها مستهديا برأي الشيخ الإمام في رفض أي سلطة دينية خارجية على ضمير الإنسان.

ولمؤرخنا العظيم ابن خلدون رأي جدير بالنظر فيما نحن فيه الآن، فقد لاحظ أن الفتن التي تتخفى وراء قناع الدين تجارة رائجة جدا في عصور التراجع الفكري للمجتمعات، إذ يتواتر ظهور الجماعات التي تدعو إلى إقامة شرع الله والعمل بسنة نبيه (عليه السلام) ويصل في تحليله إلى جوهر الموضوع فيقول: وأكثر المنتحلين لمثل هذا تجدهم يطلبون بهذه الدعوة رئاسة امتلأت بها جوانحهم وعجزوا عن التوصل إليها بشيء من أسبابها العادية فيحسبون أن هذا من الأسباب البالغة بهم إلى مايؤملونه..

غير أني اختلف مع ابن خلدون بعد ذلك، حين يقول: إن ما يُحتاج إليه في أمر هؤلاء هو إما تسليمهم لصاحب الشرطة، أو وضعهم في بيمارستانات المجانين.

فالواقع أن هؤلاء قد دفع بهم مرارا إلى صاحب الشرطة وما زالوا يدفعون، فلم يزد هذا دعوتهم إلا انتشارا، وإلا احتراما لدى الجماهير يستحقه كل من يضحي من أجل عقيدته أيا كانت. إنما ما يُحتاج إليه في أمرهم هو أن ينهض من جديد أنصار الدولة المدنية المؤمنون بأنها هي التي قدمت وما زالت قادرة على أن تقدم خيرا كثيرا لهذا الوطن، وأن يطرحوا برنامجا معاكسا في الاتجاه ومساويا في الأهمية لفكر الإخوان دون أن تلاحقهم أجهزة الدولة وتقمعهم.

وسيستغرق ذلك وقتا لا محالة، أرجو أن يكون أقل من الوقت

الـذي اسـتـغـرقـه الإخـوان لينفـذوا مـشـروعـهـم في السـيطرة عـلى المجتمع .

أما البيمارستانات فيبدو والله أعلم أنها ستكون من نصيب المثقفين أنفسهم مـا لم يتغير نهج هذه الحكومة التي تدفع إلى الجنون بأفعالها وبانعدام أفعالها على السواء .

القسم الثاني

العـــبرات!

يوسف إدريس

وإليك ما لم أقله

. . . وكنت أستكثر عليك المرض.

وكنت أقول أولم يتجرع من هذه الكأس أكثر من نصيبه في الحياة؟ . . مرة في القلب ثم مرات، ومرة في الرئة، ومرة في الدماغ جراحة هنا وجراحة هناك.

أقول لنفسي في كل مرة هذا كثير، ولكني أقول لك لا تبطئ عنا كثيراً فنحن نريدك.

أراك في مستشفى المعادي قبل عشرين عامًا. نذهب إليك سليمان فياض وصبري حافظ وأنا. أراك شاحب الوجه في جلباب المستشفى الأبيض. وكان صبرى قلقا عليك. قال لنا في الطريق إنه سمع من الأطباء أن الخطر يهدد حياتك، ولكن سليمان قال لنا بصوته الخافت الهادئ: يوسف قوي. هو أكثر من عرفت من الناس تشبثا بإرادة الحياة. وتطلع نحونا وهو يقول بثقة: سيخرج من هذه. ولما استقبلتنا ضاحكًا رغم شحوبك، ولما فردت نحونا يديك على امتدادها بكل

العزم وأنت راقد على ظهرك، ولما حدثتنا عن مرضك حديثا عابرا بكلمتين، ثم نقلتنا بعيدا عن المرض، وبعيدا عن حجرة المستشفى الساكنة، إلى حيث الحياة وحيث الصخب، إلى ما يحدث في مصر وما يحدث في الدنيا، ولما احتدم النقاش وكأننا قد عدنا إلى أيام مقهى الجيزة على الرصيف، وكلك شباب وحيوية، وقتها ملت على صبري الذي كان يخفي قلقه بضحكات عصبية وهمست في أذنه: لا تخف، سليمان على حق. سيخرج من هذه.

وخرجت بالفعل، وعدت إلينا، وملأت الدنيا. وكنا نحتاج إليك كما نحتاج دائما.

وأراك في مستشفى الدقي بعد ذلك بسنوات.

كنت أنا قد خرجت إلى جنيف، وتعودت في كل زيارة إلى القاهرة أن أراك في مكتبك في الأهرام. ولكني في هذه المرة ذهبت إليك في المستشفى. كان هو القلب وقد تمرّد مرة أخرى. ذهبت وقت الظهيرة ولم يكن ضمن مواعيد الزيارات. ولم أجد عندك أحداً غير خالد عبد الناصر. وحين دخلت كنت تضطجع على الفراش بثوب المرض الأبيض نفسه، بالشحوب نفسه، وأريد أن أطمئن عليك فتشرح لي بدقة الطبيب العارف كيف أنك قد تجاوزت الخطر بعد أن اقترب كثيراً وأنك ستخرج من المستشفى بعد أيام، ثم تغير الحديث. تطرد المرض، وتلتفت إلى خالد تسأله عن وقع مقال لا أذكره لكاتب لا أريد أن أذكره كان يهاجم عبد الناصر فيرد عليك بهدوء قائلاً: في وقت من الأوقات كنت أهتم بهذه المقالات. الآن لا أكلف نفسي مجرد قراءتها. وشردت أنت ببصرك لحظة. وشاهدت في عينيك النفاذتين المعبّرتين استفهاما

مطولاً، وماضيا يعود، وحاضراً ملتبسا، ومستقبلاً تحاول أن تخترق حجبه، تحاول أن تنتزع منه وعداً عصيًا قبل أن تلتفت مرة أخرى إلى خالد وتقول ضاحكًا ضحكتك الصافية تلك: معك حق. لا يستحق أن تقرأه و«هذا» أيضا سيزول.

لعلك تكون قد استخدمت عبارة «هذا المرض».

ويقوم خالد ويعانقك قبل أن ينصرف وهو يقول: استرد صحتك بسرعة. نحن نحتاج إليك وإلى قلمك.

وتعود إلينا بالفعل، وتبرر عمق احتياجنا إليك وإلى قلمك.

ولكني لم أرك في لندن كنت محتجزاً هنا في جنيف ولكن لهفتي عليك كانت أكثر من كل مرة. اتصلت بصبري حافظ في لندن فقال لي إن الحالة خطيرة وإن الزيارات ممنوعة. ولكني لم أيأس. ورحت أستمد الأمل مرة أخرى من تشخيص سليمان فياض. وكم كانت فرحتي يوم قرأت في (الأهرام) أنك بدأت الكلام. قلت لنفسي الحمد الله! . . ها نحن مرة أخرى نسترده! سيعود إلينا لكي يحكي لنا ما كان يصفه لنا هذه المرة بدقة العالم، بقلمه الذي لا يشبهه قلم آخر، كيف تلصص الموت هذه المرة إلى الدماغ، كما تلصص من قبل إلى القلب. سيصف لنا دبيبه في الشرايين. سيحدثنا عن اللحظة التي أصدرت فيها الإرادة الأمر: «قف»! . . ستكون صفحات أخرى نقرؤها بكل التوتر ونحن نتابع ذلك الصراع، وينتصر لنا فيها يوسف للأمل وللحياة وللإنسان كما فعل كل مرة. . .

وكنت أستكثر عليك المرض الذي يبعدك عنا شهوراً. أشفق عليك، حبّا لك، وأشفق علينا ـ أنانية من ذات نفسي ـ أن يغيب عنا قلمك، ذلك النصير الكبير لمصر التي عرفناها وأحببناها والتي نراها

تتسرب سريعًا وبعيدًا. كنا نتشبث بها أن تبقى، ونتشبث بقلمك ليساعدنا على أن تبقى.

وكنت أستكثر عليك المرض، فما بالي وهو الموت؟

ما العمل في تلك الغيبة؟

كان ود كبير يجمع بيننا.

ود لم تشبه شائبة حتى النهاية وإن لم تسمح الأيام بأن يتطور إلى صداقة شخصية كبيرة، كالتي كانت تجمع بينك وبين سليمان وصبري وأحمد عباس صالح من أصدقائنا المشتركين. ولكني كنت أعرف أن شيئًا عميقًا جدًا يجمع بيننا هو الذي جمعك بالملايين من قرائك ومحبيك: هوى جارفا لمصر خاصة جدا نتمثلها في وجداننا، وشوقًا محرقا إلى العدل وإلى عالم أكثر إنسانية وذكاء تقود إليه الكلمة وتقود فيه الكلمة.

رأيتك أول مرة في مقهى الجيزة. وكنت أنا وقتها قد تخرجت لتوي في الجامعة، وأتردد على ذلك المقهى الذي يتحلق فيه الكتاب حول الراحل الكبير أنور المعداوي. كنت ضمن مجموعة تخطو أولى خطواتها في الكتابة، بينما كنت أنت قد حققت ذاتك ورسخت مكانتك ككاتب قصة قصيرة، بل ككاتب القصة القصيرة الأول وأنت بعد في مطلع الشباب. ومنعني الخجل أيامها أن أقول لك إنني أنا أيضًا أكتب القصة القصيرة، ولكنك فيما بعد ذلك بسنوات تكون أنت الذي تقدم أول قصة قصيرة أنشرها في مجلة «الكاتب» تكتب لها مقدمة جميلة لن يمنعني الخجل هذه المرة أن أقتبس منها عبارة أذكرها بكل الاعتزاز حيث قلت «هذا كاتب لا يقلد أحدًا ولا يستعير أصابع أحد».

كنت تدرك أن لنا رؤيتين مختلفتين للقصة وللأدب، ولكن هذا لم يمنعك من تقدير ما أكتب ومن أن تتحمس لتقديمه، كما أنه لم يمنعني في أي وقت من أن أكون، لا معجبًا فحسب بل مفتونًا بأدبك العبقري. وأذكر مرة عبارتك الضاحكة حين رأيتني أتردد كثيرًا على مسرح الجمهورية لمشاهدة مسرحية الفرافير: «هل حجزت مقعدًا دائما في المسرح؟». والحق أني كنت أتمنى لو أفعل!

ولكن هذه اللقاءات الشخصية لم تكن هي علاقتي بك.

كنت قد عرفتك قبل ذلك بوقت طويل. ما زلت أذكر الليلة الأولى التي وقعت فيها «أرخص ليالي» في يدي، وكنت وقتها في الجامعة. بدأت قراءتها في الليل وقلبت الصفحة الأخيرة مع تباشير الفجر. لم أعد إليها منذ ذلك الحين ولا هي تحت يدي ولكن قصصها الدرر حاضرة في ذهني. أذكر الآن بالذات قصة «نيمية». وقصة مصرع عبد القادر طه، وقصة الخادمة الطفلة التي تحمل (صاج) الكعك فوق رأسها، وقصة العودة إلى مصر على ظهر الباخرة وصيحات الركاب «مصر! إيجيبت! إيجيتو!». عثرت في حينها على شيء لم أكن قد قرأت مثله في أدبنا العربي من قبل. لا أتحدث عن روعة القصة القصيرة ولا عن إعجاز بنائها. ذلك شيء لم يعد يحتاج إلى مزيد من الشرح والتحليل ولكني أتحدث عن القصة القصيرة حين تحتشد صفحاتها القليلة، وفي بعض الأحيان سطورها القليلة، بشحنة تفجر في نفس القارئ من الإحساس ومن الوعي ما قد تعجز عنه رواية طويلة. أذكر جيدًا أني ظللت بعد قراءة قصة «نيمية»، عن ذلك الرجل الذي كان يبيع دمه للمستشفى مقابل قروش يعيش عليها وراح يحتج حين رفض المستشفى في النهاية أن يأخذ دمه لإصابته

بالأنيميا. أذكر جيدا صرخة احتجاجه الأخيرة «نيمية إيه؟» وأذكر جيدًا أني بكيت.

لو أن قد كانت في القصة كلمة تفلسف واحدة، عبارة تزيد عن اللازم أو نهاية غير التي انتهت إليها لما تحققت صدمتها العبقرية تلك. ربما كانت ستظل قصة «جيدة» رغم ذلك كله، ولكنها لن تكون يوسف إدريس. كان هناك شيء لا يسمى في تلك القصة وفي قصص تلك المجموعة، شيء يتجاوز اختيار المواقف الفريدة وموهبة التعبير المقتدر وكل العناصر التي قد توصف بها القصة الجيدة: كانت هناك رسالة خفية من المبدع إلى القارئ لا تتجسد في أي من تفاصيل عمله الفني ولكنها موجودة بالتأكيد وتوقظ عند القارئ شيئًا حقيقيًا جدًا وصادقًا جدًا. أثرًا قادرًا على تغييره وعلى أن يجعله مختلفا بعد القراءة عنه قبلها: «بالإمكان» على الأقل إن لم يصبح مختلفًا بالفعل قادرًا على أن يغير من نفسه لو أراد.

وهذا شيء لم يغب عن كتابتك حتى آخر لحظة. كان هناك عشرات يكتبون المقالات غيرك. بعضهم يكتب بانتظام أكثر. وبأساليب بلاغية منمقة، ويفتعلون المعارك ذات اليمين وذات اليسار وتغلي كلماتهم بالانفعال ولكنها تسقط في بئر الصمت واللامبالاة. ثم يأتي مقال واحد لك، بسيط اللغة والتعبير، لا تكتب ولكنك تكلمنا كلامًا عاديًا بما يجول في خاطرك فيعدينا صدقك على الفور. وإذا بدوّامات من ردود الفعل على ما تكتب، وإذا بأناس مهمين يغضبون، وإذا بآخرين يهاجمون ويسبون (لكم آذوك وجرحوك!). أما نحن ـ قراءك ـ فنعرف أنك قد انتصفت لنا من الجميع. نشعر أنك أيضًا لم تهدهد مشاعرنا ولم ترحنا فقد ألقيت علينا عبئا. رسالتك الخفية تقول: ها هي

الحقيقة، فماذا أنتم فاعلون؟ وقد لا نفعل شيئًا. يا للأسف! نحن غالبا لا نفعل شيئًا ولكن رسالتك وصلت إلينا. أسعدتنا بقدر ما عذبتنا.

أما أنت فقد كان رهانك كله على هذا الأثر أنه يمكن بالتدريج أن يغيرنا، مجتمعا وأفرادا كان ذلك رهان حياتك كلها إن أكن قد نجحت في قراءتك.

وكان الأمل في الرهان كبيرًا جدًا في البداية، وكان لذلك الأمل ما يبرره. فإذا كانت مجموعة «أرخص ليالي» تحكي قصصها عن مواقف موجعة ممّا عاشه أهل بلدنا من ذل وبؤس، فإن هناك أيضًا بشرًا (بكسر الباء) لا يوصف في تلك المجموعة وفي «حكاية حب» وفي كل أعمالك الأولى. ومرة أخرى فأنا لا أتحدث عن التورية أو عن الفعل الإيجابي لأبطال بعض القصص كمرشد أو دليل للقارئ لكي يفعل المثل. ربما يكون ذلك قد حدث في بعض القصص تطبيقا للوصفة الناجعة التي كانت شائعة في ذلك الحين. ولكن عبقريتك كانت أكبر من ذلك بكثير. والبشر الذي أتحدث عنه لم يكن موجودًا في قصة بذاتها دون أخرى، ولكنه شيء يتخلل القصص جميعًا بما في ذلك أشدها إيلاما وحزنا. نوع من الإيمان بأن فعل الكتابة يطهر ذلك الألم لأنه سيغير بالتأكيد من ذلك البؤس كله. وفي يوم قريب أو بعيد ولكنه آت بكل اليقين. بعد صراع طويل، ربما، وبعد مخاض رهيب على الأغلب سيولد ذلك العالم الجديد وستتبدد كل تلك الظلمة أولا يصف بطل قصة «يموت الزمار» ذلك كله وصفًا واعيًا فيما بعد ذلك بسنوات طويلة؟ «كان حلمي بالكتابة كحلمي بالثورة.. كحلمي بالمعجزة القادرة على شفاء أي داء وكل داء.. وفي عمري أنا سأرى اختفاء الحفاء وعمومية الكساء وزوال الحاجة واكتفاء كل محتاج.. وكان الوصول على مرمى حجر.. وكأنني سأصحو في الغد لأجد الصباح

فجرا: ليس فجر يوم ولكن فجر عصر. عصر كامل تام يعود فيه الإنسان يحب بكل فهم وعمق.. ويعيش روعة الحياة يشربها مترعة قطرة وراء قطرة ولكل قطرة طعم ولكل لحظة تمر أشواق وصهللة ومعان..».

الصهللة!.... الفرحة!.. عالم نشوة وأعراس دائمة تكون مصر فيه هي العروس وهي الداعية إلى تلك المأدبة العامرة بالفرح وبجلال الإنسان الذي تخلص من كل ظلم ومن كل قهر فأصبح سيداً على العالم وسيداً على نفسه. مصر بالذات. ألم تكن مصر عندك دائمًا هي أم الدنيا؟.. أليست هي المؤهلة بمكانها وتاريخها مثلما رأى طه حسين من قبل لأن تصنع تلك الحضارة الجديدة التي ينصهر فيها الشرق والغرب معا لكي تقدم للعالم المثال والنموذج لحضارة الإنسان والعدل والفرح؟..

وكانت الخطوة الأولى عندك هي أن نعثر أولاً على مصر الحقيقية. مصر الجوهر. ومن أجل ذلك كان البشر يفيض في أعمالك الأولى، ولكنك بالتدريج تكتشف أن الحلم الكبير ليس «على مرمى حجر». ترى المخاض يتعسر، وترى مصر التي علقت عليها أمالك الكبيرة للعالم الجديد تتوه شيئًا فشيئًا، ويظل أدبك في سنوات الستينيات محاولة مستمرة لكي تعرف أين يكمن الخلل وكيف نخرج من تلك المتاهة إلى الطريق الصحيح. في «اللحظة الحرجة» يتوهج إيمانك القديم والراسخ بالشعب، ولكن نغمة جديدة تظهر، اتهامًا للمتعلم (فلنقل للمثقف) بأنه أضعف من أن يخرج من إسار أنانيته، بأنه ينكص في لحظة الحقيقة عن الفعل وعن التضحية لكي يحقق الحلم الكبير الذي يتغنى به. وفي «المهزلة الأرضية» تعمق تلك الفكرة أكثر وأكثر،

تقول إن المثقف ذلك الذي فوّضه الشعب لكي يقوده إلى العالم الجديد، لم يكتف بالنكوص، بل كان مستعداً لأن يبيع الحلم ذاته لكي يكسب أرباحه الصغيرة ويظل متربعًا فوق امتيازاته المستلبة. ويكون ذلك أيضا موضوع واحدة من أكثر قصصك روعة وإيلامًا «لغة الآي آي».

ولكنك لا ترى في ذلك قدرا لا فكاك منه بل أنت تسأل من الذي شوه المثقف والناس جميعا ومن الذي ضيع الحلم؟.. وفي الفرافير - تلك المسرحية الفذة - تطرح افتراضا وتوجه لجمهورك وللسلطان الحاكم سؤالا: ألم يكن الطغيان هو الذي شوه الحياة إلى هذا الحد؟ ألا يكون عالم من «الفرافير».. التابعين المستذلين.. عالمًا محكوما عليه بالهوان والصغار؟ عالمًا محرومًا من القدرة على تجسيد أي حلم كبير؟.. توجه سؤالك إلى الناس وإلى السلطان فلا يفوتهم مغزاه: فأما الناس فكان حماسهم للمسرحية شاهداً متجددًا على أن الرسالة وصلتهم، وأما السلطان فلعله أن يكون أيضًا قد فهم. ولكن الوقت كان قد فات لكي يرجع أو لكي يعدّل المسار: كان قد أصبح أسير الشباك التي حاكها بنفسه ولم يعد بوسعه أن يتملص منها. وأنا لا أذكر الآن إن كانت أول مرة مرض فيها قلبك سابقة على نكسة ٦٧ أو تالية لها. ولكني أعرف دون أن أسأل كيف كان وقعها عليك. أعرف أن الألم اخترق روحك وجسدك معا وأنت تتساءل: أولَم أنذركم وأحذركم من ذلك الذي سيأتي؟..

أولَم أقل لكم إن الزعم بقهر الإنسان من أجل رفعة الوطن كذب لا يستقيم وأن هوان الإنسان لا بد أن يجرّ هوان الوطن؟

ولم يكن غريبًا وأنت تريد أن تشارك في إقالة الوطن الذي تعثر في

نكسة ممتدة أن تقل قصصك ومسرحياتك وأن تكثر مقالاتك. كنت تبحث دائمًا ـ وقلتها أنت بنفسك ـ عن أقصر الطرق لوصول الكلمة إلى الناس وأكثرها تأثيرا. وأدهشك كما أدهشني ألا يفهم بعض نقادك ذلك، بل أن يؤاخذك عليه. لم يدركوا ما أدركه أبسط قارئ من الجمهور العريض الذي كان يتلهف على قراءة تلك المقالات. لم يروا أنها في معظمها قطع من الأدب النادر لا يستطيعه غير يوسف إدريس. أم تراهم حقًا لم يدركوا أن تلك المقالات هي التي كانت تبقى على جذوة الأمل عند الناس في ذلك الليل الطويل؟.. ظلت وحدها تقريبًا في ذلك المنبر الواسع الانتشار هي التي تذكّر الناس بالحلم المصري القديم: الحرية والاستقلال لمصر، مصر التي تنفتح على وطنها العربي وتشاركه همومه ويكون خلاصها في خلاصه.. التي تحقق لمواطنها العدل ويجد فيها كل إنسان كفايته.. يشبع فيها حاجته إلى الخبز وإلى المأوى وإلى عمل مبدع يحقق فيه ذاته ثم يتجاوز ذلك كله ليصل إلى الفرحة.. إلى تلك «الصهللة» الامتلاء الكامل بنشوة الحياة والاستمتاع بها في عالم جديد لم يتجسد من قبل قط ولكن جمهورية يوسف إدريس تبشر به، وتدفع الناس دفعا إليه، مقتنعة كما كانت دائمًا بأن الطريق إليه هو «الكلمة».. ومن هنا «أهمية أن نتثقف»: أن نعرف الحقيقة لكي نتغير..

وتظل ممسكًا بتلك الجذوة كالجمرة بين يديك لا تريد أن تسقطها برغم الداء والأعداء: تتتابع الأمراض وتتتالى معارك الصغار تريد أن تأخذك منا لكي ينفرد بنا الهوام. ولكنك تتشبث بنا كما نتشبث بك.

ولكن في ذات مرة يهتز لديك ذلك اليقين. تعترف لنا بذلك وتحلله تحليلا دقيقا في واحدة من قصصك الأخيرة «يموت الزمار». تشك في

الكلمة ذاتها . تسأل عما فعلته بالناس وما فعلته للناس منذ كانت . هل نجحت في أن تغير شيئًا من الاستغلال والقسوة والجشع . . هل يمكنها حقا أن تبدل الإنسان؟ : «ضيعت عمري كيف أتعلم الكتابة، والبقية الباقية ضيعتها كيف أعلم ما في الكتابة . أصبحت روحي من ورق وأحلامي ومتعتي كائنة كلها من حبر بين كلمتين أو جملتين أو صفحتين . أى حياة؟» فبعد كل ذلك العناء ظهر مجتمع جديد لا يعترف بحكمة الآباء ولا بدورهم . شباب لا يريد أن يسمع شيئا «عن عمق مطالب الشعوب والفئات منذ أقدم العصور . آلات منتجة جديدة غير مثقلة بتاريخ مطالبات ونقابات، وإنما هي ابنة «رجل بستة ملايين دولار و«جي آر» و«سو آلين» . . دراسة ماذا وأنت تستطيع كجرسون في فندق أو حتى شيال أو مصادق للسائحات العجوزات أن تطلع لك في اليوم بعشرين أو ثلاثين جنيهًا بالتمام والكمال . . تصرف وتشتري عربة . . ماذا يجدي الحديث عن سعد زغلول ومصطفى مشرفة وحتى فاروق الباز أمام ثلاثين جنيهًا وعربة ولو «سيات»؟» .

تحدثنا في تلك الصفحات الموجعة عند ذلك العالم النقيض الذي ظهر وجعل حلمك وحلمنا الذي كان على مرمى حجر عصيا وبعيد المنال . .

ولم يكن غريبًا أن تقول لنا في مطلع تلك القصة إنها تجربة -حقيقة وإنها قصتك أنت . ولم يكن غريبا أن تحدثنا عن المرض الذي أشرف بك على الموت بعد ذلك الاكتشاف .

ولكن ذلك اليأس لم يكن هو أنت . لقد قلت في تلك القصة في اللحظة الأخيرة للمرض «لا»! وأدركت أن الموت كان في قرارك ألا تكتب «حين قررت التوقف خبت تلك الموجات وخبت في جذوة الحياة

(. . . .) والموت ليس ضروريًا أن يكون صاعقا مفاجئا كالذبحة، إنه كأضرار التدخين أضعفها وأوهنها أو هكذا يبدو. الموت حياة كحياة الموتى، الموت سكونًا وسكوتا وصمتًا. الحياة.. ليس مجردها وإنما خلقها خلقا تعدى الآخرين بها، تنشرها.. تبثها موجات إثر موجات.. موجات صحيحة كالجنين الجميل القابل للتشكيل حسبما تريد. الحياة سامية شامخة بشرف وبلا مساومة أو إزعاج ضمير.. ما أروع أن تصحو من نومك اليوم وتختار أي عمل طيب ولو كان زيارة لسرير مريض مجهول لا أمل له ولا أهل.. إذا كنت فقيرًا فأعطه كلمة طيبة وبرتقالة، وإذا كنت غنيًا وقادرًا فابن له مستشفى».

ذلك هو أنت. وذلك هو صوتك الحي.

ربما يا صديقي لا تكون قد رأيت ذلك الفجر الذي رحت من مطلع حياتك تبشر به وتدعونا إليه. ربما تكون قد ضحيت بنفسك، وأنت تصارع بين رحى الشك والأمل، لا تريد أن تستسلم ولا أن تستريح.

قد لا يكون على مرمى حجر..

ولكنك قربتنا منه خطوة.

وما بقي الآن فهو علينا. هو دين في عنق كل من قرأك أو سيقرؤك. فمتى نرد إليك الجميل وأنت بعيد هناك..؟

يحيى حقي

عيد الميلاد الأخير!

من يستطيع حقيقة أن يكتب مقالاً عن سيد المقال؟ . . كيف يمكن لكاتب وهو مطمئن النفس أن يستخدم الكلمات العارية الخشنة ليصف بها لغة يحيى حقي؟ . . يوشك ذلك أن يكون عدوانًا على كلماته التى تشف بللورا صافيًا، تخلص من كل الشوائب والزوائد وانتظم في بناء موسيقى ما إن تقرأه حتى يتحرك فى داخلك نغم متصل من جملة إلى جملة تمتزج فيه البسمة بالأمل والمتعة بالشجن. فأنت هنا مع أديب على قدر ما في كتابته من تسامح وإنسانية وقدرة على الفكاهة لا تبارى، يفتح عينيك على هموم كنت غافلاً عنها ويفجر ألغامًا لم تكن تتوقعها، ثم سرعان ما يمسح الهم عن نفسك بابتسامة حانية. وأنت تبتسم معه بالفعل، ولكن ذلك الشجن الخالي من القسوة ومن المرارة، سيبقى معك دائمًا مثل لحن جميل، يتردد صداه في نفسك، ويدفعك دفعًا إلى أن تعيد قراءة «يحيى حقي» لكي تسترجع النغم مرة بعد أخرى. أصبح يحيى حقي منذ دخلت عالمه صديقك مدى العمر، الصديق الذي

يصدقك دون وعظ ولا افتعال، ودون نظريات ولا فلسفات. هو الآن بالفطرة السليمة وحدها ضميرك الحي، وهو في كثير من الأحيان أيضًا نفسك اللوامة!

عن نفسي، لا أعرف كم من المرات قرأت فيها «خليها على الله» هذا العمل الفاتن. (وليتني حقًا أكون قد تعلمت منه كما ينبغي) تلك في ظاهرها ذكريات متفرقة لا يربط بينها غير شخص راويها العذب. غير أنك بعد أن تفرغ منها تكتشف أن وراء كل جزئياتها نوعًا من الوحدة والانسجام النادرين. أنت تقرأ في الجزء الأول مثلاً ذكريات مبعثرة عن مدرسة الحقوق القديمة أيام كان كاتبنا يطلب فيها العلم، تقرأ عن محاولاته المتعثرة لتعلم الخطابة وهو يتابع مشاهير الخطباء في كل مكان، تبتسم وأنت تقرأ عن ذلك الخطيب الريفي الساذج الذي كان يحدث الناس عن بركات فيضان النيل بينما يصل إلى الأسماع صراخ النسوة في القرية باكيات محاصيلهن التالفة وجاموسهن الغارق لأن فيضان ذلك العام كان عاليا اكتسح القرية وأكل أرضها وأتلف محاصيلها. ولكن قبل أن تتحول البسمة إلى سخرية يردك يحيى حقي إلى الحس الإنساني الصافي حين يقول: «إن يكن قلبى قد رق لهم، فقد رق رقة أشد لهذا الخطيب الساذج». وستتسع ابتسامتك أيضًا حين تتابع مؤلفنا بعد التخرج وهو يحاول أن يشق طريقه في المحاماة إذ يحدثك عن السماسرة الذين يتحايلون لاصطياد الزبائن للمحامين، ويحدثك عن قضايا النصب ويحكي لك عن الريفي الساذج المظهر الذي يستوقف قاهريًا مثقفًا ويبيعه زجاجة «كينا» محكمة الإغلاق والتغليف بنصف ثمنها وبعد أن يختفي البائع يكتشف المشتري أن الزجاجة فارغة، ولكنك قبل أن تتعاطف مع هذا المخدوع ينبهك يحيى حقي إلى أن الضحية في قضايا النصب أثقل ذنبًا دائمًا من النصاب.

فهو شخص لديه الاستعداد للسرقة ولا يريد أن يدفع الثمن الحلال. إن يكن النصاب قد سرق مبلغا فالضحية كان على استعداد لأن يسرق مبلغا أكبر. ويقول لك يحيى حقي: و«الغريب أن الرجل الفاضل هو الذي يجري فيفضح السر ويطالب بمعاقبة من ضحك عليه!». يندهش كاتبنا لذلك ولكن قليلين منا في واقع الأمر من نظروا إلى حكايات النصب من هذه الزاوية.

وبعد أن تتأمل في ذلك وغيره وأنت تقرأ عن قضايا النصب ستضحك من كل قلبك على القاضي الذي اختلطت أمامه ملفات القضايا فحكم على متهم بسرقة «وزة» على أنه حائز لقطعة حشيش في قضية أخرى، ثم لما جاء دور الحشاش رفض أن يحاكمه القاضي بتهمة سرقة «الوزة» ـ وعقوبتها أخف ـ لأنه معاذ الله أن يكون لصًا «وأكون دني أسرق وزة؟!.. ليه مش لاقي أكل.. أنا صحيح مضبوط بالحشيش وقسمتي كده!».

ولكن وسط كل تلك الحكايات الطريفة عن القضايا وعن المحاكم، تتوهج ـ أكاد أقول كالجمرة ـ قضية مختلفة تمامًا رآها يحيى حقي، حكاية فهمي النجار، ذلك الحرفي المصري البسيط الذي حوكم مع أقطاب الوفد بعد مقتل السردار السير «لي ستاك» في سنة ١٩٢٤. قارئ التاريخ يعرف عن محاكمة ماهر والنقراشي في تلك القضية التي صنعت منهما فيما بعد نجمين في السياسة ثم رئيسين للوزارة يراهما أديبنا مع غيرهم من المتهمين في قفص الاتهام ولكنه يتوقف عند «محمد فهمي النجار، الوحيد الذي حكم عليه بالإعدام شنقًا بعد تبرئة الجميع:

«القاعة تغص حتى تكاد تختنق في هذه الساعة الرهيبة بالمثقفين

أصدقاء الساسة المثقفين يحتلون المقاعد والممرات . فلم يكد «كيرشو» القاضي (الإنجليزي) ينطق بالحكم حتى هبوا جميعا يصرخون ويهللون ويصفقون ويهتفون . . بعضهم يقبل بعضا، غرقوا جميعا في أحضان بعض بل بدأ بعضهم يرقص رقصا بلديا مادا ذراعيه مطرقعا بأصابعه، هازا كرشه المتدلي . . ونظري مثبت على وجه محمد فهمي، ابن البلد، الذي حكم عليه بالإعدام من أجل القضية الوطنية ذاتها الموجهة لزملائه . . لم يكلمه واحد من أولاد البلد في الصف الأول، فهم مشغولون بأنفسهم، ولا واحد من شركائه الساسة المثقفين الجالسين وراءه، بل كفوفهم تمتد فوق رأسه لمصافحة الأصدقاء المباركين . . لم يكلمه واحد من الجمهور لأنه منشغل بالرقص والضحك والهتاف . . » .

تلك لقطة حزينة وموجعة تختلف تمامًا عما سبق ولكنها في الحقيقة تكمله ولا تتناقض معه، كما أن الحكايات الأخرى، الطريفة والساخرة، تعديك في نهاية الأمر بالشجن نفسه الذي تثيره في داخلك هذه القصة الحزينة . ترى من هو الناقد الذي قال إن الكوميديا الحقة أشد حزنا من المأساة . . ؟ ليس ذلك هنا سؤالا خارج الموضوع، بل هو صلب الموضوع . لأن الفكاهة عند يحيى حقي ـ وهي بعيدة تمامًا عن الفكاهة السوداء المريرة ـ تحرك في داخلك قلقًا ما وتردك بعد الابتسام أو الضحك إلى ذلك النوع من الحزن الشفيف الذي أسميته بالشجن، وهو شيء لا تجده إلا عند عباقرة كتاب الفكاهة مثل الجاحظ أو موليير . وواقع الأمر هو أن التراجيديا على كل ما فيها من دموع وأحزان، تطهر النفس بما تثيره من مشاعر الشفقة والخوف (إذا ما استخدمنا تعبيرات أكبر النقاد!) . فأنت تتحرك مع المأساة في عالم كله سمو وجلال وترى سقوط شخصيات عظيمة بسبب أخطاء جسيمة . وهذا يثري تجربتك

وحسك الإنساني بكل تأكيد، ولكنه لا يمكن أن يكون قريبا من نفسك كما هو الحال وأنت في عالم الكوميديا ـ أو الفكاهة ـ التي تجعلك تضحك من نقائص البشر العاديين، أمثالي وأمثالك، ومن هنا فهي لا تطهر ولا تريح، بل ترسخ الشعور بالذنب والتقصير، وربما تدفعنا إلى أن نكون أفضل.

وبالطبع فإن الحديث هنا عن الكوميديا بمعنى واسع وفضفاض لا يقصرها على المسرح بل يمد نطاقها لتشمل أعمالاً أدبية عظيمة مثل أعمال الجاحظ أو يحيى حقي. وأنت حين تتابع قراءة «خليها على الله» ستجد أيضًا أن يحيى حقي ينفرد بشيء آخر لا تجده عند نظرائه من كتاب الفكاهة العظام، وهو تلك المقدرة على أن يضفر في نسيج العمل، مواقف بالغة الجد، مثل موقف فهمي النجار، لا مثيل لما تصيب به النفس من ألم، بل وخجل من النفس، لأننا نرتكب في حياتنا تلك الخطايا نفسها: اللامبالاة بألم آخرين، والكيل بمكيالين في القضية الواحدة، والتناقض الكبير في حياتنا وسلوكنا بين ما نعلنه من شعارات سامية، أخلاقية (ووطنية!) وبين ما نمارسه في حياتنا بالفعل من سلوك عملي وأرضي (وأناني في كثير من الأحيان!).

وانظر على سبيل المثال لا الحصر في «خليها على الله» ـ وسط كل الحكايات الضاحكة عن الصعيد وعاداته، وعن المجاذيب وأدعياء الكرامات، وعن مدرسة تعليم الحمير المشي وطبقات الحمير وسلوكها. . انظر إلى مواقف من قبيل تعذيب الحيوانات في السيرك وسفح دمائها، أو حرق الحكومة لقطن الفلاحين الزائد عما قررت الوزارة زراعته في الزمام، أو موقف الطبيب الذي رفض أن يعالج مريضه الفلاح وهو يتلوى من ألم من احتباس البول لأنه لا يملك «الريال» المطلوب (أيامها!).

تلك صدمات كهربائيه حقًا وسط الكتاب البالغ الإمتاع والطرافة. وعبقرية يحيى الفعلية هي أن تلك المواقف القمم لا تنبو عن سياق العمل ولا تخل بروحه المرحة العامة وإن تكن هي في رأيي مقصده الأول. ذلك أنك ستجد في كل المواقف الضاحكة الأخرى ذرى صغيرة وصدمات قد تبدو أخف وقعا ولكنها تنويعات على لحن واحد: بحث عن إنسانية الإنسان، وغضب مكتوم على كل ما يشوه تلك الإنسانية، ويصيبها بالجمود وتبلد الشعور، ويمنعها عن أن تتجلى بكل صدقها وبراءتها. وهي لا تنبو أيضًا لأنها تنجو من داء آخر في الكتابة وصفه يحيى حقي في كتابه الجميل «عشق الكلمة» بكلمة «الكلبية».

ومن البديهيّ الذي يعرفه كل قارئ أن يحيى حقي ليس كاتبًا فكاهيا بالمعنى الذي اعتدنا أن نسبق به أسماء بعض الكتاب بعبارة «الكاتب الساخر»، فهو لا يحترف الفكاهة ولكنها تنبع عنده بشكل طبيعي لا تكلف فيه. تجدها متواترة وشائعة في أعمال مثل «خليها على الله» أو «دمعة فابتسامة»، ولكنها مبثوثة أيضًا بشكل تلقائي في بقية أعماله الجادة. تجدها في قصصه التي أحبها القراء وتعلم منها الكتاب مثل «قنديل أم هاشم» و«دماء وطين» و«عنتر وجولييت»، وفي دراساته الفذة للشخصيات والمواقف في كتابي «عطر الأحباب» و«ناس في الظل»، وتجدها عند يحيى حقي الناقد في كتب «فجر القصة المصرية» و«عشق الكلمة» و«أنشودة للبساطة» وغيرها وهو يؤسس لنقد محوره إيثار الإيجاز والقصد وتجنب الافتعال والادعاء. كما أنك تجدها عند يحيى حقي المؤرخ الاجتماعي في أعمال مثل «صفحات من تاريخ مصر» أو «حقيبة في يد مسافر». فنحن في واقع الأمر في عالم يحيى حقي مع

كاتب شامل لا يقصر نشاطه الإبداعي على نوع بعينه، ولكن هي أعمال تكمل بعضها بعضاً بما تهدف إليه في مجملها من إشاعة القيم الإنسانية في الأدب وفي الحياة.

والفكاهة عنصر وحيد من عناصر إبداعه المتعدد الجوانب، ولكنها مدخل صالح تماما لفهم عالمه الثري. وقد بدأنا بالإشارة إلى نقيضها فهي ليست فكاهة «كلبية». وأنا أعرف مثلما يقول يحيى حقي في مقاله بكتاب «عشق الكلمة» صعوبة إيجاد مرادف عربي لهذه الكلمة اليونانية الأصل. فالكلبية تعني أشياء كثيرة: السخرية القاسية والتعالي وانعدام التعاطف الإنساني مع الشخصيات التي يتعامل معها الإنسان في الحياة أو التي يكتب عنها إن كان أديباً. إذ يصور الكاتب شخصياته من منطلق الفهم الكامل لكل شيء ولكل خلجات النفس في برود يقترب من عملية التشريح ليطلعنا على ذكائه وقدرته على النفاذ والكشف. وكلمة «الهجاء» لا تحيط بهذه المعاني كلها ولكني أجدها أقرب وصف للكلبية لما ارتبط به الهجاء في شعرنا العربي من ترصد الأخطاء وتضخيمها ولما ينطوي عليه من قسوة غير إنسانية على الخصم. وكم أتمنى ـ ونحن في معرض الحديث عن أدب يحيى حقي الراقي ـ أن يأتي يوم نحذف فيه من مقررات تعليم الأدب في المدارس قصائد الهجاء التي عجزت عمري كله عن تذوق ما فيها من «أدب» يستدعي أن نتعلمها! فلو أننا ألغينا هذه القصائد من مناهج التعليم لجاز لنا أن نعرف أن الخصومة والاختلاف لا يعنيان السب والتجريح، ولا الكذب والادعاء على الخصوم بما ليس فيهم. سيصبح تذوق الأدب وإبداعه أقل كلبية وأكثر قربا من منهج يحيى حقي في فهم الحياة والبشر.

ويتحدث كاتبنا عن الفكاهة التقليدية في فصل بالغ العمق من كتابه

«من باب العشم». يصف نوع الفكاهة التي يرى أنها اندثرت من مجتمعنا مثل النكت اللفظية. فذات مرة من وقت طويل كان يسير في الطريق حين استوقفه صاحبه سائلا «على فين» فرد «أنا رايح البوسطة» وقال صاحبه «كده؟ أنا «بريد» أمشي معاك شوية» ويعلق يحيى حقي «أحسست أقسم لك أن قيدا انطبق فجأة على قدمي فامتنع عن السير، وأن دشا باردًا قد اندلق فوق رأسي صمد له نخاع عظمي من أثر النكتة الباردة، أما هو فميت على روحه من شدة الضحك والإعجاب بخفة دمه وسرعة بديهته». أما الآفة الثانية التي كانت شائعة فهي القافية، وهي لا تكاد تخرج عن التلاعب اللفظي السابق، كأن يختار المتنافسان موضوعا واحدا هو أسماء البلاد ويقول أحدهما للآخر «أنا مسافر لبنها أما أبوك وجدك ـ إشمعنى؟ لطوخ ها ها ها». ويرى يحيى حقي أن من علائم رقينا أن الناس أصبحت لا تطيق النكات اللفظية ولا القافية. تلك النكات التي تعتمد مرة أخرى على الهجاء وافتعال الذكاء وتصدر عن حس غليظ لدى مبتدعها ولدى من يضحك لها على السواء. ولكم أذكر كلمات يحيى حقي عندما أشاهد الكثير من أعمال مسرحنا المسمى بالفكاهي، وأسأل نفسي إن كنا قد تخلصنا حقًا من تلك النكات اللفظية؟

غير أني أعرف أن المدرسة التي أسس لها يحيى حقي في أدبنا الحديث في ابتداع الفكاهة وتذوقها هي النقيض من ذلك تماما. فهي فكاهة النقد المبني على المفارقة والمشرب بروح التعاطف الإنساني (فلنذكر خطبة الفيضان مثلا). وهي تصوير عيوبنا الاجتماعية من منطلق الإشفاق والحب، لا بلسان السخرية والهجاء. هي دعابة الأب الحاني الذي يأخذ بيد ولده ليقول له هذا خطأ فلا تفعله مرة أخرى. لا سخرية المدرس القاسي من التلميذ الضعيف. الأولى تفيد والثانية تسحق.

وقد لا تكون كل العيوب التي رصدها يحيى حقي في مجتمعنا وفي شخصياتنا قد اندثرت بفضل ما كتب (بل ولا كل العيوب التي رصدها الجاحظ من قبله). ولكن كيف يرتقي الإحساس العام وكيف ننفر من القبح واختلال القيم وتبلد الشعور إلا إن صورتها لنا تلك الأقلام العبقرية بقدرتها الفائقة على العرض أولا وعلى النفاذ إلى قلب القارئ ثانيا؟ . . كيف نعرف بدون أن نقرأ يحيى حقي أن من بين ما نألفه في حياتنا العصرية من مظاهر نراها عادية تماما إنما هي العار بذاته؟ وها أنا أنقل من الذاكرة من كتبه دون ترتيب خاص البعض من تلك المظاهر التي توقف عندها كيما ينبهنا: سخرية بعض الصحف في عناوينها من المآسي الإنسانية إذ تكتب عن جريمة قتل مؤلمة «انتحر روميو بعد أن أطلق الرصاص على جولييت». . أو كتابة أسماء المتهمين في الجرائم من الطبقات الشعبية ثلاثيًا ورباعيا في بعض الأحيان بينما تقتصر الإشارة إلى نظرائهم من الطبقات الأرقى على صفات مجهلة مثل «موظف كبير يقتل زوجته. . أو مهندس يعتدي على. . إلخ» وكأن حماية سمعة الناس من التشويه رهن بوضعهم الاجتماعي. . أو اختفاء «الرفق بالحيوان» مع اختفاء السيدة الإنجليزية التي كانت تجوب الشوارع لمنع الإساءة إلى الحيوانات. . أو أن ترى أسرة ميسورة الحال تتعمد أن تلبس خادمتها الصغيرة ثيابا مهلهلة لكي يفرق الناس بينها وبين أطفال الأسرة. . أو أن تسمع أمّا تقول أمام ابنها الصغير إنه جاء من قبيل الخطأ لأنها كانت اعتزمت التوقف عن الإنجاب، دون أن تدرك ما تحدثه تلك العبارة في نفس طفلها. . إلخ. . إلخ. . عشرات من المواقف التي تبدو صغيرة ومألوفة والتي لا نتوقف أمامها كثيرا ولكن عين يحيى حقي الفاحصة تلتقطها وقلمه القدير يفرضها علينا بكل قوة لكي يقول لنا يا أولادي هذا خطأ. فلعلنا نستجيب!

وأنا أشعر بالكثير من الأمل حين أرى رواج الطبعات الشعبية من أعمال يحيى حقي مثل «خليها على الله» و«عطر الأحباب» وغيرهما. أعرف أن ذلك يعني أن رسالة يحيى حقي الإنسانية ستصل إلينا جميعا. ربما في شيء من البطء ولكن بكل قدرتها على التأثير. أثق أنها ستساعد على أن تكون حياتنا أفضل حين تختفي منها تلك الأشياء التي قال إنه يكرهها كل الكره «القبح والدمامة وفساد الذوق وثقل الظل وانعدام الحياء»..

لقد أعلنت منذ البداية أني أهاب الكتابة عن يحيى حقي. أعرف أن أي مقال لا يمكن أن يحيط بعالمه أو أن يقدم للقارئ جوهره النقي. وربما كان ما هو أفضل من كتابة المقالات بكثير ذلك الجهد الذي بذله الناقد الكبير الأستاذ فؤاد دوارة لتجميع أعمال يحيى حقي وتبويبها لتكون في متناول جمهوره. فذلك جهد حقيقي وملموس يتجاوز أية قدرة على الإشادة به. ولكني أعتقد غير مبالغ أن فؤاد دوارة قد حصل على مكافأته الحقيقية برؤيته لتلك الأعمال المجموعة بالصورة المشرفة التي صدرت بها عن هيئة الكتاب. أقول ذلك لما أعرفه عن حبه وتقديره لكاتبنا الكبير.

ونحن في ذلك جميعًا معه. فمصر كلها تبادل يحيى حقي حبًا بحب وتذكره في عيد ميلاده يوم ٧ يناير.

توفيق الحكيم

ألغاز شهرزاد

كانت «أهل الكهف» و«شهرزاد» مدخل جيل بأكمله إلى الفن الدرامي ـ جيل عرف الدراما عن طريق القراءة قبل أن يعرفها على خشبة المسرح. ففي الأربعينيات وأوائل الخمسينيات لم يكن للحياة المسرحية وجود حقيقي وكانت هذه القطع الأدبية تلهب خيالنا باعتبارها نماذج سامية لفن مفقود.

وحين كان يثار الجدل في ذلك الوقت عن مسرح توفيق الحكيم، وعن المسرح الذهني الذي يقرأ ولا يمثل، لم نكن نفهم المشكلة بالضبط. فقد كنا نجد في «أهل الكهف» و«شهرزاد» ما نجده في سائر المسرحيات العالمية التي أتيح لنا أن نقرأها من حوار رائع وفكر جليل.

والآن وقد مضت كل تلك السنين تواجه المرء مشاعر مضطربة حين يتعرض لنقد هاتين المسرحيتين.

على أن الإنسان لا يستطيع أن يجعل من تجاربه وذكرياته الخاصة معيارا يحكم به على الأشياء حكمًا مطلقًا.

فلماذا ينصرف الجمهور عن مشاهدة هذه الأعمال على المسرح؟ هل العيب من المسرحية، أو من المخرج، أو من الجمهور ذاته؟

لقد ترددت هذه الأسئلة بالفعل في أوساط المسرح والنقد وترددت أيضا إجابات سريعة بعد عرض مسرحية «شهرزاد» في منتصف الستينيات. تردد أولا ذلك الاعتذار الكلاسيكي وهو أن «شهرزاد» مسرحية ذهنية تمتع القارئ ولكنها لا تصلح للتمثيل. وقيل العكس أيضا. إن عرض المسرحية كان ناجحا ولكنه فوق مستوى الجمهور. على أن كلا التبريرين يظل ناقصا وتبدو المسألة أكثر تعقيداً من ذلك.

فالحقيقة أن ذلك الإصرار التاريخي على الطابع الذهني والفلسفي للمسرحية قد أرعب جمهورا كثيرا وأبعده عن المسرح سلفًا. إن الجمهور العريض قد ظل لعشرات السنين يعتبر المسرح وسيلة ترفيه سهلة لا وسيلة ثقافة جادة. وقد ساعدت غيبة النقد الفني الجاد من صحافتنا الشعبية الواسعة الانتشار على تكوين هذا الذوق السائد. فإذا كان المفروض أن يقوم النقد بدور الوسيط بين الفنان والجمهور وأن يساعد على إيجاد ذوق فني أرقى فإن هذا الوسيط قد أثبت فشله. أما تلك الأحكام السريعة المبهمة، والعبارات التهكمية اللطيفة، وطرائف النجوم التي تنشر في معظم صحفنا تحت عنوان النقد ـ فهى المسئولة عن رواج العملة الزائفة في الفن وتواري الأعمال الأصيلة.

ومرة أخرى فإن هذا لا يعني أن مسرحية «شهرزاد» كانت على المسرح خلقا كاملا، ولا يعني أن المسرحية قد نجحت بينما سقط الجمهور كما قال البعض ـ ولكنه قد يفسر لنا عزوف الجمهور عن الأعمال الجادة بصفة عامة. ويبقى بعد ذلك أن نرى الجانب الآخر من الصورة ـ جانب المسرحية نفسها. تزخر المكتبة العربية بعديد من

التفسيرات لمسرحية «شهرزاد» على ضوء الفلسفة، وعلم النفس، والتاريخ، والواقع الاجتماعي المعاصر. فلنقتصر إذن على محاولة فهمها على ضوء الدراما ـ أي باعتبارها علاقات بين شخصيات في بناء من المواقف تنبع منه أفكار معينة. فماذا تقدم المسرحية في هذا الإطار؟..

إننا نتعرف أولاً بثلاث شخصيات رئيسية: شهريار الملك، ووزيره قمر، وأحد العبيد، ثم نتعرف بالشخصية المحورية التي تربط بينهم جميعا ـ شهرزاد. هم جميعا يدورون في فلكها على نحو ما. العبد يفتنه «جسد شهرزاد» وقد جاء إلى المدينة من أجلها وكأن قدرا غلابا يسوقه ويدفعه إلى أن يلتقي بها. أما الوزير فهو مفتون بها على نحو آخر: ليس يعنيه جسدها ولكنه يرى أنها «قلب كبير» وهو يحبها من أجل ذلك ويرى أنها ما استطاعت تغير شهريار من همجي يفتك بالعذارى إلى إنسان عاقل إلا بفضل الحب. أما شهريار فلا يفتنه في شهرزاد جسدها، وليس ما يجذبه إليها أيضا هو الحب. فقد تجاوز ذلك كله بعد أن انقضت ألف ليلة وليلة في متع الجسد ومتع الحب. إنه لم يعد يريد شيئًا منذ ذلك، بل يريد أن يعلم وأن يعرف سر الأشياء. وذلك البحث عن المعرفة الذي أودى بفاوست إلى التهلكة هو الذي يقض الآن مضجع الملك. فشهرزاد عنده «عقل كبير» يستعصي على الفهم، شأنها شأن الطبيعة التي تغلق دونه أسرارها.

ولقد كان الإنسان البدائي في كل دياناته وعباداته يربط بين المرأة والأرض (أو الطبيعة) في وحدة لا تنفصم، وذلك لما فيهما معا من عطاء الخصوبة والميلاد. وهذا التوحد بين المرأة والحياة يؤكده لنا توفيق الحكيم في كلمة الربة إيزيس التي يصدر بها مسرحيته «أنا كل ما

كان، كل ما يكون، كل ما سيكون ـ قناعي لم يكشفه بصر إنسان».

على أن شـــهـــريار يريد أن يكشف هذا القناع ـ قناع إيريس، والطبيعة، وشهرزاد. وهو في طول حواره مع شهرزاد يمزج بينها وبين الطبيعة ـ الأم ويرى فيهما معًا لغزًا موحدًا لا بد له من النفاذ إليه.

فنحن نرى إذن منذ البدء أن شخصيات المسرحية تعبر عن مواقف محددة من الحياة ـ موقف المتعة الحسية المباشرة (العبد ـ الشهوة) ـ وموقف الإيمان والعاطفة (الوزير)، وموقف المفكر الباحث عن المعرفة (شهريار) وكل من الثلاثة يعتقد أن موقفه هو الذي يصل به إلى الحقيقة، وكل منهم يرى حقيقته في صورة شهرزاد، وهي بدورها تقول لكل منهم «أنت تراني في مرآة نفسك».

ولا تتيح المسرحية فرصة التطور للعبد أو الوزير، فكل منهما يتحجر على موقفه حتى النهاية: يظل العبد غارقا في متع الجسد ويظل الوزير وفيا لإيمانه وحبه حتى النهاية. أما علاقة شهريار بشهرزاد فتظل هي الموضوع المسرحي الأكثر إثارة للاهتمام. فبحث شهريار عن الحقيقة يقابله التحدي والصمت من جانب شهرزاد التي ترفض أن تكشف له عن قناعها، ومن العالم الذي يوصد دونه سبل المعرفة فنحن نراه في أول المسرحية يبحث عن المعرفة عن طريق السحر والخرافة بعد أن عجز عن أن يعرفها عن طريق التأمل والنظر العقلي الصرف (وهي أيضا نفس تجربة فاوست الذي رفض العلم النظري ولجأ إلى السحر ليصل إلى الحقيقة ـ لجأ إلى السحر باعتباره نوعا من المعرفة غير العقلية وغير المنطقية للوصول إلى حقيقة تتجاوز العقل والمنطق) على أن شهريار يعجز بالسحر والقرابين البشرية عن أن يصل إلى الأسرار التي يريدها ـ أسرار الوجود والحياة: أسرار شهرزاد.

وحين يفشل شهريار في هذه التجربة الجديدة يعود إلى شهرزاد منهارا ومتهالكًا، بينما تبدو شهرزاد صلبة واثقة من نفسها وتسأله «هل كشف لك السحر والعلم عن سر واحد مما تتحرق لمعرفته من أسرار؟».

لم يكشف له عن شيء بالطبع، وظل شهريار كما كان في نقطة البدء يسأل شهرزاد:

ـ من أنت.. من تكون شهرزاد؟.

ـ ابنة وزيرك السابق.

ـ أعرف أن وزيري السابق أنجب شهرزاد كما أعرف أن الله خلق الطبيعة كي لا يقال: إن شهرزاد بنت لقيطة وكي لا يقال: إن الطبيعة بنت المصادفة، لكنك تعلمين أنني لست ممن تقنعهم هذه الأنساب.

لكن الجدل لا يفضي إلى شيء، وحين يفشل شهريار ويهده التعب واليأس يراوده الحنين للرجوع إلى عهده الأول ـ عهد الحب والمتعة ـ ويتقرب إلى شهرزاد كامرأة وحبيبة، ولكن كليهما يدرك الآن أنها محاولة يائسة وأن هذا العهد لا يمكن بعثه من جديد.

وهذا الموقف الذي يتضمنه المنظر الثاني من المسرحية يوشك أن يكون هو المسرحية بأسرها ـ «فشل شهريار في الوصول إلى المعرفة، وفشل شهرزاد في استرداد شهريار ـ على أننا نرى بعد ذلك تجسيداً دراميًا ضافيا لهذا المعنى. فشهريار بعد أن أدرك فشل السحر والعالم، وبعد أن عجز عن أن يسترد براءته الأولى حين كان يكتفي بمعرفة الجسد والقلب ما زال يواصل سعيه المحموم وراء سر الأسرار.

ويختار شهريار الرحلة طريقًا للمعرفة. يعلن أنه نبذ السحر والتفكير معا، فيطرد الساحر من حياته ويقول لقمر «ما جنى أحد شيئا

من الخيال والتفكير . . مضى ذلك العهد الساذج . . اليوم نريد الحقائق يا قمر . . نريد الوقائع . . أن نرى بأعيننا وأن نسمع بآذاننا» .

وكأن شهريار يعلن بذلك أنه اختار العلم التجريبي من بعد العلم النظري! وتحاول شهرزاد أن تثنيه عن الرحلة وأن تبعث في نفسه الغيرة من وزيره قمر . فهي تلمح له إلى أنها تريد أن يبقى قمر كي تبوح له بسرها وتقول لشهريار «يقال إن رجلا بقلبه قد يصل إلى ما لايصل إليه آخر بعقله» ـ ولكن شهريار لم يعد يثق بمعرفة القلب ، فيمضي في رحلته ويتبعه قمر .

على أن ما يعجز عنه السحر تعجز عنه التجربة أيضًا . فالرحلة في العالم تفشل في أن تكشف لشهريار ما عجزت عنه الرحلة داخل نفسه وعقله . وهو يقول بعد رحلته الخائبة «ما أنا إلا ماء . . هل لي وجود حقيقي خارج ما يحتوي جسدي من زمان ومكان؟ حتى السفر والانتقال إن هو إلاّ تغيير إناء بعد إناء . ومتى كان في تغيير الإناء تحرير للماء؟» .

وبينما يتعثر شهريار في رحلته الخائبة تهب شهرزاد نفسها للعبد المفتون بها الذي ظل يحوم حول قصرها . وهي تعلن له أنها تحبه ولكن العبد تساوره الشكوك في ذلك وتساوره المخاوف من عودة شهريار : أليس هو «الذي ذبح في الفراش زوجه الأولى وعشيقها الأسود»؟ ولكن شهرزاد تجيبه وكأنها تجيب نفسها «ذلك شهريار الأول . . أما شهريار الآن فإنسان آخر . . آدمي استنفد كل ما في كلمة جسد وكل ما في كلمة مادة من معنى» .

حين يعود شهريار نرى مصداق ذلك الحكم . فلقد انتهى شهريار من دورته القصيرة . أدرك الآن ألا مخرج له ، وألا سبيل له إلى معرفة

شيء خارج حدود الزمان والمكان طالما هو مقيد بهما. أدرك مرة وإلى الأبد ألا سبيل له إلى أن يصبح «روحا» تلتقي بالروح الكلية للأشياء.

ويسمع شهريار بنبأ خيانة شهرزاد قبل أن يلقاها فيتلقى الخبر في هدوء بينما يثور قمر ويضطرب كيانه كله. وحين يعودان إلى القصر ويثبت نبأ الخيانة يقتل قمر نفسه: لم تعد له حياة بعد أن تزعزع إيمانه. أما شهريار فيعفو عن العبد. وترتاح شهرزاد لذلك. تعلن أن خيانتها كانت نوعا من التضحية وأنها كانت تتمنى أن يثور شهريار ويقتلها هي والعبد كما فعل بزوجته الأولى التي فاجأها في أحضان العبد.

كانت شهرزاد تتمنى أن يعود شهريار إلى حياة البشر بعد أن تخلى عن آدميته ولم ينجح في أن يجد بديلا لها ولا في أن يسمو عليها، ولكنها تدرك الآن أن تضحيتها ذهبت هباء وأن شهريار الذي بحث عن الخلاص بعقله وفكره، والذي يسعى إلى أن يتجاوز وضعه الأرضي والإنساني ليقتطف ثمار شجرة المعرفة المقدسة والمحرمة قد أهلكه طموحه وأضاعه.

في هذا النسيج الدرامي المتشابك يبدو لنا إذن أن توفيق الحكيم يعرض علينا مأساة الخطيئة الأولى مأساة التمرد على محدودية الوضع الإنساني وقصور الإنسان. وتبدو شهرزاد بصورة مؤكدة مرادفة لفكرة الحياة أو الطبيعة ـ الحياة التي يستطيع الإنسان أن ينغمس فيها بجسمه وأن يستمتع بها بحواسه كما فعل العبد، أو يستطيع أن يندمج فيها بعاطفته وإيمانه كما فعل قمر ـ ولكنه يستحيل أن يحيط بها بفكره وحده أو أن ينعم بوجوده فيها إلاّ إذا قبل وضعه البشري بحدوده وقصوره.

ومن السهل أن يقال والحال كذلك إن المسرحية هجوم على العقل والعلم، ولكننا لو تأملنا قليلا في منطق العمل ذاته دون أن نقحم عليه

أفكاراً من الخارج لوجدنا أن المسرحية هي في ناحية من نواحيها دعوة إلى التوازن والتعادل (إذا ما استعملنا كلمة الحكيم المفضلة) فإنه إذا كان شهريار شقيا بعلمه وعقله فإن قمر أيضًا ليس سعيداً بحبه المطلق والأعمى، بل إن هذا الحب يهلكه في النهاية. كذلك فإن العبد لا يحظى بأي عطف في المسرحية. وإذا كانت شهرزاد تقبله فإنها تنعته في نفس الوقت بالقبح والوضاعة، ولكن الحياة تقبل الشهوة (أو الغريزة والمتعة الحسية) باعتبارها قوة لها وجودها الذي ينبغي الاعتراف به وقبوله. ويبدو في نهاية الأمر أن واحداً من المواقف الثلاثة لا يحظى بقبول مطلق من شهرزاد. وهي وإن كانت تدين جموح العقل أكثر ما تدين إلا أنها لا تقر أيضًا دون تحفظ جموح الشهوة ولا جموح العاطفة. وهي وإن كانت لا تبوح صراحة بأن نوعا من التوازن بين هذه القوى هو الذي يحقق الخلاص إلا أنها تلمح إلى ذلك تلميحا قويا بموقفها من الشخصيات الثلاث الذي يتضمن القبول من جانب، والتحفظ من جانب آخر، مهما تفاوتت درجة التحفظ أو القبول.

وهذه النتيجة أقرب إلى أن تستقيم مع تفكير توفيق الحكيم وفلسفته التي نستطيع أن نستشفها في أعماله.

ومن الواضح أن هذا التفسير المستمد من النص وحده لا يلغي أو ينفي أي تفسير آخر. فمن حق أي إنسان أن يفهم المسرحية وأن يفسرها كما يشاء. فإذا كان هذا الإنسان هو مخرج المسرحية فإن حقه في حرية التفسير يبدو بلا حدود. ولكن لنا بعد ذلك أن نحاسبه على ضوء اعتبارات معينة: أهمها أن يكون تفسيره مقنعًا، وألا يكون في وجه معارضه صريحة من النص وأن ينجح في حل مشاكل المسرحية الفنية.

وقد فسر الأستاذ «كرم مطاوع» المسرحية عند عرضها تفسيراً جديراً

بالاهتمام ـ فقد جعل شهريار هو الشخصية المحورية، وجعل سائر الشخصيات الرئيسية وجوها أو أقنعة مختلفة لشهريار. فشهرزاد بصورتها التي تبدو بها في العرض المسرحي هي من خلق شهريار أو هي تجسيد لجانب من جوانب نفسيته أو فكره (يبدأ العرض المسرحي بما يشبه رقصة تعبيرية تصور تخبط شهريار وحيرته في دائرة مغلقة، ثم تظهر شهرزاد فجأة كما لو كانت انبعاثا من جوف شهريار أو عقله). أما العبد وقمر فهما في العرض المسرحي أيضًا وجهان آخران لشهريار الموزع النفس ما بين قوى مختلفة (وقد يكون أدق من ذلك أن نقول إنهما مرحلتان من مراحل وجود شهريار) ولكي يوضح المخرج هذه الفكرة فهو قد وحد رداءهما الخارجي مع رداء شهريار، وفعل ما كنت أحب أن يتجنبه إذ كتب بالفعل كلمة «شهريار» في زخرفة على صدريهما. كذلك فقد ركز المخرج الحركة المسرحية في قرص دوار مغلق ليؤكد فكرة التوحد ما بين شهريار وبقية الشخصيات التي تعبر عن جوانبه المتعددة، وليوحي من ناحية أخرى بفكرة الدائرة المغلقة التي يدور شهريار في نطاقها.

وعلى ضوء هذا العرض الموجه للمسرحية، فإنه يبدو أن شهريار الذي نبذ من حياته فكرتي الشهوة والعاطفة يعاني لأنه لا يستطيع أن يتحول إلى فكرة جديدة تحقق خلاصه. وهنا يلتقي تفسير المخرج إلى حد ما مع التفسير الذي يوحي به نص المسرحية، ولكنه سرعان ما يفترق عنه افتراقًا جوهريا. فشهرزاد في العرض المسرحي ليست شخصية أو فكرة محددة، ولكنها تجسيد لبحث شهريار عن فكرة جديدة، أو هي محاولة لإيجاد بديل لفكرتي الشهوة والعاطفة المرفوضتين من جانب شهريار. أي أن شهرزاد في تفسير المخرج هي قوة أو فكرة لم تتشكل بعد في داخل نفس شهريار، وهو يصارع

لتشكيلها وصياغتها، ولكنه لا ينجح حتى نهاية المسرحية في الخروج بها عما يسميه أرسطو بالهيولي (أو الشيء بلا قوام أو تحديد). وكانت هذه هي مأساة شهريار لأنه لم ينجح أيضًا في أن يخرج من أثوابه الأولى التي يجسدها العبد والوزير، وكان هذا الفشل هو ضياعه ومأساته.

وأول ما يلفت النظر في هذا التفسير هو ذلك الطابع الخصوصي البحت لمأساة شهريار في نطاقه. فمهما يكن اختلافنا في فهم المسرحية إلاَّ أنه من الواضح والمؤكد أن المآسي والمسرحيات الجادة عموما ـ لا تهتم بالمشاكل الفردية أو الخصوصية إلا على أساس أنها تومئ لمواقف ومعان أكبر.

ومسرحية شهرزاد بالذات تطمح كما يبدو إلى عرض مأساة الوجود الإنساني في شمولها وعموميتها إذ تطرح المواقف الإنسانية المتباينة من الحياة وتوضح قصورها. فإذا نحن اختزلنا هذه المواقف، وألغينا تفرد الشخصيات التي تمثلها لم يعد للمسرحية إلا معنى جزئي ومبهم وهذه عندي هي الغلطة الرئيسية في إخراج المسرحية. فإن المخرج حين ألغى الوجود المستقل لشهرزاد ثم للعبد وقمر، وحين أحالهم جميعا إلى رموز القوى المتصارعة والمتناقضة في داخل شهريار، قد حول المسرحية إلى مشكلة فردية بحتة هي مشكلة شهريار الباحث عن معنى وجوده.

ولكن أليست مشكلة البحث عن الذات مشكلة إنسانية عامة تثير اهتمامًا عامًا؟

نعم، إنها كذلك، والأدب المسرحي غني بالنصوص التي تعبر عن هذه المشكلة، ولكنها تعبر عنها لأنها كتبت لهذا الغرض، أما أن نلوي عنق نص معين كي يعبر عن هذه المشكلة تعسفا وقهرا فهذا ما أثبتت

التجربة استحالته، فمسرحية شهرزاد لا يسعها أن تعبر في نطاقها الخاص عن هذه المشكلة ـ لأن بناءها موجه لإيضاح علاقة شهريار بالخارج وليس بالداخل، ولأن ما يقهر شهريار هو صمت هذا العالم الخارجي وعدم استجابته (وصمت شهرزاد). وليست صراعاته الداخلية. ومن أجل ذلك فإن المسرحية لا تطلعنا على شيء من حياة شهريار الداخلية والروحية الخاصة كإنسان فرد وإنما تطلعنا عليه كرمز أو كموقف إنساني عام بدون قسمات ذاتية متفردة. ومن أجل ذلك فإن المخرج حين حول مركز الاهتمام من هذا الموقف العام (موقف الإنسان الباحث عن الخلاص والمعرفة بفكره وعقله) ليركز على مشكلة الإنسان الفرد الذي يمزقه البحث عن معنى وجوده ـ لم ينجح في أن يثير اهتمامنا بهذه المشكلة إذ ليس في النص ما يساعده على ذلك، ومن ناحية أخرى فإن هذا التركيز قد أضاع الأبعاد الأخرى للمسرحية التي كان يمكن اكتشافها لأنه استخدم كل عناصر الإخراج لإثبات فكرته.

وقد كان من الممكن ألا يحدث ذلك لولا أن مسرحية شهرزاد بالذات تعاني من قصور معين في هذه الناحية. ولا أريد أن أكرر هنا تلك المآخذ التقليدية على المسرح الذهني، كاختفاء الحدث وبطء الحركة، وتجمد الشخصيات وغير ذلك فليست هذه في الحقيقة هي المشاكل الرئيسة بالنسبة لمسرحية شهرزاد. وقد عرفنا مسرحيات كثيرة يختفي منها الحدث والحركة والشخصية المتطورة ورغم ذلك فهي تنجح عند عرضها على المسرح. (ولنذكر هنا مسرحيات العبث التي كتبت بعد شهرزاد بعشرين عامًا أو أكثر من ذلك). ولكن المشكلة الرئيسية في مسرحية شهرزاد في رأيي هي أنها مبهظة بالأفكار، فالحوار ينتقل من فكرة إلى فكرة قبل أن تتاح فرصة إنسانية كافية للاستيعاب والتمثل، ولما كان البناء كله بناء فكريًا، ولما كانت الأفكار لا تنبع من مواقف

ولكنها تتولد من بعضها بعضًا فإنها تتطلب من المتفرج طاقة تركيز لا يمكن أن تتأتى إلا بتفريج من نوع ما. ونحن نلاحظ في معظم مسرحيات العبث مثلاً التي تعتمد في أغلب الأمر على الأفكار وحدها ـ أن هناك ارتباطًا يكاد يكون دائمًا ما بين الفكر والفكاهة. هي في معظم الأحوال فكاهة مريرة وقاتمة نعم، ولكنها تتضمن أيضًا نوعًا من الترويج أو التفريج.

ومشكلة شهرزاد ومسرح الحكيم هي بالضبط ذلك الافتقار إلى الترويح وإغفال المتفرج وحدود طاقاته بدون مبرر معقول! . . ولهذا فهو يظل بحيث أراد: بعيدًا، في جليد «البرج العاجي»!

يحيى الطاهر عبد الله

الكاتب.. الكلمة.. الموقف

جمعني ويحيى الطاهر عبد الله أكثر من سبب. كنا من قرية واحدة، من الكرنك، في أقصى الصعيد. نزح أبي منها إلى القاهرة وراء عمله وأسرته معه، وجاءها يحيى، وحيدا بطوله، ليحقق ذاته وليبدع رسالته. وكنا، كلانا، نكتب القصة ونتحرك في وسط واحد وتشغلنا هموم واحدة، وكان يحبني وكنت أحبه. ولكن بعد هذه العناصر للالتقاء فإن يحيى كان إنسانًا وكاتبًا منفردًا وأصيلاً، لا يشبه أحدا في شيء.

عرفته في أواسط الستينيات عندما جاء من الكرنك للقاهرة، وظهر في وسط الكتاب، غريبا في كل شيء. رفض، بداءة المدخل المألوف لكاتب ناشئ أن يرتكن إلى وظيفة مأمونة تدر دخلاً مأمونًا، في الحكومة أو في إحدى الصحف، لتتهيأ له الكتابة بعد ذلك. قال لنا منذ البداية أنا كاتب قصة، ورفض أن يكون شيئًا آخر. ولم يختر يحيى المسلك المألوف ولا المظهر المألوف للكُتاب الموظفين؛ السترة المحترمة

وربطة العنق المحترمة المحشورة في ياقة محكمة خانقة. كان يحيى يلبس باستمرار القميص والبنطلون، فإن جاء الشتاء لبس فوق القميص (بلوفر) من الصوف وانتهى الأمر. ولم يغير على مدى عمره القصير شيئًا من مسلكه أو مظهره. فهذه الجزئيات الصغيرة كانت تعكس فيما أرى شيئًا جوهريا في شخصية يحيى وفي رسالته وأدبه. ذلك الرفض الكامل للتأقلم، والدخول في القوالب الجاهزة، وذلك الحرص، بل الإيمان، بالحرية الداخلية: بألا يكون الإنسان شيئًا آخر غير نفسه الحقيقية.

يحدثنا يحيى في حكاية عبد الحليم أفندي فيقول: «راهن الولد أنداده، قال ـ ما قولكم لو عبرت النهر من الشرق إلى الغرب وعدت قبل أن تجف تفلتي؟ رد الأولاد، نسميك البطل.. ونحكي حكايتك لكل الناس. قال الولد: لا.. قولوا عبد الحليم أفندي راح وعبد الحليم أفندي جاء.. لقبوني بالأفندي.. ونادوني يا أفندي. ضحكوا الأولاد، وقالوا أمرك يا أفندي تمام يا أفندينا».

ولكي يصبح عبد الحليم، القروي الصغير، أفندينا، لكي يدخل في القالب المرموق فإنه يبيع نفسه، جسدا وروحا، للإنجليز الذين حلوا بالقرية الصغيرة، ثم لمن خلفهم من الأسياد. وهو لا يستيقظ على زيف وضعه إلا في نهاية متأخرة، فيشق ثوب الأفندي ويعود بعد فوات الأوان، إلى حضن أمه.

وحين يخضع الإنسان للمواضعات الاجتماعية المفروضة، حين يبيع نفسه لها مضحيا بحريته الداخلية مثلما فعل عبد الحليم فإنه لا يفقد احترامه لنفسه فحسب بل إنه يكاد بالفعل يفقد وجوده ذاته ككائن إنساني حي. وتلك هي الرسالة في قصته ٣٥ البلتاجي ٥٢ عبد الخالق

ثروت، تلك القصة التي شدت انتباه كل من كتب عن يحيى. فعباس الدندراوي يحاول يائسًا أن يتمرد على وضعه، على الإطار الصغير المفروض عليه في عمله وفي سكنه. ولكن محاولاته كلها تنتهي بالهزيمة وعودته للإطار. «ردد عباس استبينا.. استبينا..» قالها لنفسه ألف مرة كالورد بعد الصلاة. كأنها الهزيمة أبدا. كأنها صلاة الدوام، كأنه لا حل إلا أن يقتل الآخر أو يعالجه الموت فيموت وتموت استبينا معه. ثم نأتي في ختام القصة إلى ذلك المقطع الغريب حيث يذهب عباس الدندراوي إلى قسم البوليس ليبلغ عن موته الشخصي. ويقول للمحقق عن نفسه «كان مشاكسًا.. كان طوال سبع سنوات يلوح براية العصيان ويقول القانون معي، وعندما ينهزم يركع ويصلي ويتمتم بالورد استبينا.. ولأني لا أطيق الكلمة قتلتها وقتلته». وعندي أن ذلك ليس قتلاً معنويًا، ولكنه بالفعل المصرع النهائي للذات الإنسانية المتفردة، في إطار التوافق والتأقلم، والذي كان يحيى الطاهر يحذرنا منه بعمله ونموذجه، سلوكًا وفنًا.

والخوف، الذي يبدع يحيى الطاهر في تصوير حضوره الثقيل، هو نتيجة أخرى لقمع الحرية الداخلية للإنسان. وقد يدفع الإنسان ثمنا غاليا ليقهر الخوف ولكنه الثمن الملائم ليعيش حريته، أو ليعيش، بمعنى الحياة عند يحيى الطاهر عبد الله، الحياة التي تستحق أن تعاش. تقول الضريرة في قصة العالية محذرة محمداني من طلوع النخلة السامقة الملساء: «يا محمداني لا تطلع العالية.. اليوم يوم الريح القديمة التي عرفها الجدود.. ستكون هذه المرة كالخيل لما تجمح.. ستكون لها حوافر وأعراف من نار.. ستهدم بيتين وتحرق بيتين وتأخذ رجلاً».

ولكن محمداني يذهب.

«شعر بنفضة عرق الخوف عند الرجال، الكامن تحت الصدغ. قال: «لن أخاف العالية.. تلك المرأة هي التي زرعت في نفسي الخوف من العالية.. لن تخيفني امرأة.. لقد خلقت المنجمة الخوف ليعرف القلب الرجفة.. وها أنا أرى الريح أخف من يد العاشق تعبث بجريد العالية في حنو.. ما رجمت العمياء بالغيب مرة إلا وصدقت لكن يكذب المنجمون».. وشد محمداني الحبل على جذعه وشده على جذع العالية وثناه وثلثه...».

ولا تحدثنا القصة بعد ذلك إن كان محمداني قد نجح في تسلق العالية أم لا، ولكن هذا لا يهم فهو قد حقق نصره وحياته منذ ثنى الحبل وثلثه وبدأ الصعود. وهؤلاء الأشخاص الذين لا يخافون العالية، هؤلاء الأحرار الذين يرفضون التأقلم مع الخوف والإصغاء لصوته يحيط بهم دائما نوع من البشر، نوع من الحضور القوي الطاغي في قصص يحيى الطاهر عبد الله. فالبكري في قصته «حكاية صيف» يصمم على أن يسترد الأرض التي سرقوها من جده.

«قالت الأم (للبكري): أبوك رحمة الله عليه كان طيبًا، يمشي في حاله، ويطلب من الحوائط أن تداريه، والكونت يا ولدي اشترى الأرض من جدك بماله. رد البكري: جدى كان يسكر وكان يقامر ـ وتلك شيمة الرجال، ولكن بأي حق يرث الغريب الأرض... سأمنعه بعصاي هذه من زراعة الأرض».

ذلك فيما أرى محور رئيسي في عمل يحيى الطاهر، حياة وفنًا، إعلاء حرية الإنسان الداخلية التي يفضي قمعها إلى ضياع الذات المتفردة وقتلها، إلى قتل الإنسان في الإنسان، والتي تتحقق بدورها بأن

يقمع الإنسان خوفه من العالم الخارجي وعوامل الخوف فيه. ومهما كان الثمن الذي سيدفعه فهو الرابح في النهاية لأنه سيعيش الحياة الحقة الجديرة بالإنسان.

ويرتبط بذلك أيضًا في عمل يحيى الطاهر حياة وفنا ـ ذلك التوق للحب وللتضامن بين البشر. أذكر جيدا عندما جاء يحيى الطاهر إلى القاهرة: كان الوسط الأدبي في الستينيات يتشكل من مجموعات منغلقة على ذاتها من الكتاب. يتمركز كل كاتب حول مجموعة من زملائه وينتشر الشك، وهو ألطف تعبير ممكن، بين هذه المجموعات. ولا بد أن يحيى قد عانى كغيره، أو أكثر من غيره، وهو الوافد الجديد، من هذا التمزق وهذا الشك. ولكنه استطاع وكأنما بمعجزة، أن يحلق فوق هذه المجموعات كلها وأن يبسط عليها جناحين من حبه. كانت كلمة أو لازمة «يا أخويا» التى كانت مدخله لكل حديث هي أيضا مدخله لكل القلوب.

وهذا محور رئيسي آخر في تراث يحيى الطاهر عبد الله، حياة وفنا، الحب والتضامن. وقد لا أقتبس هنا قصة واحدة أو أكثر من قصص يحيى الطاهر. فإن كل قصصه تتضمن ذلك الحنين للتوحد ولعالم مؤتلف بعلاقات من الحب والمودة.

يقول الضيف في قصة «العالية» للجد حسن «من تمر تلك النخلة المسماة بالعالية أكل جدودنا وجدودك ووالدك وأبي عليهم رحمة الله... ومنها بإذن الله نأكل أنا وأنت... إنه العهد القائم بين الرجال». ويصدم يحيى أن يتآكل ذلك العهد القائم بين الرجال، ألا يكون تضامنهم قائمًا وحقيقيًا. في قصة «معطف من الجلد» يلجأ الصديق المطارد إلى صديقه ليأويه ويقول عنه «محمد شهم... فلاح بما تحوي الكلمة. كان صديقي يقول هذا وعينه

لا تفارق الوشم المنقوش على صدغ محمد» عندما عجز محمد عن أن يمد يده لصديقه في محنته قال الراوي في القصة «قلت. سأبحث عن مكان آخر. . . كنت أنظر إلى الوشم الأخضر على صدغه وكأنني أتعلق به».

يقول في قصة «اليوم الأحد» ستموت هي وأنا وأنت «فجأة» وهي تعرف والحياة فرصتنا فلماذا؟

إنه يطرح السؤال وعلينا أن نجيب. . .

ولكن بالرغم من خيبة الأمل أحيانا فإن يحيى كان يبشرنا بحياته وفنه أن ذلك التضامن الحق بين البشر آت وكذلك الحياة الحقة.

ليست هذه كلمة نقدية عن قصص يحيى الطاهر عبد الله. ولا هي رثاء له. وإنما هي كما قلت منذ البداية، وكما كررت أكثر من مرة، محاولة لأن أقول: إن الكلمة والموقف في حياة يحيى كانا شيئًا واحدًا ومتطابقا. وحين نقول ذلك عن كاتب فإن أفضل تكريم له هو أن نعلي القيم التي بشر بها وأن نعمل ما نستطيع لنجسدها كما فعل هو: لكي يتحقق عالم الإنسان الحر، المتحد بأناس أحرار، والذي كرس يحيى حياته لكي يكون.

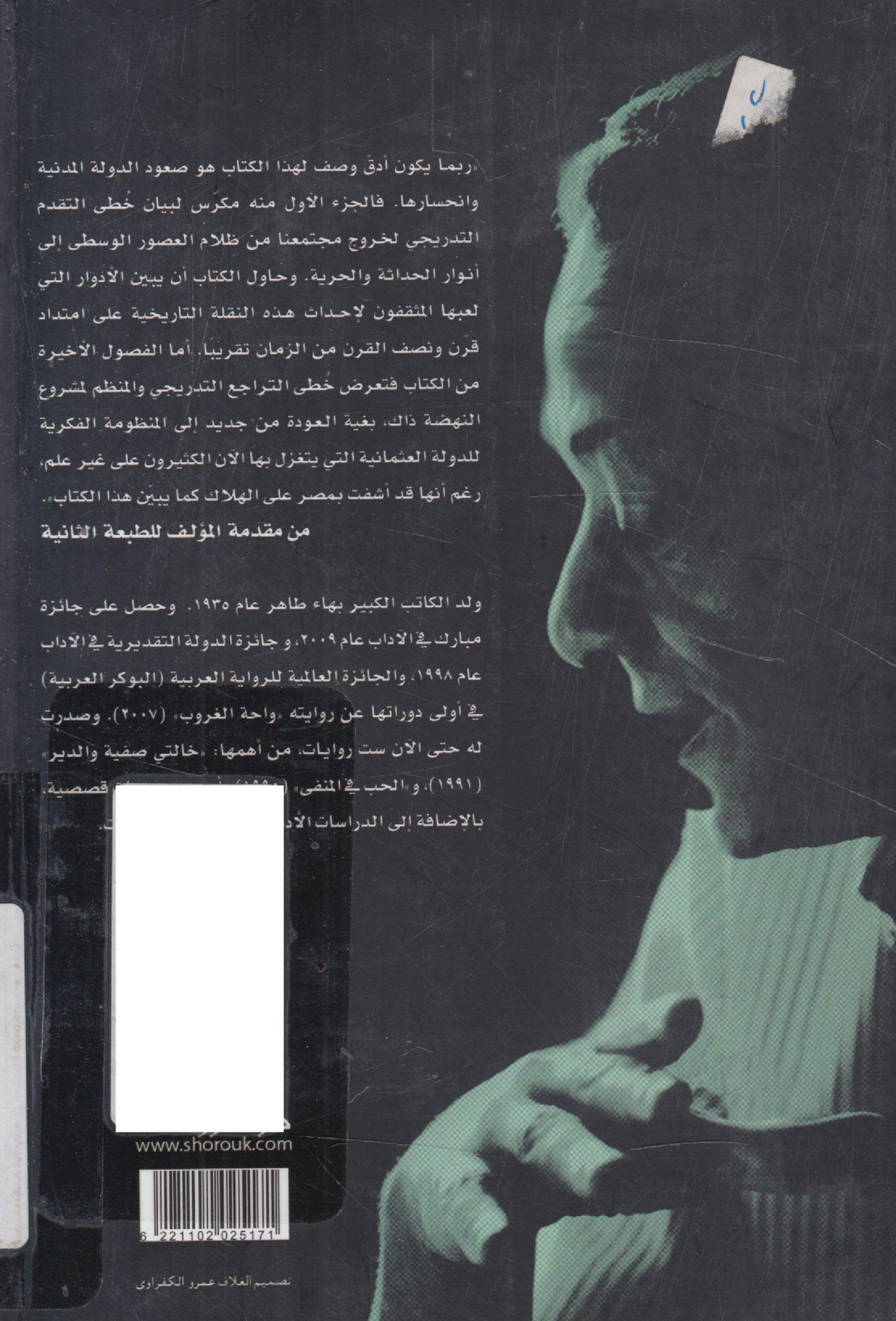
هذا الكتاب

تدور فصول هذا الكتاب في فلك اهتمامات واحدة انشغل بها بهاء طاهر في أعماله القصصية وفي أبحاثه على السواء وهي الحرية، ودور المثقف في المجتمع والعلاقة بالآخر، والصلة بالغرب، وهو يعبر هنا بأسلوبه المميّز عن رؤيته لمسيرة التنوير منذ قيام الدولة الحديثة وحتى اليوم. ويثبت أن المثقفين لعبوا أهم الأدوار في إحداث التغيير الفكري الذي قاد مصر خطوة خطوة رغم الهزائم والانكسارات لتصبح في كل مرحلة أفضل مما كانت عليه من قبل.

ولم تكن الثقافة الحديثة اقتباسًا مباشرًا من أوروبا كما يزعم البعض. بل هي قد تبلورت من خلال الصراع مع الغرب في معظم الأحيان، وكانت ثقافة التنوير عودة إلى الثوابت الثقافية للشخصية المصرية ولإحياء القيم النبيلة في حضارتنا الإسلامية التي طمستها عصور الظلام المملوكية العثمانية، سعيًا إلى تأكيد ذاتية ثقافية مستقلة.

والتحدي الحقيقي أمام مجتمعنا اليوم هو أن يستكمل بناء الحرية الذي ناضلت من أجله أجيال المثقفين المتعاقبة منذ الطهطاوي وحتى يوسف إدريس ومن بعده.. أولئك الذين تضيء أعمالهم وأقوالهم صفحات هذا الكتاب مثلما أضاءت حياة الوطن.

ف: 7326 ت:15/3/2010



«ربما يكون أدق وصف لهذا الكتاب هو صعود الدولة المدنية وانحسارها. فالجزء الأول منه مكرس لبيان خُطى التقدم التدريجي لخروج مجتمعنا من ظلام العصور الوسطى إلى أنوار الحداثة والحرية. وحاول الكتاب أن يبين الأدوار التي لعبها المثقفون لإحداث هذه النقلة التاريخية على امتداد قرن ونصف القرن من الزمان تقريبا. أما الفصول الأخيرة من الكتاب فتعرض خُطى التراجع التدريجي والمنظم لمشروع النهضة ذاك، بغية العودة من جديد إلى المنظومة الفكرية للدولة العثمانية التي يتغزل بها الآن الكثيرون على غير علم، رغم أنها قد أشفت بمصر على الهلاك كما يبين هذا الكتاب».

من مقدمة المؤلف للطبعة الثانية

ولد الكاتب الكبير بهاء طاهر عام ١٩٣٥. وحصل على جائزة مبارك في الآداب عام ٢٠٠٩، و جائزة الدولة التقديرية في الآداب عام ١٩٩٨، والجائزة العالمية للرواية العربية (البوكر العربية) في أولى دوراتها عن روايته «واحة الغروب» (٢٠٠٧). وصدرت له حتى الآن ست روايات، من أهمها: «خالتي صفية والدير» (١٩٩١)، و«الحب في المنفى» (١٩٩٥) [illegible] قصصية، بالإضافة إلى الدراسات الأد[illegible].

www.shorouk.com

6 221102 025171

تصميم الغلاف عمرو الكفراوى