الحداثة المتقهقرة

طه حسين وأدونيس

فيصل دراج

مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية

رام الله – فلسطين

٢٠٠٥

Modernity in Retreat
On Taha Hussein and Adonis

By Faysal Darraj

© Copyright: MUWATIN - The Palestinian
Institute for the Study of Democracy
P.O.Box: 1845 Ramallah, Palestine

ISBN 9950-312-21-3

This book is published as part of an agreement
of cooperation with The Heinrich Boell Foundation - Germany

جميع الحقوق محفوظة
مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية
ص.ب ١٨٤٥، رام الله، فلسطين

يصدر هذا الكتاب ضمن اتفاقية تعاون مع مؤسسة هينيرخ بل – ألمانيا

تصميم وتنفيذ مؤسسة **ناديـــا** للطباعة والنشر والإعلان والتوزيع
رام الله – هاتف ٠٢ – ٢٩٦ ٠٩١٩

ما يرد في هذا الكتاب من آراء وأفكار يعبر عن وجهة نظر المؤلف ولا يعكس
بالضرورة موقف مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.

المحتـــويات

تقديم	**٥**
التنوير والعقلانية	**٧**
الفصل الأول: إشكال طه حسين	**١٣**
الشيخ التقليدي والمثقف الحديث	١٥
الفصل الثاني: حداثة طه حسين	**٣٧**
– الحداثة وجمالية المفرد	٣٩
– المثقف وتوليد الدولة الحديثة	٦١
– التاريخ وأنسنة التاريخ المقدس	٨٣
– إضاءة: طه حسين وعبد الناصر	١١١
الفصل الثالث: الحداثة العربية بين زمنين	**١٢٣**
الفصل الرابع: في إشكال أدونيس	**١٤٩**
السؤال النظري والجواب الشعري	**١٥١**
حداثة أدونيس	**١٦٣**
– الحداثة والتراث	١٦٥
– صورة الشاعر في التصور الرومانسي	١٨٥
– أسطرة الإبداع عند أدونيس	١٩٥
– حين يحاكم أدونيس عصر النهضة	٢٠٧
بمثابة الخلاصة	**٢٢٩**
إضاءة أخيرة: التطرف ونهاية الحداثة!!	**٢٣٩**
الهوامش	**٢٤٩**

تقديم

باستثناء أسماء ثقافية قليلة، تدور الثقافة العربية اليوم في حلقة مفرغة، حدّها الأول الدفاع عن "أصالة" لا تحديد فيها، وحدها الآخر الحديث عن "حداثة" لا تقل ضبابية. وبسبب تجريد لا تحديد فيه يميل الطرفان إلى "الكليات"، التي تسمح بأسئلة سهلة وبإجابات أكثر سهولة، بعيداً عن الواقع المعيش والتاريخ القريب الذي أفضى إليه. بل إن في هذه الثقافة، الملتفة حول ذاتها إلى حدود الانغلاق، ما يحيل على "حرب أهلية ثقافية" أكثر مما يحيل على غيرها. ذلك أنها تعتاش من التهم المتبادلة، الواضحة أو المضمرة، أو من تبادل عدم الاعتراف، كما لو كان كل طرف يمتلك حقيقة نهائية.

يسعى هذا الكتاب، في حدود متواضعة، إلى حوار مع الثقافة العربية الحديثة، متوجهاً إلى اسمين، أحدهما طه حسين، الذي لا يزال، على الرغم من الظلام المسيطر، يعثر على قراء وتلاميذ، وثانيهما أدونيس، الذي يلقي بأسئلة متمردة كثيرة، واضحة متسقة حيناً، وقليلة الوضوح والاتساق أحياناً أخرى. والمقصود من هذا ليس العثور على الحقيقة، فلن يعثر عليها أحد، بل التعرّف على بعض الطرق التي تفضي إلى بعض الحقيقة.

ولعل المأساة التي نعيشها نحن الفلسطينيين، وهي لا تنفصل عن التداعي العربي في المستويات كلها، تجعل هذا الكتاب لا ينشغل كثيراً بقضايا "أكاديمية" خالصة، أدمن عليها "المثقفون التقنيون"، بل يجعله يرى إلى موضوعه من وجهة نظر المعيش المشخص، ذلك أن المشخص هو الذي يسوّغ طرح الأسئلة، ويعين، لاحقاً، في تصويب إجاباتها.

فيصل درّاج

التنوير والعقلانية

عصر التنوير، زمن الاستنارة العربية، عصر النهضة ... مصطلحات شائعة في الأدبيات السياسية والنظرية العربية تحيل، غالباً، على الفترة الممتدة من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين، دون أن تُعنى كثيراً بسؤالين هما: هل هناك مرحلة محددة، بالمعنى التاريخي، يمكن أن يطلق عليها عصر النهضة أو ما هو قريب من ذلك؟ وإذا كانت هذه المرحلة قائمة، فهل تشير إلى أسماء، أو إلى مفاهيم نظرية، أو إلى سلطات سياسية عاشت "النهضة" وعملت، عملياً، على تجسيد مفاهيمها؟

لا يمكن الحديث، نظرياً، عن مرحلة تاريخية إلا إذا كان هناك ما يفصلها، عن مرحلة سابقة عليها، وما يؤسس لمرحلة قادمة انطلاقاً منها. والمقصود بذلك أن المرحلة التاريخية تتعيّن بالتحولات الاجتماعية العميقة التي تمايزها من مراحل أخرى، على اعتبار أن هذه التحولات نهائية ولا يمكن الرجوع عنها. ولعل صفة "التحولات التي لا رجعة عنها" هي التي تدرج مرحلة في التاريخ كمرحلة واضحة وشديدة الوضوح، أو تجبرها على الأخذ بصفة أخرى، وهذا ما لا ينطبق على "عصر النهضة". ولهذا يمكن التعامل مع هذا "العصر" بمصطلحات أخرى، مثل مدارس التنوير العربية، أو النزوعات النهضوية في المجتمع العربي، خلال فترة محددة.

يكشف تأمل "عصر النهضة" عن نزوعات حداثية أنجزتها جهود فردية أو جماعية، لم تستطع، لأسباب كثيرة، أن تغيّر من بنية المجتمعات العربية. فما عرفته هذه المجتمعات أقرب ما يكون إلى "مناخ تنويري" تقاطعت فيه اجتهادات فكرية، تشترك في وحدة الهدف، دون أن تشترك، لزوماً، في وحدة الرؤيا ولا في وحدة الأدوات. يتجلى هذا في اختلاف المواقف والتصورات، التي اجتمعت فيها آراء لا متجانسة، ضمت حشداً كبيراً من المثقفين، مثل الطهطاوي، والأفغاني، وعبد الله النديم، وخير الدين التونسي، وندوة

التنوير في حلب، وابن باديس في المغرب العربي، ومحمد عزة دروزة وخليل السكاكيني وروحي الخالدي من فلسطين،[١] وضمت أكثر العقول جذرية؛ أي طه حسين.

بل إن هذا الاختلاف يظهر جلياً حين البحث عن المراجع الفكرية، التي قبل بها هؤلاء المثقفون، والتي تختلف في ما بينها اختلافاً كبيراً. كأن نرى، على سبيل المثال: علاقة طه حسين بالفرنسي ديكارت، وعلاقة محمد عبده، مفتي الديار المصرية، بالإنجليز بين سبنسر وداروين، وإعجاب السكاكيني بأفكار نيتشه، وتمسك محمد عزة دروزة بالتراث العربي القديم، وتشبع السوري فرنسيس مراش بأفكار الثورة الفرنسية،[٢] وصولاً إلى فرح أنطون، الذي جمع بين ماركس ونيتشه وأفكار السيد المسيح. ومهما تكن مواضع الاتفاق والاختلاف بين هؤلاء، فقد توزعوا عناصر مشتركة كثيرة، تمحورت كلها حول فكرة التقدم، التي لا تفصل كثيراً بين المثال العربي القادم والمثال الأوروبي الحاضر. ومفهوم التقدم هذا، من حيث هو غاية اجتماعية وسياسية، جعل هؤلاء المثقفين يتعاملون مع المشخص اليومي ومع قضايا اجتماعية ملموسة، وهذا ما أوصلهم إلى نص فكري مفتوح بعيد عن الانغلاق، ينطلق من الواقع ويعود إليه، قبل أن تغلق الأيديولوجيات القومية والماركسية اللاحقة "النص"، منطلقة من "الفكرة" ومهمشة ما يعيشه الناس.

وعلى هذا فليس سهلاً الحديث عن "عصر النهضة" أو عن "مرحلة تنويرية"، ذلك أن أعداء النهضة والتنوير لم يفقدوا أبداً مواقعهم، وكل ما يمكن الحديث عنه هو: مراحل النزوعات التنويرية، التي اتسعت مرة وضاقت مرة أخرى، إلى أن استعادت الأيديولوجيات الماضوية مواقعها، بعد هزيمة حزيران، وتمكّنت، بعد ذلك، من تهميش التنوير تهميشاً مروّعاً، بلغ ذروته اليوم. وبسبب ذلك لم تفقد الأسئلة التنويرية، الممتدة خلال قرن، مشروعيتها، لأنها لم تتحقق، وإنْ كان على المدافعين عن التنوير اليوم أن يعودوا إلى الأسئلة بمنظور نقدي، وذلك لسببين: أولهما: يشكل الماضي التنويري علاقة داخلية في كل مشروع تنويري مستقبلي، لأن الأفكار لا تبدأ من الصفر، ولأن لتلك الأفكار راهنية كاملة، كسؤال تحرير المرأة الذي يطرحه قاسم أمين، والفصل بين العلم والدين، الذي عالجه مطوّلاً طه حسين، وإصلاح الخطاب الديني بما يلائم التحولات الاجتماعية والتاريخية، وهو ما اقترب منه كثيراً الشيخ محمد عبده، والعمل من أجل دولة علمانية، تساوي بين المواطنين على مبعدة من مراجعهم الدينية، وهو ما قال به مبكراً فرح أنطون،[٣] وإعادة قراءة التاريخ العربي – الإسلامي بشكل نقدي بعيد عن الأساطير، وهو ما حاوله أحمد أمين ... . أما السبب الثاني، فيعود إلى التجربة التاريخية المعيشة، التي اختبرت الأفكار النهضوية وكشفت عن وجوه قلقة فيها، اتصل الأمر بمحاكاة النموذج الأوروبي محاكاة محسوبة، وهو ما حلم به طه حسين، أو إمكانية المصالحة المطمئنة بين العلم والدين، أو بين العقلانية والدين، تلك المصالحة التي كانت تميل، في النهاية، إلى تغليب الدين وتهميش ما عداه، الأمر الذي

ظهر في مسار محمد رشيد رضا تلميذ الشيخ محمد عبده،[٤] وفي مسار الفلسطيني محمد عزة دروزة، الذي أقام العروبة على الإسلام، والإسلام على العروبة، منتهياً إلى تصور قومي هش، وبالغ الهشاشة.

أنتج الفكر التنويري، في مراحله المجزوءة والمحاصرة، جملة مفاهيم جديدة أولها: وعي الذات. فقبل الفكر التنويري، الذي بدأ تاريخياً بحملة بونابرت على مصر العام ١٧٩٨، كانت الجماعة العربية هي الجماعة الإسلامية، وكانت الجماعة، في وجهيها، تتماهى مع أيديولوجيا دينية ساكنة مستقرة، تنتسب إلى الإسلام القديم، وترى في الإسلام ديناً ساكناً مكتفياً بذاته، لا يلتفت إلى غيره من الثقافات ولا يسمح لهذه الثقافات أن تلتفت إليه. ومثلما كان على المرجع الديني أن يعرّف الجماعة الإسلامية، كان عليه أن يعرّف أيضاً غير المسلم الذي يعيش مع المسلمين، وأن يرى إلى "الفرنجة" كجماعة لها جوهر ديني يغاير الجوهر الإسلامي. أقلقت الأزمنة الحديثة التصور الديني، ولو بقدر، فلم يعد "الآخر" هو المسيحي فقط، بل غدا أيضاً المنتصر الذي يكتسح ديار المسلمين بآلات حديثة، ويبني حضارة منتصرة قصّر عنها المسلمون الذين سيطر عليهم الاستعمار. شكّلت هذه الواقعة لدى البعض، وآيتهم جمال الدين الأفغاني وأنصاره، المبتدأ الذي طرح سؤال، وعي الذات، أو الهوية، ذلك السؤال الذي يحيل على حاضر المنتصر وماضي المهزوم.

انطوى سؤال "الأنا"، بداهة، على سؤال "الآخر"، وهو المفهوم الثاني في الفكر التنويري، الذي رأى إلى "الآخر" في صناعته وعلومه وفلسفاته ونمط حياته، دافعاً بالسؤال الديني إلى أرض جديدة: لم يعد المفكّر المسلم يدور في إيمانية مغلقة لا زمن لها، تبدأ من الكتب وتنتهي إلى الكتب، بل أصبح عليه أن يرى إلى الواقع اليومي المعيش، من وجهة نظر الإسلام، وأن يرى إلى معنى الإسلام، من وجهة نظر الواقع المعيش. وهذا السؤال، الذي فرضه الآخر المنتصر ولم يأتِ طوعاً، كان في أساس فكرة الإصلاح الديني، التي هي وجه آخر لفكرة "الوعي الذاتي الإسلامي"، التي عليها أن تقيس، بلا مسرّة، الفرق بين مجد المسلمين الغابر وهوان المسلمين في الأزمنة "الفاسدة".

أفضى السؤال الأخير إلى سؤال لاحق هو: الأصل الذي كان، ولا يزال، هو السؤال الأصعب في الفكر الإسلامي، أي: إذا كان الأصل الديني، وهو كامل لا يعتوره نقص، قد أعلن عن كماله، في زمن مضى، ناصراً المسلمين على غيرهم ومحققاً حضارة إسلامية مزدهرة، فإن من المفترض أن يبقى الأصل على حاله في جميع العصور، وهو ما لا تقول به الأزمنة الحديثة. وسواء أقنعت هذه الأزمنة المسلم بضرورة المساءلة والخروج من اليقين، أم لم تقنعه، فقد كان عليه أن يعود إلى "الأصل"، وأن يعيد قراءته، متمسكاً بإيمانه التمسك كلّه، أم متمسكاً بدينه ومحتفظاً لذاته بأسئلة قلقة كثيرة، حال جمال الدين الأفغاني،[٥] الذي قارن بين بؤس المسلمين وعلوّ غيرهم، مستذكراً "وعود الإسلام" بالانتصار على غيره.

قاد سؤال "الأصل" إلى "سؤال العقل" أو قاد، بشكل أدق، إلى التصور العقلاني للعالم. فقد وجد العقل دائماً دون أن يستخدم بشكل عقلاني، كما قال ماركس، خاصة حين يطمئن إلى يقين مقدس، ويعهد بأسئلته كلها إلى فكر ديني، يتعامل مع العلوم ويكره المجهول ويحتفي بالكلي ويرفض النسبي ويحتفل بالدائم الأبدي وينكر المتحول والمتبدل والمتنوع. إن فكرة العقل، أو الاستعمال العقلاني له، هي التي دفعت المفكرين النهضويين إلى طرح أسئلة كثيرة عن معنى التقدم والتخلف، وإلى التماس الإجابات في الفكر الغربي، كأن يذهب محمد حسنين هيكل إلى روسو ويضع عنه كتاباً، وأن يفتش الكواكبي، في نهايات القرن التاسع عشر، عن أسباب ونتائج الاستبداد، وأن يتأمل خير الدين التونسي أشكال الإدارة في الدول الغربية، وأن ينبهر سلامة موسى بـ"المجتمعات الصناعية"، القائمة على العلم، في مقابل "المجتمعات الزراعية"، التي تكتفي بالأدب. لكن هذا الفكر النهضوي حمل في داخله مفارقته الضرورية، ذلك أنه ولد في "مجتمع زراعي"، إن صح التعبير، ينتج الفكر المتمرد ويصادره. فقد طالب سلامة موسى بعقلية علمية"، دون أن يختبر الشروط الاجتماعية الضرورية لها، كما لو كان العلم يستورد استيراداً، واعتقد هيكل أن علم الغرب لا يستقيم بلا روحانية الشرق، وأن الغرب راجع لا محالة إلى قيم الشرق الروحية، وغالى أديب إسحاق في أمجاد العرب القادرة على استعادة مواقعها القديمة، وحلم طه حسين باستقدام التجربة الأوروبية، دون أن يرى إلى التاريخ العلمي والسياسي والاجتماعي الذي أنتج هذه التجربة خلال قرون عديدة.[٦]

وواقع الأمر أن الفكر النهضوي العربي لم ينشغل بالعقل، كما هو، ولم يتأمل العقلانية في أبعادها النظرية، باستثناء طه حسين، بل اقترب منها وهو يسائل مظاهر التخلف التي تهيمن على الواقع العربي. ولهذا عني هذا الفكر بالعقل ولم يتوقف أمام علم اجتماع العقل، أي أنه لم يَر إلى التحولات الاجتماعية – التاريخية التي تفصل بين العقلاني واللاعقلاني، ولم يتوقف، بالتالي، أمام معنى التاريخ، الذي يشير إلى الممكن واللاممكن. فالعقل الأوروبي صعد بالحوار الطويل بين الدين والفلسفة، وبالصراع الطويل بين العلم والأسطورة، وبالكفاح ضد تحالف السلطة واللاهوت، وبتحولات العلوم البحتة إلى تقنيات تطبيقية، ثورت العلاقات الاجتماعية. والفكر العربي لم يرَ شيئاً من هذا، وحين حاول علي عبد الرزاق في كتابه **الإسلام وأصول الحكم** أن يواجه مسألة الخلافة بشكل جذري، أودى به الهجوم المضاد الجذري للقوى الدينية، المتحالفة مع السلطة السياسية، إلى الصمت النهائي.

كشف الفكر النهضوي عن تجليات اللاعقلانية في المجتمع العربي، دون أن يستطيع، إلا نادراً، تقديم تفسير عقلاني لها وتقديم حلول عقلانية ملائمة لها. ولا يعود هذا إلى قصور جوهري فيه، كما يرى أدونيس، إنما يعود إلى الشروط الاجتماعية التي ظهر فيها، وهو ما عيّنه فكراً إصلاحياً – عملياً، تصوّبه التجربة المفتوحة والحوار

المجتمعي. وهذان العنصران لم يتوفرا، إلا نسبياً، وفي أزمنة متقطعة، إلى أن جاءت "دولة الاستقلال الوطني"، وحاصرتهما حصاراً متصاعداً أودى، لاحقاً، بالعنصرين معاً. وقد يكون هذا الفكر قد عثر على فسحة له أيام الاستعمار، بسبب الكفاح الشعبي وهشاشة السلطة الخاضعة للاستعمار، دون أن يمنع هذا الفكر التقليدي المسيطر الاحتفاظ بمواقعه، وعن مواجهة الفكر التنويري والتنديد به. ففي الوقت الذي كان فيه الفكر التنويري يقول بمقولات غير مسبوقة عن: الحرية وتقدم العلوم ووحدة المدنية الإنسانية، وتحرير المرأة ...، كان الفكر الديني المسيطر، الذي يبدو منتصراً في السنوات الأخيرة، يبشر بأفكار قروسطية، تأمر العقل والمعارف على الخضوع إلى المعارف الدينية، ملغية معنى الإنسان ومكفرة العقل المتسائل. وفي الوقت الذي كان الفكر التنويري فيه يستولد، على الرغم من محدوديته، سؤالاً من سؤال سابق، كأن يربط تحرر المجتمع بتحرر المرأة، وتحرر الأخيرة بحقها في العمل والتعليم، وهو ما ذهب إليه الطهطاوي في منتصف القرن التاسع عشر، كان الفكر الديني لا يزال يرى في تعليم الرياضيات والجغرافيا عملاً مناهضاً للإيمان. لا غرابة، إذن، أن يؤسس ديكارت فلسفته الجديدة على "العقلانية الرياضية"، التي تجد ما سبقها وتتجدّد بما يتبعها، وأن يطمئن الفكر الديني إلى موروثه القديم، بعد أن تحوّل إلى "علم للعلوم"، يرى إلى الدين والآخرة ويعرف مسبقاً سبل الدنيا والآخرة والسبل الواصلة بينهما.

أتاحت العقلانية الأوروبية، التي قرنت بين العقل والتجربة، الحديث عن "علم اجتماع العقل"، الذي رصد العلاقات الاجتماعية التي تحرّض على أسئلة عقلانية، واكتفى الفكر الديني المسيطر: "علم اجتماع التكفير"، الذي واجه، ولا يزال، كل جديد فكري بتهمة: التكفير. وهذا العلم الغريب، أي "علم التكفير"، هو الذي جعل من طه حسين، في زمن مضى ولم يمض، مسيحياً ويهودياً وملحداً ومشبوهاً وماركسياً وكافراً، وجعل من نجيب محفوظ، قبل عقد من الزمن، مرتداً جديراً بالقتل والقصاص الشديد. ولعل الأيديولوجيا الدينية، المستثمرة سلطوياً، هي التي أوعزت إلى الشيخ أبي هدى الصيادي، في نهاية القرن التاسع عشر، أن يدس على عبد الرحمن الكواكبي، الذي مات مسموماً، وهي التي أتاحت لرجل الدين السعودي الراحل "ابن باز" أن يتهم، في نهاية القرن العشرين، القائلين بكروية الأرض بالكفر، وأن يرى في كل الكتابات الفلسفية والشعرية والروائية والمسرحية والفنية كفراً خالصاً، من دسائس "أعداء المسلمين".

اتكاءً على ما سبق، فإن الفكر التنويري العربي، الممتد من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين، لا يدرس كإشكال فكري فقط، فيه بعض السلب وفيه الكثير من الإيجاب والصحيح والشجاعة، بل يدرس أيضاً كمأساة تاريخية. ذلك أنه ولد في شرط معوّق تاريخياً أسهم في تعويقه فكرياً، قبل أن يسهم في التضييق عليه ومحاصرته إلى حدود الصيد والمطاردة. غير أن هذا الفكر، الذي يستمر حصاره حتى اليوم، لا يزال يشكّل المحاولة الفكرية التجديدية الأكثر خصباً في التاريخ الفكري

العربي الحديث: فهو فكر حرّ يحاوره الواقع ويتحاور مع الواقع، وهو فكر متعدد الاجتهاد والنزوعات، وهو فكر منفتح على الأنا و"الآخر"، بلغة من هذا الزمن، وهو قبل هذا وذاك فكر يقبل النقد والحوار وتبادل الأفكار... . وربما يعطي الرجوع إلى فكر سلامة موسى، الذي أوغل في التغريب والمعادلات الجاهزة، كما الردود على أفكاره، صورة عن ذاك التسامح واحترام الاختلاف، اللذين لا يوجدان اليوم، وصورة أخرى عن معنى المسؤولية الأخلاقية لدى المفكر التنويري، الذي كان مشغولاً بما يكتب ومشغولاً أكثر بما يكتب غيره، على مبعدة شاسعة عن هذا الفراغ الفكري الذي نعيشه اليوم، الذي تحوّلت الثقافة فيه، غالباً، إلى مهنة بعد أن كانت قضية.

في هذه الحدود يرتسم معنى الرجوع إلى طه حسين، الوجه الأبرز في الفكر التنويري العربي الحديث، بقدر ما يرتسم معنى التوقف أمام أدونيس، المثقف العربي الأكثر شهرة اليوم. فالأول، كما الثاني، يقول بالتمرد، وإن كان كل منهما يحمل خصائص زمانه. جاء الأول في زمن صعود الحداثة، كما يقول اليوم، وجاء الثاني بعد هزيمة الحداثة، فقاوم الهزيمة واقتبس منها أشياء كثيرة. وحاول الأول أن يشتق أسئلته من حاجات المجتمع الفعلية الملموسة، بينما حاور الثاني النصوص وانغلق فيها.

الفصل الأول

إشكال طه حسين

الشيخ التقليدي والمثقف الحديث

"لست ضد آلهة الجمهور،
بل ضد فكرة الجمهور عن الآلهة"
سقراط

في أسلوب مغلق بدايته القصاص ونهايته جهنم، لم يكن مصطفى صادق الرافعي، وهو يحاكم "في الأدب الجاهلي"، يقرأ كتاباً وينقد شخصاً محدّد الاسم واللقب، بل كان يستولد من لغة معطاة عدواً يلبّيه، وينزل به العقاب الذي يشتهي ويرغب. كان الرافعي، وكما في أزمنة لاحقة، يواجه التفكير بالتكفير، مساوياً بين التكفير والدفاع الغيور عن الدين. ما كان في المعركة، التي أشعلها كتاب، مكان، صغير أو كبير، للدين، لأنها كانت بين مَنْ ينصر الثبات ومَن يقول بالتطور، أو كانت، وبلغة طه حسين، معركة بين أنصار القديم وأنصار الجديد.[1]

كانت المعركة بين مثقف جديد، يدعو إلى تفكير غير مألوف، وعارف قديم يستظهر، مطمئناً، لغة جاهزة أكثر قدماً. ولأن للقديم شرعيته الراسخة، ونسقاً متوالداً له شكل البداهة، بدأ المثقف الجديد معلّقاً في الفراغ، ينتظر زمناً يأتي ولا يأتي، مقترباً من حلم أرخميدس القديم، الذي يعد بتحريك الأرض، لو عثر على نقطة ارتكاز في الفضاء.

١- الشيخ المثقف: اختلاف المنطلق

يكتب طه حسين في **الأيام**: "وكان حذاء الشيخ غليظاً كصوته جافياً كثيابه، فلم يكن يتخذ العباءة، وإنما كان يتخذ "الدفية"، كان حذاء الشيخ غليظاً جافياً، وكانت نعله قد ملئت بالمسامير، وكان ذلك أمتن للحذاء وأمنع له من البلى. ففكر في الطالب الذي كانت تصيبه مسامير هذا الحذاء في وجهه أو فيما يبدو من جسمه".[2] لو وضع النص

كلمة الشيخ جانباً، لانتهى إلى وصف إنسان بائس، يحاصره الفقر وتستبد به الفاقة، ولكشف عن فقر هذا الإنسان الشامل، الذي يتخذ من الحذاء الغليظ أداة للتربية ووسيلة مروّعة للتأديب. وهذا الفقر المادي والمعنوي الشامل، هو الذي جعل طه حسين يرى في الشيخ، الذي تتلمذ على يديه واختبر قوله، مجازاً للتأخر الاجتماعي. لم يكتب حسين كلماته المتمردة، وكان قد رجع من فرنسا، إلا بعد أن التقى بمعلم مختلف، لا يرى في الحذاء وسيلة للتربية والتعليم.

يبدو كلام طه حسين، في المستوى المباشر، هجائياً، ويتجلّى، في مستوى لاحق، عطفاً على الإنسان البائس وشفقة عليه. غير أن كلمة الشيخ لا تلبث أن تردّ النص من وضع إلى آخر، ذلك أن البائس الفقير الثياب يعود من خلال رمزه الموروث، ملغياً المسامير ووجه الطالب المدمى، ومتكئاً على هالة مشرقة تستثير الإجلال. يعود الشيخ رمزاً، وقد غطّى وجهه بوجوه نسق من المشايخ قديم، تعظّمه القرية ويبجّله مَن هو خارج القرية أيضاً. وبسبب هذا النسق الذي يتناسل، مستقرّاً، من زمن بعيد، يبدو كلام طه حسين انتهاكاً للأعراف والتقاليد، ويبدو طه حسين معلقاً في الفراغ، لأن النسق الجديد الذي يرتكن إليه لا وجود له.

وسواء أكان جديد طه حسين واضحاً أم مرتبك الوضوح، فإن إشكاله كلّه يتمثّل في الإنسان المتمرد على التقاليد البائسة، وفي بحثه الصعب والشائك عن شرعية جديدة تواجه، محاصرة، شرعية مستقرة ومتجذرة. يقول في الجزء الأول من **الأيام**: "وما هي إلا أيام حتى سئم لقب الشيخ وكره أن يدعى به، وأحسّ أن الحياة مليئة بالظلم والكذب، وأن الإنسان يظلمه حتى أبوه، وأن الأبوّة والأمومة لا تعصم الأب والأم من الكذب والعبث والخداع".[٣] في كرهه للقب الشيخ، الذي يحاكي به شيخاً يتتلمذ على يديه، حاكى بدوره شيخاً سلف، كان حسين يمزّق الأقنعة ويبحث عن الوجوه، فيفتش عن وجهه عارياً بلا لقب قديم، وينقب عن وجوه أهله بعيداً عن استبداد البداهة. وما كان البحث إلا أثراً لوعي متقدم، يدرك الفرق بين الأزمنة، ويدرك أن تاريخ الإنسان الحقيقي يساوي جملة القيم الإنسانية الحقيقية التي يعترف بها. ولذلك، استذكر حسين أكثر من مرة، سقراط، ذلك الفيلسوف اليوناني الذي "يعلّم الناس وهو يحاورهم أن للإنسان ضميراً حرّاً ليس لأحد سلطان عليه، ولا ينبغي أن يكون موضوعاً للمساومة، ولا سلعة تعرض للتجارة، وأن حرية التعبير وحرية الضمير وحرية التفكير هي التي تجعل الإنسان إنساناً".[٤] تعليمٌ قوامه الحوار وإنسان قوامه الحرية، فكرتان متلازمتان دافع عنهما المثقف المتمرد دون أن يتقدم، لأن التاريخ المعطى بقي حيث أراد، لا حيث أرادت له الإرادة المتمردة أن يكون، إن لم يقترب من "القدم الصينية"، التي يغلّها الموروث ويمنع عنها النماء والتطوّر.

"إن استبداد الموروث أكثر ألوان الاستبداد استبداداً"، يقول مؤرّخ حصيف، ولذلك لن يفصل "القارئ"، في كتاب طه حسين، بين صورة المعلم الملتحف ببؤسه وصورة

الشيخ الموروثة، التي تحذف البؤس وتستبقي الهالة الجليلة، كما لو كان البؤس في ذاته كرامة من الكرامات. إنه استبداد الأعراف في المجتمع الأمي، الذي يستظهر ركوده معتقداً أنه "يقرأ" الموروث. وهو ما يجعل الوعي الراكد يطمئن إلى منطق الاختزال، حيث الشيخ هو لقب الشيخ، وحيث اللقب المهيب تجسيد لمقدس قديم. ومثلما يختزل الوعي الشيخ المشخّص إلى لقبه المجرد يعيد الشيخ، بدوره، اختزال علاقات "القراءة" والتأويل، مرتاحاً إلى شرعية البداهة وموطّداً لها في آن. يختزل الشيخ النص الموروث إلى التأويل الموافق له ويساوي، لاحقاً، بين ذاته والنص المؤوَّل. ويبلغ الاختزال منتهاه، حين يساوي الجمهور، الذي لا يعرف القراءة، بين الشيخ والنص المؤوَّل. والنص، والحالة هذه، هو نص الجمهور الذي لا يعرف القراءة، وهو نص الشيخ الذي يقرأ على جمهور لا يعرف القراءة أيضاً.

يستمر العرف بقوة المقدس الذي يحمله، بقدر ما يغدو العرْف المستمر مقدساً بدوره. وما الشيخ، الذي لا يستطيع طه حسين حياله شيئاً، إلا أثرٌ لجدل العرف والمقدس. وهو ما يتيح للشيخ أن يكون مركزاً لذاته ومركزاً لغيره، وتجسيداً لمراتبية صارمة، حدودها السيطرة المباركة والخضوع المشتهى. تصدر هذه المرتبية، في المجتمع التقليدي، عن خضوع الجاهل العارف (من علّمني حرفاً كنت له عبداً)، وعن خضوع العادي للمقدس، وبفضل هذا الخضوع المزدوج، في اتجاه معيّن، أو السيطرة المزدوجة، في اتجاه آخر، يكون الشيخ مع البشر وفوقهم في آن، أو لا يكون معهم إلاّ ليكون فوقهم أولاً. وبداهة، فإن الشيخ، الموزّع على أكثر من مكان وزمان، لا يوجد في كتاب **الأيام**، غليظاً وجافياً ولا تنقصه القداسة، إلاّ لأنّه وجد، ومنذ زمن طويل، في ذاكرة جمعية تشخصن المقدسات وتجرّد الوقائع اليومية. تقول **الأيام** على لسام الشيخ: "ومَن كان حريصاً منكم على ألا تبطل صلاته فليتبعني"، وتتحدث عن آخر "يذهب الناس في إكباره وإجلاله إلى حد يشبه التقديس"، وعن ثالث يقول: "مما أمّن الله به عليّ أني أستطيع أن أتكلم ساعتين فلا يفهم أحد عني شيئاً ولا أفهم أنا عن نفسي شيئاً".[٥]

يتكئ الشيخ، وقد ترمّز، على الشرعية الموروثة، التي تسوّغ أيديولوجيا الفرق، وهي تضع المريد في مكان والعارف في آخر أكثر علوّاً، نقرأ في "آداب العلماء والمتعلمين" و"جمعه مولانا القلم الحبر الحسين بن أمير المؤمنين المنصور بالله القاسم بن محمد بن علي"، عن "آداب المتعلم مع شيخه وقدوته وما يجب عليه من عظيم حرمته" ثلاثة عشر نوعاً من الوصايا، تعلم التلميذ ما يلزم من السلوك، كأن "ينقاد لشيخه في أموره، ولا يخرج عن رأيه وتدبيره. ويتحرّى رضاه فيما يعتمده. ويبالغ في حرمته ويتقرّب إلى الله بخدمته. ويعلم أنّ ذله لشيخه عز، وخضوعه فخر وتواضعه له رفعة ... ومهما أشار عليه شيخه بطريق في التعلم فليقلّده، وليدع رأيه، فخطأ مرشده أنفع من صوابه في نفسه ..."[٦] في مدار الشيخ، الذي إنْ خدمه التلميذ

تقرّب إلى الله، يصبح إلغاء الذات شرطاً للمعرفة، وتغدو العبودية الطوعية درباً إلى العلم السديد. وبداهة، فإن الذات الملغاة، كما العبودية المشتهاة، لا تحيل إلى المعرفة المنتظرة، بل إلى الشيخ – الرمز الذي تنبثق منه، لأنه يكون مع التلميذ ولا يكون معه، أو يكون منه وفي مقام مفارق أيضاً. كأن نقرأ: "إن نعلي الشيخ تطيران في الهواء وتضربان رأس الفاسق حتى يموت، وإن تابع الشيخ يمشي في الهواء، والشمس تسلّم عليه، وإن الشيخ وهو في المهد رضيع كان يمنع عن ثدي أمه في رمضان ... وأن أهل بغداد رأوه رأي العين يقف على ماء دجلة والأسماك تجيء إليه فوجاً بعد فوج، فتسلّم عليه وتقبّل يديه ورجليه".[٧] تعيّن المرتبة الدينية الشيخ، كما تابعه المطيع، مرجعاً أعلى لما عداه، بسبب قدرات تجاوز الإعجاز وتتاخم المعجزات. هكذا، ينتقل إعجاز النص الديني، وهو لا يقبل بالشخصنة، إلى الشخص الذي ينطق به، ليكون الشيخ تجسيد النص، الذي هو تجسيد للحقيقة. ولعل ترحيل الحقيقة من النص الديني إلى رجل الدين، وقد تساوت العلاقتان، هو ما أتاح للشيخ أن يقنع الأم المصرية بأن تفقأ عيني ولدها، كي لا يذهب إلى المدارس التي فتحها محمد علي باشا، بحجة أن المدارس تعلّم الكفر والإلحاد.[٨]

ليس في نعلي الشيخ الخافقين في الهواء، ولا في أسماك دجلة المنكبّة على تقبيل قدمي الشيخ، ما له علاقة بالدين، واهية كانت أم قوية، فالعلاقة كلها مستمدة من جهل مكين، ومن مثابرة فريدة على توطيد الجهل المكين. وهو ما قاتله طه حسين قتالاً لا راحة فيه ولا مساومة، منذ أن أرهقه الشيخ البسيط بمساميره المرهبة إلى أن غدا وزيراً يساوي بين التعليم والهواء. يقول في **الأيام**: "وقد استطاع صاحبنا أن يضبط نفسه، ولكنه لم يستطع أن يختلف إلى دروس الأستاذ أكثر من ثلاثة أيام، لأنه لم يجد عنده غناء وإنما وجد عنده عناء ولم يفد منه شيئاً"، ويقول أيضاً: "كان من أول أمره طلعة لا يحفل بما يلقى من الأمور في سبيل أن يستكشف ما لا يعلم. وكان ذلك يكلّفه الكثير من الألم والعناء". استولد طه حسين، وهو يتمرد على تربية مستبدة، تربية مغايرة، وهي رغبة واقتراح واحتمال، ينقد فيها العقلُ العُرْفَ، وتسبق الكرامة المعرفة، ويحاور فيها التلميذ الطليق معلماً أكثر طلاقة. وكان انفتاحه على المغاير والمختلف، بل المجهول، انفتاحاً على "العلم الذي لا حدّ له"، كما كان يقول، ودعوة إلى متعلّم جديد قوامه "الشجاعة في إبداء الرأي والروح النقدية"، كما كان يقول أيضاً. قرأ صاحب **الأيام**، وقد ارتكن إلى تجربة ثقافية إنسانية، الظواهر الدينية بمعايير ثقافية، تقبل بالنقد والاستقراء والاستنساخ، معارضاً رجل الدين التقليدي، الذي يرى إلى قضايا الثقافة، كما الحياة، بمعايير دينية.

يشخصن الفولكلور الديني الحقيقة الدينية، ويجرّد مشخّص الحقائق التاريخية والاجتماعية. وفي هذا الاستبدال، الذي ينصر سلطات متعددة وتنصره، تصبح المدرسة كفراً، والنقد هرطقة، والعلم زللاً، والغرب إلحاداً، والمجتمع فئة ضالة وأخرى

مؤمنة، والإيمان وطناً، والتاريخ الإسلامي وحدة متجانسة ... . تختصر الوقائع المشخصة إلى وحدات ذهنية متجانسة، نصر بعضها الدين الذي نصره، وجافى بعضَها النصرُ وهو يجافي الدين. يصبح الإنسان، في هذا كله، كائناً دينياً، يحتاج الإيمان ومرجعاً يلقنه مبادئ الإيمان. وهو أمر لا يستوي دون إنسان مرجعه العقلي خارجه، ودون شيخ عصمه لقبه عن الخطأ، يرى في غياب التفكير شرطاً لحضور الإيمان. وهو ما يفصح عنه الشيخ عبد العزيز بن باز حين يقول: "الفكر والكفر واحد، بدليل أن حروفهما واحدة".[٩] وعلى القياس ذاته، تصبح الحرب هي البحر، والبحر هو الربح، والربح هو الحبر، وصولاً إلى اشتقاق النسيم من السنام ... إن تنازل الإنسان عن فكره أمام فكر آخر، يعني تنازل أحد الطرفين عن حقوقه لصالح الآخر. وهذا ما لا يأتلف مع جوهر الرسالة الدينية على الإطلاق.

تعامل طه حسين وبعيداً عن مجردات الاختزال، مع وقائع مشخصة، واشتق منها حاجات عملية، تلبي أجساد البشر وأرواحهم أيضاً. كأن يقول: "ليست حياة الأمم والأفراد عقلاً خالصاً ولا معرفة خالصة، وإنما هذه حياة الملائكة والقديسين والصديقين والذين يتأثرون بهم من الفلاسفة"، أو: "فالحاجة اليومية العملية والضرورات العادية الماسة والمنافع القريبة العاجلة، هي التي دعت إلى إنشاء التعليم الحديث في مصر قبل الاحتلال".[١٠] وعلى هذا، فإن الدكتور طه لم يرَ المثقف الحديث في مواجهة الشيخ التقليدي، بل في نقد المجتمع المغلق الذي ينتج بشراً يحتاجون إلى الشيخ وأحكامه المجردة. وبسبب نقد الانغلاق، الذي لا يكفّ عن التجدّد، يكون طه حسين عقلاً متمرداً بامتياز، قبل أن يكون مثقفاً حديثاً، أو ما يدعى بذلك.

٢- الشيخ والمثقف: اختلاف الموضوع

لم تمنع مكانة فرويد المعرفية في العلوم الاجتماعية المعاصرة الشيخ محمد الغزالي عن أن يصفه بكلمة: "حمار".[١١] لم يصدر الوصف عن "محمد الغزالي"، الذي قد يرتبك وهو يعطي حكماً نوعياً، إنما صدر عن "الشيخ محمد الغزالي"، الذي يسوّغ له لقبه الديني أن يعطي حكماً في التحليل النفسي والأنثربولوجيا الثقافية ونظرية الاحتمالات. يعثر السلوك على تفسيره في المطابقة المجردة بين اللقب الديني والحقيقة الدينية، التي تضع الحد الفاصل بين الحق والضلال. فإذا كانت "علوم الدين" هي العلوم الأكثر رفعة وشرفاً، فإن ما خلاها من العلوم منقوص الشّرَف والرفعة. وعلى صورة العلم يكون مَنْ ينتسب إليه، إذ "عالم الدين" أرفع العلماء وأعلاهم مقاماً، وإذا "العالم الآخر" عادي المرتبة ومحدود المقام. وبسبب الفرق بين مقامين لا متكافئين، يكون فرويد "حماراً" والشيخ محمد الغزالي مرجعاً في كل العلوم.

جاء في **آداب العلماء والمتعلمين**: "إذا تعدّدت الدروس قدم الأشرف فالأشرف، والأهم فالأهم: فيقدم تفسير القرآن، ثم الحديث، ثم أصول الدين، ثم أصول الفقه، ثم المذاهب، ثم الخلاف أو النحو أو الجدل، ويصل في درسه ما ينبغي وصله، ويقف في مواضع الوقف ومنقطع الكلام .. ".[١٢] يستمد العلم مرتبته من قدمه، فإنْ ابتعد عن القديم تداعى. ينطوي العلم القديم على مرتبة مزدوجة، فهو علم لأنه علم، وهو علم يَفْضُل غيره لأنه قديم. بيد أن القديم لا يُتخذ مرجعاً شريفاً إلا لأنه قديم – أصل، أي قديم مقدس، فلا أصل إن لم تكن القداسة قائمة فيه. هكذا تبدأ **آداب العلماء**، في شكلها النموذجي، بالأصل المقدس وتنتهي، لاحقاً، إلى تهميش "العلم" وتضخيم المقدس، بعد أن تساوي بين المقدس القديم والذات العارفة.

لا مقدّس بلا أصل، ولا اصل بلا ثبات، فالأصل كامل تعريفاً، والكامل عصيٌّ على التغيّر والتبدّل. ولهذا، فإن ما قال به "مولانا القلم الحبر الحسين بن أمير المؤمنين المنصور بالله" عن مراتب العلوم، ظل قائماً في مصر حتى بداية القرن العشرين. كتب قسطاكي الحمصي في كتابه **منهل الورّاد في علم الانتقاد**، الصادر في القاهرة عام ١٩٠٧، ما يلي: "ولهذا السبب عينه، نجد أكثر التآليف عندنا وأوسعها تآليف العلوم الدينية، ثم تأتي بعدها الصرف والنحو، لأنهما يتعلقان بعلوم الدين أيضاً، ثم اللغة لأنها تتعلق بالدين .. ".[١٣] يفضي مبدأ النص – الأصل، وقوامه القديم المقدّس، إلى مبدأ الواحد – المقدس، الذي يظل واحداً بسبب قدسيته، ويتقدّس لأنه مغاير لغيره وأسمى مرتبة. لا يقبل العلم – الأصل بغيره من العلوم، إلا بـ"فتوى" تجيزها، وهو ما حصل عند تدريس بعض العلوم الحديثة، أو إذا اُعتبرت "العلوم الطارئة" حاشية فقيرة للعلم – الأصل، كأن تبرهن الرياضيات وعلوم الفلك والفيزياء والكيمياء عن جلال النص – الأصل وعظمته. تنقسم المعارف، في منظور الواحد المكتفي بذاته، إلى مراتب، منها الشريف والنبيل، وعالي المقام ومنها ما انخفض وتدنى، وصولاً إلى الدنيء والوضيع والمنبوذ، كما حدث عند صدور "حديث عيسى من هشام" ورواية زينب، وكما حصل أيضاً عند ظهور **في الشعر الجاهلي** لطه حسين. يمكن القول، مع حذف جمل كثيرة: إن كانت أحادية المرجع في الحقل السياسي تحوّل ما خارج المرجع الأول إلى رعية، فإن أحادية المرجع في الحقل المعرفي تردّ ما عداه إلى "رعية مكتوبة"، أي إلى كتابة لا ذاتية لها، خاضعة ونافلة، إلا إن تمردت على المرجع الوحيد وسقطت عليها، لزوماً، صفات الشرك والكفر والخيانة. في **طبائع الاستبداد** لمح عبد الرحمن الكواكبي، وبشجاعة لامعة، علاقات المطابقة بين أحادية المرجع في حقلي السياسة والمعرفة، حيث كتب: "المستبد لا يخشى علوم اللغة ...، وكذلك لا يخشى المستبد من العلوم الدينية، المتعلقة بالميعاد والمتخصصة بما بين الإنسان وربه ... ترتعد فرائص المستبد من علوم الحياة، مثل الحكمة النظرية والفلسفة العقلية وحقوق الأمم وطبائع الاجتماع والسياسة المدنية والتاريخ المفصّل ... وغير ذلك من العلوم التي تكبر النفوس وتوسع العقول وتعرّف الإنسان ما هي حقوقه ... ".[١٤] ولعلّ علوم الحياة هي العلوم الوحيد التي كلما مرّ بها الشيخ التقليدي، في أزمنة الاستبداد، توعدها بجهنم.

يلغي تصوّر النص – الأصل إمكانية القراءة الفاعلة مختصراً القراءة، التي هي ليست بقراءة، إلى ثنائية التلقين والاستظهار، حيث المعلّم يلقن الطالب نصاً جاهزاً، والطالب يستظهر، بلا انحراف، النص الذي استظهره المعلّم أمامه. وفي ثنائية التلقين والاستظهار يعيد الطالب إنتاج الشيخ الذي سبقه، مثلما سيعيد، وقد أصبح شيخاً إنتاج ذاته في شيخ لاحق. وفي هذا النسق، المصاغ من تبادلية الإنتاج المتماثلة، يصبح الثبات مقدساً، ويغدو الثابت المقدس علماً للعلوم، تحتاجه "العلوم العارضة"، ولا يحتاج إلى شيء سواه. يقول جودت سعيد، وهو عالم دين مستنير: "فأنا أريد أن أفهم فقط، غير مبال ممن خرجت الكلمة ومن أطلق الفكرة، مؤمن أو ملحد، فالعقل والفكر ليس حكراً على المسلمين فقط".[١٥] يفصل كلام سعيد بين عالم الدين، الباحث عن الحقيقة والشيخ النمطي، الذي يرى في ذاته مرجعاً للحقيقة. وهذا الفرق بين الطرفين، جعل الشيخ ابن باز يكفر مَن يقول بكروية الأرض، حتى وفاته العام ١٩٩٩،[١٦] معتقداً أن لا حقيقة خارج الحقيقة الوحيدة التي يؤمن بها. وإذا كان جودت سعيد، المعجب بمحمد إقبال ومالك بن نبي، وكلاهما مسلم وغيور على إسلامه، لا يتهيّب عن التماس الحقيقة خارج ديار المسلمين، فإن خصوم طه حسين، ويمتدون من زمنه إلى زمننا فسرّوا انحرافه، الذي لا يقوّم، بتأثره بالمسيحية واليهودية تارة، وبالفكر الشيوعي الملحد تارة أخرى.

يقول ماركس مستعيراً هيجل: "إننا ولدنا قابلين لأن نكون كاملين، لكننا لن نكون كاملين أبداً".[١٧] هذه العبارة، "التي تشكل الضمانة المفهومية الوحيدة للاستمرارية الدائبة للتطور في التاريخ"، كما تكتب حنة أرندت، لا معنى لها لدى الفكر الأحادي المغلق، الذي يحكم على الواقع وهو خارجه، ويكتفي بذاته ولا يعترف بغيره. يسمح هذا الاكتفاء المطلق بالذات للفكر المغلق، أن يرى في الفكر كفراً وفي فرويد "حماراً" وفي الرواية هرطقة وفي اللغة الصحفية انحرافاً، ويتيح له أن يُخضع الوظائف الثقافية والسياسية والقانونية والأدبية للوظيفة الدينية. ولعل هذه "العمومية الإيمانية"، إن صحّ القول، هي التي تمدّ الشيخ التقليدي باختصاص مزدوج: فهو مختص بشؤون الدين، وهو مختص بـ"علوم" الضلال والحق، كما لو كان الاختصاص الأول، وهو "علم العلوم"، يعيّن الشيخ عالماً في العلوم كلها. وما الاختصاص المزدوج إلا سلطة أيديولوجية متعالية تُخضع الاختصاصات كلها إلى اختصاص وحيد جوهره الشيخ وأقواله. يلغي هذا التصوّر دور المؤرّخ والجغرافي والناقد الأدبي وعالم الاقتصاد، ذلك أن السلطة الأيديولوجية الدينية تتحصّن بـ"العمومية الإيمانية"، معرضة عن الدنيوية والعلوم الدنيوية. وبداهة، فإن إعادة إنتاج الثبات، المسوّغ بالمقدس، لا يستوي، وكما يظهر التاريخ، دون "العادي الإنساني"، الذي ينزع إلى الثبات، ممّا يحول الدين إلى أيديولوجيا دينية، أي إلى عنصر من عناصر الأيديولوجية السلطوية.

حين يصف طه حسين أحوال المعرفة في الفكر الأحادي المغلق، يقول: "حيل بينها وبين الهواء الطليق، وحيل بينها وبين الضوء الذي يبعث القوة والحركة والحياة، وظلّت كما هي تعيد ما تبدأ وتبدأ ما تعيد. وتكرر في كل سنة ما كانت تكرّر في السنة الماضية، والأساتذة مطمئنون إلى هذا البدء والإعادة".[١٨] يدافع هذا القول عن التعدّد والتنوّع والتغيّر وينادي، أولاً، بالحرية ويحتفي بها، من حيث هي تعبير عن الحياة، التي تخفق في الهواء والضوء والحركة والنماء. وفي هذا كله، يطالب السيد العميد بالانفتاح على المشخّص وعلى حاجات الإنسان العملية، بل يطالب برؤية ما هو قائم وملموس ومنتشر إلى حدود الابتذال. فاللغة العربية ليست لغة الدين فقط، كما يذهب الرافعي وهو يرجم طه حسين، بل هي أداة تواصل إنساني متعدد المستويات، ذلك أنها ظاهرة من ظواهر الاجتماع الإنساني، أسهم في تكوّنها أفراد وجماعات مختلفة، وفي أزمنة متعدد. ولعل هذا الوضع الذي يحيل إلى المقدس في لحظة ولا يحيل إليه في لحظة أخرى، هو ما يدفع حسين إلى المطالبة بدراسة اللغة في ذاتها، دون إرجاعها إلى الديني واختزالها إليه. تكون اللغة، في هذا التصوّر، ذاتاً مستقلة، يدرسها عالم له ذاتية مستقلة أيضاً، ويتعلّمها تلاميذ لا تنقصهم الذاتية. وهكذا، تنزاح اللغة من علم الدين إلى تاريخ الآداب، وينتقل الباحث من وضع "تلميذ الشيخ" إلى وضع المختص الجديد، له حق المساءلة والحوار والاختبار. "أريد أن أدرس تاريخ الآداب في حرية وشرف، كما يدرس صاحب العلم التطبيقي علم الحيوان والنبات لا أخشى في هذا الدرس أي سلطان"[١٩] يقول طه حسين. يؤكد القول الاعتراف بالذاتية الإنسانية الطليقة شرطاً لممارسة المعرفة، ناقضاً بالذاتية المحدّدة "عمومية إيمانية"، تحوّل البشر إلى أقنعة متناظرة. ينفتح القول على الحداثة التاريخية في اتجاهات ثلاثة: البدء من الإنسان القادر على التفكير والمحاكمة، الاعتراف بتعدّد المعارف والحقول المعرفية، الدعوة إلى الاختصاص العلمي الذي يلبّي تعددية المعرفة. وفي تعددية الاختصاص، يصبح رجل الدين مختصاً بين مختصين آخرين، واللغة المقدّسة لغة لا تلغي غيرها من اللغات، وطالب علوم الدين طالباً بين غيره من الطلاب، أي تنتهي المرتبية الصارمة، التي تضع مرجعاً بشرياً فوق غيره من البشر.

إذا كان الاختصاص، وقد وضع الإيمان الديني في حيّز الشعور، يعترف بتعددية المعارف ليعترف، في اللحظة ذاتها، بتعددية العاملين في حقول المعرفة، فإن الأزهر، في قيمته الثقافية التاريخية الكبيرة، لن يلعب دوره الذي عليه أن يلعبه، إلا إذا اعترف بما يقع خارجه من المراكز العلمية. فكما لا يمكن اختصار تاريخ المعارف المختلفة إلى تاريخ العلوم الدينية، فإنه لا يمكن اختصار المعاهد العلمية المتنوعة والمستجدة إلى مركز وحيد. يقول حسين "نحن نريد أن يوفق الأزهر إلى النهوض بمهمته الدينية الخطيرة ...، وهذه المهمة تكفيه ولعلها أن تتجاوز طاقته. فليس من حسن الرأي ولا من النصح للغة العربية وآدابها ... ولا من الإخلاص للشباب المتعلمين أن نثقل على الأزهر المثقل فنكلّفه مهمة جديدة هي تخريج المعلمين لمدارس الدولة في الوقت الذي لا يستطيع أن ينهض بمهمته الأولى ..."[٢٠] في هذا الكلام ما يوحي، ظاهرياً، بصنمية

الاختصاص، وهو ما لا يأتلف مع منظور طه حسين الذي يرى الظواهر في تكاملها، أي في الانتقال من الواحد إلى المتعدد، ومن الديني المقدس إلى الاجتماعي العادي.

يشكّل الانتقال من الواحد الساكن إلى المتعدّد المتغيّر قوام منظور طه حسين إلى الحياة والمجتمع والتاريخ. يقول في "حديث الأربعاء": "ثم إن اختلاف المذاهب وتنوّعها في أوروبا وأمريكا ليس شيئاً جديداً، وإنما هو شيء عرفه الإنسان منذ تحضَّر، ومنذ فكّر. ويسوءنا أن نقول إن الإنسان قد عرف الديانات منذ تحضّر، ومنذ فكّر أيضاً، فما استطاعت الديانات أن تقضي على اختلاف المذاهب، ولا استطاع اختلاف المذاهب أن يقضي على الديانات، وإنما الإنسان إنسان، فيه الخير والشر، فيه الإيمان وفيه الإلحاد، فيه الفضيلة وفيه الرذيلة، فيه الإباحة التي لا حدّ لها، وفيه التحرّج الشديد".[٢١] يبدو الاختلاف سرمدياً، أي محايثاً للحياة، بقدر ما يبدو إعلاناً عن الحضارة. على خلاف ذلك، يظهر التماثل، الذي يأخذ به العقل المنغلق، معادياً للحياة وانتصاراً للتخلّف. وسنة الاختلاف، الذي يسكن الإنسان الواحد والعقل الواحد، تفسّر ديمومة الدين وديمومة الخلافات الدينية والخلافات بين الأديان. وبهذا المعنى، فإن جدل الشك واليقين الملازم للإنسان، وهو صورة عن الاختلاف، هو ما يجعل الأديان السماوية لا تهزم الأيديولوجيات الإنسانية، وهو ما يحول بين انتصار الأيديولوجيات الأخيرة على الأديان السماوية. وعن تعددية الإنسان، فكراً وحاجات ورغبات، تصدر تعددية المعارف، التي تلبي حاجات الإنسان، المنفتح على الدنس والمطلق المتعالي في آن.

تنتهي الأسئلة السابقة إلى موضوع العلم والدين، الذي عالجه طه حسين، بوضوح لا مخادعة فيه، في كتابه **من بعيد**. وتؤكد المعالجة نقطتين: لا خصومة أبداً بين العلم والدين، ولا مصالحة أبداً بين العلم والدين. لا خصومة بينهما، لأن لكل منهما حيِّزه الخاص وماهيته الخاصة، فحيّز الدين الشعور والعاطفة وماهيته الثبات والاستقرار، وحيِّز العلم العقل وماهيته التبدّل والتطوّر. ولا مصالحة بينهما، لأن لكل منهما مواضيعه والوسائل الخاصة التي يبرهن بها عن صحة مواضيعه، فمثلما لا يقبل العلم بأسطورة الأصول لا يرضى الدين بمبدأ "القطع المعرفي"، ذلك أن تاريخ الأديان لم يلتق بـ"نيوتن" ديني ولا بـ"أينشتاين" ديني أيضاً. يسمح اختلاف الحيّز والماهية بين الطرفين بتعايش مثمر بينهما، يرضي "العقل" في الإنسان ويوافق "الشعور" فيه، ويتآزران في تحقيق سعادة الإنسان. وهذه الصيغة، التي تُطمئن العاقل وتستثير غضب غيره، كانت حجة طه حسين، وهو يدفع عن نفسه تهمة الكفر بعد كتابه "في الشعر الجاهلي"، حين ميّز بين المؤمن والعالم اللذين يسكنانه دون اضطراب، إذ الأول يؤمن بـ"إسماعيل" دون مساءلة، وإذ الثاني يرى إلى "إسماعيل" بمنظور المعايير التاريخية وفرضيات علم التاريخ.

تتداعى فرضية التجاوز السعيد بين العلم والدين، لسببٍ صادر عن خارجهما، هو السياسة، أو تلك "الدخيلة" الآثمة، بلغة طه حسين، فكثيراً ما يشعل الساسة الخلاف

بين العلم والدين، أي يختلقونه، حفاظاً على سلطات متنوعة تترجم مصالح أكثر تنوّعاً، مستغلين عواطف "السواد"، أي جهلهم، التي تخطئ فهم الدين والعلم معاً. وهذا الخلاف المختلق، وسببه السلطة – المصلحة، أو المصلحة المتسلّطة، هو ما يدفع الساسة، غالباً، إلى إنتاج وإعادة إنتاج "السواد"، أي الجماهير الغافلة، وإلى استدعاء مراجع دينية موافقة، تنقض العلم بالدين، كما لو كانت تنقض الكفر بالإيمان. أملت هذه العلاقات على طه حسين، أن يطالب بفصل الدين عن العلم، وبفصل "السواد" عن الدين والسياسة السلطوية أيضاً. غير أن السيد العميد، وهو يقترح ما اقترح، كان يدخل، دون مفاجآت، إلى منطقة معتمة، لأن الحرية الواضحة التي كان ينشدها، لا تستوي دون سياسة تحديثية واضحة بدورها، وهي سياسة مراوغة، تنعقد فجأة وتتبخّر دون ميعاد.

يفصل الانفتاح على المشخص والمتعدد والمتغير بين طه حسين والشيخ التقليدي، دون أن يفصل، لزوماً، بين الأول ورجال دين آخرين. يكمن السبب في سلطوية الشيخ التقليدي وفي السلطات السياسية التي ترى في الشيخ سلطة لها. يقول الشيخ محمد حسن الأمين: "أتقول لي إن الكواكبي مثقف تراثي والكواكبي فقيه ومشتغل على مجال الفقه، لكن لو لم يدخل العصر ويلمّ إلماماً عميقاً في تطوّر البنية السياسية في عصره، هل كان يمكن أن يكتب مؤلفه الشهيرة "طبائع الاستبداد"، وبالتالي أن يكشف بنية الاستبداد الموجودة في الاجتماعي الإسلامي..."[٢٢] ليس بين هذا القول وأقوال طه حسين جفوة كبيرة، فالبدء المشترك بينهما ارتقاء الإنسان والالتزام بكرامته.

٣- الشيخ والمثقف: اختلاف المرجع الاجتماعي

يطالب طه حسين، وهو ينقد "سياسة السواد"، بفصل الدين عن العلم والدين عن عبث السياسة. ومع أن صاحب "الأيام" رأى في أوروبا مثالاً يحتذى، فإن منظوره الفاصل بين العلم والدين اتكأ، في المستوى العميق، على الاستقلال الذاتي للظواهر الاجتماعية، أي على مبدأ الفردية الطليقة. وقاده هذا المبدأ لزوماً، إلى الفصل بين الدين والدولة وبين العلاقات الاجتماعية والمعتقدات الدينية. والواضح في هذا التصور، حاكى النموذج الأوروبي أو اعتصم بمبدأ الحرية، هو الفصل بين السلطات، على مستوى الدولة، والفصل بين العلاقات الاجتماعية والانتماء المذهبي، على مستوى المجتمع. فالفصل بين السلطات، على المستوى الأول، يتيح للدولة أن تأخذ بسياسات علمية وتربوية وثقافية طليقة، دون أن تخشى الأزهر، الذي شكّل دولة داخل الدولة، كما يلمح طه حسين في أكثر من مكان. والفصل، على المستوى الثاني، شرط للحداثة الاجتماعية، التي تقبل بالأحزاب السياسية والهيئات الاجتماعية والمراكز العلمية، دون تحرّج أو إعاقة.

يقبل الموقف الأيديولوجي الجاهز باختصار طه حسين إلى داعية للتبعية الثقافية والسياسية. ومع أن حسين لا يُبرَّأ من انبهار بالغرب، فإن في تجربته الذاتية والعقلية ما يؤكده عدواً حاسماً لاستبداد المرتبة، وخصماً شديداً لما ينتقص من مبدأ المساواة أو يعبث به. فبقدر ما بهره معلم فرنسي لا يقدِّس ولا يقبل بالتقديس، راقه مجتمع فرنسي يتقاسم الناس فيه الحقوق والواجبات دون فروق. لكأن السيد العميد وصل، فكرياً، إلى ما وصل إليه، وهو يقارن بين مجتمع حديث، هو المجتمع الفرنسي، وآخر تقليدي، هو المجتمع المصري، سيّان في ذلك إن قرأ ديكارت أو لم يعرف من صفحاته شيئاً. نقرأ في كتاب طارق البشري: "المسلمون والأقباط" عن قوانين تفرض: "حرمان القبط من وظائف المعلمين في المدارس "لتكون" وظائف تدريس اللغة العربية وقفاً على المسلمين، على الرغم من أنه لا ارتباط بين الدين واللغة".[٢٣] لا يتوافق هذا القانون مع منظور طه حسين عن اللغة المقدسة والمبتذلة في آن، أي المقدسة في علاقتها بالقرآن الكريم، لأنها مرآة لعبقريته وأداة لفهمه، والمبتذلة في علاقتها بذاتها، كما لو كان الاعتراف بخضوع اللغة لمقدس خارجها شرطاً مسبقاً للاعتراف بها. يساوي وضع "القبطي"، وقد أُرجع إلى انتمائه الديني، وضع اللغة في التصوّر الديني، ذلك أنه موجود في صفته الدينية وغير موجود خارج هذه الصفة، التي تلغيه كإنسان وتحتفظ به كإشارة سلبية. أراد طه حسين أن يرى البشر في وجود لا يختزل إلى إشارات دينية مختلفة، تستولد، لزوماً، المراتب البشرية المختلفة.

يصل حسين إلى العلمانية معتمداً ما يقول بمساواة البشر. فمثلما أن للغة وجوداً فردياً، لا يحتاج المقدس ولا يخضع له، فإن للإنسان، مهما كانت عقيدته، وجوداً نظيراً، الأمر الذي يجعل من تعليم اللغة العربية شأناً اجتماعياً لا أكثر. يعرّف بيرجر العلمانية قائلاً: "هي العملية التي تمت بها إزاحة قطاعات من المجتمع والثقافة من تحت السيادة العائلة للمؤسسات الدينية والرمزية. بالنسبة للمسيحية: إنها نزع التأثير والتحكم الكنسي عن مناطق كانت تحت هيمنتها، كفصل الدولة عن الكنيسة، ونزع ملكية الأراضي، وفصل التعليم عن السلطة الدينية".[٢٤] يذهب طه حسين في هذا الاتجاه ولا يذهب إليه في آن، ذلك أنه يقصده بطريقته الخاصة. فهو يطالب بفصل الدين عن الدولة والتعليم عن السلطة الدينية ويعترف، في اللحظة ذاتها، أن الإسلام لا أكليروس فيه، وأن الحضارة الإسلامية معطى ثقافي ثمين. إضافة إلى ذلك، فإن علمانيته لا تشتق من صعود العلم ومعطيات المجتمع الصناعي، وهو حال العلمانية في شكلها الأوروبي، بل من ضرورة الحرية والتقدم، التي يحتاجها مجتمع راقد وراكد ومفوّت، ليكون قادراً على مواجهة التقدم الأوروبي. ولعل هذا الفرق بين العلمانيتين هو الذي أملى على طه حسين، وقد وضع الدين في حيّز الشعور، أن يتأمل الإسلام وأن يدافع عنه في "الوعد الحق" و "مرآة الإسلام"، و "على هامش السيرة".

نقض طه حسين "العمومية الإيمانية"، مدافعاً عن تعددية العلوم. ولم يكن الأمر مختلفاً، وهو ينقض "العمومية الإسلامية" وهي عمومية أيديولوجية غائمة، ملتزماً بوعي تاريخي حديث، يتعامل مع مفاهيم الإنسان والمواطن والمجتمع والوطن. فالوعي الديني في تبسيط بريء، أو خال من البراءة، يذهب إلى تعابير الأرض والديار والجماعة، التي يحوّلها نعت "الإسلامي" إلى ماهيات مجردة، لتصبح "الأرض الإسلامية" و"الديار الإسلامية" و"الجماعة الإسلامية" أيضاً.

وبداهة، فإن إضافة المقدس إلى الجغرافي، ينصر الأول منهما ويحوّل الدنيوي إلى وجود محتمل. وعن هذا الفرق يصدر قول مألوف: "مَن قال وطني قال ديني"، ويأتي التعريف الديني للوطن، فيكون: "الدار التي تسيطر عليها عقيدة المؤمن وتحكم فيها شريعة الله وحدها".[٢٥] يشتق تعريف الوطن من الإيمان، في علاقة يكون فيها الثاني مسيطراً على الأول، ليتم الاعتراف بالوطن إن كان مؤمناً، وينزع الاعتراف عنه إن جانب الإيمان. بهذا المعنى، فإن الوطن دون إيمان يليق به مجرد أرض لا يليق بالمؤمن أن يدافع عنها. ينتهي التحديد الحقوقي والسياسي والجغرافي للوطن، وهو تحديد حديث، وينزلق إلى "عمومية دينية" مرجعها جماعة تصرّف أحوال الدين والوطن. وهذا ما سمح للشيخ الشعراوي أن يصلي ركعتين، حين هزم "الله" جمال عبد الناصر في حرب حزيران ١٩٦٧، ذلك أن الهزيمة لم تصب "الوطن"، إنما أصابت "غير المؤمنين"، الذين لم يروا في الوطن الأصيل امتداداً للإيمان الأصيل. وعلى هذا، فإن الوطن هو الجماعة المؤمنة التي تجسّد الإيمان الديني، يرتحل بارتحالها ويستقر إن آثرت الاستقرار.

على الرغم من جمالية الإيمان، بريئاً كان أم تنقصه البراءة، فإن الإيمان يطرح قضية "الأقلية الأخرى" بلغة قليلة الوضوح، أو قضية "أهل الذمة" بلغة لا تزيد وضوحاً، أي يطرح مسألة "المجتمع الديمقراطي". فإذا كان المجتمع الديمقراطي، تعريفاً، هو الذي لا أقلية فيه، اعتماداً على المواطنة وتساوي الحقوق والواجبات، فإن مجتمعاً يعيّن "الأكثرية" و"الأقلية" اعتماداً على الفروق الدينية، مجتمع لا ديمقراطية فيه لسببين: فهو يقصي المعيار المدني بالمعيار الديني، وهو يقصي المعيار الديني بمعيار ديني آخر متفوق عليه، ممّا ينقل مبدأ المراتبية من حقل المعارف إلى حقل الأديان السماوية. يقول د. عبد الهادي عبد الرحمن في كتابه **عرش المقدس**: "إن مفهوم "أهل الذمة" في عرف المقاومة الإسلامية، يؤكد ثقتها في احتكار تصوير الحقيقة. إنه ظن أو وهم باستبعاد تصوّر الآخرين للحقيقة. وهو وهم لأن الخلاف الحقيقي للتصور غير موجود. بل إن الرعب الذي أصاب "أهل الذمة" من إمكانية نجاح هذه المقاومة سياسياً، جعلها أكثر محافظة، بل وربما اكثر من تلك المقاومة نفسها".[٢٦] يحيل تعبير "أكثر محافظة" إلى كلمة أخرى أشد سلباً هي: "الطائفة"، التي لا يستوي وجودها إلا بوجود "طائفة" أخرى، مغايرة لها ماهية وحقيقة، مما يعيّن "الحرب الطائفية"، مضمرة أو صريحة، جسراً وحيداً يصل بين طائفتين.

تستولد "العمومية الإيمانية" على مستوى المعارف، الشرك والإيمان، وتستولد "العمومية الدينية"، على المستوى الاجتماعي، الإخلاص والمروق، والأمر كلّه في أيديولوجيا تلغي التاريخ، ذاهبة من حاضر لا تتملّكه إلى ماض لا تملكه أيضاً، أعاد العقل الإيماني صياغته متجانساً، ومنتصراً في تجانسه. يقول مرسيا إلياد: "والأسطورة الكوسموغونية، بما هي النموذج المثالي لكل "خلق"، قادرة على إعانة المريض أن يبدأ حياته من جديد. إذ بفضل العودة إلى الأصل، يؤمل أن يولد ولادة جديدة ..."[٢٧]. والمريض هو "المجتمع الإسلامي" في احتضاره العجيب، الذي تطرد فيه الحياة الموت بقدر ما يطرد الموت الحياة، و"النموذج المثالي" هو "العهد الإسلامي" الأول، الذي يزيد ماضيه جمالاً كلما زاد الحاضر الإسلامي بؤساً. وعن هذا "النموذج المثالي"، الذي لا يبتعد كثيراً عن تصورات فيورباخ عن وعي الإنسان المخذول، كتب طه حسين في **حديث الأربعاء**: "إن الأمم إذا اضطرتها صروف الحياة إلى أن تنزل عن مجدها، وتنحط عن مكانتها العالية فتخضع لخطوب الدهر حيناً، وتنام عن العزة والسلطان. ثم استفاقت من هذا النوم...، فأول شعور تجده في نفسها إنما هو الشعور بهذا المجد القديم، والحاجة إلى إجلال أصحابه وإكبارهم واتخاذهم مثلاً عليا".[٢٨] ما نسي طه حسين أن يقوله هو: إن الإمعان في الإكبار والمبالغة في الإجلال والغلو في التعظيم يردّ الأمم المحبطة إلى نومها العميق، ويعيدها إلى سُبات ثقيل لا يقظة منه.

رداً على العزوف الشديد عن الحاضر والشغف الكبير بالماضي طالب طه حسين، وبإصرار شديد، بالانغماس في الأزمنة الحديثة، والقبول بما تقبله شعوبها، والإقبال على ما تقبل عليه بشغف كبير، كما لو كان يعبّر عن السياق التاريخي الذي صاغ فيه خطابه، قبل أن يعبّر عن علاقته الذاتية بهذا السياق. وكان في قوله، الذي آمن به ومكّنه السياق، واضحاً ونزيهاً، يبدأ بالفرد وينتهي إلى المواطن، وينطلق من الفرد – المواطن ليصل إلى الدولة الديمقراطية. وإذا كانت الأيديولوجيات القومية والماركسية، قد همست بشيء قريب من العلمانية، يقوّضه استبداد يرى في الديمقراطية شأناً برجوازياً، فإن هذا الليبرالي المتسق، أقام الديمقراطية داخل العلمانية وأقام السياسة المجتمعية داخل العلاقتين معاً. وكان عليه، بالضرورة، أن يبني الوطن على حقوق المواطنة، وأن يبني المواطنة، على فرد له حق الرفض والقبول. وهذا الطموح، الذي ظل طموحاً، دفعه إلى الحديث عن الثورة الاجتماعية: "ثورة تقتلع طبائع الاستبداد من حياتنا ومن فكرنا. ولن تتحقق هذه الثورة إلاّ إذا شاعت ثقافة الحرية ثم تمكنت من النفوس بحيث يتكوّن على أرضنا: الإنسان–الفرد–الحر..."[٢٩]. جاء هذا الكلام في كتاب **مستقبل الثقافة في مصر**، الذي صدر في الشهر الأخير من العام ١٩٣٨، حين كانت كلمة الاستبداد، لدى الأيديولوجيات الصاعدة، لا تعني شيئاً كثيراً.

٤- الشيخ والمثقف: اختلاف النسق

في تحقيق أجرته صحيفة السفير اللبنانية، قبل سنوات قليلة، عن طه حسين وما تبقى منه، أجاب أحد طلاّب الجامعة، واعتبر متقدّماً على غيره، بالعبارة التالية: "أليس هو ذلك الأعمى؟". لم يترسّب في ذاكرة الجامعي، أم لم يمرّ عليها، إلاّ رذاذ مريض من الاحتمال، يختصر المفكّر المصري إلى عاهة، تعبّر عن النقص وتستجلب الشفقة. ربما تكون العاهة، كما الشفقة التي تستجرّها، مرآة سياق ثقافي عربي فقد الذاكرة، والتعبير الأدق عن مآل مثقف عربي فريد في زمن مقوّض. ولذلك دُفن طه حسين وبصيرته الواسعة، وترسبت عاهته في "ذاكرة جامعية" خذلت دلالة "الجامعة"، وخذلتها الجامعة الرسمية منذ زمن طويل.

ليس في اختصار طه حسين إلى عاهة تستثير الرثاء ما يبعث على الدهشة، بعد هزيمته، وهو التنويري المقاتل، مرتين متفاوتتين: المرة الأولى حين همّشه النظام الناصري، وفقاً لسياسة ثقافية قوامها المفارقة، تنصر الثقافة وتهزم المثقفين، وتنصر حرية التعليم وتعتقل العقول المفكرة. كما لو كانت الثورة، وقانونها الاختزال والمراتبية الصارمة، بديلاً عن الثقافة والمثقفين و"التلميذ المكبّل"، الذي تقوده إلى الحرية. والمرة الثانية حين هُزم النظام الناصري في حرب حزيران، وهُزم معه المشروع التحرري العربي هزيمة مفتوحة. هزم التنوير السلطوي طه حسين، وألحقت به هزيمة "السلطة المستنيرة" هزيمة ثانية، ذلك أن السلطة، التي هزمته مرتين، رفضت منهجه واحتفظت بطموحاته الواسعة.

مثّل حسين، الذي رفع النقد الاجتماعي إلى المقام الأكثر وضوحاً واتساقاً، المثقف العربي الحديث الذي ولد، متعثراً، في منتصف القرن التاسع عشر. وبسبب الولادة المتعثرة، لن يتكئ حسين، وفي مجتمع مستعمر تسوده الأميّة، على طبقة أو طبقات أو فئات اجتماعية فاعلة، بل على الرهان والإرادة ونسق قلق من المثقفين، يتعرّف بخطابه المستنير ولا يتعرّف، إلا صدفة، بجمهور ينتظر الرسالة المستنيرة. ولذلك التقى حسين وعلى المستوى الفكري، بالكواكبي، الذي كتب عن الاستبداد وقتله الاستبداد، وبالشيخ محمد عبده، الذي بكى موته أصحاب الطرابيش لا أصحاب العمائم، وبالطهطاوي، الذي قرأ وكتب تحت أنظار السلطة المُجْهِدَة.

ذهب المثقف إلى مصيره، أي إلى هزيمته، لأن وجوده، وهو مقولة حديثة، يستدعي جملة من المقولات الحديثة، تنطوي على الشعب والطبقات الاجتماعية والمجتمع المدني والجامعات والصحف والأحزاب السياسية ... . وهذه المقولات الحداثية الغائبة، أو شبه الغائبة كانت، ولا تزال، ترحب بـ"كاتب السلطان"، وهو إرث عثماني، وهو ذاكرة السلطة المستبدة ومحاميها معاً. ولهذا كان على طه حسين، مثل المثقف التنويري الذي سبقه والذي تلاه، أن يلتحف بمأساة مزدوجة، مأساة أولى آتية من منظور المثقف

الذي ينقض البنية الاجتماعية مقترحاً مجتمعاً جديداً، لا يوافق السلطة ولا يرحب به الخاضعون كثيراً، على خلاف "الشيخ المصلح"، الذي يطالب بإصلاح الأفراد والأرواح ولا يمس البنية الاجتماعية أبداً. وتأتي المأساة الثانية عن مكر التاريخ، الذي استولد، ولأسباب متعددة، مثقفاً عربياً، ولم يستولد معه، أو له، طبقات اجتماعية تحتاج الثورة أو تحلم بها. ولذلك بدا المثقف عارياً، أو شبه عارٍ، معلّقاً في الفراغ، ينوس بين جمالية المتمرد ويوتوبيا النقد الاجتماعي الشامل.[٣٠]

كيف يمكن للعارف أن لا يتحدث بشكل مختلف وأن تكون له صورة مختلفة؟ هذا هو السؤال الذي يطرحه الشيخ التقليدي في ثباته واستمراريته. فهذا الشيخ لا يخسر من صورته شيئاً وهو يستأنف قولاً لا جديد فيه ولا مغايرة، إن لم تُخْدش صورته إذا مزج قوله القديم بنثار جديد أو شبه جديد. لا يقوم السر في الشيخ بل في صورته، وقد رُمزت، الممتدة من اللقب والطقوس الاجتماعية إلى اللغة والهالة والتقديس، كما لو كان في الشيخ سر، وكان الشيخ – السر قادراً على ترويض الأسرار. يعيّن الفضاء المستسرّ شكل الشيخ الخارجي مضموناً لقوله المضمر والصريح، لأن جمهور الشيخ ينصت إلى صورة الشيخ في ذاكرته الجمعية، قبل أن ينصت إلى أي شيء آخر. ينمسح الفرق بين المظهر الخارجي والقول الأيديولوجي، وقد تقدّسا، بقدر ما يلتغي الفرق بين الشكل اللغوي ومضمون الخطاب الأيديولوجي. يصبح الشكل اللغوي، وهو يستأنف لغة – أصلاً مضموناً للخطاب وبرهاناً عن صحته، إذ المستمع يكتفي بالشعور والعاطفة ولا يحتاج العقل والسمع، أو ما هو قريب منهما. ولأن تاريخ النص الأدبي يتحدّد بقراءته، كما يقال في الأدب، فإن حياة الشيخ المتجدّدة تقوم في مَنْ يحتاج إليه. يتداعى السر، الذي ليس سراً، ويستدعي بنية ثقافية قبل – رأسمالية، تعيد إنتاج الشيخ وجمهوره وهي تعيد إنتاج وعي مأخوذ بالمطلقات، لا يأتلف مع النسبي والجزئي والمتعدد، ولا مع مثقف يوزّع العلم والدين على حلقتين مختلفتين. لذا، فإن عبد الهادي عبد الرحمن لم يجانب الصواب حين كتب: "إن حركة التاريخ الثقافي في مسألة العلمانية يكون للبنية الاجتماعية والتاريخية الحيّة فيها الدور الحاسم".[٣١]

يكتب طارق البشري: "درج نظام تعيين الصيارفة على العادات القديمة، أن يتخصص لهذه المهنة من يتتلمذون على الصيارفة القدامى أعواماً، يساعدونهم في أعمالهم ويتعرّفون بالموّلين وطرائق التحصيل، وغير ذلك مما يناط بالصراف من شؤون، وعادة ما يكون هؤلاء التلاميذ من أبناء الصيارفة أو ذوي قرابتهم".[٣٢] يظهر الصيرفي في النسق المهني المتوارث، فرداً مختصاً منحدراً من عائلة أخذ عنها الاختصاص، بقدر ما يظهر الاختصاص، وبسبب تقادم العهد، جوهراً للعائلة وجزءاً ثابتاً من طبيعتها. يلتقي الشيخ مع الصيرفي ويختلف عنه في آن: يلتقي معه في النسق القائم على الثابت والاحتكار، ويختلف معه في قوة النسق ودلالته. يفيض النسق الديني على الأفراد والعائلات وعلاقات القرابة، مستنداً إلى قوة الترميز، التي تحتاج الأفراد ولا تحتاجهم

على الإطلاق. وما قوة الرمز إلاّ ذلك الموقع الغريب، الذي يعطي فيه الشيخ للقضايا الأكثر تعقيداً واستحالة الحلول الأكثر بساطة وسذاجة، دون أن يماريه أحد.

تطرح البنية الاجتماعية التاريخية التي تنصر مثقفاً، في شروط محدّدة، وتنصر نقيضه، في شروط مغايرة، سؤال الجامع والجامعة، من حيث هما موضوعان وإشارتان، يحيلان على الفرق بين الدين والعلم، في زمن، وعلى تدين العلم، أي إلغائه، في زمن آخر. يقول الشيخ الشعراوي: "فمهمتنا كمصر الوطن وبيت الأزهر أن نسعى ونلح ونجاهد في أن نطبق الإسلام، ونحقق الإسلام كعلم. وبذلك نجعل عمل اليوم علماً ونجعل زمن الغد كشفاً لكنوز القرآن".[٣٣] يصبح الإسلام علماً والعلم إسلاماً، وذلك في عمومية أيديولوجية تلغي الطرفين معاً، وتستبقي الشيخ وحده، الذي لم تمنعه كنوز القرآن، عن أن يكون مستشاراً دينياً لأطراف نهبت الشر باسم "البركة". يمكن القول هنا: لو كان الإسلام علماً لانطفأ منذ زمن بعيد، لأن العلم متغيَّر ومتبدل وجزئي، وهو يغاير جوهر الدين، والعلم يقدم برهانه على الأرض، بينما يقدم الدين برهانه الأخير في ديار الآخرة. مهما تكن حدود القول، فإن الواضح فيه إلغاء العلم والجامعة، لأن الاعتراف باستقلالهما شرط لوجودهما.

حين يكتب محمد عبد الله عنان عن **تاريخ الجامع الأزهر** يقول: "فيه تقام صلاة الجامعة الرسمية التي يؤمها الأمير أيام الجمع والأعياد. وتتلى من منبره المراسيم والأوامر والأحكام وتعقد فيه مجالس القضاء".[٣٤] إن هذه الوظائف المتعددة، وباستثناء الوظيفة الدينية والرمزية، قد رُحِّلت، وبسبب تغير الأزمنة، إلى أجهزة جديدة مستقلة عن الجامع. أوجدت الأزمنة الحديثة المدرسة، وهي تختلف عن كتاتيب المساجد، ولاحقاً، الجامعة، وهي تختلف عن الجامع وظيفة ومنهجاً وتعليماً. وهذا ما دفع محمد علي باشا، كما الخديوي إسماعيل بعده، إلى إنشاء المدارس وتكوين "ديوان المدارس"، وإحداث مدارس للطب والموسيقى والصيدلة والزراعة وصولاً إلى المدرسة الحربية. . غير أن الخروج من كتاتيب المساجد، التي كانت تفسد العقول وتلقى الرعاية من الاحتلال البريطاني بلغة أنور عبد الملك، كما الانتقال من أحادية التعليم الديني إلى تعددية العلوم الحديثة، اصطدم بالنسق الأيديولوجي المساوي بين الثابت والمقدس، أي بـ"عداء الفلاحين والأوساط الدينية الأزهرية".[٣٥] وما اختلف الأمر حين ظهرت الجامعة، في بدايات هذا القرن.

لم يكن غريباً في حقل أيديولوجي تخومه احتكار الحقيقة، أن يحتفي طه حسين بالمدرسة احتفاءً كبيراً، وأن يكون مغتبطاً "أن يعلم فيها الأدب على ألا ينتظر على ذلك أجراً. فالمدرسة عمل وطني لا أجر عليه لمن يشارك فيه"، خاصة أن التعليم في المدرسة خروج "من بيئته تلك المغلقة إلى الحياة العامة" كما كان يقول. وواقع الأمر أن السيد العميد، الذي أمضى حياته يساجل المؤسسة الأزهرية بشكل صريح ومضمر معاً، رأى في المدرسة والجامعة إعلاناً عن الحياة الحديثة، و"أميراً حديثاً" يبني دولة

حديثة بديلاً عن مملكة قديمة. فهاتان المؤسستان تعبير عن: "العمل الوطني، الحياة العامة، الانفتاح على الأزمنة الحديثة، الهواء الطلق والعلم الطليق، العلم بالحياة وإيقاظ الشعور وتحقيق الفهم، وخلق بداية صحيحة للمجتمع المدني.

في مقالته "الروح الجامعي"، يصف حسين الفرق بين المؤسسة الجامعية والمؤسسة الأزهرية، فيقول: "فليس من شك عندي في أن المعلمين والمتعلمين من أهل الأزهر الشريف، منذ العصور البعيدة، قد اتخذوا لأنفسهم عادات وسنناً شملتهم جميعاً. ورأوا على مضي الزمان واختلاف الظروف أن الخضوع لها والرعاية لحرماتها، أصل من أصول الأدب الأزهري الذي لا تليق المخالفة عنه أو الخروج عليه". فإن وصل إلى الجامعة قال: "الروح الجامعي شيء مختلف أشد الاختلاف، متباين أشد التباين، يختلف باختلاف الظروف والبيئات، ويختلف باختلاف الطبائع والأمزجة التي تنشأ فيها الجامعات، لكن هذا الاختلاف لا يمنع ممثلي الجامعات المختلفة من أن يفهم بعضهم بعضاً ..."[٣٦] تتجلى الجامعة في صفات التباين والاختلاف والحوار، قبل أن تتجلى في علاقات شكلانية، تلغي الجامعة وهي تنتسب إليها، وتجعل من الجامعة جامعاً جديداً.

تتعيّن الجامعة في علاقات حداثية، تشمل المنهج والمعلم والتلميذ والحياة العامة. . فلا جامعة في شرط يقبل بالفردية والحوار الطليق. يربط بين المعرفة وأسئلة الحياة اليومية، ويوحّد بين النظري والتطبيقي، ويرى العلم قوة منتجة وطنية. وغياب هذا الشرط يغيّب دلالة الجامعة ويستبقي شكلها، مستأنفاً سنن ومناهج الكتاتيب القديمة. والاستئناف سهل وميسور، حين يتساوى النسق المشيخي، وقد سيطر اجتماعياً، بالمقدس الموروث. لذلك يذهب "الصيرفي" إلى أحواله بعد انتشار "الحاسوب" والآلات الحاسبة، ويبقى الشيخ مع "فتوى" متجدّدة، تجيز استعمال الحاسوب أو ترى فيه ضلالاً، وتجيز "المقررات الجامعية"، أو ترى فيها بدعة لا تجوز.

٥- من المثقف إلى المثقف الديني

لا يتعرّف الشيخ التقليدي بقول الديني بل بمضمون السلطة فيه. وقوام المضمون سلطة تقليدية تقدس الثبات. يفصل الموقف من السلطة بين الشيخ والمثقف الديني الذي، وهو ينفتح على قضايا المجتمع والحياة، ينقد السلطة ويطالب بمجتمع أكثر عدلاً. وبقدر ما ينتهي قول الشيخ التقليدي إلى أيديولوجيات سلطوية، يتحوّل قول المثقف الديني إلى أيديولوجيات أخرى بين الأيديولوجيات الاجتماعية. يؤول "القول الديني"، في الحالين، إلى تجل بشري، يمتزج بالتاريخ ولا يستطيع الهروب منه.

ومع أن المصلح الديني موجود في الأزمنة جميعاً، فقد عرف عصر النهضة العربي، أو ما يدعى بذلك، ظاهرة المثقف الديني الذي، وهو يتأمل مجتمعاً مقوّضاً، يطالب بإصلاح

السياسة والمجتمع وقراءة الدين في آن. تردّ هذه الظاهرة، وهي حديثة ودعوة إلى الحداثة، إلى الغزو الاستعماري الأوروبي المدجّج بالأسلحة وبالمعارف، وإلى "رجل دين" مختلف في مجتمع لم يعرف الجامعة. أملت المقارنة المسؤولة، بين زمن أوروبي منتصر وآخر مغاير ومهزوم، على رجل الدين أن يقرأ أسباب الهزيمة في "السلطة السياسية الإسلامية"، بعيداً عن خطاب متناتج، يلعن الغرب ويمجّد التاريخ الإسلامي البعيد. ويعطي عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩ – ١٩٠٢) صورة عن المثقف الديني، الذي يعاين أحوال المسلمين المشخصة، ولا يكتفي بدفاع بلاغي عن إسلام مجرد. والبدء من المشخص، قاد الشيخ الذي مات مسموماً، إلى الوقوف الطويل أمام السلطة السياسية، وإلى اكتساب معارف غير تقليدية، مدركاً أن المعارف التقليدية لا تفسّر استبداداً تقليدياً، وأن معارف لا تقبل بالتنوّع والاختلاف لا تشرح مستبداً مأخوذاً بالتماثل والامتثال. يقول الكواكبي وهو يبني طلب المعرفة على صحة الإيمان: "العلم قبسة من نور الله وقد خلق النور كشافاً مبصراً ولاّداً للحرارة والقوة وجعل العلم مثله وضاحاً للخير فضاحاً للشر..." . ويقول أيضاً وهو يبني بين الكفر والاستبداد علاقة صريحة: "المستبد كما يبغض العلم لنتائجه يبغضه لذاته لأن للعلم سلطاناً أقوى من كل سلطان، فلا بد للمستبد من أن يستحقر كلما وقعت عينه على من هو أرقى منه علماً".[٣٧] يقرن الشيخ، الذي وشى به شيخ آخر إلى سلطان قاتل، بين العدل والمعرفة والظلم والجهل، مساوياً، وقد عرف أشياء من أفلاطون، بين الشر والاستبداد.

لم يكن الكواكبي، كما المثقف الديني في زمنه ولاحقاً، ينكر المستبد إلا ليستنكر فيه آثار الاستبداد الاجتماعية، الممتدة من تجهيل العقول إلى رعية تجهل سبب وجودها. بيد أن الكواكبي، وهو يصف المستبد في مراتبه الرفيعة والوضيعة، كان يحمل على المستبد وعلى نسق المشايخ الذي يشرعن الاستبداد. ففي مجتمع لا حراك فيه ولا حركة، ارتاح رجل الدين التقليدي إلى لقب "المتصدّر"، أي الجالس في صدر المجلس كي يراه الجميع، وإلى وظائف متعددة ومتداخلة، تتضمن التعليم والقضاء والتوجيه الديني والسياسي وفضّ الخلافات والحديث في مناسبات الزواج والطلاق والموت والميلاد. وجاء زمن استعماري مقلق، لم يختلس من "المتصدر" مجلسه، وإن وضع إلى جانبه رجل دين مختلفاً، يقبل بالجديد ويدافع عنه، قبل أن يردّه زمن قادم إلى هامش لا يُرى. في ذلك الزمن قال الطهطاوي، وكان قصده التسويغ لا التلفيق: "إن المعرفة الأوروبية التي يظهر أنها أجنبية هي علوم إسلامية"،[٣٨] وقال محمد عبده: "ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر"، و"تمادى" الأفغاني حتى تحدث عن "تاج بلا رأس أو رأس بلا تاج". تفصح هذه الأقوال عن رجل دين مختلف، يقبل بكونية المعرفة الإنسانية ويواجه التعصب وينادي بحاكم يحترم إرادة الأمة. تميّز أصحاب الأقوال، ومن اتفق معهم، بالإيمان الديني اليقيني، وبالاعتراف بتاريخية المعرفة وبأن العلم مفتوح ولا نهاية له. وفي هذا الموقف كان رجل الدين المستنير، وعلى خلاف الشيخ التقليدي، ينظر إلى التراث الإسلامي

نظرة جديدة، أو يتطلع إلى ذلك على الأقل. وواقع الأمر، أن الاجتهاد الجديد لا يخالف معنى الدين في شيء. فإذا كان الدين رسالة سماوية إلى البشر لإصلاح شؤون دنياهم، فإن المؤمن الصادق هو الذي يتعامل مع الدين كشأن دنيوي. بل يمكن القول، وليس بعيداً عن أفكار محمد عبده ومحمد إقبال ومحمد باقر الصدر وغيرهم: لا يكون العارف مثقفاً دينياً إلا إن كان مثقفاً دنيوياً بامتياز، بمعنى الالتزام بما يتطوّر ومجافاة الاستقرار والركود.

انطوى منظور عصر التنوير على عنصرين أساسيين: أولوية المعرفة المتغيرة على النص الموروث وأولوية المعطى السياسي والاجتماعي على الاجتهاد الفكري. وكان الاستبداد الداخلي والخارجي، في الحالين، مرجعاً لصياغة التفكير واستيلاد الأسئلة. وما كان غريباً، بسبب ديمومة الاستبداد المزدوج، أن يتناتج المثقف الديني في شخصيات مالك بن نبي، وخالد محمد خالد، وجودت سعيد، ومحمد باقر الصدر، وإن كان العجز أمام هزيمة حزيران التاريخية رد إلى الشيخ، الذي تقدسه الأسماك، مكانه القديم كاملاً. على مبعدة عن الشيخ الأخير، الذي يلغي الأزمنة ويقف فوقها، اعترف المثقف الديني بقيمة رأس المال المعرفي، وبالتسامح شرطاً لتفعيل المعرفة ووظيفة العارف الاجتماعية. ذلك أن المعرفة، وهي لا تتعيّن بالأفراد، علاقة اجتماعية في إنتاجها واستهلاكها أيضاً. وبهذا المعنى، فإن جدل العلم الذي لا نهاية له والمجتمع الذي لا استبداد فيه هما الموقع الذي فصل بين الشيخ التقليدي والمثقف الديني، مثلما أنه الموقع الذي أطلق، في شروط معينة، المثقف الحديث، الذي رأى في الإيمان الديني شأناً خاصاً، ووضع الإيمان في حيّز الشعور. يقول مالك بن نبي، الجزائري الفخور بإسلامه: "كلما بزغ الصنم غابت الفكرة". لا يقبل الصنم بالفكرة لأنه لا يرى خارجه شيئاً، ولا تقبل الفكرة بالصنم لأنها متغيرة. وبهذا يهرب المثقف الحقيقي، دينياً كان أم علمانياً، من الأشخاص إلى الأفكار التي ترفض الشخصنة.

يقول غرامشي: "ليست الاتجاهات متعددة فحسب، بل يمكن أن نلاحظ حركات تراجع في الاتجاهات الأكثر تقدماً"، وبإمكان التراجع أن يكون فادحاً إن كانت "الاتجاهات الأكثر تقدماً" هشّة في ميلادها، وأكثر هشاشة في تطوّرها. ولهذا عاد المثقف الوطني الحديث مثقفاً دينياً، بعد هزيمة حزيران، بلغة واضحة، أو بعد انهيار المشروع التحديثي، بلغة أقل وضوحاً. يقول حسن حنفي: "إنّ العمليات العقلية التي حدّدت طبيعة الظواهر الفكرية هي وراء بناء العلوم، وهي عمليات معقدة واحدة تنشأ في كل حضارة تبدأ من معطى مركزي هو الوحي، وبمعرفته يمكن إعادتها من جديد ابتداءً من العصر الحاضر".[٣٩] يفتش حنفي عن مرتكن ديني يشتق منه العلم والإيمان معاً، وينقب، في اللحظة ذاتها، عن هوية أيديولوجية إسلامية تطابق الإيمان العلمي والعلم المؤمن. ولن يلتقي، في الحالين، إلا بتربيع الدائرة، حيث للإيمان الديني برهانه العقلاني، وللمحاكمة العقلانية ضمانها الديني، ناسياً أن إنتاج المعرفة الحديثة يصدر

عن التحولات الاجتماعية الحداثية لا عن تدقيق الإيمان الديني. ولا يختلف حال عادل حسين، وهو مثقف وطني آخر، حيث يقول: "يبدأ هذا المنهج (منهج العالم المسلم) بالإقرار بحقيقة المفهوم المحوري في العقيدة السائدة، عقيدة الحضارة الإسلامية. والمفهوم المحوري في هذه الحضارة هو الإيمان بالله الواحد الخالق".[٤٠] ليس قول عادل حسين، الذي يحمل كلمة كبيرة وهي المنهج، إلا بداهة الحس الشعبي، الذي يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وما كان سمير أمين مخطئاً حين رأى في "أسلمة العلوم"، وأسلمة ما خارج العلوم، أزمة اجتماعية عميقة.

وضعت التحولات التاريخية إلى جانب الشيخ التقليدي مثقفاً دينياً، ومهدت لظهور المثقف الحديث، الذي تجسّد في طه حسين بامتياز. رحل ذلك المثقف الغريب من كتاتيب القرية إلى جامع الأزهر في المدينة، وانتقل من الجامع الأزهري إلى الجامعة الفرنسية، وارتكن إلى ثقافة الجامعة الحديثة، وهو يعهد إلى المثقف – الرسول بوظيفة مربكة ومرتبكة، يحدّد فيها المثقف الحداثي القول وأشكال الفعل التي تعطي القول ترجمة صحيحة. وكان على طه حسين، الذي رأى أحلامه والعقل الذي يصوغ الأحلام، أن يقع في مكر التاريخ، الذي وضع مثقفاً حداثياً في علاقات اجتماعية مجهضة الحداثة. ولهذا، كان على السيد العميد أن يترسّب في هامش تاريخي، لأن "مستقبل المجتمع" لم يطابق "مستقبل الثقافة" التي دعا إليها. وما وصل إليه طه حسين وصل إليه غيره من المستنيرين، منذ أن اكتفت "أجهزة السلطة التعليمية" بتكريم الماضي السحيق ونفي الحاضر المعيش إلى غرف معتمة.

٦- العادي والمقدس

الصراع بين المثقف والشيخ التقليدي صراع زائف بين اليومي والمقدس، لأن المقدس، ولا يماري فيه أحد، يأخذ، وبعملية تقنيع غريبة، صورة الشيخ الذي يدافع عنه. فعلى خلاف المثقف، الذي يتعامل مع إنسان يومي في حاجاته العملية، يمضي الشيخ إلى تجريد يرى "الروح" ولا يرى إلى ما خارجها. يستند الأول إلى تضامنه النقدي مع البشر، دون أن يحوز على هالة الثاني وحضوره، ذلك أن الشيخ منصور بـ"سحر الماضي" الذي يستحضره. يتأسس الخطاب الديني على زمن تاريخي قديم يعيد بناءه المتخيل، حذفاً وإضافة، إلى أن يصير زمناً – أصلاً، لا يحتمل التاريخ ولا يقبل به. وفي الزمن – الأصل لا مكان للبشر، بل لمن هو مختلف عن البشر ومغاير لهم. يقول مرسيا إلياد: "تروي الأساطير حركات الآلهة".[٤١] ومع أن بين الدين والأسطورة فرقاً أكيداً، فإن الشيخ، وهو يتماهى بالمقدس، يدفع بزمن "المؤمنين الأوائل" إلى تخوم الأسطورة.

وإذا كان في انتساب الشيخ إلى الزمن – الأصل ما يؤمّن له هالة لا نقص فيها، فإن انتساب جمهور الشيخ إلى الزمن الذهبي البعيد يضع بين يديه نجاحاً أكيداً. يملي

الزمن المقدس، على مَنْ انتسب إليه، أن يقلّده في اتجاهات مختلفة، فالمؤمن لا يكون مؤمناً حقاً إلا بقدر ما يحاكي النموذج الأصلي. وفي عملية المحاكاة يفصح الإنسان عن إيمانه، ويسعى إلى ما يقيه من الأخطار والكوارث في آن. كما لو كان قد ارتحل من زمن الزيغ والهوى إلى زمن الطهر المطلق الأول. ولا غرابة، والحال هذه، أن تصبح الحياة الدنيوية، وقد غمرها الوعي الديني، تخليداً لذكرى عظيمة سلفت، وتجديداً لا انقطاع فيه لزمن تخفق فيه الملائكة. تغيّر سيطرة الماضي على الحاضر من دلالة الخطيئة، فلن تكون قائمة في مشخصات الحياة اليومية والحاجات البشرية، ذلك أن الخطيئة الحقيقية، في الوعي المسكون بأسطورة الأصل، هي نسيان النموذج الذي يُحاكي إلى ما لا نهاية.

على خلاف عن الشيخ الذاهب إلى الأصل القديم، ينطلق المثقف الحديث من الحاضر، من حيث هو المساحة الزمنية الوحيدة الجديرة بالحوار والمعالجة. وكما أشرنا، فإن عمل المثقف، وبالمعنى العميق للكلمة، تضامن مع الناس الذين يعانون ولا يحسنون الكتابة، أو يعانون ويكتبون، ولا يحسنون التعبير عن قضاياهم. يفصل الفرق بين الزمنين، كما الفرق في أسئلتهما، بين الشيخ والمثقف وبين جمهور الطرفين معاً، دون أن يعطي الثاني منهما مكانة الأول وفاعليته. يتأتى الفرق عن خطاب الرجلين، فأحدهما يحتمل الصواب والخطأ، وثانيهما لا خطأ فيه، لأن برهانه الصادق موزّع على زمن مضى، وعلى زمن لم يأتِ بعد.

يتحدث المثقف، وقد انتمى إلى عقلانية يقينية أو نسبية، عن التجربة والاختبار والرهان والاحتمال، أي عن كل ما لا يلتفت إليه خطاب الشيخ التقليدي. والخطاب الأخير يقوم على التسليم، بعيداً عن المساءلة أو الفضول. بين مرسل الرسالة ومستقبلها صمت مطمئن، يعادل المسافة المطمئنة الثابتة بينهما. وعلاقة الطرفين، بداهة، أحادية الاتجاه، تنصاع إلى مرتبة لا يمكن كسرها، يستسلم فيها أحد الطرفين للآخر، دون شرط أو استفسار، بل إنها علاقة مسيّرة من داخلها، بلا زجر ولا إكراه، وبلا عقد ولا اتفاق، لأنها هبة أو ما هو قريب من الهبة. رضوخ سعيد مكنته روح راضية تنتظر الحماية والخلاص، إن لم تكن غبطة الاستسلام أشد قوة من وعود المفازة. تصيّر الغبطة، التي تنتظر ولا تنتظر، حوار العادي والمقدس مستحيلاً، بسبب أحادية الاتجاه القائمة بين الطرفين. لذا يقوم الإيصال بينهما على الرموز لا على الإشارات، والأخيرة خاصة بالدنيوي لا بما عداه، والرمز صورة عن تعبير مغترب، يرى ما يريد ولا يرى ما يعبّر به عمّا يريد.[٤٢]

إن زمن المقدس هو زمن المطلقات، التي تحوّم فوق التاريخ ولا تلمسه. غير أن للعقل الإطلاقي، الذي يمحو العادي بالمقدس، زمنه التاريخي القابل للتحديد، الذي يشير، غالباً، إلى مجتمعات فلاحية، أو إلى مجتمعات غادرت موروثها القديم، وخاب سعيها في العثور على موروث جديد.

الفصل الثاني

حداثــة طـه حســين

الحداثة وجمالية المفرد
المثقف وتوليد الدولة الحديثة
التاريخ وأنسنة التاريخ المقدس
إضاءة

الحداثة وجمالية المفرد

"ندور دائماً في حلقة مفرغة
لا نستطيع الخروج منها"
لوكريس

"**كل كلام عن طه حسين يجب أن يبدأ بكتابه الأشهر الأيام**، على الرغم من أن **الأيام** ليس أول كتبه ولا هو من أوائلها".[1] هذا ما كتبه لويس عوض وهو يودّع من رأى فيه أستاذاً كبيراً. والبداية التي يحتفي بها لا تستعار من شهرة الكتاب، فليس في الشهرة معيار معرفي ولا ما هو أخفض من ذلك، بل هي آتية من جهات أرفع قيمة. "ومن المؤكد أنه لا يوجد عمل أدبي عربي معاصر آخر أكثر شهرة منه في العالمين العربي والغربي، بل وقد يكون هذا الكتاب هو الأكثر شهرة حتى بين الكتب الكلاسيكية إن نحن استثنينا **ألف ليلة وليلة**".[2] هذا ما قالت به باحثة غير عربية، وضعت عن **الأيام**، الذي طُبع ستين مرة تقريباً، كتاباً عنوانه **العمى والسيرة الذاتية**. تُعيد فدوى مالطي دوغلاس ما قال به لويس عوض، فيكون **الأيام** فوق ما عاصره من الكتب وما جاء قبله بزمن طويل. وللكتاب، الذي أقبلت عليه الشهرة من جهات مختلفة، أسبابه التي تمدّه بحظوة ليست لغيره: فهو مساهمة تقترب من الفرادة في تطوير النثر العربي المعاصر، وحديث غير مألوف عن لقاء الشرق والغرب، وشهادة على ما كان عليه الريف المصري في نهاية القرن التاسع عشر. بل إن الكتاب، وهو يصف "الكتاتيب" وفقهاء القرية المصرية، إضاءة لخطاب غاضب قادم ينادي بـ"الثورة العارمة على الجمود والرجعية".[3] غير أن الكتاب، وقبل أي شيء آخر، هو سيرة الصبي الأعمى، الذي كان "يُرمى كالشيء" و"يُلقى كالمتاع"، قبل أن يُعيد تعريف العمى ويُعلّم المبصرين أصول النظر.

ظهر الجزء الأول من **الأيام** في العام ١٩٢٩، بعد ثلاث سنوات من **في الشعر الجاهلي**، وبعد نشره في مجلة الهلال، ولمدة عام كامل، ابتداء من أول كانون الأول من العام

١٩٢٦. وكتب طه حسين الجزء الثاني في العام ١٩٣٩ ونشره في العام الذي تلاه. ولم يظهر الجزء الثالث، وهو من حصاد العقد الأخير من حياة صاحبه، إلا في العام ١٩٧٢، قبل رحيله بعام واحد. ومع أن الكتاب تجوّل في أقاليم مختلفة، فما هيمنت عليه "أنا" عالية الصوت، تضيق بالركود والمحاكاة وتناسل الأرواح المتناظرة. فالصبي الذي جاء من ريف مطمئن إلى الماضي، وهذّبته المعرفة بين باريس والقاهرة، انتهى إلى ثقافة تحاور المستقبل ولا تلتفت إلى اليقين المطمئن. والصبي الذي أدمن مجتمعه الريفي حكايات عنترة ،وسيف بن ذي يزن، والظاهر بيبرس...، وضع الحكايات القديمة جانباً، وكتب سيرة ذاتية، لم يسمعها من أحد ولم يملها عليه أحد.

لم يضف طه حسين حكاية جديدة إلى حكايات متوارثة لا مؤلّف لها وتاريخ، ذلك أن **الأيام** نص محدد الصوت وبالغ الفردية، يحيل إلى صبي شاحب الوجه وزريّ الهيئة، ليس له من "شجاعة" عنترة نصيب، ولا بينه وبين من اكتفوا بسيرة عنترة أواصر قويّة. وبهذا يكون **الأيام** سيرة مزدوجة، وغير متكافئة، سيرة الهيئة الاجتماعية التي تعلّمت "نعم" قبل غيرها، وسيرة الفرد الذي أدهشته "لا"، منذ سن مبكرة، وقادته إلى "حكايات غريبة" لم يألفها غيره. لكأن كتاب **الأيام**، وفيه من رواية **زينب** أشياء كثيرة، يترجم سطوة التقاليد المتوارثة، ويترجم معها تجربة الإرادة المبدعة، التي جعلت صبياً أعمى "يُرمى كالشيء" يطوّر النثر العربي الحديث.

١- المجتمع المغلق والوجوه المتناظرة

في الجزء الأول من "الأيام"، وهو أكثر فتنة ممّا تلاه، يقول طه حسين: "كان مطمئناً إلى أن الدنيا تنتهي عن يمينه بهذه القناة التي لم يكن بينها وبينه إلا خطوات معدودة"، (ج١، ص١٢). ويُعيد القول في مكان آخر: "ويذكر أن قصب هذا السياج كان يمتد من شماله إلى حيث لا يعلم له نهاية، وكان يمتد عن يمينه إلى آخر الدنيا من هذه الناحية، (ج١، ص٤). في الكلمات القليلة عالم ضيق مغلق، يفرض على الصبي العاجز حركة على صورته، ويضع في عقله تصوّرات ليست أكثر اتساعاً. والمساحة القليلة، التي يضطرب فيها الصبي الضرير، صورة مجازية عن مجتمع الصبي، وإن كان الأخير اجتاز "القناة" بعد سنوات قليلة. انتقل الصبي إلى "الضفة الأخرى"، بعد أن حرّر الزمن من مكانه، متوسّلاً أكثر من ثقافة وجامعة، مخلفاً وراءه مجتمعاً راكداً، يساوي زمانّه مكانه. فتحرير الزمن من مكانه يستدعي تحرير البشر الذين يسكنون المكان. يعتقل المكان زمانه حين يعتقد الإنسان أن في مكانه "نهاية الدنيا"، ويتحرّر الزمن ويفيض على مكانه، حين يبدع الإنسان آلة تحمله إلى مكان آخر. يرى بنيامين فرنكلين في الإنسان "حيواناً صانعاً للأدوات".[٤] يثني القول على إبداع الإنسان، ويشير إلى "الأداة"، التي تجعل المكان أكثر اتساعاً. و"مجتمع الأيام" مشدود إلى مكانه وإلى زمن متوارث قديم، عصي على التحديد.

يتجلّى المجتمع المغلق في ثقافة ريفية، تحوّل معنى التاريخ إلى أُحجية، وفي تصور ديني، هو شكل من أشكال الفولكلور الريفي، نقرأ في **الأيام**: "فإذا صلّوا العصر اجتمعوا إلى واحد منهم يتلو عليهم قصص الغزوات والفتوح، وأخبار عنترة والظاهر بيبرس وأخبار النساك والصالحين"، (ج١، ص٢٥). "على أن صبينا لم يلبث أن أضاف إلى هذه الألوان من العلم لوناً آخر، وهو علم السحر والطلاسم، فقد كان باعة الكتب ينتقلون في القرى والمدن بخليط من الأسفار، لعلّه أصدق مثل لعقيدة الريف في ذلك الزمن"، (ج١، ص٩٧).[٥] يستطيع القارئ، الذي يرى إلى النصوص في وظائفها الاجتماعية، أن يضع ألوان القصص والحكايات في أزمنتها التاريخية. بيد أن هذه الأزمنة تمّحي عند المتلقي السلبي، الذي تنتجه العقلية الريفية، التي علّمها زمنها الراقد الاستظهار المتوالي لحكاية قديمة. يضطرب الزمن التاريخي، في متواليات الاستظهار، إلى حدود التلاشي، ذلك أن الاستظهار يضع الكتاب المقروء والمتلقي السلبي في زمن واحد. كأن الوعي الريفي، في زمان ضيق يساوي مكانه، لا يعرف "ما قبل" و"ما بعد"، مرتاحاً إلى تزامن جامد، يضع النص والمتلقي في جميع الأزمنة. ولذلك ليس غريباً أن الثقافة الشعبية التي تصفها **الأيام**، والوعي الديني الريفي أحد وجوهها، لا تغاير في شيء تلك التي يصفها الدكتور عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم في كتابه **الريف المصري في القرن الثامن**[٦] ولا تختلف في شيء، ربما، عن تلك القائمة في القرن السابع عشر وما سبقه من قرون.

يتكشّف "غياب التاريخ" في سلطة النص القديم على متلقٍ من "زمن آخر"، يقبل بالنص القديم ويستعيده دون انزياح. كأن المتلقي السلبيَ صفحة بيضاء، تسطّر فوقها الحكاية القديمة ما تشاء. يدور السؤال حول النص المتسلّط والمتلقي المطيع، أي حول القارئ الريفي، الذي لا يستطيع أن يكون قارئاً، لأنه لم يتعلم المحاكمة الذاتية، التي تفصل بين زمن النص وزمن القراءة. وفي غياب القراءة، وهي استنطاق للنص وتأويل جديد له، يغيب النص وتاريخه، ويتبقّى المتلقي السلبي مع كتابه القديم. وبهذا المعنى، فإن عملية التلقي والاستظهار، وهي قوام الثقافة الريفية، عملية غير شخصية، ولا تقبل بالأشخاص، تختصر الجمهور إلى مستمع جيد، والراوي إلى وظيفة رتيبة متقادمة. تعبّر هذه العملية، بداهة، عن زمن اجتماعي راكد، يحتفي بالمألوف ويطرد "الغريب" خارجاً. ومع أن في الراكد ما ينبذ المتحرك، فإن فيه أولاً خوفاً شاسعاً من كل ما لا يأتلف مع "المعطى" القديم، مما يجعل الركود وجهاً للخوف وشرطاً له في آن. يتحدث إيرك فروم، في كتابه **الخوف من الحرية**، عن إشكال الإنسان الحديث، الذي يخاف من الخيارات المتعددة التي أعطيت له، ويذهب متحرراً إلى تجارب غير مسبوقة.[٧] ينطبق ما قال به فروم، تلميذ مدرسة فرانكفورت القديم، على العقلية الريفية، ولكن بشكل معكوس. فإذا كان الخيار المتعدد أثراً لأفعال متحررة من العوائق الداخلية والخارجية، فإن الوعي الريفي، وكما جاء في **الأيام**، مستسلم أمام العوائق الخارجية وحريص على ادخار عوائقه الداخلية وتوطيدها.

الخوف من الحرية هو الخوف من التجربة، والخوف من التجربة استجابة لعقلية مغلقة، مكتفية بذاتها وراضية بشروطها. وهذا الخوف، في وجهيه، يدفع بالعقلية الريفية إلى التجارب الوهمية، والوَهْم يختلف عن التخيّل ويلغيه، ويبعدها عن التجارب العملية. يقول جون الستر متحدّثاً عن أوليس: "إن شغف المعرفة هو ما شدّ المسافر إلى حوريات البحر".[٨] يصل القول بين الجهل والخوف وهو يصل بين المعرفة والمغامرة. يضيء القول ثقافة الخوف، التي تضع الراكد والمقدس في مرتبة واحدة، وتؤسس عليهما تجارب وهمية لا تنتهي. نقرأ في **الأيام**: "كانت لأهل الريف شيوخهم وشبابهم وصبيانهم ونساؤهم عقلية خاصة فيها سذاجة وتصوف وغفلة، وكان أكبر الأثر في تكوين هذه العقلية لشيوخ الطريق"، (ج١، ص٩٦). و"شيوخ الطريق" لون خاص من رجال الدين يقتاتون من الغفلة وينجبونها أيضاً، يتحدث عنهم طه حسين بنبرة مستعجبة: "وشيوخ الطريق، وما شيوخ الطريق!! كانوا كثيرين منبثين في أقطار الأرض ...". وسواء أعطى الدكتور حسين قوله مستقيماً، أم خلطه بسخرية ليست غريبة عنه، يظل "شيخ الطريق" في مكانه، يؤجج الخوف في النفوس الخائفة حيناً، ويواسي الخائفين حيناً آخر، أي يظل في بيئة ثقافية هو معها ومنها، تحتاجه وترفع من مقامه ويمارس عليها تسلطاً مستحباً. فالوعي الريفي يعيش على "المعارف النقلية"، ويعيش الشيخ على نقل ما يحتاجه الناس من المعرفة.[٩]

"للعلم في القرى ومدن الأقاليم جلال ليس مثله في العاصمة. . ، وكان صاحبنا متأثراً بنفسية الريف، يكبر العلماء كما يكبرهم الريفيون، ويكاد يؤمن بأنهم فطروا من طينة نقية ممتازة غير الطينة التي فطر منها الناس جميعاً"، (ج١، ص٩٧). حين يشرح طه حسين أسباب إجلال علماء الدين في القرى يقول: "وليس في هذا شيء من العجب ولا من الغرابة، وإنما هو قانون العرض والطلب، يجري على العلم كما يجري على غيره مما يباع ويُشترى". يشرح طه حسين أحد وجوه الظاهرة، وحدود الأميّة وحاجات القراءة والكتابة، ناسياً وجوهاً أساسية أخرى، قوامها الخوف والمقدس وتوسل الأدعية، ذلك أن العالم الوحيد، في العقلية الريفية، هو: رجل الدين، في وظائفه النظرية والعملية المختلفة. فرجل الدين، وكما جاء في **الأيام** في أكثر من مكان، يتنبأ، ويصد الأذى، ويدفع المكروه، ويقي من النكبات ويعلّم القرآن ويقرّر المحلل والمحرم ويعالج أمراض العيون والأرواح. وهذه الوظائف كلها تبيح لرجل الدين أن يكون فوق غيره، وأن يفعل ما لا يجوز لغيره أن يفعله، ذلك "أن أولياء الله هم المتصرفون في الكون".[١٠]

كتب الدكتور عبد الرحيم في **الريف المصري في القرن الثامن عشر**: "هكذا أصبحت السمات الغالبة على الحياة الدينية في الريف المصري في القرن الثامن عشر، هي التسليم المطلق بالقضاء والقدر، والاتكالية، والشك في كل تفكير حول المستقبل، وتوطيد النفس على تحمل المظالم، والصبر عليها، ورسخ المتصوفة وفقهاء الريف هذه الأفكار..."، وصولاً إلى قول لا يرفضه أحد: "دع الخلق للخالق، ولا تعترض على شيء".[١١]

يتعيّن الإنسان الريفي، كما جاء في **الأيام**، "جوهراً دينياً"، يسبح في التعاويذ والأدعية والاستغفار، يخاف الأرواح الشريرة ويناجي الأرواح الخيرة، ويُسْلم أمره إلى نسق من المراتب الدينية، تحتضن الشيخ والفقيه والعالم وشيخ الطريق والمتصوّف و"حامل كتاب الله" وأصحاب الكرامات. في وجود اجتماعي، تخفق فيه الأرواح، يكون الإنسان إشارة دينية مضمرة، تنتظر العون وحسن المآل، أو إشارة دينية صريحة، تعد بالعون وتهذيب الأرواح الضالة. والفرق بين الإشارتين يعطي "ظهور الشيخ"، أزهرياً كان أم أنجز حفظ القرآن في "الكتّاب"، ولادة جديدة. كما لو كان الإنسان لا ينتقل من "الولادة البيولوجية"، وهي تضيف غُفْلاً إلى غيره من أغفال البشر، إلى "الولادة الاجتماعية"، وهي إعلان عن إنسان – مرتبة، إلا بوسائل من الدين وبسبل دينية. تتكشف الولادة الثانية في طقس ديني مكتمل، يعطي لصاحب اللقب لباساً خاصاً به ومكاناً يجلس فيه وحقوقاً له على الناس ويعفيه من واجبات كثيرة. مع ذلك، فإن الولادة الجديدة توافق المنظور الذي جاءت منه، تذيع اسم المحتفى به في لحظة وتحجبه في لحظة أخرى، لأن لقب الشيخ يمحي الأسماء جميعاً. ولهذا، فإن الشيخ لا يختلف عن "المتلقي" السلبي، الذي يستمع إلى راوي سيرة عنترة، أي لا يصبح "قارئاً" ولا يستطيع أن يكون "القارئ" الموعود، لأنه يستعيد نصاً استعاده قبله، وبلا انزياح، نسق طويل من "شيوخ الطريق". وبما أن "قانون الفردية" يشتق من معنى الفرد والقانون في مجتمع معين، يظل "المفرد"، في "المجتمع الديني"، سؤالاً معلقاً في الفضاء. وهذا السؤال، الذي أقلق طه حسين وأرّقه، أملى عليه أن يكتب **الأيام**، بعد أن حرّر زمانه من مكانه، واختلف إلى أمكنة متعددة، تحتفي بالاسم الصريح وتحتفل أكثر بالرأي الصريح، الذي لا يحاكي غيره. يستهل عبد الفتاح كيليطو كتابه **الكتابة والتناسخ** بمفتتح مأخوذ من غيره من مؤلف عربي قديم، جاء فيه: "يعيب جيلنا أنه لا يقبل كل ما يبدو صادراً عن المحدثين. لهذا حين أقع على فكرة شخصية وأريد نشرها، فإنني أنسبها لغيري وأعلن أنها لفلان وليست لي ...، إنني أتحاشى، إذا حدث أن استثقلت عقول "متخلّفة" أقوالي، أن أكون أنا الضحية. فأنا مدرك مآل مخول العلماء عن العادة. وأبيّن "أن ما أدافع عنه ليس قضيتي، وإنما قضية العرب".[١٢] لم يشأ طه حسين، وهو الكاره لـ"العنعنة"، أن ينسب أفكاره الذاتية إلى غيره، لأنه شاء أن يكون مبدعاً لا ناقلاً، أي صاحب رأي صريح يدافع عنه، ولا يهاب إلا ضميره الذاتي.

٢- من الكل المقيّد إلى المفرد الطليق

ينبني التصور الريفي، كما الممارسة، على مبدأ المحاكاة البسيطة، الذي يهدر الهوية الفردية، ويملي على من أُهدرت هويته امتثالاً لا فراغ فيه. وحديث **الأيام** حديث غريب عن إنسان زهد بالمحاكاة وخلق حياة لها مبادئ مختلفة. يقول فيلسوف معروف: "ما يفعله الإنسان بحياته وما تفعل حياته به: هذا هو جوهر مفهوم الشخصية، الجدير

باسمه، والجدير بعلم يدرس فيه منطقه الأساسي المتعدد وشروط تحولاته ..."[١٣]. وصاحب **الأيام**، الذي تصرّف بحياته وتصرفت حياته به، بنى شخصية أرادها، بعد أن احتفظ من حياته بما شاء وصرف منها ما شاء أيضاً: احتفظ بتجربة حياتية مريرة كلّفه فيها البؤس الريفي بصره، وصرف منها صرفاً لا رجعة عنه وعياً ريفياً يرى في "العمى" قضاء وقدراً. تحرّر الشاب الريفي من زمنه الريفي الأول معتمداً أزمنة ثقافية متعددة، ومتوسداً وعياً متجدداً، يحرر الزمن من مكانه، ويتحرّر من المراجع الضيقة جميعها. كأن "صاحبنا"، وبلغة طه حسين، عاف "ولادته البيولوجية" الأولى وزهد بـ"ولادته الاجتماعية" الثانية، وذهب إلى ولادات متناتجة مغايرة، إشاراتها لغات ومعارف وأزمنة وأمكنة جديدة، بعيداً عن ولادة طقوسية، إشاراتها التبريك وزغاريد النساء وعيارات نارية وشال من حرير، وواقع الأمر، أن الصبي الأعمى، الذي يحسن مقارنة الظواهر ببعضها، أنجز ولادة ذاتية مبكرة، مرجعها العجز وكُرْه العجز، قبل أن ينفتح على عوالم لاحقة.

يقول علي الشوك في كتابه **كيمياء الكلمات**: "كلمة "الأسرة" العربية، مشتقة من فعل أسر، ويعني: شد (الأسير) بالأسر أو القيد. والأسير: الأخيذ أو المقبوض عليه. وكان الأسرى في القديم يُستعبدون – إن لم يُقتلوا – وغالباً ما كانوا يكلفون برعي الماشية، أو العمل في الزراعة، أو الصناعات اليدوية، أو في البيوت".[١٤] ولأن الأسرة من الأسر فإن طه حسين، الذي لم يرد أن يكون أخيذاً، بدأ ينظر إلى قيوده مبكراً، بعد أن أدرك أن الأسرة لا تعني الفضيلة: "وأحسّ أن الحياة مملوءة بالظلم والكذب، وأن الإنسان يظلمه حتى أبوه، وأن الأبوة والأمومة لا تعصم الأب والأم من الكذب والعبث والخداع"، (ج١، ص٣٨). وعلى الرغم من مجتمع مرتبي، يساوي بين عمر الإنسان وعقله ويعطي من تقدم في العمر لقب الشيخ بلا مقابل، فإن الصبي الضرير، الذي أيقظ عجزه عقله، عرف أن "الرجال" كلمة من الكلمات الأخرى، تحتمل من الحسن بقدر ما تحتمل من القبح أيضاً: "وفي هذا الأسبوع تعلّم الصبي الاحتياط في اللفظ، وتعلّم أن من الخطل والحُمق الاطمئنان إلى وعيد الرجال، وما يأخذون أنفسهم به من عهد". ينطوي القولان على تمييز الإنسان من غيره، وعلى رؤية الناس فرادى، خارج عمومية مبهمة عناوينها الأبوة والأمومة والرجال. ويتضمن أيضاً مقارنة بين القيم والمسمّيات المجردة، فالظلم يصدر عن الأب وغيره، والخداع يصدر عن الأم وغيرها. وتظل المسمّيات، في الحالات جميعاً، احتمالاً ناقصاً تكمله الممارسات المحتملة. وهذا ما جعل الصبي، الذي انتظر الجُبَّة والقفطان بشغف، يسأم سريعاً لقب الشيخ، ويبحث عمّا يتجاوز الأسماء والألقاب.

تتخلّق الشخصية، وهي مفرد له جماليته الخاصة، بانزياح متعدّد عن المتسلّط المسيطر، ينقل المتمرد من وضع الابن والولد والشيخ إلى وضع الإنسان، الذي يستطيع أن يكون ابناً وولداً وشيخاً، دون أن تستوعبه الكلمات. يتضمن الانزياح كسر هالة متوارثة،

وانتقالاً من زمن مكاني إلى زمن ملتبس الأمكنة. والهالة تنكسر حين يفصل الإنسان، الذي أصبح مفرداً، بين الموضوع والإشارة، حيث الأب يساوي الأبوة وصفات أخرى، والأم تعادل الأمومة ولا ينقصها الخداع. أما الزمن الملتبس فهو زمن المعرفة المتحرّر، الذي يضع ابن القرية أمام ابن خلدون ودوركهايم وديكارت، ويحمله إلى التاريخ الروماني والأساطير اليونانية، قبل أن يجعل بينه وبين عمر بن أبي ربيعة صحبة طويلة. وبداهة، فإن المفرد، الذي خرج على مجموع مبهم، لم يفصل بين الموضوع والإشارة، أي رأى الإنسان قبل لقبه، إلا بعد فصل نفسه إلى ذات وموضوع: ذات تنتمي إلى أصول كثيرة وإلى إرادتها المتمردة أولاً، وموضوع خارجي يُقرأ في قوته وهشاشته ورغباته المشتعلة وروحه المنطفئة أيضاً. ينوس السؤال بين ذات معطاة، يساوي زمانها مكانها، وذات متكوِّنة، مرجعها داخلها وترتضي من المراجع الخارجية بما يوافق إراداتها.

أعلن طه حسين عن المفرد الجميل الذي فيه، في انتقاله من القرية إلى المدينة، ومن جامع الأزهر إلى الجامعة المصرية، ومن لقب الشيخ، المنتظر عموده الأزهري، إلى لقب الدكتور الذي يلقي محاضرته في مدرّج الجامعة. تعددية في الانتقال وجهها الآخر تعددية معرفية مفتوحة الآفاق. ففي مقابل أحادية معرفية، تنسب القول الوحيد إلى غيرها، جاءت تعددية ثقافية ومعرفية ولغوية، تؤسس قولاً مفرداً، يشكك في قول سبق ويعطي عنه بديلاً. يعلن القول، الجديد، الذي يُخضع ما سبقه إلى المساءلة، عن ظهور القارئ، بالمعنى النظري، الذي يحوّل نقدهُ الكتابَ، الذي وضع بين يديه، إلى موضوع جديد هو: النص. وقد يرى المنظور البسيط، في التحويل كله، انتقالاً من متلق إلى قارئ ومن كتاب إلى نص. غير أن الأمر يختلف عن هذا كثيراً، لأنه يفصح عن تصور للعالم جديد، يضع الأب في غير موقعه المألوف، ويعطي لـ"الشعر الجاهلي" تفسيراً جديداً. وفي الحالين يستدعي القارئُ المفردَ، فلا قراءة دون فردية تفهم ولا تستظهر، ويستحضر المفردُ القارئَ، فلا فردية بلا قراءة تجعل المقروء وجهاً لزمانها. حين كان صبي **الأيام** طفلاً، كان يرى الليل فضاء رحباً للأرواح الشريرة، مضيفاً خوف العجز الذاتي إلى خوف طويل تلقّنه، يتركه مؤرقاً الليل كله. وعندما تعلم القراءة، وشكّ في التلقين والملقنين، خلع الأرواح الشريرة وتحصن بروحه الجديدة. كان، وقد أصبح قارئاً، يمارس النقد كما يجب أن يكون، لا يطرد فكرة بأخرى مغايرة وينفي سؤالاً بآخر، بل ينقض تصوراً محدداً للعالم، يرى الأشياء في أسمائها، بتصور جديد، يختبر الموضوع المشخص بشكل مشخص، دون أن يؤمن بالإجابة الأخيرة. لم يكن الانتقال من الأسماء إلى المواضيع إلا عودة إلى "أصول سابقة"، يسائلها مفرد أصله في ذاته وذاته أصل لا يحتاج إلى أصول إنسانية أخرى. "يسقط المتسلّطون حين يسأل الإنسان من أين جاء المتسلطون"، يقول حكيم قديم: و"صبينا"، بلغة طه حسين، كان مأخوذاً بتأمل الأصول، تلك البداهات الشائعة التي يشفع لها قدمها وعقلية قديمة أيضاً.

يخشى الخائف ظله، لأنه يخاف من ذاته أولاً. وفي خوفه المزدوج يستقبل ما لقّنه الخوف ويرى فيه حقيقة أخيرة. وطه حسين، الذي التقى بأساتذة يرون إلى المواضيع ولا يرون أرواحها، خلع الخوف الريفي حين أدرك أن الظواهر قابلة للتفسير، وأن الإنسان أوتي من العقل ما يشرح به الظواهر ويفسّرها، وأن عقلاً يستقبل ولا يفسِّر لا خير فيه. تعود مرة أخرى تلك العلاقة بين القارئ والمفرد، التي هي وجه آخر لعلاقة الخوف بالمعرفة. فمثلما أن الإنسان لا يصبح قارئاً إلا إن غدا مفرداً، فإن الإنسان لا يكتشف المعرفة إلا إذا اكتشف ذاته القادرة على المعرفة، واكتشف فيها أن المعلمين ليس كلهم معلمين بالضرورة. ينجز الباحث عن المعرفة خروجين: يخرج من الجماعة المبهمة التي كان منها ويصير مفرداً لا يُختزل إلى غيره، ويخرج على تصور الجماعة للمعرفة ويأخذ بتصور آخر. والواضح في العلاقات جميعاً هو الاختيار، أو القدرة على الاختيار وفقاً لمعطيات العقل والتجربة. والإنسان يختار حين لا تعجبه خيارات الآخرين واختياراتهم، أي حين يرفض في الآخرين سيطرتهم، معارضاً منطق السيطرة الجماعية بمنطق الحرية الفردية. ويرتسم في الخروج المزدوج اغتراباً أكيداً، يمنع الحوار بين المغترب والجماعة المبهمة. ويتضاعف الاغتراب ويتسع حين يودّ المغترب أن يكون من الجماعة وليس معها، بعد أن اكتشف أن معارفها تجارب وهمية لا تفضي إلى شيء. والفرق الباهظ بين "من" و"مع" يجعل المغترب المسؤول ضحية ومقاتلاً وشهيداً، يتهم بالهرطقة والمروق والخروج على الأصول. وقد كان بإمكان المثقف المغترب أن يحتفي بـ"اللقب" ويكتفي به، وله بين القوم حظوة وجلال، عوضاً عن الزهد باللقب والذهاب إلى مشروع تحويل اجتماعي، يضع بين الكل، أو بعض الكل، والإنسان المتمرد مسافة وجفوة.

يقبل المفرد بالحوار، لأنه يعترف بالجزئي والنسبي والأجزاء، على خلاف الجماعة المبهمة التي تعتنق المطلقات. والمطلق، وهو كامل ومكتمل، يريح العقل ولا يحتاج إلى تفسير. وما حديث المطلق والنسبي إلا حديث التقليد والحداثة، الذي ينتهي إلى تاريخ أُعطي مرة واحدة، وما هو بالتاريخ، وتاريخ آخر لا نهاية له. وبسبب ذلك، فإن المفرد، الذي ينكر المؤسسة التي لا تنتج الأفراد، يرفض التصور المرتبي للعالم، مدافعاً عن مساواة البشر، وعن مجتمع يقول بالمساواة ويمارسها. ذلك أن مبدأ المرتبة ينتج استبداداً وبشراً لا يعرفون معنى المسؤولية. ومع أن في تصور المرتبة ما يحيل، أحياناً، إلى إجلال واحترام ضروريين، فإن المسيطر فيه اختزال المجموع إلى واحد متجانس. واختزال الإرادات والمعارف المتعددة إلى واحد متعالٍ لا نظير له. يفضي الاختزال، الذي رفضه طه حسين، إلى إنسان مشلول الإرادة، يحتفي بعجزه وبمرتبة عليا لقّنته العجز والأحكام البائرة. يقول فؤاد زكريا: "والخضوع للسلطة أسلوب مريح في حل المشكلات، ولكنه أسلوب ينمّ عن العجز والافتقار إلى الروح الخلاقة. ومن هنا فإن العصور التي كانت السلطة فيها هي المرجع الأخير في شؤون العلم والفكر كانت عصوراً متخلفة خلت من كل إبداع. ومن هنا أيضاً فإن عصور النهضة

والتقدم كانت تجد لزاماً عليها أن تحارب السلطة العقلية السائدة بقوة، ممهدة الأرض بذلك للابتكار والتجديد".[١٥] في سطور فؤاد زكريا ما يضيء الصريح والمضمر في سطور **الأيام**، فالأسلوب الصعب في حل المشكلات ينقض الأسلوب المريح، والعقلية الحديثة والهامشية تواجه العقلية المسيطرة، ودعوة الابتكار والتجديد تجابه التقليد الراكد والثقيل في ركوده. وأفعال: سئم، عاف، زهد، المتواترة في كتاب **الأيام** تصرّح بذلك التمرد الذي لا شفاء منه، الذي يسأم اللقب ويعاف ألفية ابن مالك، ويزهد بدروس شيخ الأزهر، بعد أسابيع قليلة.

سئم طه حسين، صبياً، معلّمه الأعمى في "كتّاب" القرية وسئم، بعد خمسين عاماً، ملك مصر، وكان، في الحالين، مفرداً يقبل ما ينجب الأفراد، ويرفض ما يعوّق ظهور الأفراد وانطلاقهم. وما ولعه الشديد بالسياسة، كما انتقاله من حزب إلى آخر، إلا ترجمة دقيقة لتصور معين، يشتق السياسة من الأفراد، ويشتق الأفراد من حقل اجتماعي خصيب لا مراتب فيه ولا مراجع بداياتها العصمة. وبهذا المعنى، فقد مارس طه حسين التحزّب وهو يمارس التمرد، وأقبل على السياسة وهو يُقبل على فضاء اجتماعي جديد، ينسجه أفراد مبتكرون وتحرسه فرديات لا يساوي بعضها بعضاً. يقول باشلار في كتابه **الحق في الحلم**: "إن الفردوس هو عالم الألوان الجميلة".[١٦] يولد الفردوس من الألوان، وهي جمع يفوق جماله أي جمال آخر. فكما أن المفرد لا يغتني إلا بمفرد آخر، فاللون الجميل يتجلى بلون آخر، هو ضده ومرآته أيضاً.

كان في الملك فاروق مرتبة، وكان فيه ما يقتل "المعذبين في الأرض" ويسلب إرادتهم، وكان في طه حسين، الذي لا تُسلب إرادته، مقتاً للمرتبة وكرهاً للقيود والأصفاد. وإذا كان جاك بيرك، في دراسته النيرة عن رواية **ما وراء النهر**، رأى في صاحب العاهة متمرداً بامتياز، فقد أراد طه حسين، الذي يبدأ بالمشخص وينتهي به، أن يعيش تمرده مشخصاً، وأن يدفع تمرده المشخص إلى قراره الأخير. والعودة إلى مقالته المنشورة في مجلة **الهلال**، من شباط ١٩٤٧، وعنوانها "قلب مغلق"، آية على تمرد لا انقطاع فيه، أغضبته "الرعية" صغيراً، وأغضب سلطان الرعية، بعد أن دخل الكهولة. جاء في المقالة: "إن حصنك يا سيدي ليس إلا قلبك المقفل الذي لا تصل إليه رحمة حين يحتاج الناس إلى الرحمة، ولا رفق حين يحتاج الناس إلى الرفق... . لا تغضب، فلم أرد إلى إغضابك، ولو قد أردت إليه لما استطعته ولا قدرت عليه. . إن حصنك هذا المؤشب يا سيدي ليس إلا قلبك المقفل الذي لا ينفذ إليه شعور بالتضامن أو حاجة إلى التعاون. . إنه قلب قد صور من صخر مجوف لن يستطيع أن يقاوم الأحداث، ولا أن يثبت للخطوب، ولا أن يحتفظ بهذا القفل الذهبي المرصع. هذه الساعة آتية عليك وعلى قلبك فذاهبة بك وبقلبك إلى حيث يذهب الناس ثم لا يرجعون ... ".[١٧] كان على غلاف مجلة الهلال صورة الملك، مرتدياً الزي العربي، وكتب تحتها: "فاروق الملك العربي"، بمناسبة "المهرجان السابع والعشرين لميلاده السعيد".

اختار طه حسين ما اختاره، واثقاً بذاته وبتاريخ حكيم يلبي رغبات الذات المتحررة. بيد أن التاريخ يذهب إلى حيث يشاء ويتقدم نحو ذاته لا أكثر، مُتْبعاً كل خطوة بأخرى، وموزِّعاً الخطوات على اتجاهات مختلفة. في التمرد أسطورة، وفي الأسطورة جمال، وإن كان لا جمال دون عيون مبصرة. لكأن الزمن يمسح الولادات الذاتية كلها، مستبقياً الولادة البيولوجية الأولى، وينتظرها الموت.

٣- المفرد في سيرته الذاتية:

يتكوّن كتاب **الأيام**، في الجزء الأول على الأقل، في جدل الاتهام والانتصار. فالرجل، الذي أصبح شهيراً يتهم المجتمع كله، تقريباً، متّخذاً من العمى الاجتماعي مجازاً الإيحاء. يذكر، متكأً على مجازه، جدّه الأعمى المسرف في الأدعية، و"سيدنا" في "الكُتّاب"، الذي يدّعي البصر وما هو ببصير، وصبيّة "الكتّاب" المجتهدة التي تقاسمه العمى، و"حملة كتاب الله" وهم جمع من المشايخ المكفوفي البصر. كأن هؤلاء جميعاً مدخل إلى ذاك المطبِّب الغريب، الذي سكب في عينيه قطرات حارقة أوّدت ببصره. والاتهام، الذي يأخذ به طه حسين، ليس بعيداً عن "عاهة العقم"،التي يذكرها لويس عوض في سيرته الذاتية **أوراق العمر**، كما لو كان الرجلان، وينتميان إلى بيئة واحدة، يدخلان إلى الريف المصري من باب مجازي هو: المرض.

ينطق الرجل الذي أصبح شهيراً بالاتهام، كي يردّ عليه، وهذا مبرر السيرة الذاتية ومسوّغها، بالانتصار. ففي مقابل الأبواب التي أوصدت في وجه الإنسان الشهير الذي كان غُفْلاً، فتحت الإرادة الخلاقة أبواباً معروفة وأخرى غير مسبوقة. وهذا الانتقال الصعب من الغُفْل إلى العَلَم هو الذي وضع على قلم السارد، وفي أكثر من مكان، صفات الطفل الشاحب الزري الهيئة، الذي حال لون لباسه بسبب الإهمال وضيق اليد. ومع أن الجزء الأول كله إعلان عن الأعمى الذي استعاد عينيه، فإن واضع السيرة آثر أن يذيع انتصاره فصيحاً في صفحات الكتاب الأخيرة، وهو يسرد على ابنته، بعطف وإشفاق وكبرياء، سيرة الإنسان المحروم الذي كانه، كأن يقول: "كان نحيفاً شاحب اللون مهمل الزي أقرب إلى الفقر منه إلى الغنى، تقتحمه العين اقتحاماً في عباءته القذرة وطاقيته التي استحال بياضها إلى سواد قاتم، وفي هذا القميص الذي يبين من تحت عباءته وقد اتخذ ألواناً مختلفة من كثرة ما سقط عليه من الطعام، وفي نعليه الباليتين المرقعتين .... فإن سألتني كيف انتهى إلى حيث هو الآن...، وكيف استطاع أن يثير في نفوس كثيرة من الناس ما يثير من حسد وحقد وضغينة، وأن يثير في نفوس ناس آخرين ما يثير من رضا وإكرام له وتشجيع، فلست أستطيع أن أجيبك! وإنما هناك شخص آخر هو الذي يستطيع هذا الجواب. فسليه ينبئك"، (ج١، ص١٥١). والشخص الآخر الذي يعهد إليه السارد بالإجابة لا يُرى، وإن كانت آثاره بادية للعيان. إنه الإنسان المتمرد الذي سكن روح طه حسين، ذلك الذي قدّ من إرادة لا

تلين، ومن عزم يجعل الأعمى دليلاً للمبصرين. يعطي طه حسين كلامه مقتصداً وعليه مسحة من غموض في آن، مقتصداً وهو يمحي من ذاكرته ما يشاء ويوقظ فيها ما يشاء أيضاً، وفيه بعض الغموض وهو يضع الاتهام والانتصار على لسان "صاحبنا". كأن "الفتى"، الذي هزم ماضيه المرير، قد انشطر إلى كيانين متداخلين، يتبادلان الأفكار فيما بينهما، ويتركان من الكلام بقية مجلّلة بالغموض. وواقع الأمر أن "صاحبنا"، الذي يساكن المؤلف ويختلف عنه، كما الكلام في بقيته الغامضة والملغّزة، يرد إلى إنسان – مثال، أو إلى إنسان كما يجب أن يكون، وكما شاءه الخلق أن يكون أيضاً. أراد طه حسين أن يكتب سيرة ذاتية، اختار مراجعها واصطفى عناصرها، وأراد، في اللحظة عينها، أن يضع رسالة في المثابرة والاجتهاد، تساوي بين الأمل والعمل وبين الإنسان ورغبة الانعتاق. كل ما في **الأيام** بعيد عن "اعترافات"، عرفها طه حسين، تحدّث عن ضعف إنساني محاصر بخطيئة وأكثر، وبعيد أكثر عن قدرية مهلكة، كان ينشرها "شيوخ الطريق" في بقاع الريف المصري المختلفة.

يستدعي موضوع الإرادة، أو سيرة الإرادة بشكل أدق، السياق الذي وضع فيه طه حسين كتابه **الأيام**، وهو لا ينفصل إطلاقاً عن محنة **في الشعر الجاهلي**. كما لو كان الاختبار، الذي تعرّض له الرجل شاباً، قد أيقظ فيه "أياماً" ماضية، ووضعه من جديد أمام الصبي الضرير الذي يتكئ على عماه ويمشي. ولذلك ليس غريباً أن يبدأ السارد الفصل الرابع بالجملة التالية: "كان من أول أمره طُلَعَةً لا يحفل بما يلقى من الأمر في سبيل أن يستكشف ما لا يعلم"، فإن تقدم قليلاً يقول: "ومن ذلك الوقت عرف لنفسه إرادة قوية"، "هذه الحادثة أخذته بألوان الشدة في حياته، جعلته مضرب المثل في الأسرة وبين الذين عرفوه حين تجاوز حياة الأسرة إلى الحياة الاجتماعية". لا يختار الإنسان أسئلة حياته، لكنه يختار إجاباته عنها. ومثلما ردّ الصبي على عماه، والعمى أزمة لا ترحل، كان على الشاب، الذي أصبح أستاذاً جامعياً، أن يرد على أزمة عارضة، طالباً العون من الطفل الذي كانه، ومن إجاباته المضيئة على أسئلة معتمة سبقت. ولهذا لم يكن فيليب لوجون مخطئاً حينما كتب: "كتب روسو اعترافاته في لحظة أزمة، أزمة، كي يشرح صلة جوهرية توجد بين كتبه وحياته".[١٨] وهو ما أعاده جان ستاروبنسكي بشكل آخر حين كتب: "وبقدر ما كان جان – جاك يغوص في هذيانه ويفقد صلاته مع الناس، كانت معرفة الذات تبدو له أكثر تعقيداً وأكثر صعوبة، و"اعرف نفسك" التي جاء بها سقراط "لم تكن مأثوراً سهلاً كما اعتقدت في اعترافاتي"،[١٩] يقول روسو. كان طبيعياً، إذن، أن تكون **الأيام** رداً على أزمة عابرة، وأن تكون مرآة تكشف عن جوهر الإنسان الذي لا تعصف به أزمة، ولعل توجس طه حسين، الذي اختبر ذاته أكثر مما فعل روسو، من أزمات قادمة، هو ما جعله يعطي مذكراته عنواناً محايداً هو: **الأيام**، إذ الأيام اختبار، وإذ مآل الاختبار إعلان عن حال المختَبَر. تأمّل طه حسين ذاته وهو يتأمل الأيام، ورأى إلى أيامه على مقربة من مصائر البشر. فالأيام لا تختبر أحداً بمعزل عن آخرين يختبرهم ويمتحنونه، ولا تعطي سيرة ذاتية بمنأى عن سير أخرى. تتكشف

السيرة المحدودة، التي تحتضن سيراً أخرى، في عنوان الكتاب الذي لا يشبه غيره. فعباس العقّاد ارتاح، في رومانسيته الجامحة، إلى كلمة **أنا**، وجعلها عنواناً لسيرته، واكتفى أحمد أمين، البسيط اللامع المتواضع، بكلمة أخرى: **حياتي**. أما طه حسين، القلق المتوتر المتوجس، فاختار **الأيام**.

ينهض الجزء الأول من كتاب **الأيام** في بنيته الداخلية، على حركة متناوبة، وجهها الأول إنسان أعمى ينصت إلى غيره، ووجهها الآخر آخرون يرون الأعمى ولا يرونه. يحدّث الوجه الأول عن الإنسان الأعمى والجماعة الخارجية، ويحكي الوجه الثاني عن الجماعة العمياء والإنسان الخارجي. يروي الكتاب، في انسياب إيقاعي، تحوّلات الأعمى وهو يرى ما خارجه، وثبات الجماعة التي ترى ما رأت. يأتي الأعمى، في اللحظة الأولى، حزيناً متوحداً وأقرب إلى الصمت، يتكلّف الابتسام حاجباً الأسى، ويوهم بالرضا حاجباً الحرمان. ويختلف الحال، في اللحظة التالية، يحضر النقد لاذعاً، يتاخم السخرية ويقترب من العبث. بل إن دور السخرية إظهار المسافة الشاسعة التي تفصل بين السارد الأعمى و"سيده" القديم، ذلك الأعمى الذي يدّعي البصر. بيد أن سيرة طه حسين، وحداها الاتهام والانتصار، تتهم ولا تدين، تاركة الحكم معلقاً في الهواء، ومكتفية بتأكيد الانتصار وتقديم ما يبرهن على انتصار "الضرير القديم". كتب أندريه موروا في **فن التراجم والسير الذاتية**: "إن الطفولة في زمن الحروب أو الثورات تخلّف ذكريات أكثر من الطفولة الهادئة أو السعيدة".[٢٠] والقول، الذي يشير إلى الاختبار، أخذ به طه حسين وضاعفه، لأن حربه مع سجنه المتنقل، أي عماه، لازمته دون رحيل.

عاش طه حسين انتصاره مع الآخرين وعاش تجربته الذاتية وحيداً. والانتصار، وهو خارجي، لا يحتاج إلى من يدلّل عليه، والتجربة، وهي داخلية، بحاجة إلى من يكتبها ويعلن عنها ويثبّتها، لأنها غير جديرة بالنسيان. لكأن طه حسين أراد أن يحتفي بانتصاره، على طريقته، فبنى صرحاً من الكلمات لإنسان استل من عماه أجنحة وحوّم فوق الجميع. ولأن في البناء احتفاء واحتفالاً، فعلى الباني أن يأخذ ذاكرته بالشدة، فتنطق بالمعاناة وتعطف عليها إرادة لا تخيب، وعلى الباني أن ينظم حديث الذاكرة في صرح كلامي مهيب. تتعين **الأيام** بعنصرين غير متكافئين، يستدعي أحدهما الآخر ويلغيه، إن لم يكن إلغاؤه شرط استدعائه مقدمة له، أي: تتعين **الأيام**، ظاهرياً، بوقائع إنسانية مفرداتها العجز والمعاناة والانتصار، وتتحد، جوهرياً، بسلطة اللغة، ذلك أن اللغة المتألقة هي الموقع الموافق الذي أدار فيه طه حسين حديثه عن الانتصار واختلاف المنتصر. فالانتصار بطولة، والبطولة المنتصرة تعبّر عن ذاتها في ممارسة لغوية نوعية، تضع بينها وبين الممارسات اللغوية الأخرى مسافة كبيرة ومتعددة الوجوه. فهناك اختلاف بين لغة **الأيام** ولغة شيخ "الكتّاب" القديم ومن جاء بعده، وبعض الاختلاف بينها وبين لغة الأدباء في الزمن الذي ظهر فيه "الكتاب". بهذا المعنى، فإن لغة **الأيام**

هي الصرح الذاتي لكاتب **الأيام**، والأرض الجوهرية التي شُيدت السيرة الذاتية فوقها، تمثال غريب من الكلمات، لا تمسّه الريح ولا يصيبه المطر.

تثني **الأيام** على الإرادة المنتصرة، وتعهد إلى اللغة بالكشف عن هوية المنتصر المختلفة. ولذلك، فإن حسين كتب سيرته الذاتية شاباً، ولم يبلغ الأربعين، على خلاف لويس عوض وغيره، ذلك أن موضوعه لا يردّ إلى سيولة الزمن الكاوية ولا إلى خبرة منقضية تحتاج إلى من ينظم عناصرها، بل يحيل إلى شاب مفتون بفكرة الرفض والانتصار. حين بلغ "جوليان باندا" نهاية الجزء الثاني من سيرته الذاتية قال: "ها أنذا قد بلغت نهاية قصتي، وكأني أشارف موتي، فلأطرح على نفسي إذن ذلك السؤال الذي يثيره كل من كان على شفا الموت ويرفض أن تكون حياته لا شكل لها، بل يريدها أن تكون خاضعة لقانون معين. هذا السؤال هو: أتراني كنت كما كنت أود أن أكون؟".[٢١] كان طه حسين، حين كتب **الأيام**، بعيداً عن لحظة التأمل المؤسية، كما لو كان قد طرح سؤال باندا وأجاب عليه قبل أن يبلغ الأربعين، مخبراً خصومه، وبعد محنة **في الشعر الجاهلي**، أن حياته الماضية كانت كما أراد لها أن تكون، وأن "أيامه" القادمة ستكون وفية لما انقضى من **الأيام**.

الاحتفاء بالانتصار احتفال بالإرادة، والإشارة بالعنصرين معاً ثناء على الفردية الحديثة، التي ترى إلى إمكانيات الإنسان المبدعة قبل أن تلتفت إلى خطاياه ومواقع الخطأ فيه. ولهذا، فإن حسين لم يضع كتاباً عن الإرادة ولا توسل الرواية، وإن لم يكن بعيداً عنها، إنما ذهب إلى جنس أدبي غير مطروق، تقريباً، في الكتابة العربية هو: السيرة الذاتية. والجنس هذا لم تعرفه الحضارات التقليدية، والشديدة المرتبية منها بشكل خاص، ولم يوطّد أركانه في العالم الغربي إلا في عصر النهضة، على أرض مفهوم الإنسان و"الأنا" المكتشفة، أي أنه جاء امتداداً لظهور الفردية البرجوازية. فبعد أن كان الإنسان وجوداً مفتّتاً، يمحوه من جاء قبله ويمسحه من يأتي بعده، أعاد اكتشاف ذاته واكتشف أن أصله فيه، وأن الطفولة هي موقع الأصل الحقيقي. كان طبيعياً، إذن، أن يضع المثقف المنتصر، الذي عرف الثقافة الغربية، تجربته في سيرة ذاتية، وأن يبدأها بحديث شجي طويل عن فضاءات الطفولة. وكان طبيعياً أيضاً أن يعرف طه حسين، المفتون بالديمقراطية والأفكار الديمقراطية، أنه يتعامل مع جنس أدبي ديمقراطي، يتيح له أن يقول ما شاء عن أحواله، وإن كان جدل الاتهام والانتصار وضع القول في حدود معيّنة. ولعل ديمقراطية السيرة الذاتية، التي رضي طه حسين بطرف منها وأعرض عن طرف آخر، هي التي جعلته يصل، أحياناً، إلى بوح حزين. ومثال ذلك حديثه عن طريقة طعامه، التي أضافت قرابة جديدة إلى قرابته الأولى مع أبي العلاء المعري، وحنقه المكشوف على أمه وأبيه وأخوته، وإشهار الحرمان الذي عاشه حين كان طالباً في الأزهر.

أسباب كثيرة استولد منها كتاب **الأيام** شهرته الواسعة: الصراع بين فرد وبيئة اجتماعية، كما ألمح الدكتور إحسان عباس ذات مرة، والمجابهة بين فرد وعاهته الفردية

والاجتماعية، والنزال بين الكاتب وخصومه في لحظة معينة، والمواجهة بين لغة قديمة وأخرى تريد أن تكون حديثة وشخصية معاً. ومع أن في الأسباب جميعاً حرباً بين مثقف مكفوف وغيره، وجوهها النشوة والغلبة والظفر، فإن فيها أيضاً حزناً مدوياً عاشه المثقف المنتصر وحيداً. يقول قائل قديم: الحياة كوميديا لمن ينظر إليها بعقله، والحياة تراجيديا لمن تعامل معها بأحاسيسه. كتاب **الأيام** حديث عن الحياة والعقل والأحاسيس في آن. وهو ما أعطاه قيمة تغاير السير الذاتية الأخرى.

٤- المفرد في مجال المعرفة

يقول ألكسندر ستيبتشفيتش في الجزء الأول من كتابه **تاريخ الكتب**: "كان المصريون القدماء ثم اليهود وغيرهم من شعوب الشرق الأوسط، والرومانيون يعتبرون بعض الكتب "مقدسة"...، وقد ورثت المسيحية هذه الاعتقادات...، فابتداء من أوريفن وغيره من الكتّاب المسيحيين في العصر القديم نجد الفكرة القائلة بأن بعض الكتب قد كُتبَت من قبل الملائكة والقديسيين، بل من الله نفسه أو بوحي منه..."[٢٢] قدّس الإنسان، وفي الأزمنة جميعها، بعض الكتب ورأى فيه وحياً إلهياً أو قبساً متعالياً، يقيم بينه وبين تأويله الإنساني حجاباً ومسافة. وتجلّت المسافة، ولها اتجاهات متعددة، في تنصيب "الكتاب" مثالاً، يحاكيه الإنسان ولا يصل إليه، وفي الاعتراف بعجز الوعي الإنساني عن تملك معنى "الكتاب"، وقبول متجدّد بأولوية النص المقدس على قراءاته المتعاقبة. يستمر النص محاطاً بأسراره وبهالة لا تنطفئ، ويستمر القارئ مكشوفاً، بعد أن أسلم روحه وعقله إلى نص لا يحاكيه أحد. لا تقوم المسألة، في شروط محدّدة، في تقديس نص تعارف المؤمنون على تقديسه، بل في انتقال التقديس من "الكتاب الأول" إلى كتب تنتسب إليه، ومن الكتب الأخيرة إلى من يتلوها ويعلّق عليها. تصدر عن الخلط والتخليط عقلية التقديس، وقوامها التناظر البسيط، التي توزّع القداسة على كتب مختلفة ورواة أكثر اختلافاً.

جاءت الأزمنة الحديثة، وكما ذكر والتر بنيامين في دراسة شهيرة له، واختلست من "الكتاب القديم" بعض هالته. وأرسلت بشظايا الهالة المتناثرة إلى قارئ محتمل. تراءى الانتقال، الذي بدّد في الكتاب عبقه القديم، نزول الكتاب من مقامه إلى أرض العرض والطلب. كان الكتاب، قبل الطباعة الآلية، نادراً ومحتجباً وأصبح، لاحقاً، متوفراً ومبتذلاً، وكان له قارئه الطقوسي، الذي هوّن انتشار التعليم من شأنه، وكان له مكانه الضيق الموزّع على السلطة والثراء، الذي انحسر بعد أن أخذ "الشعب" مكان "الرعية". ساوى الكتاب، قبل زمن الطباعة الآلية، المراجع القوية التي تكتبه وتقرأه، وتمتلكه بعد انتهاء القراءة والكتابة، وساوى، بعد زمن الطباعة، العقول المتحررة، التي ترفض الاحتكار من حيث جاء. عبّرت هذه التحوّلات عن مقولة حديثة شهيرة هي: "الاستقلال الذاتي"، التي توزّع الكتاب إلى كتب والمعرفة إلى معارف والجماعة إلى

أفراد. رأى الفيلسوف الألماني شيلر في الفرنسي ديكارت "إعلاناً عظيماً عن سيادة الفرد"[٢٣] محيلاً، لزوماً، إلى سيادات أخرى، سيادة العقل مجالها الأعلى.

استأنس طه حسين، وهو يلقي محاضرات في الجامعة عن الشعر الجاهلي، بما قاله شيلر واستأنس، أكثر، بما جاء به ديكارت عن الشك المنهجي، أعطى في حديثه عن الشعر الجاهلي رأياً، وكان رأيه في الشعر الجاهلي مدخلاً إلى آراء أخرى. لكأن هذا الشعر، الذي تناسل شرحه رتيباً عبر العصور، يُقصد لذاته ولا يُقصد لذاته على السواء: يقصد لذاته موضوعاً زهيداً بين أستاذ وتلاميذ في قاعة مغلقة، ولا يقصد لذاته في منهج يضع الشعر بين قوسين ويبدأ بالذات القارئة، معتبراً الأخيرة شرط القراءة ومرآة لها. نقرأ في **في الأدب الجاهلي**: "أما إن أردنا أن نذهب مذهب شيوخ الأدب في مصر وننحو نحو هذا الأدب الرسمي المألوف في المدارس العالية والثانوية، فالأمر يسير كل اليسر ... نحن لا نحب هذا الطريق ولا نريد أن نسلكها، بل نحن إنما نعلّم ما نعلّم في الجامعة، ونكتب ما نكتب في الصحف والرسائل، لنمحو آثار هذه الطريقة ونطمس أعلامها، ونمدّ مكانها طريقاً أخرى أقوم وأوضح وأهدى الحق".[٢٤] يستمد الكتاب معناه الجديد من ذات تقرأ على طريقتها الخاصة، أدركت أن في القراءة الرسمية المألوفة "إعوجاجاً وغموضاً وتضليلاً". يأخذ القارئ، في الطريقة الجديدة، موقع الأولوية، فاصلاً في ذاته بين الشك واليقين وبين القراءة الفاعلة والاستظهار القديم: "فأول شيء أفجؤك به في هذا الحديث هو أنني شككت في قيمة الأدب الجاهلي وألححت في الشك، أو قل ألحّ الشك علي، فأخذت أبحث وأفكر، وأقرأ وأتدبّر، حتى انتهى بي هذا كله إلى شيء إن لم يكن يقيناً فهو قريب من اليقين"، (ص٦٥). يعترف الباحث باستقلاله الذاتي عن غيره، مكرراً ما يوطّد "أناه" ويؤكدها، فهي: تشكّ وتلحّ وتبحث وتفكر وتقرأ وتتدبّر، وتصل إلى اليقين ولا تصل إليه. ولعل الشك الذي يتاخم اليقين، كما اليقين الذي يؤرقه الشك، هو ما يُبقي "الأنا" يقظة ومتوترة، مطمئنة إلى أحكام تدبّرتها، وقلقة من جديد تسوقه وحيدة. شيء قريب من حديث باسكال عن ذات مهجورة، تلتمس العزاء في مونولوغ صامت لا ينتبه إليه أحد.

يبدأ حسين بذات عاقلة ورحيل إلى "علم مفرد"، يوافق الذات التي لا تكرّر غيرها. وهذا يوزع مبدأ "الاستقلال الذاتي" على العلاقتين معاً، ويرى في الحرية شرطاً لوجودهما: "وأكبر ظني أنك تعلم من هذا الحديث ما أعلم، وأنك تقدس الحرية كما أقدسها وتراها شرطاً أساسياً للحياة الصالحة كالحرية السياسية وكالحرية الاجتماعية. إنما أريد أن أحدثك عن هذه الحرية التي يطمع فيها كل علم ناشئ ليستطيع أن يقوى وينمو ويأخذ بحظه من الحياة، هذه الحرية التي تمكّنه من أن ينظر إلى نفسه كأنه كائن موجود، ووحدة مستقلة ليس مديناً بحياته لعلوم أخرى.."، (ص٥٦). يتعامل طه حسين مع فكرة الكائن، التي تتوزّع على البشر والمعارف معاً. فكما أن الفرد لا يمارس السياسة، وهي فعل راق ودليل على الارتقاء، إلا إن كان فرداً من مجتمع نسيجه أفراد، فإن العلم

لا يحقّق شروطه، وهي تبدّل وارتقاء، إلا إن ظفر باستقلاله الذاتي وتحرّر من تبعيته إلى معارف أخرى تنكر الاستقلال الذاتي والمعرفة المتحررة. ولهذا يميّز حسين بين الأدب والدين وبين اللغة الأدبية وأخرى تحتاجها الشروح الدينية ويشير، غير مرة، إلى الكيمياء والفيزياء وعلم التشريح. وبداهة، فإن الدفاع عن حق كل علم في الحرية دفاع عن تعددية العلوم وتعدد وجهات النظر إليها وعن مبدأ التعددية، داخل المعارف وخارجها.

تكوّن الباحث الحديث، وطه حسين مثالاً، في سجاله مع عارفين تقليديين، يخلطون بين ذواتهم والمواضيع التي يتعاملون معها. وما كان علم الباحث الجديد مختلف المصير، بعد أن توزّع "الاستقلال الذاتي" على العلم والمدافع عنه. وقف "العلم الجديد"، والعلم سيرورة وتحوّل، أمام "عموميات أيديولوجية"، مرجعها التقليد واستبداد المألوف. أراد طه حسين، وهو يدافع عن الحرية، أن يفصل بين الخطاب الديني، وله منطقه وأدواته، وخطاب مغاير لا يحتاج الدين ويرتكن إلى وسائل مغايرة. وحين ساوى بين تاريخ الأدب والعلم الطبيعي، كما كان يقول، كان يقصد التجريب والاختبار، ويحتملان التصديق والإنكار، وهو ما لا يأتلف مع الإيمان الديني. وكان يرى العلم، وهو كوني، معتمداً معطيات التاريخ المعرفي، وهي متغيّرة، وتغاير الإيمان الثابت والثابت الضروري الملازم للإيمان. والواقع أن الأزمة، وليس بالمعنى السطحي، علاقة داخلية في كل حقل معرفي، تفرض عليه نقداً ذاتياً مستمراً، تنقله من اكتشاف إلى آخر، يجعل من اكتشاف سبق حدثاً مضى يرقد في تاريخ المعرفة. أكثر من ذلك. إن سيرورة الإنتاج المعرفي لا تنفصل عن الممارسات الاجتماعية، ذلك أن العلم مهما تكن أدواته وغاياته، ممارسة اجتماعية. على خلاف ذلك، فإن المعارف الإيمانية لا تعرف الأزمنة، وإن كان البعض يعطي جهله صفة الإيمان، مساوياً بين الركود والقداسة. يسوق طه حسين، وهو يميّز أزمة العلم، وأفقها التجاوز والاكتشاف، من الاطمئنان الديني، مثال تشريح الجسم الإنساني، الذي حرّمته كنيسة العصور الوسطى وحرّرته، لاحقاً، الثورات الإنسانية.

تضمن خطاب طه حسين، وهو يشرح معنى الاكتشاف العلمي، نسقاً من المفاهيم: العلم المستقل، الاكتشاف، الحرية، التجريب، الشك. تدور المفاهيم حول اكتشاف جديد وإعادة اكتشاف قديم. كان يبدو صحيحاً وتهاوى. يدلّل الاكتشاف، في وجهيه المتلازمين، على نسبية المعرفة، وعلى حوار المعارف المختلفة، وهي تتبادل الاعتراف، بغية الخروج من مجهول إلى معروف. وما هو واضح في الخطاب ومسيطر عليه هو: فكرة البداية المتجددة، التي تقطع مع بداية سابقة، وتمحوها بداية لاحقة، تخبر أن البدايات كلها مهيأة للتجريب والأفول. لا علاقة بين منطق الكشف العلمي وبداية تعطى مرة واحدة، حدّث عنها القديس أوغسطين. وما معنى التاريخ، الذي يحاكم وينقد ويختار ويبني ويهدم، إلا العلاقة المتوترة بين التجريب والأفول، إذ يتهاوى ما

بدا هامشياً وغير مرغوب. وهذا ما قصده نيتشه حين كتب: "لا يمكن تأويل الماضي إلا بقوة الحاضر الهائلة". لذا يكون تاريخ العلم جملة الحقائق والأخطاء التي صاغته، وهو ما يعيّن الخطأ في التجريب العلمي اكتشافاً علمياً مهيباً.

كيف تقيم في الخطأ كي تختبر الصواب؟ ذلك أن الصواب لا يمتحن إلا بما يبدو نقيضاً له. وهذا ما مارسه طه حسين وهو يبحث عن عمله المفرد، وعن تفريد العلوم مبتعداً، قدر ما استطاع، عن علم راكد هو جهل راكد، وعن لفظية متآكلة تدّعي العلم الكامل. فقد انطلق في كتابه **في الشعر الجاهلي** من موضوع عربي شهير، فـ"الشعر ديوان العرب"، ووجد ذاته أمام موضوع معلوم ومجهول، معلوم في الكتب المطمئنة التي استظهرته وفي الحواشي الرتيبة التي ترفد حواشي أخرى، ومجهول في تكوّنه، وفي الأسباب المختلفة التي حكمت تكوينه وأمدّته بلغة لا توافقه. قاد المجهول الباحثَ، عن مجهول مختلف، من عمومية تُعرف بـ"الشعر الجاهلي" إلى علم جديد مرغوب يدعى بـ: تاريخ الأدب، يقبل بالفرضية والاختبار والتصديق والتكذيب. ورأى في حقله الجديد علماً، له كرامة العلوم الأخرى ويستحق وجوداً لا يقصّر عن حق علم الطب والكيمياء في الوجود، ورأى أن للعلم الجديد منهجاً، وأن له الحق في دحض مناهج أخرى، تقول مهما اختلفت قولاً وحيداً مستعاداً. غير أن حسيناً، الذي كان يتعامل مع الفرضية العلمية، سرعان ما حوصر في بداية الطريق، لأن شيوخ الأدب، الذين لا يقبلون بالفرضية ولا يعرفونها، واجهوه بـ: المسلّمات، التي جاءت مجهولة وتستمر مجهولة، محصّنة بأغراض سياسية وإيديولوجية حيناً، ومحصنة بـ"سحر الماضي" حيناً آخر. والواقع أن الدكتور حسين اختار باباً موصداً وثقيل الرتاج منذ البداية، ذلك أن البحث الموضوعي في تاريخ الأدب العربي لم يكن ممكناً، دون اختبار التاريخ العربي – الإسلامي كله، الذي يُختصر، غالباً، إلى تجانس مطلق منير، تُعطف عليه هالة من القداسة الكاملة. يقول حسين: "شعراؤنا لا يزالون مجهولين، وكتّابنا لا يزالون مجهولين، وأدبنا كله لا يزال مجهولاً، لأن الذين يتكلفون تعليمه ونشره يجهلونه. وهم يجهلونه لأنهم لا يقرؤونه، وإن قرؤوا أو قل إن قرؤوا منه شيئاً فهم لا يفهمونه على وجهه.. ص: ٥٥ يُشرح "الأديب المجهول" بالقراءة الجاهلة، وتُشرح القراءة الجاهلة، وكما ألمح حسين، بـ"السلطة المعلومة"، التي تقدس ذاتها وهي تنتسب إلى تاريخ مقدس، لا فجوات فيه.

وقف حسين أمام الشعر الجاهلي ووصل إلى تاريخ الأدب، ثم انتهى إلى علم التاريخ. وحاول، في خطاه المتقدمة والمتراجعة، أن يستولد تاريخ الأدب من التاريخ الاجتماعي والسياسي، وأن يستولد التاريخ الأخير من تاريخ الأدب، وذلك في حركة دائرية ترهقها الأبواب المغلقة. كان يسعى، في الأحوال جميعاً، إلى تحرير الحاضر من الماضي، أو إلى تحرير الزمن الحديث، وهو زمن مفرد، من عمومية زمنية أسماؤها التراث والأصالة ومأثور العرب، تخلق الماضي ولا ترى الحاضر وتتوهّم الماضي كي لا ترى من الحاضر

شيئاً. يقول قسطنطين زريق في كتابه **نحن والتاريخ**: "إن غاية التاريخ هي إدراك الماضي كما كان، لا كما نتوهّم إنه كان، وكذلك ليس هو تصوير الماضي كما يجب أن يكون، أو كما نريده أن يكون".[٢٥] ما يصفه الشاب الثائر طه حسين بـ"الجهل" يأخذ على قلم المؤرخ الهادئ صفة أكثر لطفاً هي "التوهّم". غير أن الاثنين معاً يتعاملان مع الحاضر وينطلقان منه، لأن الحاضر هو الزمن الوحيد المتاح، الذي تمكن معاينته ومقاربته، بنسبة من الخطأ محدودة. تأمل زريق علم التاريخ كعلم مستقل عن غيره، ورأى طه حسين في علم تاريخ الأدب علماً يضارع العلوم الأخرى. ولعل الدعوة إلى التحرّر من "سحر الماضي"، بلغة زريق، هي في أساس التشابه الشديد بين منهج **نحن والتاريخ** ومنهج **في الأدب الجاهلي**، على الرغم من عقود ثلاثة ونيّف تفصل بينهما. اشتق زريق مشروع القومية العربية من "زمن القوميات"، وهو زمن حديث، بعيداً عن فكر لا تاريخي، يعثر على القومية العربية في الأزمنة كلها، ولا يلتقي بها في زمنها التاريخي الفعلي المفترض. ولذلك يصل زريق بين القومية الجديدة المفترضة وجملة من المفاهيم المفردة، مثل الديمقراطية والعلمانية والتعددية، على مبعدة عن عمومية إيديولوجية أخرى، مأخوذة بعبقرية اللغة العربية وروح الأجداد والماضي العظيم. حذّر زريق من سحر الماضي وطالب بإنتاج معرفة موضوعية عن الماضي، هي شرط لاكتشافه بلا توهّم أو أوهام. وما قال به المفكر القومي في كتابه المنشور العام ١٩٥٩، أخذ به طه حسين عام ١٩٢٥، حين استلهم مناهج من "زمن القوميات"، الذي هو زمن "علم التاريخ" وزمن المعارف المتحررة. وفي قول الرجلين تصوّر عميق يقول بأن التاريخ يغدو علماً، حين لا يلتمس لذاته بداية مطلقة.

كيف تقيم في الخطأ كي تكتشف الصواب؟ وكيف تقيم في الحاضر كي تكتشف الماضي؟ يردّ السؤال الأول إلى الذات العارفة ونسبية المعرفة، ويرد الثاني إلى الوعي التاريخي والمعرفة التاريخية. وفي الحالين يُستدعى التاريخ ويكون مسيطراً. ولاستعادة التاريخ، عند حسين وزريق، غايات عديدة: إن قراءة التاريخ، كسيرورة مفتوحة، شرط وعي الفرد لذاته، كمشارك في التاريخ أو كمتفرج غفل عليه. فالتاريخ، وهو يختلف عن الماضي، يخبر عن الأسباب التي تجعل الإنسان عبداً لماضيه أو سيّداً عليه، بل إنه يخبر عن الأسباب التي تحمل الإنسان على أن ينفصل عن الإنسان، بعد أن انفصل عن الطبيعة، كما لو كان الانفصال، الذي لا يحتج عليه أحد، قانون الإنسان المبدع بامتياز.

ولد خطاب طه حسين، وهو يحتفي بالعلم المفرد المستقل، مقيداً، ذلك أن المفرد المعرفي المتعدد، أي العلوم المستقلة الأخرى، الذي يحتاجه كان غائباً. كان "تاريخ الأدب" المنشود في حاجة إلى علوم أخرى توافقه، مثل علم التاريخ والأدب المقارن وفقه اللغة. ولم تكن هذه العلوم أحسن حظاً من "الشعر الجاهلي" ولا متقدمة عليه. وبسبب حاجة "تاريخ الأدب"، الذي لا وجود له، إلى علوم موافقة لا وجود لها أيضاً. أقام طه حسين كتابه **في**

الأدب الجاهلي على أطروحة عامة، هي حرية الفكر، استولد منها أطروحة ثانوية عن: حرية البحث الأدبي. ولأن طه حسين رأى "ما لا تجب رؤيته" سقط في المروق، وغدا "وافداً ومتغرّباً"، وسقطت عليه نعوت أخرى لن تطال، لاحقاً، "نقاداً في الأدب"، رأوا في البنيوية وما بعد البنيوية والتفكيكية امتداداً أليفاً للموروث الثقافي العربي.

٥- ملاحظات ناقصة: المفرد في حقل الكتابة:

قدّم طه حسين في الدورة السابعة عشرة لمؤتمر المستشرقين، التي انعقدت في أكسفورد العام ١٩٢٨، دراسة طويلة، نشرت في باريس في كراسة العام ذاته، عنوانها: "استخدام ضمير الغائب في القرآن كاسم إشارة"، جاء في سطورها الأولى: "في النحو العربي قاعدة ثابتة هي أن ضمير الغائب يجب دائماً أن يعود إلى اسم يتقدمه. وهذا الاسم يجب أن يكون مذكوراً صراحة في النص أو أن يفهم عنه بالضرورة وعلى نحو واضح".[٢٦] وهذا الضمير الغائب، الذي له ما يدّل عليه في النص، هو ما أخذ به في **أيامه**، مستعيضاً عن أنا المتكلم، وهو أمر شائع في السير الذاتية، بكلمات أخرى، كأن يقول "صاحبنا" أو "صبيّنا"، أو أن يسرد ما شاء متوسلاً ضمير الغائب لا أكثر: "لا يذكر لهذا اليوم اسماً، ولا يستطيع أن يضعه حيث وضعه الله من الشهر والسنة، بل لا يستطيع أن يذكر من هذا اليوم وقتاً بعينه، وإنما يقرّب ذلك تقريباً". هذا هو المطلع الشهير الذي بدأ به حسين "أيامه الشهيرة".

جاء في الدراسة السابقة، وتقع في حوالي ثلاثين صفحة، ما يلي: "والقرآن بعبارة أخرى يستخدم في هذه الحالة كثيراً من ضمائر الغائب مع إعطائها دلالة اسم الإشارة. وقد يسأل سائل عن مبرر لهذه الظاهرة ما دام استخدام أسماء الإشارة العادية أقرب إلى الوضوح. والجواب هو أن ضمير الغائب أنسب للإيجاز المنشود".[٢٧] ارتاح كاتب **الأيام**، إذن، إلى ضمير الغائب قاصداً "الإيجاز المنشود"، فالصيغة المقترحة تعفيه من تفاصيل كثيرة، وتفرض عليه ألاّ يقترب من "عالم الإنسان الداخلي" إلا قليلاً، وذلك في سيرة ذاتية، تتضمن في طيّاتها شيئاً من "الميلودراما" أو تكاد. بيد أن الصيغة المقترحة، وهي تنشئ سيرة ذاتية، لا تستقيم دون انقسام السارد إلى ذات وموضوع، ذات تنشر حزنها وبطولاتها، وموضوع يوحّد بين الذات وعلاقاتها الخارجية. وبهذا تعيش الصيغة جدلها الخاص بها، تقتصد في القول وهي تصرف العالم الداخلي الأسيان، وتفتح أفقاً جديداً وهي ترى إلى "الصبي الأعمى" كآخر.

يسمح ضمير الغائب، الذي عليه أن يرد إلى اسم صريح يتقدّمه أو ما هو قريب منه، ببناء خطاب مزدوج، يحيل إلى آخر وإلى "أنا معلنة"، يكبتها صاحبها في صفحات كثيرة، وتتسلل واضحة في سطور أخرى. وفي هذا الخطاب المزدوج، تتوارى الأنا في الـ"هو"، وتظل واضحة، وتتوارى الـ"هو" في الأنا وتبقى مسيطرة. ينوس الخطاب،

في الحالين، بين "داخل" دائم التحوّل و"خارج" ثابت ومكتفٍ بثباته. والداخل هو الصبي الذي يروي "ابنه"، بلغة الشعر الرومانسي، سيرته، والخارج هو الوجود المتهم الذي يختلس البصر. بيد أن الخطاب المنقسم، ظاهرياً، إلى "أنا" و"آخر" لا يلبث أن يفصح عن ذاته، وعلى مستوى اللغة، في شكلين من الكلام، أولهما لغة الإقناع، وثانيهما لغة الإبداع، وإن كان الكلام يوحد اللغتين معاً. تظهر اللغة الأولى في وصف الوقائع التي جعلت "الصبي" على ما هو عليه، كما لو كان السارد يسوق واقعة وراء أخرى، كيف يقنع القارئ بتحولاته الذاتية وبصحة المواقف التي انتهى إليها. كأن يكتب: "وأعانته هذه الحادثة على أن يفهم طوراً من أطوار أبي العلاء حق الفهم. ذلك أن أبا العلاء كان يتستّر في أكله حتى على خادمه، فقد كان يأكل في نفق تحت الأرض"، (ص٢١). تشير الحادثة إلى سخرية أخوته من طريقة أكله. نقرأ قبل السطور السابقة الجملة التالية: "ومن ذلك الوقت عرف لنفسه إرادة قوية". يحقق الكلام الإقناع حين يصل إلى نتيجة اتكاء على حادثة معينة. ولن يختلف الأمر، حين يوحي السارد باستخفاف والده ببعض "شيوخ الطريق"، بسبب ضعف صدقهم وتكاليف طعامهم التي تثقل كاهل العائلة. يقدم طه حسين، في مواقع كثيرة، لغة تقريرية، تصف ظاهرة وتعطي فيها حكماً، كحاله حين وصف إجلال أهل الريف للشيوخ والمتعلمين، وفسّر الظاهرة بقانون العرض والطلب.

يمحو طه حسين لغته التقريرية، تلك القائمة على البرهنة والإقناع، بلغة ثانية، يمكن أن تدعى بلغة الإبداع، غرضها تأكيد اللغة الأولى وحجبها معاً: تؤكد لغة الإبداع اللغة الأولى، حين تقيم مسافة بين لغة المبدع ولغة القارئ، تقنع الأخير بأن للمبدع نظراً ومنظوراً لا يحاكيهما أحد. وتحجب لغة الإبداع اللغة الثانية، وهي تقنع القارئ بأن مراجع السيرة الذاتية الخارجية تستمد قيمتها من اللغة البهيّة التي تصوغها: "يرجّح ذلك أنه يذكر أن وجهه تلقى في ذلك الوقت هواء فيه شيء من البرد الخفيف الذي لم تذهب به حرارة الشمس. ويرجّح ذلك لأنه على جهله حقيقة النور والظلمة، يكاد يذكر أنه تلقى حين خرج من البيت نوراً هادئاً خفيفاً لطيفاً كأن الظلمة تغش بعض حواشيه. ثم يرجّح ذلك لأنه يكاد يذكر أنه حين تلقى هذا الهواء وهذا الضياء لم يؤنس من حوله حركة يقظة قوية، وإنما...". يفتتح فعل "يرجّح" ثلاث جمل وأكثر دون أن يتغيّر "الترجيح" أو أن يستبدله بآخر. لذا يكون دور الفعل المتكرّر تأكيد وجود "الفاعل" لا تأكيد غيره، الذي يتكشّف "فاعلاً لغوياً" أولاً، يكشف عن بلاغته في "فعله" التكراري، ويحتفظ بـ"ترجيح" لا يغيّر مواقعه.

يقوم التكرار الذي يحيل إلى "الفاعل"، وهو مسيطر في نص طه حسين، بتأمين حضور طاغ لشخصية المتكلم، وتوطيد مستمر لهويته: "ولكنه لا يعرف كيف حفظ القرآن، ولا يذكر كيف بدأه ولا كيف أعاده، وإن كان يذكر من حياته في الكتّاب مواقف كثيرة...، يذكر أوقاتاً كان يذهب فيها إلى الكتّاب محمولاً على كتف أحد أخوته...، ثم لا

يذكر متى بدأ يسعى إلى الكتّاب، وهو يذكر ما كان"، (ص٢٨). يأخذ فعل "يذكر" في تكراره موقع فعل "يرجح" وكلاهما فعل مضارع يعلن عن حضور مستمر، مخبراً أن السارد هو المركز، وأن مركز السارد هو شكل كلامه، أي أسلوبه اللغوي. وهكذا يتعيّن السارد مركزاً في شكلين لا متكافئين، أولهما صادر عن معنى السيرة الذاتية، وثانيهما متأتٍ عن أسلوب لغوي، يهمش الشكل الأول، ويختلف عن أشكال الكلام السائدة.

كتاب **الأيام** آية على التفرّد الأسلوبي، ومرآة لتلك العلاقة القائمة بين الأسلوب والتفرّد الذاتي، حيث الأسلوب تعبير انفعالي وعقلاني وفن قائم بذاته. وواقعة نصّية مكتفية بذاتها. يقول بوريس إيخنباوم: "إن الظواهر اللسانية ينبغي أن تصنف من وجهة نظر الهدف الذي تتوخاه الذات المتكلمة في كل حال على حدة. فإذا كانت الذات تستعمل تلك الظواهر بهدف عملي صرف، أي للتوصيل، فإن المسألة تكون متعلقة بنظام اللغة اليومية.. ولكننا نستطيع أن نتخيل أنظمة لسانية أخرى، وهي موجودة بالفعل، حيث يتراجع الهدف العملي إلى المرتبة الثانية، مع أنه لا يختفي تماماً، فتكتسب المكوّنات اللسانية إذ ذاك قيمة مستقلة".[٢٨] قصد طه حسين في "أيامه" المكوّنات اللسانية المغايرة، مبرهناً أن للضرير، الذي كان زري الهيئة، مثالاً لغوياً خاصاً به، يحاكيه غيره عاجزاً، ولا يحكي غيره إلا قليلاً.

المثقف وتوليد الدولة الحديثة

"لا يستولد المجتمع الليبرالي من مجتمع العبيد"
توكفيل

في سطور تحاور الزمن الآتي وتثق به، ينهي طه حسين كتابه مستقبل الثقافة في مصر، محدّثاً عن مصر جديدة، تظلّلها المعرفة ويداعبها الرخاء، بعد أن نصرها العقل ونصرته، وأقامت حياتها على عقل كوني حديث. اطمأن حسين إلى حلم لا يزال معلّقاً في الهواء، واطمأن خصومه إلى تنديد يساوي بين الحلم الوطني والهرطقة.

لم يمنع الحلم، الذي لازم حسين شاباً وكهلاً ونأى عنه شيخاً، أعداءه عن اختصار مساره الثقافي المركّب إلى لحظات ثلاث ممزّقة، تحتضن كتابه الشهير عن **الأدب الجاهلي ودراساته الإسلامية ومستقبل الثقافة في مصر**، الذي طبع كاملاً مرة واحدة. واللحظات الثلاث، وقد تمزّقت، جوهرها الشذوذ والسلب المطلق، فالأولى على الموروث وما وراءه، والثانية توبة مراوغة عن معصية أكيدة، واللحظة الثالثة دعوة سافرة إلى التبعية الخالصة. وواقع الأمر، لمن شاء القراءة لا التنكيل، أن اللحظات الثقافية الثلاث وجوه مختلفة لمشروع ثقافي – اجتماعي، ينحو إلى التطور والاكتمال. فالكتاب الأول، الذي ظهر في طبعته الأولى العام ١٩٢٦، دعوة إلى حرية الفكر وتاريخيته، و"الإسلاميات" فصل بين قراءة مستظهرة وقراءة فاعلة، و"مستقبل الثقافة" حُلْم بحداثة اجتماعية غير مسبوقة. هذا الكتاب محاولة ثقافية فريدة في اتساقها وغرابتها: متسقة وهي تبني النتائج على مقدمات توافقها، وغريبة وهي تستولد حداثة اجتماعية شاملة من وضع تاريخي ملتبس وقليل الوضوح.

مستقبل الثقافة في مصر تتويج لما سبقه من خبرة ثقافية: فقد وضعه صاحبه وهو في الخمسين من عمره، وإعلان عن مثقف حالم ومتمرد، خاض معركة **في الشعر الجاهلي** وفصل من عمله الجامعي لاحقاً، وصورة عن "قادة الفكر" المتطلعين، وبنبل كبير، إلى

قيادة التقدم الاجتماعي. وعلى هذا، فإن في الكتاب مرآة مزدوجة، تعكس في وجه منها فكر حسين في تمرّده الواضح، وتكشف في وجهها الآخر عن فكره في ملامحه المتعاقبة. ومع أن في العنوان ما يحدّث عن الثقافة ومستقبلها، فإن الكتاب دراسة مستفيضة في سبل ووسائل التقدم التي تنقل مصر، إن كانت عاقلة، إلى مصاف الأمم الراقية. يستولد الكتابُ المستقبلَ من الثقافة، ويستولد من ثقافة المستقبل أقدار مصر المحتملة. وفي هذه الرغبة الجامحة، وقوامها المعرفة والحلم والرهان، يقع طه حسين على خيار المدرسة، فتكون حيّزاً مكانياً حديثاً له معارفه ومعلمّوه وتلاميذه المختلفون عمن سبقهم، وتكون مجازاً هائل النفوذ نسله الشعوب الممتازة والسلطات الراقية ودول مستقلة تتحرّر وتحسن الدفاع عن استقلالها الوطني.[١]

-١ توليد المجتمع من المدرسة

سببان أمليا على طه حسين وَضْع كتابه في العام ١٩٣٨: أولهما تقني زهيد عنوانه تقريران تقليديان عن مؤتمرين ثقافيين شارك فيهما، ممثلاً لمصر، قبل عام، وثانيهما جوهري لا ينفصل عن معاهدة بين مصر وإنجلترا ١٩٣٦، تعطي الأولى قسطاً من استقلالها المنتظر. ارتكن حسين إلى الاستقلال الوطني، في تعيينه الخارجي ووظيفته الداخلية، ووضع كتاباً في جزأين، يقترح فيه منهج توطيد الاستقلال وتحقيقه. ذلك أن المطلوب خروج الاستعمار وخروج التخلّف الاجتماعي الذي جعل الاستعمار ممكناً. وهذا ما جعل طه حسين يرى في الاستعمار "نعمة ونقمة" كما يقول، نقمة هو لأنه يختلس من البشر استقلالهم، ونعمة لأنه يكشف لهم موقع التأخر الذي هم فيه. وهذا ما جعله يرى، وببصيرة مدهشة، أن بقاء الاستعمار أفضل من استقلال يحتفظ بالجهل والاستعباد والأرواح الميّتة.

يتوزّع خطاب حسين، وفي مستوى منه، على اتجاهين، يؤكّد أحدهما التبدّل والارتقاء، فالتبدّل من سنن الكون والارتقاء قوة وطنية، ويطلب ثانيهما التعلّم من التجارب الإنسانية الراقية والناجحة، لأن الإنسانية جمعاء تتبادل الخبرات والمعارف. يقول: "ونحن إذا أردنا أن نختصر الأغراض الأساسية التي يجب على الديمقراطية أن تكفلها للشعب، لم نجد أوجز ولا أشمل ولا أصح من هذه الكلمات التي ذاعت في الديمقراطية الفرنسية منذ عامين وهي: أن النظام الديمقراطي يجب أن يكفل لأبناء الشعب جميعاً الحياة والحرية والسلم"، (ص٩٤). ويقول أيضاً: "وقد أحسّت بعض الديمقراطيات الحديثة إحساساً قوياً حق الفقراء في هذا التعليم العام. وأنا أشير بذلك إلى فرنسا. وهذا المسلك الذي سلكته الديمقراطية الفرنسية ملائم للحق وملائم لما ينبغي من البرّ بالفقراء، ولكنه لا يخلو من إسراف.."، (ص١٤٠). يرى طه حسين إلى الديمقراطية الفرنسية وهو يرى إلى تجسيد الاستقلال المصري، مساوياً بين الحداثة والاستقلال والديمقراطية المصرية المنشودة. بل إنه يُكبر تعاليم الثورة الفرنسية وهو ينتظر

عودة "مصر الخالدة"، كما يعلن في أكثر من مكان، التي على حضارتها المستعادة أن تضارع الحضارات الكبرى القائمة، وأن تسهم في حضارة الإنسانية إسهاماً عظيماً. وهو يذهب إلى ما ذهب إليه، مطمئناً إلى مراجع فكرية، أخذ بها في دراساته الأدبية وفي مقالاته السياسية المتواترة، وفي ما يتجاوز الدراسات والمقالات معاً، مثل: فاعلية العقل وتاريخيته، وحدة الحضارات الإنسانية، تساوي حظوظ البشر في العقول. وبداهة، فإن خصوم طه حسين، وهم يتكاثرون في متواليات هندسية، لا يلتفتون إلى "الاستقلال الوطني"، الذي أدار حديثه فيه، ولا إلى الإشكال النظري العام الذي صدر عنه الحديث، إنما يكتفون بتهمة "الديمقراطية الفرنسية"، التي تُختصر إلى "مادية" بغيضة، ويختصر معها طه حسين إلى داعية للتبعية الاستعمارية لا أكثر.

يتضمن **مستقبل الثقافة في مصر** أفكاراً ثلاث رئيسية هي: الحاجة الوطنية، العلم الوطني، الحداثة الاجتماعية. الحاجة الوطنية، وبلغة الجمع، ما يمدّ الوطن بوسائل ملموسة يدافع بها عن ذاته وتحرم الاستعمار من عودة ناقصة أو كاملة. وإذا كانت الخطابة العربية، وأزمتها الأيديولوجية متعددة، تذيب الحاجة الوطنية في استحضار المجد العربي القديم إلى الحاضر، فإن طه حسين أكّد الحاضر المحدّد بأوضاع الإنسان المشخص فيه، مشيراً إلى بؤس التعليم والبطالة والفقر وإلى النفوس المهينة المستسلمة، كأن يقول: "الرجل الذليل المهين لا يستطيع أن ينتج إلا ذلاً وهواناً، والرجل الذي نشأ على الخنوع والاستعباد لا يمكن أن ينتج حرية واستقلالاً"، (ص١٠٦)، أو: "وإذا تعلّم أبناء الشعب عرفوا ما لهم من حق في حياتهم الداخلية فلم يسمحوا لقلة مهما تكن أن تظلم الكثرة، وعرفوا ما لهم من حق في حياتهم الخارجية فلم يسمحوا لدولة مهما تكن أن تظلم مصر أو تستذلّها..."، (ص١٥٠). لا يصدر الاستقلال عن خروج الاستعمار، بل عن إنسان عزيز يميّز بين الحرية والاستعباد، ذلك أن العبيد، وكما أشار أفلاطون منذ زمن سحيق، يجهلون معنى الحياة ولا يدركون معنى الموت في آن.

يقول طه حسين في مقدمة الكتاب، وأكثر من مرّة، أنه أسرّ بينه وبين نفسه، بوضع كتاب للشباب والناشئة، يظهر لهم ما يحتاجونه من الوطن وما يحتاجه الوطن منهم. والمقصود بذلك ممارسة "العلم الوطني"، الذي لا ينشغل بالنحو والصرف وضروب البديع والبلاغة، وينشغل كثيراً بقضايا الإنسان والمجتمع والوطن المشخصة. فهذا العلم ممارسة أخلاقية للمعرفة، أو تجسيد جديد للمعرفة وللعارف، لا يفصل بين الثقافة وأسئلة الحياة ولا بين ما يوجد داخل الكتب وما يوجد خارجها. وطموح حسين، وموقعه مستقبل وثقافة يصوغ كل منهما الآخر، واسع وكبير، ذلك أنه لا يسعى إلى تحويل المعرفة إلى قوة منتجة، بلغة تحتفي بالاقتصاد، بل يحلم بإنتاج مجتمع جديد بوسائل معرفية مجرَّبة.

كان حسين يرسل قوله إلى مجتمع مصري، صُرفت فيه جهود تربوية واسعة في القرن التاسع عشر، ومطالع القرن العشرين، وعرف المدرسة والجامعة، وعرف أكثر

ما بينهما وبين المجتمع من هوة وانفصال. فالمناهج المدرسية كانت توضع وتطبّق بما يوافق حاجات الإدارة البريطانية، إدارية كانت أو إيديولوجية، وحاجات سلطة سياسية متعالية ومتغرّبة، تستعبد الشعب ولا تستعذب تطلّعاته. يقول حسين: "ولعل قليلاً من البحث والاستقصاء ينتهي بنا إلى الأمم الراقية إنما تمضي في نشر التعليم وتيسيره وترقيته، ولكنها تعالج هذه الأزمة بتحقيق الصلة بين التعليم النظري والحياة العملية..."، (ص١٥٣). يرى حسين إلى إصلاح السياسة التعليمية مقدمة لإصلاح جملة من السياسات اللاحقة، كما لو كانت المدرسة هي الأساس الأول الذي ينهض فوقه البناء الاجتماعي كله. وبما أن في إصلاح المدرسة ما يتجاوز جدران المدرسة، فإن مقاصد حسين تتجاوز التلميذ والمرشد والمعلّم ومن يقوم على أمورهم جميعاً. شيء قريب من ذلك السؤال الشائك والقديم: من يعلّم المعلّم ليكون قادراً على تعليم غيره تعليماً مفيداً؟ أو: من يربّي ليتربّى من هو بين يديه تربية صالحة؟ سؤال صعب اعتقد حسين أن جوابه ممكن الوصول، ناسياً أن الثقافة تغيّر أفراداً، تاركة ما يتجاوز الأفراد إلى ما يتجاوز الثقافة والمثقفين.

تنتهي الحاجة الوطنية المستندة إلى علم وطني، إلى مجتمع يقبل بسياسات الدول الحديثة. وطه حسين عارف لما يريد، منذ أن سلّم بالديمقراطية الحديثة التي تمارسها "الأمم الراقية"، فلا استقلال بلا حداثة، ولا حداثة بلا ديمقراطية، ولا ديمقراطية بلا بشر يميّزون بين الديمقراطية والاستبداد: "إن النظام الديمقراطي يجب أن يكفل لأبناء الشعب جميعاً الحياة والحرية والسلم..."، (ص٩٤)، "فلأجل أن تكفل الديمقراطية للناس الحياة يجب قبل كل شيء أن تكفل لهم القدرة على الحياة، أي أن تكفل لهم التصرّف في هذه المذاهب المختلفة التي تمكّن الفرد من أن يكسب قوته دون أن يلقي في ذلك مضارة أو عنتاً. ومن الطبيعي أن الحياة التي يجب أن تكفلها الديمقراطية للناس هي الحياة القابلة للتطوّر والرقي من ناحيتها المادية، ومن ناحيتها المعنوية..."، (ص٩٥). يهدف طه حسين، في لغة تربوية تقريرية، إلى الارتقاء بالبشر، ليتعرفوا على حقوقهم ونقائضها، وإلى تقصير المسافة بين عامة الشعب والقلّة الحاكمة. فخارج الشرط الحداثي توجد الأرض لا الوطن، والسلطة لا الدولة، والرعية لا الشعب، والتلقين والاستظهار لا التعلّم والتربية الإنسانية ... والجوهري في كل هذا هو الانتقال من الواحد إلى المتعدد ومن الثابت إلى المتغيّر ومن المطلق إلى النسبي والمجزوء والقابل للانقسام.

يقول آلان تورين في جملة سعيدة: "إن الحداثة ليست انتصار الواحد ولكن اختفاءه وتأسيس إدارة العلاقات المعقدة والضرورية بين التحديث وبين الحرية الفردية والجماعية".[٢] يقوم سر الحداثة في اختفاء الواحد وظهور المتعدّد وفي بروز الجماعي محصلة لإرادات فردية متحرّرة، ذلك أن الجماعي الحقيقي يتأسس على ازدهار الفرديات وتفتّحها. ولعل هذا التحديث، الذي يتراجع فيه الواحد ويتقدم المتعدد، هو ما حمل طه حسين على نقض القلة المتعلّمة بالكثرة المتعلّمة والزمرة البطرة بكثرة تؤمّن حاجاتها

والفئة الحاكمة المتعلقة بالشعب، الذي يعيّنه الدستور، شكلانياً، مصدراً للسلطات جميعها. يتكوّن خطاب "مستقبل الثقافة" في جملة من المقولات الحداثية، تتضمن الشعب والديمقراطية والمساواة والدستور والمثقف والمواطنة و"القومية الحديثة"، التي تحيل على إرادات تتمتع بالمواطنة، لا على الأرض والدين والماضي المجرّد.

تشكل الديمقراطية، في منظور طه حسين، الشرط اللازم والكافي لبناء المجتمع المصري الحديث. ويستدعي تحقّق الشرط الديمقراطي شرطاً لازماً وكافياً يوافقه، يتعيّن بالمدرسة الحديثة لا بغيرها. ولهذا يؤكد السيد العميد، إلى تخوم التكرار، التعليم مفتتحاً مطلقاً للديمقراطية وترجمة الإرادة الشعبية مصدراً للسلطات جميعها، مستلهماً مبدأ تنويرياً يفصل فصلاً باتراً بين المجتمع الديمقراطي و"السواد" الجاهل: "إن الدعامة الصحيحة للحرية الصحيحة إنما هي التعليم الذي يشعر الفرد بواجبه وحقه، وبواجبات نظرائه وحقوقهم، والذي يشيع في نفس الفرد هذا الشعور المدني الشريف، شعور التضامن الاجتماعي"، وشعور الفرد "أنه عضو في بيئة وطنية هي الأمة ..."، (ص٩٨ – ٩٩)، "إن التعليم يحقق الصلة بين الطبقات الراقية الممتازة من طبقات الشعب وبين هذه الطبقات الأخرى التي نسميها الدهماء، والتي هي مادة الحياة الوطنية وقوامها دائماً..."، (ص: ١٢٢)، "فلا ديمقراطية بلا تعليم ولا حرية بلا تعليم...".

أغراض ثلاثة، معلنة أو مضمرة، تخترق خطاب طه حسين، وهو يلحّ على دور المدرسة الحديثة إلحاحاً لا مزيد عليه: أن تكون المدرسة، أولاً، موقعاً نوعياً ينقل التلميذ من بيئة جاهلة ومتأخرة إلى بيئة أخرى صقلتها المعرفة وأعطاها التعليم ولادة جديدة نجيبة، أن تكون المدرسة، ثانياً، فضاء يصل بين التلميذ المستنير والقيم الحديثة الكونية المحدّثة بلا التباس عن الحرية والعدالة والمساواة، أن تكون المدرسة، ثالثاً، مكاناً يبني فيه التلميذ، كما التلاميذ الذين يبنون المجتمع، حياته على مبادئ العقل. يبدأ الخطاب، الذي يرتكن إلى العقل والثقافة والقيم الكونية، بإنسان ممتاز، بلغة طه حسين، يؤسّس مجتمعاً ممتازاً، يجسّد مصر حديثة، أو "مصر الخالدة"، كما كانت وكما يجب أن تكون. والحديث، الذي يصوغه ليبرالي متسق، يعالج المدرسة وشؤونها وهو، في اللحظة عينها، حديث اجتماعي – سياسي بامتياز. والفرق بينه وبين أيديولوجيات لاحقة أنه يرى السياسة في بدايتها الصحيحة، أي في الإنسان الحر المتعلم المختلف عن غيره، الذي يترجم اختلافه المستقل بالنقد والمبادرة والاقتراح. فالسياسة جماعية في تكوّنها ومؤسساتها وأهدافها، وفردية في ولادتها ونشأتها، لأن تجانس الأفراد لا يثير خلافاً ولا يطالب ببديل.

-٢ توليد المدرسة من الدولة:

تنتج المدرسة المقترحة مجتمعاً حديثاً، وتنتج الدولة المصرية المدرسة الحديثة المقترحة. فكرتان أساسيتان يخترقهما يقين لا يعرف الاهتزاز. مثلما أن المدرسة ضامن توليد المجتمع الجديد، فإن الدولة، وكما هي، ضامن توليد المدرسة الجديدة. وفي هذا التصوّر، الذي يستولد الجديد من الجديد والجديد من القائم المتاح، يميّز طه حسين بين أهداف "الدولة المستقلة" وأهداف المدرسة القديمة، التي لبّت الاستعمار الإنجليزي، كما يقول. لذا، فإن على "دولة الاستقلال" أن تنقض "المدرسة الإنجليزية" بالمدرسة الوطنية، وأن تنقض "المدرسة التقليدية" بالمدرسة الحديثة، كما لو كان التقليدي، دون علم منه ربما، يرفد الاستعماري ويمدّه بالقوة. يوحّد حسين توحيداً، لا مساومة فيه، بين الاستقلال الوطني والحداثة الاجتماعية مؤكداً، في أكثر من مكان، أن إخفاق إحدى العلاقتين يفضي إلى إخفاق العلاقة الأخرى. والمبتغى من وراء ذلك تحويل الاستقلال إلى واقعة تاريخية لا يمكن الارتداد عنها، بفضل آثارها المادية والمعنوية، التي نقلت مصر من زمن الإرادة المكبّلة إلى زمن الإرادة الطليقة والفاعلة.

تأخذ الدولة القائمة، في علاقتها بالتعليم المنتظر الذي يعيد تعليم المجتمع المصري، دوراً مسيطراً ومهيمناً ومكتفياً بذاته. فالدولة، وبلغة طه حسين في سطور متعدّدة ومتواترة، هي الوحيدة القادرة على تأمين الوسائل الضرورية المطلوبة، وإليها وحدها توكل شؤون التعليم كلها، وهي المرجع الذي لا شريك له في إنجاز ما يجب وجوده، وهي "المسؤول الأول والمسؤول الأخير قبل الأفراد والجماعات، وبعد الأفراد والجماعات"، (ص٩٣). ولعل واجب الوجود، الذي يدير فيه العميد حديثه، يقوده إلى حديث ملتبس، ينتقل فيه من الدولة المصرية إلى الدولة الديمقراطية، ومن الدولة الأخيرة إلى الدولة الأولى، مساوياً بين الدولتين، أو بين مصر القائمة ومصر المشتهاة. كأن يقول: "فالدولة الديمقراطية ملزمة أن تنشر التعليم الأولي، وتقوم عليه لأغراضٍ عدة. وإذا كان من الحق على الدولة الديمقراطية أن تبيح التعليم العام للناس جميعاً فإن من الحق عليها أن تنصح لهؤلاء الناس..."، (ص٩٨). وقد يبدو حديث الدولة الديمقراطية نظرياً، إلى أن يضاء بما يساوي بين الدولة النظرية والدولة المصرية القائدة، كأن نقرأ: "الأسرة المصرية في هذا الجيل والجيل الذي يليه بعيدة كل البعد عن أن تستطيع النهوض بأعباء التربية الصالحة للخلق وللجسم. ولا بدّ من مرور زمن طويل قبل أن تستطيع الدولة الاعتماد على الأسرة في شؤون التربية، وانتظار معونتها على تكوين الأحداث والشباب..."، (ص١٠٢). وهكذا تكون الدولة المصرية من المجتمع وفوقه، بل تبدو منه وليست منه على الإطلاق.

يثير الخطاب، الذي ينوس بين الموجود وواجب الوجود، أسئلة ثلاثة رئيسية: يمس الأول منها وظيفة المدرسة التقليدية، كما كانت وكما ستكون، من حيث هي تعبير سلطوي عن دور المجتمع وعن دور السلطة في آن. فهي، في مستوى أول، تعيد إنتاج

الفرق المعرفي بين السلطة والشعب، فتعطي المعرفة لمن يملك وتمنع المعرفة عمّن لا يملك. ويعيد الفرق المعرفي، بدوره، إنتاج الفرق السلطوي، إذ من يعرف يحكم ومن لا يعرف لا يحكم، وفقاً لمنظور مسيطر يحدّد دلالات الجهل والمعرفة. وبهذا المعنى، فإن المدرسة التقليدية تعيد إنتاج علاقات السيطرة والخضوع وهي تعيد إنتاج علاقات الجهل والمعرفة، ذلك أن السلطات جميعاً تنزع إلى الديمومة والثبات وتنزع، لزوماً، إلى تثبيت الفرق بين "المدرسة السلطوية" ومدرسة السواد الأعظم من الشعب. غير أن طه حسين، يتخفّف من بعض المبادئ النظرية، ليهجس بـ"مدرسة فاضلة" تولد في أحضان "دولة راشدة"، قائمة في مكان ما وقادمة إلى أرض مصر، وإلا لما وضع كتابه الضخم وأشغفه بنبرة رسولية عالية. والدولة المنتظرة، وبسبب رشدها، تنكر احتكار السلطة والمعرفة، وتوزّع المعارف على الناس جميعاً.

ومن الغرابة إلى حدود الإلغاز، وهنا السؤال الثاني، أن يضيف طه حسين الدولة الراشدة إلى المدرسة الفاضلة، وذلك في زمن لم تكن الدولة المصرية فيه راشدة، ولم يكن الشعب فيه قادراً على توليد الدولة المقترحة. وآية ذلك، تلك السياسة التعليمية، التي يندّد بها حسين تنديداً شديداً، والتي هي مرآة لسياسة عامة تتجاوزها، غير جديرة بالمدح والثناء. كأن يكتب: "على أن بين المصريين الذين يفكرون في شؤون التعليم قوماً يكرهون التوسع في التعليم العام، والتوسع في التعليم العالي، لأسباب أخرى غير الغنى والفقر، وغير الإيسار والإعسار، وغير التفكير في نظام الطبقات..."، (ص١٤٢). إذا أضفنا إلى القوم الذين يكرهون التوسّع في التعليم "الأسرة المصرية" التي لا تقوى على الوقوف على قدميها إلا بإسناد من دولة واهنة القدمين وصلنا، وبلا مشقة، إلى تلك الغرابة التي تتاخم الإلغاز. وواقع الأمر، إن كتاب **مستقبل الثقافة**... يؤكّد، وفي جمل متواترة، هزال جهاز الدولة وضعفه وطغيان الجهل على الأكثرية الساحقة من سواد الشعب. ولعل الرجوع إلى ملاحظات متناثرة من كتاب **طه حسين ومعاصروه** لنبيل فرج، يكشف عن سأم وإرهاق وتشاؤم طه حسين، في الفترة التي وضع فيها كتابه العامر بالتفاؤل. كأن يرفع كتاب استقالته من عمادة كلية الآداب إلى مدير الجامعة المصرية في العام ١٩٣٨، العام الذي وضع فيه **مستقبل الثقافة**...، إثر تلقيه أكثر من تهديد بالقتل "إذا لم تكن نتيجة الامتحان مئة في المئة أو إذا لم أستقل من منصب العميد..."، إلى أن يقول: "ومع أني لا أحفل بهذا التهديد في نفسه فإني أرى أن اتصاله خليق أن يصد عن العمل ويزهد فيه رجلاً لا يعدل بالعمل لمصلحة الطلاب والجامعة شيئاً آخر".[٣] وعلى الرغم من قوم، في موقع المسؤولية، لا يرون إلى توسع التعليم برضا كبير، ومن "بلد يقوم أهله ويقعدون ويحدثون الأزمات السياسية لأن كاتباً وضع كتاباً أو لأن موظفاً تراد إقالته من منصبه"،[٤] فإن حسين مطمئن إلى "المدرسة الفاضلة"، ومطمئن أكثر إلى دولة مصرية تحقّق المبتغى. ويظل السؤال قائماً: ما الذي يجعل رجلاً كثير الشكوى وكئيب المزاج، كما تشهد قرائن متعددة، يحتقب أحلاماً واسعة وتفاؤلاً مطلق السراح؟

يمكن صياغة السؤال الثالث، وهو حافل بالمفارقة، بالشكل التالي: كيف تنشئ سلطة تقليدية مدرسة حديثة غاياتها تنقض التقليدي في السلطة والمجتمع؟ أو: لماذا تستولد السلطة الآمنة شعباً متعلّماً يبدّد أمانها أو يختلس منها بعض الأمان؟ ثلاث أطروحات تستقر، وبإيقاع ثابت، في صفحات **مستقبل الثقافة**...: تمس الأولى منها السلطة الجاهلة، والثانية الشعب الجاهل، وترى الأخيرة إلى معنى الشعب المتعلم. نقرأ حول الأطروحة الأولى: "إنه (الحاكم الجاهل) يخضع عقله وقلبه وضميره وملكاته كلها لإرضاء شهواته، وإذ فسيستبد إن وجد القوة، وسيظلم إن مُدّت له أسباب الظلم وسيطغى إن هُيئت له وسائل الطغيان... وهو في ذلك كله لاعب بالشعب والشعب غافل عنه، لأنه لم يثقف، ولم يُعلّم، ولم يهيأ لمحاسبة الحكام والنواب..."، (ص١٤٧). ونقرأ حول الفكرة الثانية: "يجب أن يتعلّم الشعب إلى أقصى حدود التعليم، ففي ذلك وحده الوسيلة إلى أن يعرف الشعب مواضع الظلم، وإلى أن يحاسب الشعب هؤلاء الذين يظلمونه ويذلّونه، ويستأثرون بثمرات عمله وجدّه، فيردهم إلى الإنصاف والعدل، ويضطرّهم إلى أن يؤمنوا بالمساواة قولاً وعملاً، وإلى أن يحققوا المساواة في سيرتهم، لا في هذه الألفاظ الجوفاء التي يضلّلون الناس بها تضليلاً..."، (ص١٤٩). تضيء الأطروحة الثالثة جملة "الشعب مصدر السلطات" الواردة في الدستور: "السلطات لا تصدر عن الجهل، ولا عن الغفلة، ولا عن الغباء، والسلطات لا تصدر عن الرق، ولا عن الذلة، ولا عن الخنوع، وإنما تصدر السلطات عن النفوس المثقفة المهذبة، الكريمة العزيزة..."، (ص: ١٤٦). ينبني الخطاب، وهو اجتماعي – سياسي رسولي الصوت والنبرة، على ثنائية الجهل والتعليم، ويستولد منها، نافراً من حديث محوّ الأمية السقيم، ثنائية الاستبداد والديمقراطية. وما إشارته إلى "الحكّام والنوّاب" الذين لا يستطيع الشعب الجاهل محاسبتهم إلا إشارة إلى شعب متعلّم يرمي بالحكام والنواب الفاسدين بعيداً.

يصوغ حسين خطابه في توليد منطقي، إذ المدرسة هي التعليم العام، وإذا التعليم ثقافة ممتازة، وإذ الثقافة هي الشعب المثقف، الذي لا يصادر إرادته أحد. ولعل هذا التوليد، الذي يربط الدولة الحديثة بـ"مصدر السلطات" الحقيقي، أي الشعب الحر، هو الذي يضع على قلمه، وبشكل وَمْضي، كلمة الثورة. وهو ما جعل كتاب **مستقبل الثقافة**... لا مستقبل له، فطبع كاملاً مرة واحدة، ومضى بعدها إلى أرشيف جاهل ومهين. لم يتوقّع طه حسين، وهو في الخمسين من عمره، أن "كتابه المستقبلي" لا مستقبل له، وإن كان قد ألمح إلى ذلك وبمرارة كبرى، وقد بلغ الثمانين، في آخر حوار له مع الراحل المصري غالي شكري.

يقول السيد العميد: "إن الشعب صاحب الحق، وصاحب الحق المطلق المقدس في أن تشيع المساواة والعدل بين أبنائه جميعاً"، (ص٢٤٧). لا يفصل القول بين التعليم والمساواة ولا بين المدرسة والعدل الاجتماعي ولا بين الشعب المتعلّم والحق المطلق

المقدس. وفي هذا القول وعلاقاته، تكون المدرسة مجازاً، ويكون المجاز ثورة اجتماعية شاملة. وواقع الأمر أن حسيناً، وهو التنويري الكلاسيكي، كان يدرك أن توليد الوعي السياسي الحديث هو بدء ومبتدأ الحداثة الاجتماعية، وكان يدرك أكثر أن السياسة لا تنفصل عن ذات متعلمة ومهذبة، تميز بين النظام السياسي، ومرجعه الأفراد في صيغهم المختلفة، والنظام الاستبدادي، الذي يئد السياسة وهو يوطّد مبدأ اللاّمساواة المطلقة. ومع أن في الكتاب، الذي لم يُحسن المستقبل استقباله، مستويات عدّة، تتضمن التاريخ والتعليم الاستعماري وجامع الأزهر والشخصية المتوسطية، فإن المستويات كلها تنتهي إلى غاية أساسية تقول: إن غياب الشروط الموضوعية اللازمة لممارسة السياسة، بالمعنى الحديث، يفرض على التعليم الحديث، وهو نقد اجتماعي شامل، أن يكون موقعاً لتوليد الفرد القابل للتسييس. ولا غرابة، والحال هذه، أن تترجم كلمات: المدرسة، التلميذ، المعلم، إلى كلمات مطابقة هي: السياسة، الشعب، قادة الفكر. والكلمة الأخيرة، تداولها طه حسين كثيراً، وأعطاها عنواناً لأحد كتبه، واعتقد جازماً، في لحظة صفاء، أن على "قادة الفكر": أن يخرجوا من كتبهم وأن يقودوا المجتمع.

يقول باروخ سبينوزا: "ومن الأكيد، في الواقع، أن العصيان أو الحروب أو الأحقاد أو انتهاك الشرعية، يجب أن تنسب إلى النظام السيّئ للدولة، أكثر مما تنسب إلى رداءة الاتباع، فالناس في الواقع، لا يولدون أهلاً للحياة في المجتمع، بل يصبحون كذلك....[٥] لا يبتعد طه حسين أبداً عن تصوّر سبينوزا، فالأخير يقول بـ: النظام السيّئ للدولة، الاتباع، الناس المؤهلين للحياة في المجتمع، والأول يقول بالنظام التعليمي السيّئ للدولة، الشعب، الناس المؤهلين للحياة السياسية. تبدو السلطة السياسية، في الحالين، مرجعاً لكل الأسئلة، وإن كان حسين يعترف بسوء السلطة القائمة ويمنحها الثقة كاملة، كما لو كان يميّز بين السلطة المصرية، وهي راهنة وعارضة، والدولة المصرية، وهي خالدة ومتعالية، تكتسح السلطة وتبدّدها، ولو بعد زمن. وعن هذا التمييز، ربما، يصدر ذلك الإيمان بجمالية المعرفة، وبمصر قادمة، تعكس المعرفة الجميلة وتكون تجسيداً لها.

٣- توليد الدولة الوطنية من لا مكان

من أين تولد الدولة التي تولد منها مدرسة جديدة تعطي المجتمع ولادة جديدة؟ يردّ طه حسين على السؤال بإجابة متعددة المستويات. تأتي الإجابة، أولاً، من العقل الإنساني الذي وُزّع على البشر بحظوظ متساوية، ومن التجارب الحضارية المتقدمة، التي تقتبسها الشعوب المختلفة، بلا ضلال أو تحرّج، بسبب وحدة الغايات والأهداف الإنسانية. والنموذج المقترح، علانية أو بشكل مستتر، هو التجربة الفرنسية، حيث الدولة القومية أنتجت ثقافة قومية، وحيث الأمة تعبير عن وحدة سياسية وثقافية في آن. فوفقاً للتراث الفرنسي، فإن الدولة هي "التي خلقت الأمة وخلقت فرنسا نفسها، منذ الملوك إلى الثورة والجمهوريات المتعاقبة".[٦] فالدولة، واتكاء على المدرسة

الفرنسية، أنتجت ثقافة قومية، خلقت الوعي القومي ووحدته، وفرضت لغة قومية، تبدأ من المدرسة وتتوزّع على الجيش والإدارة العامة ومرافق المجتمع جميعها. تتعيّن الدولة القومية في هذه التجربة، خالقاً للحداثة وداعية لها ومدافعاً عن الأمة ضد خصومها، مؤكدة الثقافة القومية علاقة تحايث التحديث وتحضّ عليه.

ارتاح طه حسين إلى المدرسة، التي التزم بها دوركهايم عالم الاجتماع الفرنسي، وارتاح أكثر إلى التراث الفرنسي، الذي يجعل من الدولة خالقاً للثقافة والحداثة والأمة. غير أن حسين نسي، وهو مأخوذ بمبدأ المحاكاة الحضارية، أن الدولة المصرية، وفي العام ١٩٣٨، لا يربطها بالبرجوازية الفرنسية، في العام ١٧٨٩، شيء على الإطلاق. فهذه البرجوازية هزمت الإقطاع والإيديولوجيا الكهنوتية وأنجزت هيمنة ثقافية قبل وصولها إلى السلطة وأخذت بإيديولوجيا كونية، تعبّر عنها وعن المجتمع الذي تهيمن عليه وتقوده. وهذا كلّه عين البرجوازية الفرنسية طبقة قائدة ومهيمنة، تحقق مصالحها الطبقية وتحقق، في اللحظة ذاتها، مصالح فئات واسعة من المجتمع. وعلى خلاف ذلك، فلم يكن في "البرجوازية المصرية" ما يتيح لها أن تلعب دوراً مسيطراً ومهيمناً، ولا ما هو أقل من ذلك بكثير، بسبب عجزها البنيوي من ناحية والسيطرة الاستعمارية الإنجليزية من ناحية أخرى.

لم يكن غريباً أن يؤمن التنويري طه حسين، مثل غيره من التنويريين، ليبراليين كانوا أم ماركسيين، بالتقدم وبحتمية التقدم، وإن كان من الغريب أن يؤمن، وفي زمنه، بـ"كونية التفاعل الحضاري"، وأن لا يرى أن "الحداثة الكونية المتحققة" تضع أمماً مسيطرة فوق أمم مسيطر عليها وخيرات الشعوب المهزومة فوق موائد الشعوب المنتصرة. وهذا الموقف الغريب أدرج على قلمه تعبير: "الأمم الراقية التي سبقتنا" وجملاً عن الإنجليز الذين تحوّلوا، بعد معاهدة "الاستقلال"، إلى "أصدقاء وحلفاء". وفي التعبير الأول ما يدلّل على أن مصر قادرة على إلغاء المسافة الحضارية التي تفصل بينها وبين الدول المتحضّرة، وفي الجمل اللاحقة ما يبيّن أن الاستعمار مرحلة مريضة منقضية، تستأنف بعدها الشعوب المختلفة علاقات الصداقة والتحالف. ومن الغرابة بمكان ألاّ يرى طه حسين، المنغمس في الشأن السياسي والمسرف في المقالة السياسية، الفرق بين البرجوازي النظري والرأسمالي العملي، أو بين كونية التنوير في أوروبا وانحطامها وتداعيها خارج المركز الأوروبي. إن اختلاف دلالة الإنسان بين المركز الأوروبي وخارجه هو ما جعل سنابك خيول نابليون تطأ أرض الأزهر وأقنع نابليون، الابن النجيب للثورة الفرنسية، بأن يرمي أسراه المصريين في النيل، ليموتوا غرقاً، بعد أن أعلن عفواً عاماً.

ربما كان حسين، الذي اطمأن إلى أخلاقية المعرفة، مؤمناً بأن التقدم الإنساني سائر، لا محالة، إلى توحيد الشعوب وتعاونها، وبأن قوة الثقافة قادرة على تخليق الإنسان الكامل، وربما لم يكن بعيداً أيضاً عن حسبان أوغست كونت، وكشف التاريخ عن

ثقافته، الذي اعتقد أن تقدم الصناعة يئد الحروب، لأن الثروة الصادرة عن الإنتاج الصناعي المتعاظم ستتجاوز كثيراً الثروة المتأتية من الغزو والحروب. ومهما يكن سياق الفيلسوف الوضعي الفرنسي، وقد عرف طه حسين أفكاره، فإن في خطابه المتفائل ما يضع التقدم في مواجهة الجشع، كأن التقدم يكتشف الطبيعة الصماء ويبدّل الطبيعة الإنسانية أيضاً.

كان طه حسين، الوطني المصري الحاسم، مأخوذاً بالسؤال التالي: كيف يتجاوز المهزوم هزيمته؟ وكان عليه أن يُعْمل فكره، وأن يعثر على الجواب في الموقع الملتبس. أصاب حسين حين أدرك، بحسه النظري الرهيف، أنه لا نظرية في السياسة دون نظرية في التاريخ وأخطأ، في لحظة التطبيق، حين اشتق العقل المصري والعقل الأوروبي من تاريخ واحد، كي يبرهن أن "الإصلاح السياسي"، الذي بنى الغرب تقدمه عليه، قابل للتطبيق على مصر، وأن على مصر أن تأخذ به وأن تسعى إليه. ذلك أن مصر "كانت دائماً جزءاً من أوروبا، في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية، على اختلاف فروعها وألوانها"، (ص٢٦). جاء الخطأ الأول من تاريخ مخترع، وجاء الخطأ الثاني من سياسة مخترعة تساوي التاريخ الذي يتكئ عليه، وتنتهي، لاحقاً، إلى مساواة برجوازية كولونيالية مصرية، عاجزة ومقيّدة، ببرجوازية فرنسية أنجزت ثورات متعددة، وهي تنجز ثورتها القومية. طرح طه حسين، المثقف الوطني الثائر والمأزوم، سؤال المهزوم والمنتصر بأفق مهزوم بدوره، لأنه رأى إلى التحرير الوطني والحداثة الاجتماعية من وجهة نظر المركز الأوروبي المنتصر، لا من وجهة نظر المهزوم الذي عليه، في طرفه المهمّش، أن يبحث عن حداثة أخرى وعن إشكال نظري مختلف.

في بحثه عن دولة تعطي المدرسة المرغوبة وجوداً حقيقياً، انتهى حسين إلى اختراع ما يريد: اخترع دولة مصرية حديثة من تاريخ متوسطي قديم، واخترع "عالماً تنويرياً"، تتحاور الدول فيه وتتكافل بلا حروب أو خصام. ومع أن الاختراع المزدوج، الذي يستولد دولة مصرية قوية من لا مكان، يتضمن سياسة ونظرية في التاريخ مؤوّلة سياسياً، فإنه يترجم، في مستواه العميق، إيمانياً عميقاً بـ"قوة الأفكار" وبتحوّلها لزوماً، إلى وقائع عملية. وعن "الأفكار الصالحة"، وبرهانها فيها ولا تحتاج إلى برهان خارجي، صدر الدور المسيطر، والواسع في سيطرته، الذي نسبه طه حسين إلى الثقافة. كأن الثقافة، وقد تحصّنت بأقوالها الصادقة، قادرة وحدها على خلق مجتمع جديد، دون أن تحتاج إلى السياسة والاقتصاد، أو رغماً عن كليهما معاً.

كان حسين، وهو يخترع التاريخ وينسب إليه دولة مشتهاة، يساوي بين "الأفكار الصالحة" وضرورة تحقّقها، أو بين المنطقي والتاريخي، كما لو كانت الأفكار لا تاريخ لها، وكان التاريخ ابناً مطيعاً للأفكار. وإذا كانت الأفكار ترجمت ذاتها في خطاب نظري متسق، يصلح التلميذ والمعلم والمنهج المدرسي والقائمين عليه، فقد أنتجت "ضرورة تحقق الأفكار" خطاباً رسولياً هادراً، يضع الحاضر في المستقبل ويرسل بالأخير

إلى أفضل العوالم الممكنة. وبإمكان قارئ طه حسين، أن يتأمل كتابه كله في التوتر القائم بين خطاب نظري وآخر رسولي عامر بالتفاؤل والتبشير. والخطاب الأول، وكما أشرنا، يستولد مصر المرغوبة من "محاكاة متوسطية"، تضع "العقل المصري" في المدرسة الفرنسية وتضع دوركهايم وأوغست كونت في المدرسة المصرية. أما الخطاب الثاني، وشجونه الوطنية لا تغاير الأول، فيرى مصر في فضاء الرهان والاحتمال، الذي ارتكن إليه ميكيافيلي، وهو يفتش عن "الأمير الحديث" في شرط بلا حداثة. تساوي "المدرسة الجديدة"، التي حلم بها طه حسين ودعا إليها، في دلالتها الوطنية والقومية، "الأمير الحديث"، الذي بحث عنه ميكيافيلي وهو يبحث عن شروط الوحدة الوطنية الإيطالية. كان طه حسين، وهو يبحث عن نهضة مصر، يطرق أبواب الفكر جميعها، باحثاً عمّا يشير إلى نصر مصري محتمل، أو إلى درب محتمل يفضي إلى نصرٍ بعيد. وهذا ما يضع أخطاءه الفكرية في إطار الاجتهاد النظري الوطني المأزوم، بعيداً عن أحكام جاهزة لا تعرف معنى المعرفة والنظرية ولا القلق المعرفي.

يصوغ آلتوسير سؤال ميكيافيلي عن شروط الوحدة الإيطالية بالشكل التالي: كيف يمكن توليد المتوقّع من اللامتوقع؟ أو: كيف يمكن توليد أمير جديد من أوساط شعبية لم تعرف عن أحوال الإمارة الجديدة شيئاً؟[٧] والمبتغى الجديد صعب الوصول، لأنه "لا يمكن الركون إلى أية فئة اجتماعية، أو أية جماعة سياسية، أو إلى أية مدرسة قديمة من أجل توليد الدولة الوطنية المنشودة". وعلى الرغم من هذا كله، "ينبغي البحث عن دولة وطنية، أي حديثة، تحمل شروط النمو والاستمرار"، "ويجب العثور على مرجع جديد يُنتج الأمة ذات الإرادة الموحّدة المجسدة في دولة وطنية على صورتها". ما بحث عنه ميكيافيلي، قبل زمن، بحث عنه حسين في زمن لاحق. والأول وقع على "الأمير"، والثاني أعياه الأمير ووقع على "المدرسة الجديدة". وفي الحالين، هناك توليد المتوقّع من اللامتوقع، أو الدخول إلى المغامرة والاحتماء بـ"قوة المستقبل". وبين الاثنين فرق، أملاه التاريخ، فالإيطالي يستلهم تجربة عارضة أنجزها سيزار بورجيا فوق إقليم صغير، والمصري يتمسك بـ"الضرورة التاريخية" ويحضّ على التجذّر في الشعب وتجذير مصالح الشعب والدفاع عن السيادة الوطنية.

لا تغيّر الإشارة العارضة إلى ميكيافيلي شيئاً، فإشكال طه حسين يظل مكانه، في نقاطه الصائبة ومفاصله الضعيفة: كيف تخلق دولة وطنية حديثة من سلطة تقليدية ضعيفة ومحاصرة ومن شعب يكتسح الجهل أغلبيته الساحقة؟ في السؤال ما يفصح عن وضع تاريخي معقّد، وعن مثقف يرى إلى "قادة الفكر" في لحظة وإلى "مصر الخالدة" في لحظة أخرى، ويرى إلى ذلك الدرب الذهبي، الذي لا وجود له، الذي يضع "المعجزة المصرية" القديمة في الزمن الحديث. وإذا كان في "قائد الفكر" ما يشغل نار الدعوة، فإن في الملكوت المصري القديم ما يحوّل النار إلى أثير مقدس.

عثر طه حسين على مشروع ثقافي وطني، يبني الذات الإنسانية على المعرفة، ويبني الوطن على ذوات متحرّرة. ولم يعثر على الأدوات الموافقة ولا على المرجع الملائم الذي

يستضاء به. ولم تكن البدائل الثقافية – السياسية الأخرى متقدّمة على مشروعه أبداً، فقد ارتكن، في جزء من مشروعه، على المشخص والعقلاني والشعبي، وراوح غيره في تبسيطات أيديولوجية، تدافع عن شعب لا تراه أو عن أمة لا وجود لها. وما جاء به حسين صادر عن حب الوطن وعن "أحلام المثقفين"، التي تمسك بالواقع وتتمسك بالأثير، خالطة بين زمن ماثل وأزمنة لم يلتق بها أحد. يكتب لويس عوض عن أحوال طه حسين في الفترة الواقعة بين ١٩٤٤ – ١٩٥٠: "كان أعداء الديمقراطية في مصر يدركون كما كان يدرك أنصارها أن طه حسين رغم أنه كفّ عن الكتابة في السياسة، إنما كان في حقيقة الأمر ينشغل بالسياسة على نطاق أكثر فاعلية من كتابة المقالات السياسية بكل جامعة يفتحها وبكل مدرسة يؤسسها وبكل تلميذ يأخذ بيده لينير عقله ويهيئ وجدانه بنور العلم وبضياء الثقافة".[٨]

٤- حالة المدرسة في الوعي التنويري

احتلت كلمة المدرسة، التي تواترت على قلم طه حسين، مكاناً مرموقاً في تاريخ مصر الحديث. وحملت الكلمة دلالتين متلازمتين: فهي إشارة إلى دولة تريد أن تكون حديثة، وإشارة إلى الغرب الحديث الذي تأخذ منه الدولة نموذجها المدرسي. وآية الكلمة، في دلالتها المزدوجة، مشروعان شهيران أقيما في أربعينيات القرن التاسع عشر، أولهما: "المكتب النموذجي في القاهرة"، الذي أراد نقل تجربة "مدارس لانكستر" إلى الحياة المصرية. وكان غرض المدرسة الإنجليزية، التي أخذت بهندسة المصنع، خلق سلوك منظّم متجانس، يأمر كل تلميذ بأن يحاكي حركات زميله المنضبط، ويأمر التلاميذ جميعاً بمحاكاة نظام صارم لا يجوز الخروج عنه. واستطاعت المدرسة المصرية، التي استوردت انضباطاً إنجليزياً، أن تضم في صفوفها العام ١٨٤٧، وبعد أربع سنوات من إنشائها، تسعة وخمسين تلميذاً. ولعل النجاح الذي أصابته، دفع بالقائمين على شؤون التعليم إلى "استصدار أمر لإنشاء مدرسة على غرار مدرسة لانكستر في كل قسم من الأقسام الثمانية لمدينة القاهرة".[٩]

نقل المشروع التعليمي المصري الأول نموذجاً إنجليزياً، ونقل المشروع الثاني، وكان بين عامي ١٨٤٤ و١٨٤٩، نموذجاً فرنسياً. وعرف هذا المشروع باسم "مدرسة باريس"، التي أقامتها الحكومة المصرية في "مدينة النور"، بلغة من ذاك الزمان، وأدارتها ونظمتها وزارة الحربية الفرنسية. ولا تختلف غايات المدرسة الثانية عن غايات الأولى، وقوامها تعليم الطاعة والنظام، وبناء إنسان يتحرك منضبطاً ويعمل منظماً. وكان من طلاب "مدرسة باريس" إسماعيل باشا، الذي تولى شؤون مصر لاحقاً، وعلي مبارك، المربي التقني الشهير، وتلاميذ آخرون عملوا، في ستينيات القرن التاسع عشر، على بناء نسق جديد للسلطة الانضباطية في مصر.

يضيء الدور الذي لعبه علي مبارك، كما رفاعة الطهطاوي، دلالة المدرسة الحديثة في مصر. فالمدرسة تعلّم التلميذ القراءة والكتابة والطاعة والانضباط، وتعلّم الدولة أسلوب الدخول إلى الحياة الحديثة. ولذلك كان على علي مبارك، إثر عودته من باريس، أن يعطي وقته كله للمدرسة الجديدة. فأنشأ، في قصر يقع في قلب القاهرة، المدارس الإعدادية والهندسية الحكومية، وافتتح مدرسة للإدارة واللغات ومدرسة للمحاسبات وللمساحة ووصل، لاحقاً، إلى مدرسة للغة المصرية القديمة ومدرسة للرسم ومدرسة لإعداد المعلمين. . وفي هذا كله، كان مبارك يرى إلى الضوضاء والفوضى في شوارع القاهرة، ويتطلع إلى نظام جديد يعيد صياغة البشر والأمكنة، لأنه لا يمكن الفصل بين "النظام المكاني" و"الانضباط الشخصي"، ولا بين النظام الدقيق والسياسة الجديدة للدولة الحديثة. ولعل الجدة، الموزعة على المدرسة وسياسة الدولة، هي التي فرضت بناء المدارس في مركز المدينة، بعد أن كانت مدارس السلطة، كما الثكنات، تبنى في القرى أو في الضواحي البعيدة. بل أن التعليم، من حيث هو عمل مؤسساتي غايته التنظيم والانضباط، كان أمراً حديثاً تماماً، لم يكن معروفاً قبل القرن التاسع عشر.

تتكشف المدرسة موضوعاً جديداً غير مسبوق في غياب الكلمات العربية الدقيقة التي تحيل إليها، وهو ما جعل كلمة التعليم، كما التربية، في استعمالها الموضوعي، كلمة جديدة. ففي كتاب الطهطاوي الشهير **تخليص الإبريز** الصادر في العام ١٨٣٤ يرد مصطلح "التربية" بمعنى الكلمة العام "يربي" أو "ينتج"، كما لا ترد الكلمات المناسبة التي تعيّن التعليم ممارسة اجتماعية متميزة. ولهذا يُختصر ما يدل على الممارسة التعليمية إلى عمومية لغوية حدودها النظام والتنظيم والحكم والانتظام، بل تحل كلمة "الترتيب" مكان كلمة "التربية". . ويفصح فعل "نظّم"، في اشتقاقاته المختلفة وتكراريته المتعددة، إلى غياب "النظام" في الحياة المصرية، وإلى رغبة حارقة باستبداله بما هو مغاير له. وربما تضيء كلمات الطهطاوي اللاحقة الغاية المقصودة: "نحن السادة، يجب أن نستولي على رعايانا في شبابهم المبكر. إننا سوف نبدل أذواق وعادات كل الشعب. وسوف نعاود البناء بدءاً بالأسس نفسها ونعلم الشعب أن يحيا حياة مقتصدة، بريئة، عامرة بالنشاط وفق نمط قوانيننا".[١٠] تطمح هذه الكلمات من "تليماك" فينيلون، وترجمها الطهطاوي ونشرت في العام ١٨٦٧، إلى إعطاء الشعب صياغة جديدة، بوسائل تعليمية جديدة، تساوي المصري بالأوروبي، الذي يعرف التعليم موضوعاً وكلمة وسلوكاً.

تدير المدرسة الجديدة حديثها في التأخر والتقدم، وفي الفوضى والنظام، وفي "الكُتّاب" والمدرسة المستقلة في وجودها وأهدافها. ولن يكون الأزهر، آنذاك، مدرسة تقليدية، ولا موقعاً لتعليم تقليدي، بل كان مكاناً تقليدياً ينقض الانضباط والانتظام. فإذا كان النظام أساس التعليم وغايته، فإن "الفوضى الأزهرية"، الموزّعة على البشر والمكان، نفي لأساس التعليم وغاياته في آن: "إن ما يثير العجب في الأزهر هو الحشد

الذي يتزاحم في أروقته. فألف تلميذ من شتى الأعمار، ومن كل الألوان ... يتناثرون في مجموعات ويرتدون ملابس متباينة"، "يتحرك التلاميذ، وقد فقدوا كل اتجاه، حركة عشوائية من أستاذ إلى أستاذ، متنقلين من نص إلى آخر، دون أن يفهموا شيئاً من الفقرات التي يعلّق عليها الأساتذة بلغة لا يفقهون منها شيئاً، ومنتهين إلى اختلاط وتشوّش في كل شيء". يتعيّن الأزهر، وكما جاء في وثائق عديدة، بحركة عشوائية وجموع غير منضبطة وأحكام مختلطة وملابس متباينة وأعمار متفاوتة، أي بكل ما يحدّده سديماً، يفتقر إلى الشكل وهو يفتقر إلى النظام، ويعوّض فقرة المزدوج بـ: سلطة الكلمات. وهذا الفقر المزدوج دعا دعاة الحداثة الاجتماعية، في أزمنة مختلفة، إلى الاحتفاء بالمدرسة الحديثة، الوافدة، وإلى مواجهة السديم الأزهري بنظامية التعليم وانتظامه.

يبدو طه حسين، ربما، المثقف التنويري الأكثر غلواً في الدفاع عن "المدرسة الجديدة"، والأكثر إيماناً بقدرتها على تغيير المجتمع. وهذا يتكشّف خطأ، عند الرجوع إلى الوراء قليلاً. فقد أعلن الطهطاوي، وكما يذكر تيموثي ميتشل، أنه يودّ أن يقضي بقية حياته في ترجمة كل الأعمال الفرنسية في الجغرافيا والتاريخ إلى العربية، بقدر ما يودّ أن يكون هناك مدرس حكومي في كل قرية، ليعلّم "مبادئ الأمور السياسية والإدارية...، وفهم أسرار المنافع العمومية". تظل المدرسة لصيقة بالسياسة، على اعتبار أن السياسة معرفة، وأن العمل في المعرفة عمل في السياسة بشكل آخر. وفي هذا الاتجاه ذهب الطهطاوي حين نشر، في العام ١٨٧٢، عمله الرئيسي **المرشد الأمين للبنات والبنين**، الذي يدلّل فيه على حاجة الطبيعة الإنسانية إلى الممارسات التعليمية. ففي التعليم ما يسعف الإنسان على الحفاظ على وجوده الفردي، وما يجعل الفرد فاعلاً رشيداً في بيئته الاجتماعية والوطنية. وما كان وضع الشيخ محمد عبده مختلفاً، وهو يطور منظوراً تربوياً، يرى التربية في "الدور السياسي الضروري للمثقف"، الذي يتحقّق في التربية والتعليم، وفي مدرسة جديدة هي "أجهزة النشر الجديدة". لم تكن المدرسة الجديدة، في هذه الممارسات جميعاً، استئنافاً لمدرسة سابقة، أُهملت وتداعى عليها النسيان، بل كانت تعييناً لمنظور تعليمي جديد، يربط بين حاجات الدولة وفروع المعرفة المختلفة. وانعكس هذا، لزوماً، على السياسة، فأصبحت تحيل على الجهاز الذي يحكم ويحقق أغراض الدولة، بعد أن كانت مقصورة على ممارسة السلطة أو السلطان، حيث الأخير يحكم بمشيئة المفردة والفريدة ولا يحتاج إلى أحد.

وبداهة، فإن دلالة المدرسة الجديدة، كما السياسة اللصيقة بها، كانت وافدة، من الثقافة الإنجليزية تارة من الفرنسية تارة أخرى. والرجوع إلى أسماء صامويل سمايلز، الذي ترجمه يعقوب صروف العام ١٨٨٠، وإدمون ديمولان، الذي ترجمه أحمد فتحي زغلول، ودوك داركور، الذي ردّ عليه قاسم أمين، آية على شغف المثقفين بموضوع التقدم والتأخر، وعلى ثقتهم العالية بفضائل التعليم والمدرسة. أفضت العلاقة المتبادلة بين التقدم والمدرسة إلى "علم التقدم"، بالمعنى المجازي، أو إلى العلم

الاجتماعي، بلغة ذاك الزمان، الذي عليه أن ينظّم المجتمع وأن يمدّه بولادة جديدة. لذا لم يكن صعباً معرفة الأسباب التي جذبت عدداً من المصريين، ومنهم طه حسين، إلى محاضرات عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركهايم في جامعة السوربون. فقد أعطى هذا العالم، الذي نشر كتابه الشهير **قواعد المنهج الاجتماعي** في العام ١٨٩٥، المجتمع وجوداً موضوعياً مستقلاً عن عقول الأفراد، قابلاً للدراسة بشكل عقلاني، بما يتضمن استقراره والسيطرة عليه. وأول الوسائل التي تضبط المجتمع وتهيئ استقراره هي التربية "التي عن طريقها يعيد المجتمع على الدوام خلق شروط وجوده"،[١١] والتي هي (وكما ألح دوركهايم إلحاحاً شديداً)، أثر للتعليم المدرسي في الدولة الحديثة. كان "الزحام"، أو العنف الاجتماعي الناتج عن الفوضى، ماثلاً في فكر دوركهايم، وهو يضع نظريته عن المجتمع المنضبط تربوياً. لم يقترح طه حسين، حين أصبح وزيراً، ترجمة كتب دوركهايم، إنما اختار كتاباً شهيراً عن "روح الجماعات"، كان موضوعه الأساسي هو: الزحام.

مثّلت "المدرسة الجديدة"، في مصر الحديثة، مرآة تعكس نزوعات الحداثة وامتداداتها، ومرآة موازية تعكس رفض الحداثة والوقوف في وجهها. وكانت ديمقراطية التعليم، وفي الفترة الواقعة بين ثورة ١٩٢٣ وثورة ١٩٥٢، جزءاً داخلياً في الفلسفة الليبرالية المصرية، منذ أن نص دستور ١٩٢٣ على مبدأ "التعليم الإلزامي"، الذي يترجم مبدأ تساوي المواطنين في الحقوق والواجبات.[١٢] وما كان تطبيق ما نصّ عليه الدستور سهلاً وميسوراً، فقد عارضته قوى اجتماعية مختلفة، يندرج فيها كبار الملاك و"الرأسمالية الوطنية" في ألوانها المختلفة. وكان على طه حسين أن ينصر الليبرالية وهو ينصر مدرسة تستنهض الذاتية الإنسانية، قبل أن تعلّمها مبادئ القراءة والكتابة. ووطّد السيد العميد موقفه بكره مقيت للتعليم الإنجليزي، الذي عمل على "تخليق "جنتلمان" مصري على الطريقة الإنجليزية، يلبي حاجات الإدارة الإنجليزية بمنظور إنجليزي أيضاً. سعى المنظور الأخير، منذ احتلال مصر في ٢٥ أيلول ١٨٨٢، إلى دعم التعليم الأولي وتحديد التعليم العالي، وإلى تهميش العربية الفصحى لصالح اللغة العامية. وكان في مشروعه، وكما أظهر أنور عبد الملك باستفاضة لامعة، يهدف إلى تقويض "الثقافة الوطنية" واختراع نخبة ثقافية متغرّبة.[١٣] لم يكن غريباً، في هذه الحدود، أن يهاجم حسين تقليدية النظام التعليمي في مصر، وأن يهاجم فيه السياسة الثقافية الإنجليزية، التي تهجّن المصريين ولا تمدّنهم. وما كان غريباً، والحالة هذه، أن يرى في حداثة التعليم وتحقيق الاستقلال الوطني مشروعاً واحداً.

٥- المرئي واللامرئي وأصول البصيرة

في مقالة عنوانها: "لا ونعم"، من كتابه **مرآة الضمير الحديث**، يحدّث طه حسين، وبانسياب جميل، عن الفضائل المتعددة لكلمة قصيرة ويسيرة هي: لا، وعن الوجوه

المعتمة المثقلة بالخنوع والامتثال للكلمة الأخرى: نعم. والكلمة الأولى، الشامخة في حرفين جليلين، تنطق في الإنسان الكامل الذي ينطق بها، وتشع في "الحرية المروية المستبصرة التي تتأثر بالتفكير والذكاء حتى كأنها هي التفكير والذكاء".[١٤] الحرية تفكير وذكاء وكمال، وما اختلف عنها عُتْهٌ وغباء وذلك لا يليق بالنفوس المفكرة. يتوزّع الحرفان الجليلان على منازل، يرتادها من البشر قلة، دروبها الحرية والكمال والتفكير، ومفتاحها العظيم هو: التمرد، الذي يتعامل مع أطراف من الحسبان ويرمي بالأطراف الأخرى إلى حيث يشاء. ومع أن طه حسين عقلاني وموصوف بالعقلانية، ففي حياته ما يكره الحسبان الثقيل وينجذب إلى الطرق المجهولة. وإذا كانت الحداثة الفرنسية قد غذّت فيه عقلانية يعرفها، أضاءتها الديمقراطية اليونانية وحاورتها، فإن ما انتهى إليه لا ينفصل عن روح متمردة، رأت في العمى سجناً واكتشفت، لاحقاً، سجناً في العجز والقدرية، إلى أن عرفت أن في الجهل والاستبداد والخنوع ألواناً من العمى مختلفة، وأن في ألوان العمى المختلفة سجوناً لا تحصى.

انجذب طه حسين، منذ الشباب المبكّر، إلى شاعر عربي قاسمه "نعمة التفلسف ونقمة العمى"، بلغة لويس عوض، هو: أبو العلاء المعري. وفتن، لاحقاً، بضرير يوناني مبدع يدعى : هوميروس، وأحبّ، وهو يقرأ الثقافة اليونانية التي أحبها، تيرسياس، اليوناني الذي ما منعه فقدان البصر عن النبوّة، وتعلّق، وهو يقتفي آثار عميان أبصرتهم المعرفة، بأوديب الملك المخلوع الذي أصابه العمى. شاطر حسين كل هؤلاء نقمة العمى وقاسمهم إرادة تحوّل العمى إلى قوة مبدعة. والواضح في هذه المرايا المتقابلة فقدان البصر، ويتلوه إرادة يفتقر إليها معظم المبصرين، تجعل الأعمى يقود عماه ويصرفه حين يشاء. والواضح الأخير هو المعرفة، التي تعالج "حجاب القدر" إلى أن يتهاوى. صعد حسين، وبعد معاناة مختلفة الأطياف، من أرض الأشياء اللامرئية إلى مملكة الإرادة المبصرة، حيث عين العقل تكسف العيون الخارجية، دون أن تلتحف بالغبطة أو تغفو في سرير اليقين. يقول موريس ميرلوبونتي: "حتى عين العقل لها نقطتها العمياء"، على خلاف الأرواح الميتة التي لم تعرف معنى العمى ولا معنى البصر أيضاً.[١٥]

لم يبحث حسين عن ديكارت، مبتدأ الحداثة الأوروبية، فقد التقى به وهو يبحث عن "العين الأخرى"، التي أعطته ولادة جديدة قبل أن تمدّه ببصر جديد. كأن السيد العميد التقى بما يرغب أن يلتقي به، صادف الفيلسوف الفرنسي وتعاليمه، أم تابع طريقه وحيداً، ذلك أنه كان يبحث، وليس بعيداً عن كهف أفلاطون، عن لا مرئي هو شرط لكل مرئي ومرجع له. وهذا ما حوّل ثنائية العمى والبصر إلى ثنائية العماء والبصيرة، التي تترجم ذاتها في وحدة المعرفة والتمرد. والسؤال الجوهري هو: من أين استولد من فقد البصر عيناً جديدة أكثر نفاذاً وأشد نفوذاً من العين التي كانت؟ يحيل الجواب إلى الصداقة البصيرة بين طه حسين وأبي العلاء المعري، وإلى إقبال الأول على هوميروس

والجامعة الحديثة وديكارت، وإلى حديثه المنساب عن الإنسان الكامل وفضائل "لا" التي لا تنتهي. يبتدأ الجواب بالإنسان المتمرد، الذي يصنع قراره الذاتي، ويشتق من ذاته سيادة غير منقوصة، ولا يبحث عن ضمان خارجي.

احتفى طه حسين بديكارت وهو يحتفي بـ"الإنسان الجديد" الذي يدعو إليه، حيث الذات تتخلّص من التقليدي والبديهي والتلقيني، كي تصبح ذاتاً حقيقية مستقلة، تكتشف ما عرفته وما لم تعرفه أيضاً، وتؤمن أن العقل المتحرّر مرجع الحقيقة، وأن في العقل المتحرّر ما لا يأتلف مع اليقين. ينتهي الاحتفاء، في وجوهه المختلفة، إلى فضيلة الاكتشاف، التي تفضي إلى حقول كثيرة، لا تكون فيها المعرفة الفضاء الأخير ولا الأكثر إجلالاً. تبدأ المعرفة، في المنظور المتمرد، باكتشاف الذات الإنسانية، التي تكتشف جديداً، وتعيد اكتشاف حقيقة كانت تبدو، في زمن سبق، منجزة ومطلقة. اعترف طه حسين بديكارت مشدوداً إلى "العقل الذاتي"، الذي قال به الفيلسوف الفرنسي، المتجسّد في ذاتية يسيطر فيها العقلاني على الانفعالي والوازع الذاتي على المعطى والموروث. وذات كهذه، ترى إلى داخلها، وتشتق منها مبادئ الاختيار والنظر والممارسة. يقول ديكارت: "لا يوجد سوى الإرادة وحدها التي اختبرها في داخلي، وهي كبيرة لدرجة أنني لا أدرك أكبر منها، بحيث تجعلني أدرك أنني أتخذ صورة الله وأشبهه".[١٦] يرتكن الإنسان إلى ذات، تأخذ بمبادئ "العقل الذاتي" فاصلة ذاتها، وعلى مستوى المحاكمة، عن المجتمع والطبيعة، ليصبح الأول موضوعاً لقراءة عقلانية طليقة، ولتغدو الأخيرة جملة ظواهر خارجية، يسائلها العقل، لأنه تميّز منها واختلف عنها. وبسبب هذا تكون فلسفة ديكارت فلسفة في الذات والوجود، قبل أن تكون فلسفة للعقل أو لأي شيء آخر.

ولعل فلسفة الذات الطليقة، التي تمضي إلى المعرفة وتزيدها المعرفة طلاقة، هي ما جعل طه حسين يُقبل على الحداثة الفرنسية، ويضيف إليها الديمقراطية اليونانية القديمة، منتهياً إلى مبدأين أساسيين: لا ثقافة بلا ديمقراطية، ولا ديمقراطية بلا ثقافة. وانبهاره بـ"ديمقراطية أثينا"، دفعه إلى قراءة الثقافة اليونانية والتعمق فيها وترجمتها، وإلى الكتابة عنها بتدفق مفتون يقترب من الغناء. فقد رأى اليونان في العسف والقهر والإكراه طرائق ما قبل – سياسية: "تميّز الذين يعيشون خارج المدينة، أي هؤلاء الذين يعيشون داخل العائلة والأسرة، حيث الزعيم يمارس سلطة مطلقة"، ومثل "الإمبراطوريات البربرية الآسيوية، التي نظامها الاستبدادي صورة عن التنظيم الأسري".[١٧] ميّز اليونان بين "النظام السياسي"، وقوامه الحوار والإقناع، أي اللغة، وهي مادة الحديث وتبادل الأفكار والمجال الذي يتم فيه عرض الخلاف وتجاوز الاختلاف، و"النظام الأبوي" الذي يلغي اللغة والحديث والإقناع بأدوات غير لغوية عناوينها القهر والعنف والإكراه. تتأسس السياسة، بهذا المعنى، على بشر يعترفون بقدراتهم المتبادلة على الحوار، ويعترفون بصلاحية اللغة لإصلاح خلافاتهم الاجتماعية. وفي الحالين،

يكون الكل الاجتماعي المتماثل نفياً للسياسة، والتمايز والتعدد والتنوّع الاجتماعي شرطاً لوجودها. فلا سياسة في أطر اجتماعية مراجعها الأسرة والعائلة والطائفة، ولا سياسة في فضاء اجتماعي متجانس الكلام، ولا سياسة في مجتمع يساوي بين كلام السلطة وسلطة الكلام، وما حديث طه حسين عن السواد والدهماء والعوام إلا إحالة، وبلغة مختلفة، إلى "النظام الأبوي"، حيث الأب نفي للمدرسة والعائلة إلغاء للجامعة والطائفة نقيض للمدينة، فالطائفة المغلقة لا أفراد فيها، والمدينة عقد حواري بين فرديات متحرّرة.

في مقال عنوانه "الحرية أولاً"، من كتابه **مرآة الضمير الحديث**، يتحدّث حسين عن الجامعة، التي تكون فضاء "الهواء والنور والجمال" في "النظام السياسي"، وتغدو "قمقماً" في "النظام الأبوي"، فيقول: "فكيف تريد للذوق الفني الرفيع أن ينشأ وأن ينمو أو يمتاز في هذه البيئات التي لم تخلق إلا لتقتل الذوق أو لتفسده على أقل تقدير؟ وأي شيء أيسر من أن تردّ إلى هذه البيئات في الجامعة، وفي معاهد التعليم كلها، شيئاً من اليسر والإسماح ومن الدعة والحرية، ولكن هيهات... دون ذلك اللوائح والقوانين والأمن والنظام والخوف والإغراق في الخوف. نفوس الشباب المصريين أشبه شيء بهذا العفريت الذي حبسه نبي الله سليمان في قمقم مطبق من النحاس الصفيق. فإلى أن تجد نفوس الشباب المصريين هذا الصياد الذي يخرجها من قماقمها، ويردّ إليها الحرية ويخلي بينها وبين الهواء والنوار والجمال. إلى أن يوجد هذا الصياد تستطيع أن تتحدث عن الذوق الفني المترف الرفيع... كما تشاء".[١٨]

يعيد طه حسين، في السطور السابقة، ما قاله في **مستقبل الثقافة في مصر** عن وحدة الثقافة والسياسة والتعليم والديمقراطية. وإن كان قد أضاف إلى نبرته العنيفة السابقة عنفاً جديداً، ذلك أن كتابه "مرآة الضمير الحديث" طبع في عام ١٩٤٩، كما لو كان حسين يهجو سلطة ترعى الخوف والإغراق في الخوف، وترمي بـ"مستقبل البشر" إلى زوايا العتمة والتداعي. وحّد حسين في مساره الإرادة الذاتية المتمردة والحداثة العقلانية والميل الشديد إلى الديمقراطية والانعتاق. ربما اعتقد، في لحظة شرود، أن ما ينطبق على الأفراد ينطبق على الأمم.

٦- مصر الخالدة والمتخيّل الوطني

يقول طه حسين في الصفحة السادسة من كتاب **مستقبل الثقافة**: "وأنا من أجل هذا مؤمن بأن مصر الجديدة لن تبتكر ابتكاراً، ولن تخترع اختراعاً، ولن تقوم إلا على مصر القديمة الخالدة، وأن مستقبل الثقافة في مصر لن يكون إلا امتداداً صالحاً راقياً ممتازاً لحاضرها المتواضع المتهالك الضعيف". يصرف الحاضر الواهن، منطقياً، المستقبل الممتاز قبل وصوله، فإن جاء، متسلّلاً، أخذ صورة الحاضر المتهالك الذي

أفضى إليه. لكن حسين يعتمد الإيمانية مرة أخرى، مطمئناً إلى جمالية الأصول، التي اطمأن إليها محمد حسين هيكل في "زينب"، حيث مصر القديمة، المحصّنة بجيوش الشمس، تعود إلى المستقبل عظيمة، كما كانت. فالأصل الذهبي، وموقعه الماضي وكل الأزمنة، يتوارى ويحتجب ولا يعرف الأفول، ويعود في اللحظة المنتظرة، موحداً بين المستقبل الممتاز والماضي العظيم. يصل الأصل بين أموات أفاضل وأطفال، لم يولدوا بعد، يستأنفون فضائل الأرواح الراحلة. ولذلك فإن مصر الجديدة لا تبتكر، إنما تستأنف عظمتها الخالدة، كما لو كان الحاضر المتهالك لحظة مريضة عابرة، يمسحها الانبعاث الضروري، الذي يشتق المستقبل العريض من ماض سحيق مهيب، وعصيّ على الموت.

يستولد حسين مصر الجديدة، وهي حاضرة ومنتظرة في مكان ما، من مصر القديمة، ومن تصور تنويري شهير يؤمن بالتقدم، ويؤمن أكثر بابتكار القوميات وتقدمها في آن. فالبرجوازية الأوروبية المنتصرة أنتجت، وبوسائط مادّية حوّلت المجتمع، الدولة – القومية، ومنحتها خطاباً أيديولوجيا، يساوي بين العظمة القومية ورسالتها الكبيرة القادمة. ومهما يكن مآل التقدم الذي انتهت إليه القوميات الحديثة المنتصرة، فإن في مسارها التاريخي ما أعلن عن تقدم مزدوج: الانتقال من كيانات جزئية ومجزوءة إلى كيان قومي كبير، والانتقال، على مستوى الوعي والممارسة، من مراجع معيارية ضيقة إلى مراجع راقية واسعة. طردت مقولات: الوطن والمواطنة و"من أجل الوطن" معايير أيديولوجية سابقة، تحتمي بالمعتقد الديني وبحماة الدين الذين يحمون امتيازاتهم أولاً. وهذا التقدم المزدوج، وقد ارتكن إلى أصل مصري قديم، دفع حسين إلى الحديث عن "القومية المصرية الجديدة"، التي تنفتح على منجزات "الغرب الراقي"، وتحتفظ بروح مصرية قديمة وجميلة معاً.

راهن طه حسين على "انبعاث مصر"، ولم يبخل على رهانه بالدعم والبراهين. فإضافة إلى "الشخصية المصرية الخالدة"، كما قال، وُجد ما وصل بين مصر القديمة والحضارة الإغريقية، ويوجد ما يصل بين مصر القائمة والدول الأوروبية "الراقية" و"الممتازة". وبقدر ما ينشر المعطى التاريخي القديم تفاؤلاً لا يمكن دحضه ولا التشكيك فيه، يقدم الفكر التنويري، بدوره، ما يبرّر التفاؤل ويزيده قوة. وبرهان ذلك "الجوهر الإنساني"، الذي يتجلى في بشر حظوظهم من العقل متساوية، وقدرتهم على التعلّم والتعليم متساوية أيضاً. لا يختلف العقل المصري عن العقل الأوروبي في شيء، ولا يختلف هذان العقلان عن غيرهما من العقول في شيء. وبما أن على من ينشد الغاية أن يرضى بالوسيلة، يكون على من شاء الارتقاء أن يقبل بقاعدة إنسانية معقولة وقديمة تقول: على الأقل رقياً وحضارة أن يلتمس ما ينقصه لدى الأكثر حضارة وارتقاء.

ينطوي رهان طه حسين، في قوائمه الفكرية المتعددة، على إشكال عصيّ على الحل والوضوح، يعطف الحداثة المنتظرة على مصر القديمة، تارة، ويشتق مصر الخالدة من الحداثة المرجوة، تارة أخرى، كأن يقول: "أريد كما يريد كل مصري مثقف، يحب وطنه، ويحرص على كرامته، وحسن رأي الناس فيه، أن تكون حياتنا الحديثة ملائمة لمجدنا القديم"، (ص٤-٥). والسؤال الفعلي هو التالي: هل تشتق مصر القديمة من أوروبا الحديثة، أم أن الأخيرة تشتق، بدورها، من مصر القديمة، طالما أن الأخيرة خالدة وتقاسم العقل الأوروبي الحديث تاريخه القديم وأسباب حضارته ومصائره الغابرة والمستجدة أيضاً؟ وواقع الأمر، أن حسين استولد مصر متخيّلة من أوروبا متخيّلة أخرى، بعد أن ثبّت "التاريخ المتوسطي" في لحظة قديمة منه، وبعد أن حوّل التاريخ إلى تتابع زمني متجانس وفارغ، ناسياً أن مصر القديمة مستقرة في آثارها، وأن مدافع نابليون أطلقت قذائفها على "أبي الهول"، منذ قرن من الزمن وأكثر.

لم يكن طه حسين، وهو يبحث قلقاً عن نهضة مصر، بعيداً عن الاختراع القومي والحضاري، فاخترع مصر الذاهبة إلى أرض الحضارة الأوروبية، واخترع أوروبا التي تدع مصر تذهب إلى الحضارة الحديثة طليقة. جاء الاختراع من غواية الأفكار، ومن الأفكار المتفائلة التي تحلم أن تصبح مصيراً تاريخياً. شيء قريب من خضوع الإنسان الغريب أمام ضريح الجندي المجهول، حيث الخشوع المنسوج من متخيّل قومي متعدد الأزمنة "يملأ المقبرة الفارغة بعظام حقيقية".[١٩]

التـاريخ وأَنسـنة التـاريخ المقـدس

"أيها الناس، إنما أنا سلطان الله في أرضه: أسوسكم بتوفيقه وتسديده، وأنا خازنه على فيئه، أعمل بمشيئته، وأقسمه بإرادته وأعطيه بإذنه. قد جعلني الله قفلاً، إذا شاء أن يفتحني لأعطياتكم وقسم فيئكم وأرزاقكم فتحني، وإذا شاء أن يقفلني قفلني".

أبو جعفر المنصور

في مستهل كتابه عن "الفتنة" وصف د. هشام جعيط طه حسين بأنه أديب لا مؤرخ. والوصف صحيح وغير صحيح، ذلك أن حسين كان أديباً ومؤرخاً، وكان داعية للتحرر الإنساني، قبل أن يكون الأمرين معاً، وما كتابه **في الأدب الجاهلي** إلا حلقة في سلسلة كتابية، اختلفت إلى مواضيع كثيرة، وظل التحرر موضوعها الأساسي. ولعل هذا التحرر، الذي يعبر عنه في الأدب وفي أجناس مغايرة، هو الذي أملى على "إسلامياته" كتابة أخرى، لا تضيف كتاباً تراثياً إلى كتب تراثية لا تنتهي، بل تُقصد إلى "إخراج الرجعيين من جحورهم"، كما قال قبل وفاته بقليل. ومع أن في القول المقتضب بُعداً سياسياً مباشراً، فقد كان في "إسلامياته" بُعد آخر، غايته تحرير التاريخ الإسلامي من أساطيره، وأنسنة مواضيعه، التي أضافت إليها الثقافة الموروثة قداسة مصنوعة.

١. المؤرخ في مواجهة القديم

في مستهل كتابه **الشيخان** (١٩٦٠)، نقد طه حسين طرق القدماء في كتابة سيرة أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب، القائمة على روايات ينقصها التدقيق والاتساق والنزاهة، وواجه القدماء بمنهج حديث أخذ به في كتابه الشهير **في الأدب الجاهلي** الذي يبدأ من

الشك، بل من "أعظم الشك"، فاصلاً بين البحث العقلاني وعادات النقل والاستظهار، وبين التصور الديني، الذي يقدس البشر القريبين من زمن النبوة، والتصور الدنيوي الذي يفسر المقدس وينزع عن البشر قداستهم المفترضة. فقد رأى التصور الديني في زمن الخلفاء الراشدين زمناً مباركاً متجانساً، يساوي بين سيرهم المتباينة ويحولها جميعاً إلى سيرة واحدة. استنكر حسين، من الصفحة الثانية، التقديس وما يفضي إليه، لأن في التقديس ما يعطل العقل ويستقدم البداهات المستبدة. فالخليفة الأول، كما الثاني، له سيرة خاصة به، فيها ما يرضي العقل وما لا يرضيه ولـ "الشيخان" معاً ظروف حددت مصيريهما، وأملت سيرتيهما بصيغ مختلفة.

يفصل طه حسين بين المؤرخ الحديث، الذي يحذف ويستبقي، والواعظ الديني الذي يكرر حقيقة تسبقه ويرى ذاته جزءاً من هذه الحقيقة. يقود الفصل إلى التمييز بين علم التاريخ، الذي يتعامل مع الظروف والوقائع والمتغيرات، والقَصَص أو أشباه القَصَص، التي لا تروي ما كان بل ما رغب به الرواة أن يكون. فعلى خلاف المؤرخ، الذي يشتق الأشخاص من الوقائع، يربط المتشيع الديني الوقائع المختلفة بالشخصيات المقدسة. نقد حسين تأريخاً إسلامياً قوامه أهواء دينية، تواجه مقدساً بآخر، وتشيّعاً سياسياً يصوغ الشخصيات بمعايير دينية. ولأن التاريخ المتشيّع هو رواته المتشيّعون، يكون نقض الرواة مقدمة للتأريخ الموضوعي. فهؤلاء الرواة يسردون الوقائع المنقضية بيقين الذي زامنها، يسرفون في وصف الدقائق ويمعنون في التفاصيل، مطمئنين إلى روايات شفهية حورّها أكثر من لسان واختلقتها أكثر من ذاكرة. ولعل هذه الروايات التي تجري مطمئنة، وتقدس ما تشاء، هي التي تجعل التاريخ المتوارث قَصَصاً، أملتها الأهواء وفرضتها المصالح.

يشكك حسين بالرواية الشفهية المؤسسة على تشيّع ديني، قائلاً بأمور أربعة: لم يعش القدماء الأحداث التي يروونها بل اعتمدوا، بلا تدقيق، روايات سابقة على زمنهم. وهم لم ينقلوا ما وقع، بل ما مالت إليه نفوسهم، متنقلين بين المديح والهجاء والتبريك والأبلسة، منتهين إلى تاريخ رَغَبي، بعيد عن النزاهة والحرية العقلية. وإضافة إلى هذا وذاك، فإن التاريخ المتداول هو تاريخ المنتصرين، الذين أملوا على الرواة تاريخاً أحادي الصوت لا يلتفت إلى أصوات المهزومين، عرباً كانوا أم غير عرب، مسلمين كانوا أم غير مسلمين. وكثيراً ما كان الانتصار يدفع المنهزم، كما المنتصر، إلى إعادة تأليف ماضيه، بما يؤكد الانتصار أو يبرّر الهزيمة. دفع هذا التأريخ الانتصاري، طه حسين في كتابه **الوعد الحق** إلى اتهام "التاريخ الأرستقراطي" اتهاماً يتاخم التنديد، يحتفي بالطبقات المسيطرة مبتدئاً بالقادة والأشراف و"سادة قريش"، وناظراً إلى الدهماء باحتقار كبير.[١] يشكو حسين، وهنا العنصر الرابع، من كثرة الحكايات ونقص النصوص، موحياً بمفارقة طريفة، فالمسلمون الذين تحدثوا كثيراً عن التاريخ لم يخلّفوا من الكتابة التاريخية إلا قليل القليل. ذلك أن أيديولوجيا التعصب لا تحتاج إلى المؤرخ، الذي يشرح الظواهر بسببية دنيوية، بقدر ما تحتاج إلى الفقيه، الذي يؤول الدنيوي بغايات إلهية.

رفض طه حسين، مستنداً إلى عقله وإلى مراجع تراثية، ما جاء به القدماء، منتصراً لـ "تاريخ عقلاني" يقرأ التاريخ في ممكن التاريخ ويخلص، وهو ينقد الرواة، إلى تاريخ لا يقول به الرواة. يتكئ الرفض، الذي يفصل بين العلم والحكاية، على أكثر من سبب،: "فالقدماء يختلفون ويمعنون في الاختلاف في كل شيء"، يكذبون ويسرفون في الكذب بعد الاختلاف، ويتّوجون الاختلاف والكذب باختلاق حكايات لا وجود لها. فهم يختلفون في أحاديث الرسول عن أبي بكر وأحاديثه عن علي، ويختلفون في ما نُسب إلى عائشة وفي التاريخ الذي أسلم فيه أبو بكر، ويختلفون في سن علي وموقفه من "رسالة السقيفة" ومن حرب صفين، ويختلفون في علاقة عمر مع علي وفي موقف عمر من خالد بن الوليد، ويختلفون في تقويم عبد الله بن العباس "حبر الأمة وترجم القرآن"... بل إن هذا الاختلاف يغدو لا معقولاً حتى في أمور بسيطة مثل العمر الذي توفي فيه عثمان بن عفان، فهو قتل وهو ابن خمس وسبعين سنة، لدى البعض، ويرى بعض آخر أنه قتل في الثانية أو الثالثة والثمانين من عمره، ويرى طرف ثالث أنه قتل وهو ابن تسعين أو ثمان وثمانين أو ست وثمانين، وقال آخرون إنه قتل وهو ابن ثلاث وستين سنة "يريدون بذلك أن يلحقوه بالنبي وخليفته، فقد اختارهم الله لجواره في هذه السن".

يأتي الاختلاف من عقلية لا تعرف التدقيق، ومن هوى ديني لا يقتصد في المحو والاختلاق. وهذا الاختلاف، الذي ينوس بين الديني والسياسي المؤول دينياً، جعل روايات القدماء الكاذبة متزامنة ومتعاقبة، متزامنة هي في علاقتها بالحديث المباشر الذي أوجدها، ومتعاقبة في الصراعات المتجددة التي تعيد إنتاجها مختلفة في أزمنة مختلفة. أدى هذا إلى كتابة تاريخ "صدر الإسلام" أكثر من مرة، يكتبه الذين لم يعيشوه كأنما عايشوه، وتعاد كتابته كي يحسن إلى طرف ويسيء إلى آخر، ويكتب من جديد توسلاً لشرف مفقود، فجميع المنتصرين تنتهي أصولهم إلى المقدس والبدايات المباركة. قاد كل هذا إلى روايات مختلطة وشديدة الاختلاط، يمتزج فيها التشيع الديني بالعصبية القبلية والإيمان الرقيق والعقلية الشفهية بالتقرب من السلطة، والدفاع عن الإسلام بالعصبية القومية ومناوأة قريش وقبول الإسلام دون قبول العرب... . حمل هذا طه حسين على اتهام القدماء بالتكلف والتزيد والغلو والإسراف، بما فيهم مؤرخ كبير مثل "الطبري"، وحمله على البحث عن طريق خاص به: "من أجل هذا كله أعرض عن تفصيل هذه الأحداث كما رواها القدماء وأخذها عنهم المحدثون من غير بحث ولا تحقيق"، (ص١٠).[٢]

رفض حسين في القدماء اختلافهم الشديد الذي يعطل القراءة، وتقديسهم للأشخاص الذي يبطل النقد والتقويم، وإسرافهم في الكذب الذي يلغي النصوص. كان قبل أن يكتب **الشيخان** بخمسة عشر عاماً قد توقف أمام نهج المؤرخين المسلمين في كتابة التاريخ في الجزء الأول من كتابه **الفتنة الكبرى**، الذي وضع له مقدمة طويلة دعاها:

"خطبة الكتاب". كان في الخطبة استئناف للملاحظات المنهجية التي أخذ بها في كتابه **في الأدب الجاهلي**، قاصداً هذه المرة قراءة صعود الإسلام وأفوله، بعد أن قرأ شعراً جاهلياً، لم يكن جاهلياً تماماً. لكن المؤرخ العنيد، الذي أراد نظراً علمياً في موروث يغلب عليه الاختلاق، اصطدم وهو ينظر إلى الإسلام بما اصطدم به وهو يقرأ الشعر الجاهلي، أي أنه اصطدم بالكذب في الحقلين المدروسين معاً. جاء في كتابه **في الأدب الجاهلي**: "إن كثرة الذين يكتبون في تاريخ الأدب العربي يكذبون... . يكذبون حين يصفون لك الحياة في بغداد... . ويكذبون لك هذه الأحكام التي يتناولون بها الكتّاب والشعراء لأنهم لم يقرؤوا الكتاب ولا الشعراء..."[٣] وكتب في **الفتنة الكبرى**: "ويزيد بعض الرواة في هذه القصة ما يقطع بكذبها... . والواقع أنه في أمر الخلافة أنها أطلقت ألسنة الرواة المتعصبين للأحزاب السياسية بكذب كبير... . وإذا كان الكذب قد كثر على رسول الله صلى الله عليه وسلم. فأي غرابة في أن يكثر على المؤمنين من أصحابه...".

يستعمل حسين تعبير "الكذب" لا تعبير "الخطأ"، ذلك أن الثاني جزء من العملية العلمية، فلا بحث بلا أخطاء تنتج بدورها أخطاء مثمرة قادمة، على خلاف الكذب الذي يستبدل بأخلاقية المعرفة منافع غير أخلاقية. يكون على الباحث، والحالة هذه، أن يتجرد من أهوائه وأن يتحرر من سطوة التراث الكاذب، التي تعطف الكذب على المقدس، وتحصن الكذب المقدس بسلطة الإجماع. تقيم هذه السلطة العلم على الإجماع، وتجعل من الإجماع مرجعاً علمياً، بما يجعل من الخروج على الكذب كفراً ومروقاً. وواقع الأمر أن سلطة الإجماع لا تعبر عن سلطة العلم بل عن علم السلطة، الذي يضمن الركود بوحدة الآراء المتماثلة وبالخلط بين التجديد المعرفي والمروق.

أراد حسين أن يُؤَنسن التراث فأظهر كذبه، وشدد على الاختلاف فيه، وبيَّن أن الإجماع غير معصوم عن الكذب، بل يقتات عليه. كان في هذا كله يدافع عن الذاتية المفكّرة وعن فضيلة التجزيء، التي ترفض الكل المتجانس في الحاضر والماضي. وبسبب فضيلة التجزيء، التي ترى إلى المعرفة لا إلى المقدس، لم يضع كتاباً عن "الخلفاء الراشدين"، بل وضع كتاباً عن **عثمان**، أتبعه بآخر عن **علي وبنوه** بعد ست سنوات ـ ١٩٥٣ ـ واصلاً، بعد سبع سنوات إلى كتابه عن أبي بكر وعمر، الذي دعاه **الشيخان**. أنَسْنَ الباحث، الذي أكثر من الوضوح والمكر والمناورة، زمن الخلفاء الراشدين معتمداً مفهوم: "التحقيب التاريخي"، الذي يفصل بين كل خليفة وآخر، ويعطي كلاً من الخلفاء إشكالاً خاصاً به، ملغياً التجانس المزعوم وإطلاقية الإجماع، وطارداً الكلي بالنسبي، الذي لا تستوي المحاكمة التاريخية إلا به. كان في فصله بين الكذب والخطأ يرد الاعتبار إلى الكتابة التاريخية، موقظاً تاريخية النص الموروث ومبرهناً عن معنى التاريخ بتاريخية القراءة، لأن قراءة راهنة تقبل بالقديم كما جاء هي نفي للتاريخ وللوعي التاريخي، فالتاريخ لا يستيقظ، كما يقول عبد الله العروي، إلا بتدمير الأساطير والبداهات والأحكام المسبقة،

وبتدمير الوحدة الزمنية المزعومة، التي تجانس الحاضر بالماضي، وتمنع الفصل بين الماضي والمستقبل والأصل والنهاية.[٤]

اتكاءً على مفهوم التحقيب التاريخي، الذي يمايز عدل عمر عن بغي عثمان، دحض حسين أسطورة "الجوهر الراشدي"، التي تحيل على إسلام جوهراني وعلى خلفاء راشدين لا فواصل بينهم. بيد أنه لم يكن، بحاجة إلى التحقيب كي يقول ما أراد قوله، ذلك أنه أنسن الخلفاء وغيرهم وهو يأخذ بثبات منهجي بمبدأ العلة والمعلول، الذي تعلّمه مبكراً من "ابن خلدون"، حين وضع عنه أطروحة جامعية في فرنسا. فقد تعامل المؤرخ المغربي مع هذا المبدأ المتداول بشكل جديد، حين طبقه على تاريخ الدول والمجتمعات، وأنشأ به علماً جديداً، هو: علم التاريخ، الذي يشرح الظواهر الإنسانية كلها بعلل اجتماعية، سابقاً الإيطالي "فيكو"، الذي رأى أن البشر قادرون على تفسير التاريخ الذي يصنعونه. أخذ حسين، الذي تعرف على ابن خلدون قبل أن يعرف ديكارت، بالمنهج الدنيوي، بلغة إدوارد سعيد، وقرأ به أحوال "الخلفاء الراشدين"، الذين خلقتهم علل اجتماعية وأسهموا، أحياناً قليلة، في توليد علل اجتماعية. لن يكون عمر، والحالة هذه، ما سيكون عثمان، ولن تكون ظروف عدل الأول مطابقة لظروف تداعي من تلاه، ولن يصل علي، رغم عدله، إلى ما وصل إليه عمر.

ترك حسين سؤال انصياع عثمان إلى الشريعة أو خروجه عنها إلى الفقهاء، وعيّن ذاته مؤرخاً، يشرح التقوى بعلل اجتماعية ويفسر بها أسباب التخفف منها، ويرى الظواهر الاجتماعية في قبول المسلمين بالخليفة الثالث وتخليهم عنه. كان في تفسيره، الذي يضع القديم أمام الجديد، يقول بأولوية الاجتماعي على الديني، فقد خلقت الظروف صعود الإسلام وانطفاءه، وبأولوية المتغيّر على الثابت، فالصحابة الذين تماهوا بالزهد في زمن الكفاف سيبتسمون للمال حين سيبتسم المال لهم. كان، في الحالين، يحدد تاريخية الظاهرة ويتوقف أمام خصوصيتها، موزّعاً الإسلام، بلغة المفرد، إلى إسلام بصيغة الجمع، مبرهناً أن الإسلام الواحد المتجانس أسطورة، أو رغبة ورعة لا سبيل إلى تحقيقها. فإذا كانت الظروف تصنع البشر كان على المسلمين، والخلفاء والصحابة منهم، أن يعاونوا "التأثّر"، الذي يقود الإنسان إلى درب لم يرغب به، وأن يعيشوا "التورّط"، الذي يحرف خليفة لم يسع إلى الانحراف ويقوده، دون قصد منه، إلى طرق الملوك المستبدين والطغاة والأرستقراطية المستأثرة. ومع أن حسين يتحدث غير مرة، عن حرية الإنسان وقدرته على الاختيار، فإن حديثه كله مخترق، وعلى مقربة من ابن خلدون، بالجبر الاجتماعي، أو بـ "الجبرية التاريخية"، التي تهّمش الأفراد، مهما كانت نواياهم وعقائدهم واقترابهم من الحق أو نفورهم منه، كأن يكتب في **الفتنة الكبرى**: "هذه المشكلات الكثيرة التي ثارت من نفسها، أو أثيرت أيام عثمان، لا لأن عثمان كان هو الخليفة، بل لأن الوقت كان قد آن ليثور بعض هذه المشكلات من تلقاء نفسه، وليثير الناس بعضها الآخر"، (ص٢٠٤)، أو: "فما ينبغي أن يلام هذا أو ذاك

(عمر وعثمان)، وإنما ينبغي أن تلام فيها الظروف، إن كان من الممكن أو من المعقول أن تلام الظروف"، (ص٢٤٤). يثير الناس القضايا التي أثارتها الظروف، أو تثير الظروف الناس ليثيروا القضايا التي تثيرها الظروف، أي أن الظروف تثير الناس والقضايا معاً. إن منهج الجبر التاريخي، الذي يضع البشر خارج إرادتهم، هو الذي يجعل حكم طه حسين على الخليفة عثمان قلقاً، فهو يعذره ويتسامح معه ويثني عليه، وهو يمقته ويزجره ويشتد عليه في آن. يتأتى القلق من الفرق بين المنهج النظري، الذي لا علاقة له بمزاج حسين، ووعي حسين الأخلاقي المسكون بمبدأ المساواة والعدل الاجتماعي. يلوم المؤرخ الظروف ولا يلوم عثمان، ويلوم المثقف التنويري عثمان، لأنه آثر ذاته وتعالى فوق غيره. وسواء لام المؤرخ الخليفة أم لم يلمه، فإنّ في منهجه ما لا يعترف بوجوده، قدّيساً كان مات ظلماً، أو وجهاً من وجوه قريش يضع المصلحة فوق رؤوس الآلهة، كما يقول حسين وهو يتعرض إلى قريش في أكثر من مكان. وواقع الأمر أن حسين، الذي ينفصل فيه الباحث المنهجي عن الإنسان المتمرد انفصالاً مربكاً، لا يتحمس كثيراً إلى محاسبة الإنسان وتقويمه، طالما أن في الإنسان ما يحرره ويقيده في آن، كأن نقرأ: "ليس من شك في أن هؤلاء الممثلين الذين تكل الكثرة إليهم أمور الحكم، ناس من الناس، فيهم القوة وفيهم الضعف، وفيهم الشدة وفيهم اللين، وفيهم القناعة وفيهم الطمع... . فهم معرّضون لأن يحيدوا عن القصد، وينحرفوا عن الطريق..."، (ص٢٠٢). والسؤال هو: إذا كان الخلفاء ناساً من الناس فلماذا اختارهم الناس خلفاء عنهم، وإذا كان الخلفاء ناساً من الناس فكيف يستطيع المؤرخ أن يقوّم أعمالهم؟ ينقسم خطاب طه حسين مرة أخرى إلى خطاب منهجي، يرى الوقائع ولا يلتفت إلى البشر، وإلى خطاب أخلاقي متمرد، يبدأ من الإنسان ولا يكاد أن يرى سواه. وهو، في الحالين متسامح وضنين بالتسامح، يُعلي من شأن عمر العادل إعلاءً لا مزيد عليه، وينفر من عثمان نفوراً شديداً، ويصرح، في الحالات كلها، بيأس من الأديان والعقائد والنظريات، لأن في طبائع البشر وَهْناً يستعصي على الإصلاح.

يمحو طه حسين تقديس الخلفاء الراشدين بقصور الجبر الاجتماعي ومبدأ العلة والمعلول ومفهوم التحقيب التاريخي، قبل أن يمحوه مرة أخرى بمنهج التاريخ المقارن، الذي يقول بالمتباين والمتشابه في الحضارات والأديان ويقول، أولاً، بوحدة قضايا التاريخ الإنساني، بعيداً عن بلاغة الخصوصية المطلقة الفارغة. والعنصر الجديد، الذي لا يفصل بين الإسلام وغيره من الديانات ولا بين العرب وغيرهم من الأمم، قال به في كتابه **في الأدب الجاهلي**، حيث تحدث عن: "القوانين العامة التي تسيطر على حياة الأفراد والجماعات"، مشيراً إلى هؤلاء القدماء الذين أقنعهم جهلهم بأن: "الأمة العربية أمة فذّة لم تعرف أحداً ولم يعرفها أحد، لم تشبه أحداً ولم يشبهها أحد، لم تؤثر في أحد ولم يؤثر فيها أحد قبل قيام الحضارة العربية.[٥] وكما رفع حسين الشاب عن "الأمة العربية الفذّة" خصوصيتها المفترضة يرفع مرة أخرى، وقد قارب الشيخوخة، عن صدر الإسلام خصوصية مطلقة مفترضة أيضاً، فيكتب في **الفتنة الكبرى**: "وأكاد

أتصور تشابهاً بعيداً أو قريباً من نظام الحكم الروماني أيام الجمهورية ونظام الحكم الإسلامي بعد وفاة الرسول، فقد كان الرومانيون يختارون قناصلهم على نحو يوشك أن يشبه اختيار المسلمين لخلفائهم..."، (ص٢٢٦). يستعمل المؤلف جملة كلمات لا توحي باليقين ولا بشبه اليقين: أكاد، يوشك، يشبه... . والأساسي في هذا هو المقارنة قبل غيرها، التي تقرّب بين القناصلة والزمن الراشدي، واضعة العلاقتين معاً في الزمن الدنيوي، أو في تلك التجارب السياسية التي حاولتها الإنسانية في كل العصور، والتي ارتقت وتداعت في كل العصور.

يميز طه حسين في **الفتنة الكبرى**، من الصفحة الأولى، بين "التفكير الديني"، الذي يمحو فيه الموضوع الذات التي تفكّره، و"النظرة الخالصة المجردة"، التي تترك الذات تعامل الموضوع بأحكام غير مسبقة. فالتفكير الديني ينطوي على بداهة الحق وعلى الضمان الإيماني الذي يضع "الباحث" على طريق الحق، وينتظر الرضا والرضوان الإلهيين، على خلاف باحث النظرة الخالصة المجردة، الذي يترك وراءه سؤالاً، وينتظر أمامه أسئلة. والتفكير الديني يرتاح إلى أساطير البداية المفارقة للتاريخ، على نقيض النظرة المجردة، التي تحرر البداية من الأساطير، وتحرّر في الأساطير التاريخ الذي صاغها. فلا تقديس ولا ما هو شبيه بالتقديس، إلا إن ارتضى الإنسان بهزيمة العقل وارتضى بهزيمة طويلة حوّلت تاريخه إلى أساطير، وهو ما ألمح إليه طه حسين الشاب في الجزء الثاني من **حديث الأربعاء**، الذي يعود إلى العام ١٩٢٣. والسؤال كله هو: هل يضيء الحاضر الماضي، أم أن على الحاضر أن ينتظر نور الماضي الذي لن يعود؟ إن انتظار عودة "الزمن الراشدي"، الذي لن يعود، هو الذي يعيّن أسطورة البدايات الذهبية أيديولوجيا سلطوية بامتياز، يريحها الانتظار وتبرّر الانتظار، وهو الذي يعيّن طه حسين، على الرغم من قلقه ومناوراته، عقلاً متمرداً، لا ترحب السلطات به ولا إيديولوجيات الانتظار الدينية.

بعد التحرّر من تراث لا يمكن الاطمئنان إليه، لا يبقى أمام المؤرخ إلا أسئلته الذاتية، التي تؤمن بالشك ولا تبحث عن ضمان. ولعل هذه الحرية الكاملة هي التي تفسر حضور طه حسين الطاغي في نصه، يحاكم القدماء بلغة مفرداتها من مفرداتهم وبنيتها من عنده، ويضع في لغة تبدو قديمة شكاً ديكارتياً، فيحجبه ويحسن حجبه حتى يكاد أن لا يرى، ويوزّع "أناه الواسعة" على روايات القدماء الصادقة والكاذبة . . . فهو يرفض ويقبل ويسخّف ويكذّب ويعيد بناء الروايات بأكثر من احتمال، كما لو كان يستولد بناء متسقاً من ركام. نقرأ له في صفحات متعاقبة: "والذي استخلصه أنا من هذه الحكاية، وأظن أنني أميل إلى، ولست أطمئن إلى شيء من كل هذه الروايات، وأرجّح أن هذا أو ما هو قريب منه لم يقع، وأعتقد أن هذه الروايات وضعت متأخرة، وكل هذا أشبه بأن يكون ملهاة سخيفة بأن يكون شيئاً وقع وهذا كذب لا نتوقف عنده، وهذا من سخف الكلام الذي لا ننظر فيه...". ولعل تراكم السخف والكذب والاختلاق المتأخر

هو الذي يقنعه بتبني قول سعد بن أبي وقاص حين اعتزل المتخاصمين: "لا أقاتل حتى تأتوني بسيف يعقل ويبصر وينطق فيقول: أصاب هذا وأخطأ ذاك"... وسيف حسين هو فردّيته المفكرة وعقله الشكوك وجرأته على المساءلة، وتلك اللغة الفاتنة الأقرب إلى الأحجية، التي يتساكن فيها زهد أبي العلاء ومفاهيم روسو وديكارت. وربما تكون هذه اللغة هي التي جعلت صاحبها يبدو حداثياً وتقليدياً، أو حالة ثالثة تمكر بالحداثيين والتقليديين معاً.

٢. معنى الفتنة في الفكر الدنيوي

قدم طه حسين في **الفتنة الكبرى** نصاً في التاريخ محدد الرؤية، وأدرج فيه نصاً مضمراً، يستنطق القارئ ويستنطقه القارئ ولا يصلان إلى إجابة قاطعة. وهذا التداخل بين الواضح والمضمر مَرْكَزَ الفتنة، وأجلس فيها عثمان، ومحا المركز ووزّعه على هوامش عديدة، تستبق الفتنة وتعقبها في آن. لن تكون الفتنة، والحالة هذه، حادثة تاريخية مفردة لها زمنها المفرد، بل جملة فتن متعددة الأزمنة، أصابت عثمان قبل غيره وتوالدت، لاحقاً، مواكبة التاريخ الإسلامي ومكوّنة له في كل العصور.

تحيل الفتنة، في نص طه حسين، على قتل خليفة مسلم، وهو ما يعارض الدين ويعارضه الدين، وتحيل، في اللحظة عينها، على خليفة انحرف عن سنن الإسلام، وأفضى انحرافه إلى قتله وإلى اختلاف المسلمين. صدرت الفتنة عن فعل القتل، وعن خليفة قادته أفعاله إلى القتل. لا يقسو المؤرخ، الذي يرى الفتنة في أسبابها المركبة ويعطف عليها جبراً تاريخياً، على عثمان، يتهمه ويعذره، ولا يقسو على قاتليه، ينتقدهم ويلتمس لهم الأعذار. فما قام به عثمان قام به غيره من الحكام في كل العصور، وما قام به قَتَلَتُهُ قامت به الأقوام المدافعة عن حقوقها في كل العصور. غير أن حسيناً لا يلبث أن يهوّن، مرة أخرى، من أخطاء عثمان وقاتليه، باحثاً عن أسباب "الفتنة الكبرى" في فتن سابقة، صريحة أو مضمرة. فلم يرث عثمان عن سابقيه نظاماً سياسياً واضحاً، يقيّد أفعاله ويضبط تصرفاته، فاستأنس بما عرف واجتهد في ما لا يعرف، واجتهد فأصاب وأخطأ. ذلك أن سابقيه لم يضعوا دستوراً في الحكم، فزمن حكمهم القصير لم يتح لهم أن يضعوا دستوراً، بل لم يتح لهم أن يعرفوا معنى الدستور، أو يفكروا به. ومع أنه يستغرب من عدم تفكير المسلمين، بعد مقتل عمر، بوضع الحكم على أساس ثابت مطرد متين (ص٢٤٣)، فإنه لا يلبث أن يبرّر، في موقع آخر، النقص الذي أشار إليه: "وبعد فهؤلاء أيضاً خليقون ألا يلاموا، فقد ينبغي أن نسأل أنفسنا متى عرف العالم وضع الدساتير؟ وقد ينبغي أن نلاحظ أن وضع النظم السياسية المكتوبة ... ظاهرة حديثة، (ص٢٤٠).

لم يأتِ الخليفة القتيل، الذي آثر أقرباءه بمناصب الحكم والعطاء الكثير، ببدعة خالصة. فإضافة إلى غياب قواعد حقوقية تضبط وتحدد، لم يكن ما فعله غريباً كلياً عن نهج

صاحبيه السابقين. فقد أقنع أبو بكر الأنصار، بعد موت الرسول، بأن المهاجرين من قريش هم أولى بالنبي وبسلطانه، وهو ما لا يأتلف مع إسلام يساوي بين المؤمنين، ولا يفاضل بينهم إلا بالتقوى. وكان عمر قد طلب إلى كتّاب الديوان، حين نظّمَ العطاء، أن يفاضلوا بين الأقرباء من رسول الله وغيرهم. ومع أن المعيار ديني خالص، فإن دينيّته لا تمنع عنه التمييز وقبول الطبقات. ومثلما أن في سلوك عثمان ما يبرّره، فإن في سلوك الرعية التي قتلته ما يجعله مفهوماً أو قابلاً للفهم. فهذه الرعية كانت مسلمة دون أن تكون، لزوماً، مؤمنة، دخلت الإسلام مختارةً حيناً ومكرهة في أحيان كثيرة، ولم يتح للقائمين على أمورها أن يوطدوا إسلامها، فبين حروب الردّة ومقتل عثمان مسافة زمنية قصيرة. ويكفي النظر إلى الردة الهائلة، بعد موت النبي، للوقوف على حدود الإكراه والترغيب والترهيب التي حايثت إسلام العرب و"الأعراب": "فلما اسُتخلف أبو بكر نظر فإذا الأرض من حوله كافرة. . وكان انتشار هذا اللهب وارتداد الكثرة الكثيرة من العرب. فأبو بكر إذن أمام نار مضطربة في الجزيرة العربية كلها.."، (ص١٤-١٥). تُفسر الردّة التي اجتاحت الجزيرة العربية كلها بأسباب ثلاثة: عدم إيمان القبائل بالدين الذي أُكرهت على التسليم به والذي أخذ منذ البداية نهجاً قبلياً، فإسلام القبائل كان إسلام الرؤساء الذين ينوبون عن القبائل، بما لا يلزم الأفراد بشيء، ويجعل إسلام وارتداد الأفراد من إسلام وارتداد رؤساء قبائلهم. والأمر لا تنقصه المفارقة، يؤسس الرابطة الدينية على الرابطة القبلية، ويضع في نهج الدعوة الإسلامية أعرافاً جاهلية. يتمثل السبب الثاني في حب القبائل للمال أكثر من حبها للدين، فقد قبلت بإقامة الصلاة ورفضت دفع الزكاة، واستعدت لمحاربة الذين أكرهوها على الإسلام وأكرهوها أكثر على دفع ما هو أحب إليها من الدين. لا تختلف هذه القبائل عن قريش في شيء، تلك القبلية العريقة المأخوذة بالمال والنفوذ، كما يذكر حسين غير مرة، التي أنكرت الإسلام حين مسّ مصالحها وأقبلت عليه حين اعتقدت بغير ذلك. لا ينفصل السبب الأخير عن سابقه، ومرجعه التنافس التقليدي بين القبائل المختلفة، التي رفضت في قريش سلطانها الديني الجديد الذي يرفدها بمصالح كثيرة، ذلك أن الزكاة هي المال الذي تجبيه قريش بواسطة خليفة مسلم قرشي. وهذه العلاقة بين السلطان الديني وجباية الأموال أقنعت القبائل بالارتداد وأقنعت أفراداً كثيرين، ذكوراً وإناثاً، بإعلان النبوة والتنبؤ، حتى لم تبق قبيلة إلا ظهر فيها متنبئ ومعلن للنبوة. وإذا كانت الردة أثراً لحب المال والعصبية القبلية، فإن العودة إلى الإسلام، بعد انتصار أبي بكر على المرتدين، لن تكون متحررة من صور المال والتنازع القبلي، ولن يكون المرتدون، الذين هزموا، متحررين من القيم الجاهلية، التي تقضي بالثأر والتعصب القاتل. وقد يكون في تأمل، "معركة الجمل"، التي دارت بين عليّ وأنصاره وعائشة "أم المؤمنين" وطلحة والزبير من ناحية ثانية، ما يكشف عن هذا الجاهلي الذي استمر في الإسلام، والذي لم تتحرر منه حتى عائشة زوج النبي، وأقرب نسائه إلى قلبه.

لم تقتل عثمانَ أفعالُه ولم يُقتل لأفعاله، قتلته رعية رقيقة الإيمان، أسلمت ولم تؤمن، أو آمنت ولم يُوطَّد إيمانها، رعية بدوية لا تعرف الطاعة والانضباط، لم تسمح لها بيئتها بمعرفة القوانين وأصول الانقياد، فلم "تكن لها سابقة ذات خطر في الإدارة أو السياسة أو الحضارة بوجه عام.."، (ص٢٣٩). كأن الرعية المتمردة لم تقتل عثمان، قتله إسلامها المتلكئ الهش الحسوب، وقتلته بيئتها البعيدة عن الحضارة والسياسة. كان على الرعية الأخرى "المتمدنة"، أو التي استقرت في "المدينة"، أن تدافع عن عثمان، لولا تلك الفجوة الفاصلة بين المهاجرين والأنصار، التي تتسع مرة وتضيق أخرى، ولولا تجاوزات عثمان، التي أطمعت به رعية متبدّية وأبعدت عنه رعية مغايرة. بل يمكن القول على الرغم من هذا وذاك، بأن عثمان قتل نفسه، قتله ضعفه وتقدمه في العمر وانقياده الذليل إلى بني أمية، وقتلته أوهامه عن القميص السلطوي ـ الإلهي الذي لا وجود له، وقتله معاوية بن أبي سفيان، واليه القوي في دمشق حين تلكأ في نصرته، وقتله الصحابة المتنافسون الذين منعوا عنه النصيحة وكرهوا فيه تداعيه، قبل أن يقتله عمر بن الخطاب الذي أعطى نموذجاً في الحكم، لن يطاوله العجوز المتهالك عثمان ولا غيره من حكام المسلمين إلى الأبد.

يعرض طه حسين موضوعه بجلاء لا ينقصه التكرار ويضع فيه مقارنات سريعة تزيده وضوحاً. كأن يتحدث عن الطمع القرشي في الجاهلية وعن تكالب بني أمية على النفوذ في الإسلام معيّناً الإسلام القرشي، في حالات كثيرة، جاهلية جديدة. أو أن يقارن بين طبيعة عثمان وطبائع رعيته، قبل أن يقرّر أن طبيعة الحكم من طبائع الحاكمين والمحكومين. تشير المقارنة، في الحالين، إلى إضعاف إسلام قصير العمر بجاهلية متأصلة. لن تكون قريش، والحالة هذه، بعد الإسلام إلا ما كانته قبله، باستثناء تلك "الطبقة الممتازة من صحابة النبي"، التي ستعرف الاختلاف والاضطراب، بعد توسع الفتح الإسلامي. ولن تكون الفتنة حدثاً خطيراً طارئاً، بل واقعة مكتوبة في جاهلية طويلة العمر وإسلام وليد وردة شاسعة، انطفأت ولم تنطفئ. وهذا الواقع الذي بدّل البشر، ولم يبدلهم، يشرح مآل عثمان الكئيب، الذي تطاول عليه المسلمون وسفهوه إلى أن "ماصوه موص الثوب الرخيص حتى قتلوه"، و"دفن كما يدفن عير في مزبلة".[٦]

ساوى حسين، وهو يتحدث عن المرتدين، الردة الواسعة باللهب المنتشر، الذي أتى على الجزيرة العربية كلها. سيعود اللهب مع ردة جديدة لا تنفصل عن المال، مال مبتسم هذه المرة يرحب به الجميع. فبعد أن كان دفع الزكاة سبباً للارتداد، قبل الفتح الإسلامي، أصبحت أموال الفتوح الهائلة سبباً للارتداد الجديد. إنها فتنة المال المتدفق التي جرفت الأجيال المسلمة القديمة والجديدة، والتي قويت واشتدت حتى أغرقت "أمير المؤمنين"، وقذفت بالكثير من الصحابة إلى مواقع غير منتظرة. وزاد من فتنتها خليفة أغواه المال قبل أن يغوي رعيته، إن لم يكن تهافته على "أموال الله" سبباً في تسعير الفتنة الجديدة وانتشارها. فبعد أن وضع عمر نفسه، وهو يوزع العطاء، في

موضع المغلوبين، وضع خليفته ذاته فوق الأقوام جميعاً: "لنأخذّن حاجتنا من هذا الفيء وإن رغمت أنوف أقوام". طبق الخليفة القتيل، في السياسة المالية، ما طبقه عماله في الأقاليم في السياسة العامة، التي لخصّها أحدهم قائلاً: "أيها الناس! إنا قد أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذادة. نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا، ونذود عنكم بفيء الله الذي خوّلنا". تأتي الفتنة من كلام ديني غامض يقود إلى أنهار من دم، قائلاً بسلطان إلهي يؤلّه الحاكم وينسى الإله، وتخويل إلهي صاغته الأوهام والأطماع. . ولهذا يستطيع عثمان، الذي يتوازع مع عمّاله أفعالاً وأقوالاً متماثلة، أن يقول: "ما كنت لأخلع قميصاً قمصنيه الله عز وجل"، و"لأن أقدّم فتضرب عنقي أحبّ إليَّ من أن أنزع سربالاً سربلنيه الله عز وجل". ينسى عثمان، أن قميصه الإلهي من صنع البشر، الذين أوكل إليهم عمر بن الخطاب، وهو يحتضر، اختيار خليفة جديد. غير أن فتنة المال الكثير وفتنة التصرّف به هما اللتان أقنعتا عثمان بالقميص الذي ارتضى به، بعد أن رأى ذاته خليفة الله، وعيّن الله "ملبّساً" للخليفة. فذلك القميص الذي سيضرّجه الدم، يقود إلى "مال الله"، الذي يتصرف به "خليفة الله". لذلك عاقب عثمان عقاباً شديداً هؤلاء الذين ذكروّه بأن "مال الله" هو "مال المسلمين"، وبأن مال المسلمين، الذي هو ليس مال الله، يوزّع بين المسلمين بالإنصاف والعدل.

اغتذت الفتنة بالإشاري، بالقميص الغريب الذي يتبادله الإنساني والإلهي، مصرحاً بتراتب البشر ومنتهياً إلى وضع اجتماعي منبتّ عن الإرادة الإلهية عنوانه: الطبقات الاجتماعية. هكذا تحرّر الإشارة موضوعها الخارجي من آثاره الإنسانية، فيصبح قميص السلطان إلهياً وماله إلهياً وإرادته إلهية، وتخوّل الإرادة المتألهة ذاتها بإغداق العطاء على البعض ومنعه عن بعض آخر. وبما أن القميص الإلهي مرتبة وفيه ما يستولد المراتب، يظفر الأقارب والمقربون من المتصرّف بـ"إرادة الله" بمناصب لا يستحقها غيرهم وبأموال يقررها "القميص الإلهي". فيغدق عثمان على مستشاره الأموي مروان بن الحكم أموالاً طائلة، ويعيّن في الأقاليم عمالاً من قريش، ويؤثر بني أمية بامتيازات كثيرة، حتى يبدو الخليفة القتيل مؤسساً للدولة الأموية، أو عاملاً حاسماً في ولادتها القريبة. تتراءى في هذا المسار تلك العلاقة القديمة التي أقامت القبول بالإسلام على معايير قبلية (رئيس القبيلة هو الناطق بإسلامها)، وذلك في طور جديد يمزج العصبية القبلية بالقميص الإلهي، ويرى في قبيلة الخليفة "قبيلة الله". وبما أن أمير المؤمنين يتصرف بـ"أموال الله"، لا بأموال عباده، تصبح مراقبته أمراً آثماً يستحق العقاب الشديد، وتصبح مراقبة القريبين منه أمراً لا يقل إثماً. يكتب طه حسين: "يمكن أن نختصر سياسة عثمان المالية في أنه كان يرى إن للإمام الحق في أن يتصرف في الأموال العامة حسب ما يرى أنه المصلحة، وأنه ما دام قد انقطع بحكم الخلافة لتدبير أمور المسلمين، فله أن يأخذ من أموالهم ما يسعه ويسع أهله وذوي رحمه لا يرى بذلك بأساً ولا جناحاً.."، (ص٣٨٥)، و"إذا أطلق الإمام يده في الأموال العامة وأطلق العمال أيديهم فيها على هذا النحو، لم يكن غريباً أن تمتد هذه الأيادي إلى

أموال الصدقة، لا للإنفاق على الحرب بل للعطاء وصلة الرحم.."، (ص٣٨٩). هكذا يغدو الفساد في "الخلافة القبلية" ظاهرة عادية ويغدو "جنوب العراق"، أو غيره "بستاناً لقريش". ولعل العبث بمال المسلمين، المبرّر بمشيئة إلهية هي مشيئة العصبية القبلية، هو الذي جعل سرقة الولاة للأموال، بعد مقتل عثمان، أمراً شائعاً: "احتمل عامل عثمان بعلي بن أمية ما كان عنده من الأموال ورحل إلى مكة"، و"حمل عبد الله بن عامر ما استطاع حمله من المال حتى أتى مكة.."، سيتكرر "ترحيل الأموال" إلى مكة في آخر خلافة علي القصيرة، حين يخذله ابن عمه والي البصرة "عبد الله بن عباس"، الملقّب بـ"حَبْر الأمة وترجمان القرآن"، و"يحمل ما استطاع حمله من الأموال ويذهب إلى مكة"، البلد الأمين، الذي يقيه من ملاحقة الخليفة.

تفرض المرتبة، المغلَّفة بقميص ديني، النزول من أمير المؤمنين إلى أقاربه، ومن الأقارب إلى صحابة رسول الله، الذين يستحقون العطاءات، المالية منها والعقارية، فهم قوام الأرستقراطية الدينية الأولى، وكلهم أو معظمهم من قريش، وكلهم أو معظمهم ينتظر من الخليفة عطاءات باذخة. ولن يبخل الخليفة عثمان على أصحابه المبشرين بالجنة، ولن تبخل الظروف المالية المستجدة بتغييرهم، فينتقلوا من مقام الأرستقراطية الدينية، التي تتعرّف بالإيمان والصفاء الإيماني وصحبة رسول الله، إلى مقام الأرستقراطية المالية، التي تدفعها المصالح إلى الاقتتال، ويقتل اثنان من أعلامها في معركة الجمل. وإذا كان عمر قد انتبه، مبكراً، إلى فتنة المال، حين ضرب بدرتّه سعد بن أبي وقاص وهو يندفع إلى سؤال المال ومنع الصحابة من "الانسياح" في الأقاليم اتقاءً للفتنة، فإن عثمان حرّضهم على الاندفاع، حتى تركوا وراءهم ذهباً لا تقطعه الفؤوس. يكتب طه حسين: "ولكني مع ذلك ألاحظ أن جماعة من أصحاب النبي قد حسن بلاؤهم في الإسلام حتى رضي النبي عنهم وبشرهم بالجنة أو ضمنها لهم، ثم طال عليهم الزمن واستقبلوا الأحداث والخطوب، وامتحنوا بالسلطان الضخم العظيم، وبالثراء الواسع العريض، ففسدت بينهم الأمور، وقاتل بعضهم بعضاً، وقتل بعضهم بعضاً، وساء ظن بعضهم ببعض إلى أبعد ما يمكن أن يسوء ظن الناس بالناس، فما عسى أن يكون موقفنا نحن من هؤلاء؟"، (ص٢٣٥). لم يمسك وباء المال برقاب الصحابة أو بعضهم، فقد امتد وانتشر حتى أمسك برقاب كثيرة: "ثم تبين أن أهل الحجاز لم يكونوا خيراً من أهل البصرة والكوفة، فكثيراً منهم كان يتسلل إلى الشام إيثاراً لدنيا معاوية. وليس من شك في أن كثيراً من أهل مكة كانوا يفعلون فعل نظرائهم من أهل المدينة، بل ليس من شك في أن كثيراً من الذين يقيمون في الحرمين ويؤثرون البقاء في الحجاز على الذهاب إلى الشام كانوا يتلقون من معاوية هداياه ومنحه.."، (ص٥٨٧).

لا يكون فساد العامة إلا من فساد الخاصة، ولن يكون فساد المسلمين إلا من فساد خليفة المسلمين. تحوّل الجهاد، في هذا الطور الفاسد، من جهاد في سبيل الله إلى

جهاد في سبيل المال، فاندفعت الأجيال المسلمة الجديدة إلى جيوش الفتح، واندفع قادة الجيوش إلى المطالبة بحقوقهم: "إن المال هو من حق الذين جاهدوا في سبيله". وحين اقتنعوا أن حقوقهم ناقصة ومنقوصة، قالوا "إن الجهاد خلفنا وليس أمامنا"، فكفوا عن قتال "الكفار" كي يقاتلوا "أمير المؤمنين". ولم تكن العامة، والأنصار منهما بخاصة، غافلة عن عبث عثمان بأموالها وعبث بني أمية بعثمان وبأموال العامة. يخلص طه حسين من هذا كله إلى: "نتيجتين كلتاهما شر: الأولى إنفاق أموال العامة في غير حقها، وما يترتب على ذلك من الاضطراب وظلم الرعية، والأخرى إنشاء هذه الطبقة الغنية المسرفة في الغنى التي تستجيب لطمع لا حد له، فتوسع في ملك الأرض واستغلال الطبقة العاملة، ثم ترى لنفسها من الامتياز ما ليس لها، ثم تتنافس في التسلط، ثم ترقى إلى التنافس في الإمارة وفي الخلافة ذاتها، ثم ينتهي بها الأمر إلى ما انتهى بها إليه من هذه الفتن.."، (ص٣٩٠).

دحض طه حسين أسطورة الزمن الراشدي الذهبي ودحض فيه أسطورة "المسلم الجوهراني"، الذي يعتصم بإسلام لا يتبدّل ويعصمه إسلام جوهري لا تبدّل فيه. وهذا ما دعاه، ربما، إلى التمييز بين عثمان ـ السلطة، وعثمان ـ ما قبل السلطة، إذ الثاني تقي ورع سخي متسامح، وإذ الأول متبطرّ متغطرس يستهين بالدين بلا مشقة، فولاته أقرباء ضعاف الإيمان: الوليد بن عقبة، الذي غش النبي وكفر بعد إسلام وأنزل الله فيه قرآناً يحذر من فسقه، سعيد بن العاص المعتد بقريشيته والفخور ببني أمية والقادر على التنكيل بالمعارضين تنكيلاً شديداً، وصولاً إلى أخيه في الرضاعة عبد الله بن سعد بن أبي سرح الذي اشتد، قبل فتح مكة، على النبي وسخر منه، وقد نزل القرآن بكفره وذمه. . في مقابل التهاون مع الذين ذمهم القرآن، اشتد عثمان على مؤمنين أثنى عليهم النبي مثل عمار بن ياسر، ونفى أبا ذر، وأبعد الذين لا يوافقونه. اقتفى حسين، الذي أغضبه جوهر ديني سريع التشظي، آثار النعمة المتسلطة على صحابة آخرين، مدللاً على أن سياسة عثمان المالية حولت الصحابة المبشرين بالجنة إلى "رجال مال وأعمال"، حال عبد الرحمن بن عوف، وأن الإثراء الذي لا ضابط له فتنة تتوالد في فتن لاحقة.

انطوى تحليل **الفتنة الكبرى** على خطابين: أحدهما تأملي، إن صح القول، موضوعه المال والدين والضعف الإنساني، وثانيهما اجتماعي ـ اقتصادي. فبعد أن خلص الكتاب إلى ما خلص إليه في سياسة عثمان المالية، أوضح قوله بمقولات اقتصادية مثل: "البلوتقراطية"، أي الأرستقراطية المالية الطاغية، التي لا تعمل وتستغل الذين يعملون عندها، وتستغل نفوذها المالي لخلق الأتباع والمستزلمين، و"الأرستقراطية العاطلة المتبطلة"، التي تحكم بأموالها غيرها، وتلتفت إلى التبذّل والفجور. إضافة إلى ذلك، فهناك الأرستقراطية المالية التي استفادت من سياسة عثمان في "مقايضة الأراضي" في الأقاليم المختلفة وأصبحت أرستقراطية عقارية ضخمة، أشبه ما

تكون بـ"اللاتيفونديا"، التي ظهرت في آخر الجمهورية الرومانية، وأسهمت في ضياعها. والمقصود بذلك وجود قلة قليلة من الأثرياء المسلمين تمتلك أراضي الأقاليم، وتفرض اللامساواة الاجتماعية قانوناً اجتماعياً، دافعة بالنظام الطبقي إلى غايته. أخذت الطبقات الصاعدة في النظام الإسلامي الطبقي، أشكالاً ثلاثة: الطبقة الأرستقراطية العليا ذات الثراء الضخم والسلطان الواسع، وطبقة البائسين الذين يعملون في الأرض ويقومون على مرافق السادة، وطبقة بين الاثنتين هي الطبقة المتوسطة، وهي طبقة العامة من العرب، الذين كانوا يقيمون في الأقاليم ويحمون الحدود، ويذودون عمن وراءهم من الناس وعما وراءهم من الثراء. كان هذا النظام الطبقي، الذي لا عدالة فيه، في أساس ظهور التشيع الديني والسياسي، أي ظهور الإيديولوجيات الاجتماعية، كما يقال باللغة الحديثة، التي تستلزم الفوارق الطبقية والصراعات شرطاً لوجودها. لا غرابة، إذن، أن يتكاثر شيعة الإمام علي، لاحقاً، بين الموالي من غير العرب، وأن يعثر الخوارج على مادتهم البشرية في الأوساط الفقيرة، وأن تلتحق قريش بمعاوية، الذي أنشأ "مُلكاً" جديداً.

شرح حسين الفتنة بسببية اجتماعية ـ اقتصادية مركبة، لا تُختزل إلى خروج مجزوء عن النص الديني وتطبيقه بشكل مجزوء، ولا بخروج كلي عنه يساوي الكفر الصريح. وقد يشير بعض المؤرخين إلى مؤمنين أحبطهم انحراف الخليفة القتيل، وإلى حضور النص القرآني لدى متطهرّين يتشبثون بنقاء العقيدة، دون أن يوهن هذا "التحليل المادي" أو يضعف مرتكزاته. فسَّر هذا التحليل الدينيَ بالسياسي، وفسر العنصرين معاً بالاقتصادي، بعيداً عن تأويلات عقيمة، كتلك القائلة بأسطورة اليهودي "عبد الله بن سبأ"، الذي اندس بين المسلمين ودس على المسلمين، وصولاً إلى ما يضخم دور الموالي من غير العرب. فالفتنة، بهذا المعنى، عربية الأسباب والأدوات، أو إسلامية العوامل والمسببات. والأساسي في هذا كله إخفاق النظام الإسلامي، بعد مقتل عمر، وتحوّل الفتنة، التي نقضت الإسلام الأصلي، إلى قاعدة لحكم الأمويين ومن جاء بعدهم. كأن ما سبق الفتنة استثناء، وما تلاها فتنة ثابتة. ربما يكون الربط بين مقتل عمر وتداعي الإسلام هو سبب ثناء طه حسين الغامر على عمر بن الخطاب، الحاكم العادل الذي لم تعرف البشرية له نظيراً، كما لو كان عمر خليفة عادلاً ونهاية لحلم إنساني عظيم في آن.

تتكشّف الفتنة، كما شرحها كتاب **الفتنة الكبرى** في هزيمة الحكم الإسلامي للعدل الذي قال به الدين الإسلامي، وفي احتكام المسلمين إلى السيف لا إلى كتاب الله، وفي انتصار العصبية القبلية على الرابطة الدينية، وفي استبداد الدنيوي بالإيماني، وفي ظهور الطبقات وتعالي الخليفة الذي يقوّض تساوي المؤمنين، وفي تمزق المسلمين المفتوح إلى الأبد، وفي نظام الخلافة الذي يستبدل بالعقد الاجتماعي العقد الإلهي، وفي عودة الجاهلية التي تخبر عن غروب الإسلام. في كل هذا يبدو ظهور النظام الخليفي

انتصاراً على الإسلام وعودة إلى الأنظمة السياسية، التي عرفتها الإنسانية في جميع العصور. كأن في نظام الخلافة ردة جديدة قام بها مسلمون، أسلموا ولم يؤمنوا، مع فرق جديد يفصل الردة الجديدة عن الردة القديمة، فخليفة المسلمين الذي عليه أن يأخذ دور أبي بكر لا وجود له، لأنه من المرتدين والحاكم لأمرهم.

٣. نظام الحكم: من العقد الاجتماعي إلى العقد الإلهي

يتضمن كتاب **الفتنة الكبرى** من بين فصوله فصلين أحدهما في مطلع الكتاب عنوانه: "نظام الحكم في الإسلام نظاماً عربياً مبتكراً"، وثانيهما في نهايته هو: "نظام الخلافة". ولاختيار العنوانين، كما موقعيهما، ما يبرره، ذلك أن الأول يبرهن، نظرياً، أنه لا وجود لنظرية في الحكم في الإسلام تاركاً التاريخ يتحدث عن نفسه، وأن العنوان الثاني يستضيء بالوقائع التاريخية ويبرهن، عملياً، عما أراد أن يقول به العنوان الأول. وما اختلاف المسلمين بشأن عثمان ومقتل علي، الذي حاول خلافة في زمن انتهت فيه الخلافة، ودعوة الخوارج، العادلة والمؤسسية في عدلها ونهايتها، إلا دليل على أن الحكم بين المسلمين كان إنسانياً، يحتكم إلى كتاب الله ما استطاع، ويحتكم إلى الطبيعة الإنسانية التي تعطي الكتاب قراءات مختلفة.

لا وجود لنظرية في الحكم في الإسلام، فلم يشرّع القرآن نظاماً لاختيار الخلفاء، ولم تقل السنة بنظام لا يُختلف عليه، ولم يترك أبو بكر وعمر نظاماً يعصم الناس عن الاختلاف. فقد أجرى النبي عرف المبايعة، الذي يقبل به الناس أحراراً طائعين، وقد لا يقبلون به ويعارضون النبي، كما حدث غير مرة. وما الشورى، التي كانت عرفاً نبوياً، إلا آية على غياب الحكم النهائي، فلو كانت الأحكام نهائية لما دعت الحاجة إلى الشورى، ولما قبل بها النبي. واقتداءً برسول الله، جاءت بيعة الناس للخلفاء، التي هي عقد اجتماعي بين الخليفة ورعيته، قوامه عهد بين الطرفين، يلزم الرعية بالطاعة والخليفة بإقامة العدل. ولا يختلف الاستخلاف، الذي جاء به أبو بكر، عن معنى البيعة في شيء، فهو ترشيح لاختيار خليفة جديد، لا يصبح سارياً إلا إذا ارتضى به الناس، ولا يتحقق إلا إذا اتفق الصحابة في ما بينهم على الخليفة الجديد. وعلى هذا، فإن استخلاف أبي بكر لعمر لم يكن يلزم المسلمين في شيء، فهو أقرب إلى النصح والتحبيذ، لأن أمر الخلافة ليس إلى رجل، حتى لو كان مقرباً إلى رسول الله، وإنما هو إلى جماعة المسلمين، وإلى أولي الرأي والمشورة منهم. ولأن الإلزام، في العهد الإسلامي الأول، لا وجود له، انطوى الإسلام على اعتراف بالمسلم الحر، وترك للمسلمين حرية تدبير أمورهم.

لم يكن النظام الإسلامي نظاماً إلهياً، يحقق مشيئة الله على الأرض. فقد صدع الإسلام بأمرين: التوحيد والعدل، واعتبر الثاني مجلى للأول وصورة عنه، فالمؤمن هو الذي لا يجور على غيره من المؤمنين. وقضية العدل هي قضية المساواة بين المسلمين، بمعزل

عن اللون والأصل والمنبت الاجتماعي، فلا فضل لمسلم على آخر إلا بالتقوى. وكان الرسول، في مكة والمدينة، عادلاً بين أصحابه، وإن وجد من ثار عليه ذات مرة. وقد حاول أبو بكر وعمر العدل، بقدر ما استطاعا، حتى قال عمر عن أبي بكر أنه "شقَّ على غيره"، وقال غيره إن عمر شقَّ على من تلاه". وبالجملة فقد أقام النبي والشيخان حكماً عادلاً، وذلك في تجربة فريدة تحاول، في حدودها الإنسانية، أن تتطلع إلى العدل كل العدل، وأن تبلغ المساواة كل المساواة، حتى جاء زمن عثمان، الذي حرفته الفتن المتعددة وقتلته الفتنة الكبرى.

أقام النبي والشيخان حكماً عادلاً، ولم يخلِّفوا وراءهم نظاماً في الحكم ولا دستوراً أخيراً، يضبط علاقة الحاكمين بالمحكومين. فهناك الاستخلاف الذي يدور بين النخبة المؤمنة، وهناك البيعة التي، إن تمت، ألزمت الجميع بقبولها، داخل المدينة وفي الأقاليم. جرت الأمور، في العهد الإسلامي الأول، بيسر قليل أو كثير وأقرب إلى الارتجال، كأن تأتي بيعة أبي بكر "فلتة"، كما قال عمر، وَقَتْ المسلمين شر الاقتتال، بعد أن ارتضى الأنصار بدور الوزراء واحتكر المهاجرون دور الأمراء، وأن يستخلف الخليفة الأول عمر لمزاياه، وأن يقترح الأخير، وهو في النزع الأخير، هيئة ترشيح وانتخاب، وقع خيارها على عثمان. يخلص طه حسين، في ضوء هذا، إلى أن نظام الحكم في الإسلام قام على أمرين. الضمير الحي اليقظ، الذي يستلهم معنى التوحيد، وطبقة الصحابة التي عليها أن تسهر على إقامة العدل الاجتماعي، مستلهمة آثار الرسول وصاحبيه.

قطعت التحولات الاجتماعية اللاحقة، وقوامها تراجع دور أصحابه وانحرافهم مع انحراف عثمان وصعود العصبية القبلية والتفاف بني أمية على عثمان، مع الإسلام الأول، وأنتجت خلافة جديدة هي مُلْك جديد يحاكي كسروية كسرى وبطر الرومان ويحجب انحرافه باستخلاف إلهي. فبعد أن كان أبو بكر خليفة لرسول الله وعمر خليفة للخليفة الذي سبقه، أصبح عثمان خليفة الله في الأرض. انقطعت علاقة الخليفة بالإنسان وأصبحت علاقة مع الله، تمنع الرقابة وتستغني عن الشورى وتقدسّ قبيلة الخليفة الذي قدّس نفسه. وما إخفاق علي، وهو امتداد لزمن رسولي عضوي، إلا نهاية زمن وبداية لزمن سلطوي يغاير ما سبقه. ومما لا شك فيه أن قلة من المؤمنين حاولت الاحتفاظ بالزمن العادل دون أن يفلح سعيها، لأن تلك القلة كانت "ناساً من الناس، فلم يتقدموا في طريقهم تلك حتى امتحنوا في أنفسهم ودمائهم، وحتى غلبهم الأكثرون عدداً على أمرهم.."، (ص٤١٣).

أعلن انتصار الكثرة على القلة المؤمنة عن انتصار الفتنة وعن وقوف المسلمين أمام طريقين: "إحداهما هي الطريق التي سلكتها الأمم من قبلهم، وهي طريق الملك الذي يقيم أمره على الحزم والعزم وعلى القوة والبأس، ويحل مشاكل الدنيا بوسائل الدنيا.."، وقد "سلك أكثر المسلمين هذا الطريق"، وثانيهما هي تلك "التي مهدها النبي ورفع أعلامها صاحباه، وهي التي لا تقيم السلطان على القوة، وإنما تقيمه على العدل،

ولا تحل مشاكل الدنيا بوسائل الدنيا، وإنما تحلها بوسائل الدين، هذه التي تقوم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر..." . والطريق الثانية لا تزال واضحة قائمة، لكنها "خالية، لا يقدر على سلوكها إلا أولو العزم من الناس. وأين أولو العزم من الناس؟ (ص٤١٣).

في تمييزه بين طريق عامرة تحل قضايا الدين بوسائل الدنيا، وأخرى خاوية تتطلع إلى مؤمنين أقرب إلى الاحتمال، يعلن حسين عن نهاية الإسلام النبوي. وهذا الإعلان هو الذي حمله على حديث مستفيض عن مزايا عمر وعن استبداد المال بالمسلمين واستبدادهم في تحصيله، بادئاً بأهل مكة والمدينة واصلاً إلى الأمصار، وبادئاً بالصحابة واصلاً إلى غيرهم. يبدو الدكتور حسين، في خطابه، مفتوناً بإسلام أصلي، بمعنى التوحيد الذي يقضي بالعدل، لا التوحيد في ذاته الذي لا يقضي للبشر حاجات كثيرة، بقدر ما يبدو يائساً من عودة الإسلام العادل، كما لو كان الإسلام دعوة طوباوية، حال الدعوات الطوباوية الأخرى، تحققت فترة قصيرة، وأعقبها ما كان موجوداً قبل ظهورها. يتكشف حسين، في هذه الحدود، أصولياً ومعادياً للأصولية. أصولياً وهو ينجذب إلى عدل عمر، ومعادياً للأصولية وهو يصرح بأن تجربة عمر لن تعود.

استنكر حسين، اعتماداً على وحدة العدل والتوحيد، مبدأ الخلافة، واستنكر قريش التي أسست دولة الخلافة واحتكرت الإسلام. وتأمُل ما كتبهُ يظهر العلاقة بين المال والتسلط في الطبع القرشي الجاهلي، وبين المال والنفوذ في خلافة على صورة قريش. فحين يروي أبو بكر عن النبي أنه قال: "الأئمة من قريش"، فهمت قريش من القول أن الإمامة حق لها دون غيرها، وأن لها حقوقاً لا تعدو إلى غيرها، وهذا ما ندد به عمر في بعض خطبه: "ألا وإن قريشاً يريدون أن يجعلوا مال الله دولة بينهم. أما وابن الخطاب حي فلا. ألا وإني قائم لهم بحرة المدينة فآخذ بحجزهم أن يتهافتوا في النار". وما أن مات عمر حتى تهافتت قريش كما تريد: "نظرت قريش وقرابة عثمان خاصة، فإذا ثلاث من الولايات الأربع الكبرى يليها أمراء من قريش"، أمراء هم "رجال دنيا لا رجال دين". يشرح حسين طبيعة قريش بوضوح غير منقوص في الجمل التالية: "فما كانت قريش إلا ساخرة، تتخذ الأوثان وسيلة لا غاية، وسيلة إلى استهواء العرب واستغلالها، وحرص قريش على ألهتها هو نتيجة حرصها على مكانتها من العرب وانتفاعها ما كان يجلب إليها من الثمرات، ومهما يكن من شيء فقد سخطت قريش على النبي لأنه عرض لنظامها الاجتماعي، وفرض عليها نوعاً من العدل لا يلائم منافع سادتها وكبرائها، أكثر مما سخطت عليه لأنه عاب آلهتها ودعا إلى أن تلغي الواسطة بينها وبين الله..."، (ص٢٠٦).

المنفعة، الاستعمال النفعي للدين، التوسط بين القبيلة والله بما يوطد المنفعة والاستعمال النفعي للدين. هذه هي صفات قريش، التي لا تكترث بالدين من حيث هو وتسخط على الدين الذي يدعو إلى العدل، وهذه هي قريش التي استبدلت بالأوثان الجاهلية

أوثانا جديدة، واخترعت الخلافة بديلاً عن الأوثان القديمة، كي تحتكر التوسط بين الله والبشر، وتنقل النظام الإسلامي من العقد الاجتماعي، القائم على العدالة والحرية والشورى، إلى العقد الإلهي، الذين يعين الإرادة القرشية الحاكمة بديلاً عن الإرادات الخاضعة. ولن يكون عثمان، في الطور الثاني من حكمه، إلا الوثن الجاهلي القادم ولن يكون معاوية، الذي تخفف من فضائل عثمان، إلا الوثن الجاهلي القديم، وصولاً إلى وريثه يزيد، الذي لم يكن يعرف من أمور الدين أشياء كثيرة.

ساءل حسين، بلغة يائسة، العلاقة بين الديني والدنيوي، أو بين الإنساني والإلهي، وانتهى إلى إجابة مريرة. فعلاقة الديني بالدنيوي، كما حددتها سلطة الخلافة، هي علاقة إدماج استعمالي، بما يفيد السلطة غير العادلة، أو علاقة تحالف كاذبة، تستبعد الدين في مجال الممارسة وتتمسك به في مجال التسويغ. وواقع الأمر أن حسين في كتابه **الفتنة الكبرى**، الصادر في جزأين في ١٩٤٧ و١٩٥٣، كان يستأنف، في شروط أقل تضييقاً وبلغة أكثر مكراً، معركة كتاب صديقه القديم العالم الأزهري علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم**، الذي صدر العام ١٩٢٥، وتقاسم محنة **في الشعر الجاهلي**.

تعامل خطاب علي عبد الرازق مع مواضيع أساسية هي: طبيعة السلطة المطلقة التي يقوم عليها نظام الخلافة، عدم جواز وشرعية هذا النظام المؤسس على القوة لا على الرضا الطوعي، الطبيعة السياسية للحكومة في الإسلام. ففي نظام الخلافة، الذي يتعامل مع الدين بثنائية الدمج والاستبعاد، يمثل الخليفة مركزاً دينياً وسياسياً معاً، مما يجعل من نقده أو المساس به نقداً ومساساً بأركان الدين. ينتهي الأمر، بداهة، إلى سلطان مطلق الصلاحيات، لا يحده ضابط ولا يردعه رادع، غير قابل لأي نوع من أنواع الاقتسام أو إعادة التوزيع. والأكثر خطراً أن هذا النظام التسلطي، الذي أنتج فقهاء متلاحقين يدافعون عنه ويدعون إليه، يفتقر إلى دليل شرعي، فلا يوجد في النص القرآني أية إشارة إلى هذه الخلافة المخترعة، التي ارتفعت بمقام الخليفة إلى مقام النبوة، ولا تتضمن السنة أي دليل يقر بذلك. رأى عبد الرازق أن "النبي الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هيّؤوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عز وقوة"،[٧] ذلك أن هذه الخلافة وثيقة الصلة "بمجال المصلحة والمنفعة، مصلحة أولئك الذين يحتاجون إلى نظام الخلافة للانتفاع من عائدات موقعهم فيه". وهذه الخلافة، التي أوجدتها المصلحة وهيّأت أسباب توطيدها، لا تستقيم من دون "القوة الرهيبة والجيش المدجج والبأس الشديد"، فالقوة موجودة في الخلافة ومحايثة لها، بل هي شرط وجودها، الذي يقضي على العدل ولا يعرف القضاء بالعدل يقول عبد الرازق: "إذا كان في هذه الدنيا شيء يدفع المرء إلى الاستبداد والظلم، ويحصل عليه العدوان والبغي، فذلك هو مقام الخليفة".[٨]

استأنف طه حسين حديث علي عبد الرازق، الذي هزمته "سلطة الإجماع" فاعتزل وآثر الاعتكاف. فالخلافة هي المصلحة والبطش والجور على تعاليم الإسلام. لم يشأ

صاحب **الأيام** أن يخوض في موضوع خاض فيه صاحبه المخذول، فتحدث عن الخلافة فصلاً، وركز حديثه على قريش واتخذها مجازاً للخلافة، ذلك أن صفاتها هي صفات الخلافة، التي تغتصب النبوة.

دعا حسين، في **الفتنة الكبرى**، إلى العلم وهو يدعو إلى قراءة تاريخ إسلامي، اخترعه فقهاء الخلفاء وانتسب الخلفاء إليه، ودعا إلى حرية الفكر وهو يقاوم أساطير الاستبداد المقدس، ودعا إلى إسلام الأصول، وهو يدرك، بعقله الحداثي، أن الأصول لا تعود. كأن في جمال الأصول وتجميلها ما يؤكد رجوعها المستحيل. شيء قريب من زمن الملحمة، الذي لا يعرف الناس فيه كلمة السعادة لأنهم يعيشونها، تاركين ولادة الكلمة وانتشارها للزمن الروائي، حيث الكلمات في مكان ودلالاتها في مكان آخر.

٤. هامش: الفتنة الكبرى في مرآة أخرى

كتب المؤرخ التونسي هشام جعيط، في بداية تسعينات القرن الماضي، دراسة عنوانها **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر** هي الأفضل، ربما، في حقلها، منذ عقود كثيرة. سعى الكتاب، المهجوس بالاستقصاء العلمي، إلى تقديم تأويل خاص به يواجه، لزوماً، تأويلات مغايرة. فهو يعلن، في مقدمته، أنه يفترق عن التأويل الأصولي، الذي يجانس الزمن الإسلامي البدئي ويعتقد أن هذا الزمن المبارك قابل للاستعادة بلا تناقض في الأزمنة الحديثة. لكنه يعلن أكثر عن تعارضه مع الاتجاه العلماني، الذي يقرأ ظهور الإسلام في بعده الاجتماعي، الداعي للعدالة، قبل أن يقرأ البعد الإيماني الحاسم فيه. وهذا الموقف هو الذي يقوده إلى عدم الاتفاق الشديد مع التاريخانية الجديدة وإلى تسفيه، ولو بشكل مضمر، القائلين بتفسير اقتصادي ـ اجتماعي للإسلام، في طوره الأول. وهو ما لا يخفيه د.جعيط حين يرى في كتاب طه حسين عمل أديب لا عمل مؤرخ.

ومع أن هشام جعيط لا يعطي كتاب طه حسين أكثر من جملة محملة باستهانة صريحة، فإن كتابه كله، عدا استثناءات قليلة، ردّ على مساهمة السيد العميد. ففي مقابل مقولات حسين عن القدماء وقريش والصحابة والعصبية القبلية وظهور الخلافة والسببية الاقتصادية ـ الاجتماعية التي حكمت الفتنة وصولاً إلى غروب الإسلام، يجتهد جعيط، بتقنية كتابية لامعة عميقة التوثيق، في دحض المقولات السابقة بمقولات موازية، كما لو كان يساجل حسين، دون أن يصرّح بذلك. فالمؤرخون القدماء، الذين يحاورهم المؤرخ التونسي من موقع الاتفاق والاختلاف أنجزوا، كما يرى، توثيقاً مدهشاً دؤوباً، متقصّين روايات شفهية متتابعة، مشغولة بتقديم الخبر لا بتقديم البرهان. وهذه الروايات، في دأبها المدهش، قريبة من التكامل بعيدة عن الاضطراب، بما يجعل منها صيغة واحدة، رغم وجوهها المتعددة المزركشة. فلا وجود للكذب، ولا

لما هو قريب منه، فالاختلاف الذي يحكم الروايات المختلفة زركشة مشوقة، أي تقنيات مختلفة في الإخبار.

اعتماداً على تأويل مختلف، لن تقبل "الردة" بتفسير اقتصادي ـ اجتماعي يتاخم "الكاريكاتور"، يغلّب الجشع والحرمان على الإيمان ونفاذ العقيدة. فزمن الردة هو زمن "الظهور العجيب للظاهرة القرآنية"، التي رأى فيها المسلمون مرجعية أساسية غيّرت حياتهم تغييراً لا رجوع عنه، ولم يكن في رفض دفع الزكاة ما يعبّر عن رقة في الإيمان أو عن إسلام مشوب بالاعتلال، فالقبائل رفضت الشكل السلطوي لجباية الزكاة، وبقيت متمسكة بالفرائض في صفائها الديني. وما ينطبق على الردة ينطبق بدوره على الفتنة، التي جاءت وقد ضرب النظام الإسلامي جذوره عميقاً في الحياة الاجتماعية، وغدا الوعي الاجتماعي وعياً إسلامياً خالصاً، بل إنها وفدت على مجتمع مشبع بالعقيدة الإسلامية، عرف ثلاثة عشر عاماً من الخلافة الرائعة، في زمن الشيخين، سبقتها عشر سنوات من حضور النبي الباهر بين المسلمين. لن يكون الفتح، والحالة هذه، إلا تعبيراً صادقاً عن حقيقة الإسلام وحقيقة المسلمين الذين عاشوا "الاقتحام الخارق للظاهرة القرآنية"، ولن يكون في أموال الفتح، تالياً، ما يعكر صفاء العقيدة، وما يبعث في نفوس المؤمنين ما لا يتفق مع عقيدتهم. وبسبب هذا الخلق الجديد للضمائر المؤمنة، عاش الصحابة تجربة استثنائية فريدة، ارتبطوا بالنبي أكثر من ارتباطهم بالوحي، وارتبطوا بالله، الذي تكلم عَبْرهم مع العالم والإنسانية. إنه ذلك الصفاء الذين يوطّن اسم الله في القلوب المسلمة، ويحرض القلوب على إعلاء رسالة الله في العالم.

لا تفسر الفتنة، إذن في هذا، برقة الإيمان وثقل التحولات الاقتصادية، التي وضعت مجتمعاً دينياً أمام ثروات فاتنة لا عهد له بها، وأنتجت فيه تمايزاً طبقياً يضع في الإسلام ممارسات طبقية، تقوّض مبدأ العدل الذي جاء به الإسلام في شكل جديد. ولا إمكانية أيضاً للحديث عن عصبية قبلية فاسدة ومفسدة، تسترجع الجاهلي وتزاوج بين القيم الجاهلية والقيم الإسلامية. ذلك أن القبيلة والمعتقد الديني الجديد انصهرا في التباس مثمر يلائم الجميع، يكون فيه القبلي دينياً والديني قبائلياً والعربي إسلامياً والإسلامي عربياً، بما يصّرح أن الدين الإسلامي دين قومي، وأن في القومية الجديدة تكافلاً نوعياً بين العصبية القبلية والحمية الدينية. وإذا كان في تناغم القبلي والديني التباس يرضي الجميع، يكون تفوق قريش بداهة لا يماري فيها أحد، بل غاية يسعى إليها جميع المؤمنين، فقدسية النبي تلف القبيلة التي جاء منها، وقدسية قريش من قدسية النبي الذي ينتسب إليها. ومآل هذا واضح ولا عنف فيه، "فلا يمكن للعرب أبداً أن يطيعوا أي شخص لا يكون من قبيلة النبي"، ولا يمكن أن يرضوا بأن يقاسم ما هو خارج قريش قبيلة النبي سلطانها وسلطاتها، بل أن تميّز الصحابة، الذين عاشوا تجربة إيمانية استثنائية، لا يمكن أن يُرى بعيداً عن أصولهم القرشية، فقد كانوا قرشيين بقدر ما كان النبي قرشياً.

انطلاقاً من ظاهرة قرآنية اقتحمت العالم والقلوب المؤمنة، ومن مجتمع مطمئن إلى عقيدة إلهية اطمأنت إليه، يصبح سؤال نظام الحكم في الإسلام نافلاً، إلا لدى من شاء التكلّف والتزيد واتهام الدين الإسلامي بما ليس فيه. وهذا يعني أن السؤال لا يعبر عن نقص في الإسلام، إنما يعبر عن نقص في إيمان الذين يطرحون السؤال. وآية ذلك أن تسمية خليفة رسول الله، وهو ما فعله النبي حين طلب من أبي بكر أن يؤّم المسلمين نيابة عنه، برنامج كامل لتواصل السلطة، فالخليفة القرشي ورث من النبي القرشي القيادة والإمرة، ويستطيع بدوره أن يورّث غيره من القرشيين القيادة والإمرة. وقد توطد الأمر حين وضع عمر آليات الشورى، التي تقي الصحابة من الانحراف، في حال وجوده. تقوم السلطة، والحال هذه، على الإيمان الذي يسمح للحاكم المؤمن أن يرث السلطة وأن يورِّثها، وعلى القرشية، لأن المسلمين يؤثرون قريش على غيرها. وفي هذين العنصرين الإيمانيين، الذي يعضد كل منهما الآخر ويوطدّه، يكون في إمام المسلمين امتداد للتجربة النبوية الخارقة، أو امتداد لـ"التجربة الميتاريخية النبوية"، بلغة جعيط، بما يجعل من الإمام إنساناً حاكماً يطبق تعاليم الإسلام وبعداً إشارياً يستدعي زمن النبوة العظيم. لهذا بدا مقتل عثمان أمراً مروعاً، عنفاً ابتليت به الأمة، إن لم يكن اختباراً مأساوياً لأمة مؤمنة، عليها أن تدرك معناه وأن تنتصر على آثاره، وعليها أن تدفع ثمن مقتل عثمان حرباً أهلية واسعة أراقت دماء كثيرة.

فقد حَكَم عثمان في فترة مشبعة بالوعي الديني، كان متديناً وشديد التدين ولم يكن قَتَلتُه أقل تديناً. فعثمان هو الإمام الذي تستمر فيه، إشارياً، التجربة النبوية، وهو الخليفة المؤمن الذي أفضت إليه "الخلافة الرائعة"، وهو القرشي الذي استخلفه قريش آخر. تنفي هذه الصفات وغيرها ما نُسب إلى الخليفة من ضعف وسهولة انقياد، فلم يكن لعبة بيد الأمويين، ولا ذلك الجشع المتسلط المتهافت على شؤون الدنيا، بل إنه عمل على تجديد مكانة الإسلام بإيمان كبير، واشتق من هذا الإيمان "قميصه الإلهي" مقتنعاً به وشديد الاقتناع، مسكوناً بفكرة تعالي الدولة المؤمنة المرتبطة بفكرة التعالي الإلهي. وهذا التعالي هو الذي غمره بهدوء عميم قبل مقتله، فكان يقرأ القرآن مبعداً التصويت المهدد إلى حدود الإلغاء. هناك فرق، إذن، بين جوهر عثمان وما نُسبَ إليه، وفرق بين أفعاله، التي لم تفهم على حقيقتها، وما أثارته هذه الأفعال من ردود، ارتكنت إلى الإشاعة وما هو قريب من الإشاعة. وواقع الأمر، كما يرى جعيط، أن المؤمنين طعنوا في الدولة التي أدارها عثمان لا في شخصه، تلك الدولة التي استولد ولاتها المراتب والتراتب الهرمي، وتزيّد بعضهم، وهو حال معاوية، في استدعاء العنصر القبلي. شيء قريب من موقف المرتدين، الذين لم يرتدّوا، والذين لم يطعنوا في مبدأ الزكاة، بل في الأسلوب الدوْلي (الآتي من الدولة) الذي تعامل مع الذين لا يدفعون الزكاة. تتراءى، في الحالين، رعية مؤمنة ترى إلى تصويب الفعل السلطوي دينياً، وإلى تماهي الفعل والأوامر الدينية. لهذا تتعين الردة مواجهة بين سلطة دينية موضوعية وسلطة دينية مجردة، بقدر ما تستظهر الفتنة صراعاً بين سلطة قائمة وسلطة دينية ـ مثال.

أعطى جعيط لكتابه عنواناً فرعياً هو **جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**. والمقصود بذلك "الصراع المؤمن" بين السلطة الدينية المتحققة والسلطة الواجب تحققها، من وجهة النظر الدينية. فإذا كانت السياسة تتمثل، نظرياً، في شكل الوصول إلى السلطة وفي أشكال النهي والسماح التي تثبتها وتعيد إنتاجها، فإن في السلطة القائمة على تعاليم الظاهرة القرآنية ما ينشئ جدلاً، لا هروب منه، بين السياسي الذي يتوسل الديني مبتدأ له، وبين الديني الذي يتكشف معناه في ممارسات السلطة. أنتج هذا الجدل، في مخاضه الطويل، ظاهرة "القرّاءّ"، أي تلك النخبة الطهرانية، التي تقرأ كتاب الله وتفسرّه، وتحلم بإسلام صراطي يطبق ما جاء في القرآن بلا انزياح، ويحمل دعاة الحق على استشهاد سعيد، تجلّى في ما عرف بالتاريخ الإسلامي بـ: ظاهرة الخوارج. وعلى هذا، فإن "الردة"، على سبيل المثال، ممارسة سياسية إسلامية تسائل الإمام وتسأله، بقدر ما أن في موقف الإمام منها ممارسة سياسية أخرى، ترد على المرتدين وتصوب عقيدتهم في آن. ولن تكون الفتنة، في أطوارها المتعاقبة، إلا تجسيداً مفتوحاً لجدل السياسي والديني، وللصراع الضروري الذي يحايث العلاقتين معاً. كان على الإسلام المبكر، وقد انتقل إلى طور الإمبراطورية، أن يختبر إمكانياته المدهشة وأن يدخل إلى حرب أهلية ضارية، كي يعيش الاختبار، الديني دنيوياً، ويقرأ حدود الدين في المجال الدنيوي. ولعل هذا السؤال الخطير، وهو مبرر الدين ومبرر وجود المؤمنين به، هو الذي صيّر الفتنة ثورة نوعية، وبعث فيها دينامية استثنائية، تجلّت في فتن ـ ثورات لاحقة. فبعد التساؤل الديني الذي قتل عثمان، مخلفاً في ضمائر المؤمنين تأثيماً تحول إلى سؤال آخر، أشهر "القراءّ" نظرهم المتطهر، مواجهين الزمن العثماني بزمن الإسلام الذهبي، مختارين نصرة علي، بظله النبوي الكبير، ومختارين لاحقاً التخلي عنه ومقاتلته. كان بين الطرفين معاوية وهو يحتكم إلى كتاب الله في معركة صفين، والإمام علي المتمسك ببيعة لا يجوز، دينياً، أن يتحرر منها أحد، وكانت عائشة الكارهة لعلي، بعد حديث الإفك، وهي تطالب بعقاب قتلة عثمان، لأن دم المسلم على المسلم حرام، وأن على المسلمين أن لا يخالفوا تعاليم الله وسنة رسوله، وكان الصحابيان الزبير وطلحة، اللذان شكلاّ مع "أم المؤمنين" ثالوث الانتقام الإلهي، فعلى الصحابة أن يطالبوا بدم الصحابي القتيل، وكان الخوارج الذين يقاتلون جميع "الكفرة"، راضين بـ"حكم الله" لا بحكم غيره. جدّ الجميع، إذن، في مطالبة الحق، منتصرين لعثمان كانوا أم كارهين له منحازين إلى غيره، إلى أن وصل الجميع إلى "الحرب الأهلية"، ووصل معاوية إلى الخلافة واستأنف سلام المسلمين. كان النص الديني، في هذه الحالات جميعاً، مرجعاً يُستضاء به ويُقاتل من أجله، وكان الصراع في السلطة ومن أجل السلطة الحقة سبب الاجتهاد الديني، بلغة الجمع، وسبب الركون، إلى "كتاب الله" في الصراعات المتعددة.

رأى جعيط إلى الفتنة في ديناميتها مستبعداً، ما استطاع، الاقتصادي والاجتماعي، مؤكداً، ما استطاع، جدل الديني والسياسي، الذي علا بمقتل عثمان وانتهى بقتل

الحسين وأهله في معركة كربلاء. ومع أن الفتنة كانت ذابحة جارحة كاسحة، فقد انتهت إلى ما يرضي المسلمين وينتصر لإيمانهم الذي انتصر للإسلام مبرهنة عن أمرين: إن الإيديولوجيا الإسلامية السائدة هي إيديولوجيا وحدة الأمة الإسلامية، وأن إيديولوجيا الفتنة إيديولوجيا الأزمة العابرة. فقد عادت الأمة موحدة بعد انتهاء الفتنة، وأعادت توحيد ذاتها جسداً وروحاً، ذاهبة إلى زمن جديد أسلم قياده إلى معاوية، معلنة في النهاية عن انتصار عثمان على خصومه، وعن انتصار قضية عثمان، الذي أعاد إليه الأمويون صورته كخليفة مسلم، لا يختلف عن سابقيه. كأن الفتنة التي قتلت عثمان عادت وأنصفته، بعد معارك ضرورية، مسحت عن وجه الحق غباراً شائكاً، كاد أن يهلك المسلمين في معركة صفين، لولا أن تداركهم الإيمان. ومع أن الفتنة خلّفت مرارة استقرت في النفوس والضمائر، وأصابت أمة المسلمين بانقسامات، شاهدها الأكبر الشيعة والخوارج، فإن الفرق بين الإيديولوجيا المسيطرة وتلك العارضة، وهو ما يقول به جعيط، يستبقي باب الأمل مفتوحاً، فأمة المسلمين تميل إلى الوحدة، قبل أن تنزع إلى الشقاق.

يصل جعيط في كتابه إلى طروحات ثلاثة أساسية: توطّن الوعي الإسلامي في زمن الإسلام المبكر، اقتتال المسلمين بأدوات دينية من أجل غايات دينية، نزوع المقاتلين إلى الوحدة لا إلى الشقاق. تستبعد الطروحات الزيغ والمصلحة ورقة الإيمان، حتى في حال البراغماتي معاوية، الذي رفع قميص عثمان، مطالباً بتطبيق ما جاء في كتاب الله، وهاجساً بأمر آخر. إذا كان طه حسين يرى في أنهر الدم المراق أفعالاً إنسانية عرفتها الشعوب في كل العصور، مهمشاً الديني راثياً الإسلام الحقيقي، فإن جعيط يرى في الدم المتدفق آية على الإسلام الصادق واستعداد المؤمنين للشهادة في سبيله، حتى لو كان في الانتقام الإيماني ما يضع الأمة كلها على شفير الهاوية، حال "ملحمة صفين" التي لم تكتمل. غير أن المؤرخ التونسي اللامع، الذي ينتصر للتاريخ الإسلامي وينصر القدماء الذين حفظوه في روايات كثيرة، لا يلبث أن يخاصم فيه المؤرخ المدقق المسلم العادي، الذي يضع في الموروث سيرته الذاتية. عندها يكون على الإيمان الموطّن في النفوس أن يجيب على أسئلة كثيرة ينطق بها المؤرخ ويهمس بها المسلم بصوت أسيف: إذا كان المسلم المستقر إيمانه يرى إلى العدل الإسلامي، ولا يرى إلى غيره، فقد كان من المفترض أن ينصر المسلمون علياً وأن يخذلوا معاوية، لا لسبب إلا ذاك الذي حمل علياً على الجهاد في سياسة عادلة تتخطّى القبلي والمعايير القبلية، وأمَرَ معاوية باستعادة القبلي وتسعيره، رافعاً "المطاعن التي وُجهت إلى عثمان" إلى تخومها العليا. يمر المؤرخ التونسي على الفرق ويصرح به، متمسكاً بـ"أيديولوجيا الأمة المسيطرة"،[٩] ذائداً عن تحليله "الإيماني"، الذي يرى في حديث "المصلحة" تزيّداً غير نزيه يتاخم "الكاريكاتور". يستمر السؤال نفسه، وقد أخذ اتجاهاً آخر، مشيراً هذه المرة إلى قريش وظلال النبوة الرائقة: كيف انتصر معاوية، ابن "الطليق" الذي لا يطاول إيمانه إيمان علي، على الأخير ابن عم الرسول وصديقه وزوج ابنته، وكيف انتصرت قريش،

التي قاتلت دعوة الرسول قتالاً شديداً، على غيرها من القبائل المؤمنة، إنْ كان الإيمان الموطدّ قاعدة يتقاسمها المسلمون جميعاً؟

ومع أن جعيط قفز فوق سؤال العصبية القبلية، مطمئناً إلى وظيفة القبيلة وإلى ذاك "الالتباس" الرائع، الذي يزاوج بين القبيلة والمعتقد، فإنه لا يلبث، وقد خلّف تسخيف طه حسين وراءه، أن يعود إلى موضوع العصبية مرتين: مرة أولى وهو يشير إلى نداء عائشة في معركة الجمل: "البقية.. البقية" الذي هو نداء جاهلي. أعطى المؤرخ ملاحظته فاصلاً كل الوقت بين عائشة وكلمة "الثأر"، التي هي كلمة جاهلية، مؤثراً عليها تعبير الجنون الانتقامي أو "ثالوث الانتقام الإلهي"، الذي تكوّن من "أم المؤمنين" والصحابيين الزبير وطلحة. بيد أن استبدال الانتقام المبارك بالثأر الجاهلي لم يقتصد في دماء المسلمين، وأنزل بالذين حاصروا عثمان، أو اشتُبه بأنهم كذلك، مجزرة رهيبة: "ذبح ستمئة رجل لم ينج منهم سوى رجل واحد". لا يظهر الفرق واضحاً بين القصاص العادل والانتقام، حتى لو كان الأخير إلهياً، ولا بين الثأر والقصاص، حتى لو أمرت به زوج رسول الله. ولعل الفرق الشاسع بين الانتقام والقصاص العادل، هو الذي أملى على طه حسين أن يساوي بين الردة والفتنة. ظهرت العصبية القبلية، أو العائلية، مرة أخرى في معركة الجمل ومعركة النهروان، التي شكلت منعطفاً في تطور الفتنة، قوّض إمكانية التلاقي الحقيقي بين الأطراف المتحاربة.

أمران أساسيان يمر بهما المؤرخ ولا يثيران عنده أسئلة كثيرة، ولا ما يلزمه بتعديل أطروحاته الأساسية: الأمر الأول هو العنف الدامي الذي استبد بالمسلمين استبداداً مروعاً، والذي يبقى عنفاً مريعاً لا تسوغه صفة الإلهي ولا تبرره صفة المقدس. ومثال ذلك قتل محمد بن أبي بكر، بعد هزيمة أنصار علي في مصر، وإدخاله في جيفة حمار وإحراق الكل معاً، علماً أن القتيل هو ولد الصحابي الكبير وشقيق عائشة ومسلم لم يشكك أحد بإيمانه. وهو أمر سيتكرّر بشكل أكثر بشاعة مع الحسين بن علي وأهله. أما الأمر الثاني فيحيل على الأمة التي عصفت بها الفتنة وتجاوزتها مستعيدة، رغم المرارة والجراح، الزمن الإسلامي الذي سبق الفتنة. ومع أن الدكتور جعيط يشير إلى الفرق بين زمن علي، الذي ينتمي إلى النبوة الأولى، وزمن معاوية الذي ينتمي إلى الإمبراطورية، فإنه لا يرى في خلافة معاوية ما يستحق النقد الحقيقي، حتى لو كانت هذه الخلافة مؤسسة على الصفاء العرقي العربي وعلى قبيلة صافية هي قبيلة قريش.

ينتهي كتاب جعيط، الذي درس فتنة متعاقبة متعددة الوجوه، إلى نتائج ثلاث: قدرة الإسلام على تجاوز تناقضاته، الفتنة كحرب أهلية موسعة وكثورة عابرة أغنت وأثْرت تاريخ المسلمين، انتصار المسيطر على العابر وترويض الأول للثاني، مهما كان عاصفاً وتراجيدي الأبعاد. لهذا لا يعارض الكتاب النهج الأصولي إلا ليأخذ بمنهج إيماني، بينه وبين الأول قرابة وثيقة، ذلك أنه يحتفي بالأصول، متفقاً مع طه حسين، الذي فتنته بدايات العدل الإسلامي، ومفترقاً عن السيد العميد افتراقاً كلياً، فالأخير لم يرَ

أبداً استمرار الأصول المباركة في حياة المسلمين. وهذه القطيعة، الواعية لأسبابها من الصفحة الأولى، أملت على المؤرخ التونسي أن يصم كتاب حسين بأنه كتاب أديب لا كتاب مؤرخ، مواجهاً الإيديولوجيا بالعلم، كما توحي النبرة، قبل أن يُدرج في علمه التاريخي إيديولوجيته الصريحة. لهذا يتساكن في كتابه نصّان، رغم اختلاف مساحة كل منهما، أحدهما نصّي أكاديمي، ينسج الفتنة من روايات تاريخية مختلفة، مراعياً أصول البحث العلمي وموطداً البحث بحضور ذاتي فاتن، وثانيهما إيديولوجي يضيف إلى الوقائع التاريخية الدامية تأويلاً يحجب دلالتها ويجود عليها بدلالات ذاتية. وبسبب هذا الأيديولوجي، المقنّع بأكاديمية حاذقة، لن ينجح جعيط في تجاوز نص الأديب طه حسين، ذلك أن الثاني ينقض الزمن الأسطوري بالزمن التاريخي، ويعلن أن الأساطير الجميلة لا تعود.

ميّز جعيط، وهو يقرأ الفتنة، بين الأيديولوجيا المسيطرة والإيديولوجيا العارضة، تاركاً للقارئ أن يعرف موقع المؤرخ فيهما، وأن يدرك أن النهج الإيماني يزجر العارض ويلوذ بوحدة الأمة الدائمة. يُذكر جعيط، في نهاية بحثه، بقول الفيلسوف الألماني هيجل: "الإسلام هو ثورة الشرق"، محرراً ربما، القول الهيجلي من تعييناته التاريخية، ومحتفظاً بالإسلام في زمن ذاتي حميم، يتقاطع مع التاريخ العالمي، حيناً، ويوازيه في معظم الأحيان.

٥. هامش أخير: صناعة الانتساب إلى المقدس

حيث تحدث طه حسين عن موت عمر كتب ما يلي: "لم يعرف المسلمون خليفة أو ملكاً بعد عمر جعل بيت المال ملكاً للمسلمين. ثم لم يعرف المسلمون خليفة أو ملكاً بعده عَنيَ بأمر الدين وإقامة الحدود وتأديب الناس ... ما في العرب بيت إلا دخل عليه النقص بموت عمر ... إن الإسلام كان حصناً يدخل الناس فيه ولا يخرجون منه. فلما توفي عمر انثلم الحصن فالناس يخرجون منه ولا يدخلون فيه ... والحمد لله الذي أتاح للإسلام عمر مثلاً أعلى للعدل والاستقامة في الحكم والتفوق في أمره كله على من جاء ومن يجيء بعده من الخلفاء والملوك.."، (ص١٨٣ ـ ١٩٥).

يكثف حسين ملحمة الإسلام الرائعة في عمر، وهو إنسان، ويرى في موته نهاية الملحمة الرائعة. والفرق بين حسين وغيره أنه رأى في الإسلام المبكر ملحمة إنسانية عاشت زمنها ورحلت، وأن غيره رأى فيها ملحمة مقدسة متوالدة. والفرق بينه وبين غيره أنه وَضَع البداية في التاريخ وحذف منها الأسطورة، وأن غيره ألغى التاريخ بالأسطورة، وحوّل البداية إلى أصل مقدس، يعود بشكل تكراري، ويُقدّس الذين جسدوا عودته. هكذا تتجانس العهود الإسلامية مقدّسةً، ويصبح الأصل بداية للدهر ونهاية له.

لا تقتصر فكرة الأصل المقدس على المسلمين، فقد عرفتها ثقافات وديانات مختلفة، لأن "الأصل" يحايث كل فكر ديني. جاء في التوراة وفي "سفر الجامعة": "ما كان فهو الذي سيكون، وما صُنع فهو الذي سيصنع، فما من جديد تحت الشمس. خذ كل شيء يقال فيه: "انظر هذا جديد"، تجده كان في الزمان قبلنا. ما سبق لا يبقى ذكره، ولا يبقى أي ذكر ما سيتبع عند الذين يجيئون من بعد. . ."."[١٠] يفصح تكرار المخلوق عن كماله في خلقه الأول، فكمال المخلوق من كمال خالقه، وكمال الخلق الإلهي لا يحتاج إلى حذف أو إضافة، ولحظات الخلق متماثلة لا جديد فيها: "إن كل يوم من أيام الخلق يُعلّق عليه بتكرار العبارة الملخصة: ورأى الرب النور أنه حسن". الله إذن معيار مطلق وما يراه الله خيراً في البداية يظل خيراً في النهاية. وصل الأصل الخيّر الذي لا تبدل فيه إلى الإسلام ممثلاً بحديث منسوب إلى الرسول: "لتتبعنّ سنن من كان قبلكم، خذوا القذة بالقذة، والنغل بالنغل، حتى لو كان فيهم من دخل حجر ضب لدخلتموه".[١١] يتكئ "الماوردي" على هذا الحديث ويضع نظرية في الحكم والسياسة قوامها الإمامة: "فكانت الإمامة أصلاً عليه استقرت قواعد الملة وانتظمت به مصالح الأمة". يتحدّد الإمام الأول أصلاً، ويتحدّد به مَنْ تلاه ويكون صورة عنه، وتلفّ القداسة الأئمة في كل العصور.

لا ينبثق المقدّس، نظرياً، من ذاته، إنما هو أثر لثقافة أسبغت القداسة عليه، لأن القداسة لا تحايث الأشياء، بل تضاف إليها. وإذا كانت قداسة المقدس الأصلي، أي الله، تهبط من الأعلى إلى الأدنى، فإنها في المقدس الطارئ، الذي تصنعه الثقافة، ومثاله السلطان، ترتفع من الأدنى إلى الأعلى، حيث السلطان ظل الله، أو أنه الحضور البشري في الأصل المستعاد. يقول الغزالي: "الحضرة الإلهية لا تفهم إلا بالتمثيل على الحضرة السلطانية"، ويعيد أبو جعفر المنصور قول الفقيه: "أيها الناس، إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده، وأنا خازنه على فيئه، أعمل بمشيئته، وأقسمه بإرادته وأعطيه بإذنه. قد جعلني الله عليه قفلاً، إذا شاء أن يفتحني لأعطياتكم وقسم فيئكم وأرزاقكم فتحني، وإذا شاء أن يقفلني أقفلني".[١٢] يصبح الحاكم خليفة الله وتنسرب إليه قداسته وتتسرَّب إلى قبيلته، وهو ما أظهره الشافعي، حين رفع قريش فوق العرب، وانتسب إلى قريش. يدور الأمر كله في عالم التماهي، إذ المقدس اللاحق صورة عن المقدس السابق، وإذ طبيعة فقيه السلطان من طبيعة السلطان، وهو ما جعل من رد الخصوم على الشافعي كفراً صريحاً، طالما أن التوسّط القبلي يفضي به إلى المقدس الأول. لهذا اجتهد الإمام الشافعي في تدبير: الدليل ـ الأصل، وفي تبيان معنى النسب والمتوسط، مقتفياً آثار القداسة من الأدنى إلى الأعلى، ومنتهياً إلى توزيع قداسة متساوية على الأصل والفروع. كان عليه، بداهة أن يستبدل بالتاريخ الأسطورة، ناسياً معاملة قريش للنبي قبل فتح مكة، وناسياً معنى "الطلقاء" بعد فتح مكة.

ولعل تقديس الذات بالنسب المنتهي إلى الأصل المقدس، هو ما سمح لـ "عبد الله بن عباس"، أن يتوازع الأسرار الإلهية مع النبي، وأن يرى الملاك جبرائيل رؤية العين،

وهو أمر لم يستطعه آخرون كانوا معه حينما فعل. وهذه الصفة، التي تفصل بين "ابن عباس" وغيره من البشر العاديين، تخوّله أن يعرف ما لا يعرفه غيره، وأن يفسّر "الرعد" بأنه: "ملك يسوق السحاب بمقلاع من فضة"، وهو تفسير ينسب إلى الرسول عليه السلام في بعض كتب الحديث.[١٣] والمسألة كلها، وكما برهن عبد الرزاق عيد معتمداً على التراث، أن عبد الله بن عباس لا يؤتمن في القول لأنه لم يؤتمن على أموال المسلمين حين عيَّنه ابن عمه علي بن أبي طالب والياً على البصرة، فاحتمل الأموال مستعيناً بأخواله من بني هلال بن عامر ورحل إلى مكة.[١٤] يحوّل عدم الأمانة التقديس الذاتي وإشاعة التقديس إلى صناعة فقهية ترضي السلاطين وتقمع رعيتهم، فلا يمكن نقد سلطان هو ظل الله ولا التمرد عليه. وما "سلطة الإجماع" التي ترى في النقد مروقاً، إلا أثر لتحالف الفقيه والسلطان التي تبرّر خير السلطان بإرادته، وتبرر شروده بـ "العصمة الأصلية" التي ترى في الشرور السلطانية حكمة إلهية.

قادت أساطير الأصل طه حسين إلى إعلان نهاية الأصل، أي نهاية الحكم الإسلامي العادل. كان في ردّه ينتزع من السلفيين حجتهم الجاهزة التي تواجه تداعي الحاضر الإسلامي بزمن راشدي مغاير، بقدر ما كان يرّد على "اليسار المتأسلم" الذي رأى في عهد عمر حكماً اشتراكياً وديمقراطياً. والصفة الأخيرة، أي الديمقراطية، هي التي فرضت على طه حسين أن يتوقف مطولاً أمام معنى "الحكم الديمقراطي" الذي يعني حكم الشعب واشتراكه في اختيار ممثليه، وهو أمر لا يأتلف مع اختيار الحلفاء. فقد كان الخليفة يُنتخب من صحابة رسول الله في المدينة، دون إشراك أهل المدينة، ولا المسلمين الذين يعيشون خارج المدينة، بل إن مجلس الشورى كان ينتهي دوره بانتخاب الخليفة، الذي يلزم جميع المسلمين بمبايعته، وعدم الخروج عنها.

يقول عزيز العظمة: "كما كانت أساطير البدء الجديدة عنوان ممارسة الحداثة الدينية في عصر الدعوة المحمدية، فإن عنوان الحداثة العلمانية في يومنا هذا هتك أساطير البداية، ووعي التاريخ والتأسيس فيه وفق سياقه العالمي".[١٥] مارس طه حسين حداثته مناوراً، وناور وهو يشرح علمانيّته، وإنْ كان غلّوه في المناورة، بعد أن تقدم به العمر، أربك قوله في بعض الأحيان.

إضـــاءة
طـه حسـين وعبد الناصـــر

مأســاة العقل والثورة:
بين عبد الناصر وطه حســين

يرسل طه حسين نفسه على سجيتها في كتابه مستقبل الثقافة في مصر، فيرى مصر التي يود أن يرى، ويرى مصر – الحلم المحررة من القيود جميعها. ويطلق جمال عبد الناصر أحلامه الكبيرة في كتابه الصغير **فلسفة الثورة**، ويتطلع إلى مصر التي تاق طه حسين إليها، حيث حلم الانعتاق مجسد، وآثاره تدلّ عليه. لكأن الرجلين تقاسما الحلم واتفقا عليه، واختلفا في أسباب الوصول المفضية إليه. يكتب طه حسين: "أرسل نفسي على سجيتها في هذا الحلم الرائع الجميل، فأرى مصر وقد بذلت ما دعوتها إلى بذله من جهد في تعهّد ثقافتها بالعناية الخاصة والرعاية الصادقة، وأرى مصر قد ظفرت بما وعدتها الظفر به، فانجاب عنها الجهل وأظلها العلم والمعرفة وشملت الثقافة أهلها جميعاً".[1] ويقول عبد الناصر: "ولست أدري لماذا يخيل إلي دائماً أن في هذه المنطقة التي نعيش فيها دوراً هاماً يبحث عن البطل الذي يقوم به، ثم لست أدري لماذا يخيّل إلي أن هذا الدور الذي أرهقه التجوال في المنطقة الواسعة الممتدة في كل مكان حولنا، قد استقر به المطاف متعباً منهوك القوى على حدود بلادنا يشير إلينا أن نتحرك، وأن ننهض بالدور ونرتدي ملابسه، فإن أحداً غيرنا لا يستطيع القيام به".[2]

يؤكد هذان التصوران وحدة الحلم وتعارض السبل التي تقود إليه. يبدأ طه حسين واضحاً، فينظر إلى مستقبل يصوغه العلم والمعرفة، ويفصّل في أشكال العلم وألوان المعرفة، فلا علم يُطلب من دون فائدة، ولا معرفة تُبتغى بلا سبب محدد يدفع إليها. يتكئ طه حسين على منظور سياسي شامل يشتق السياسة الثقافية من واقع اجتماعي مصري يحتاج إلى الإصلاح، ويرى في تعميم الثقافة الواعية لدورها أداة لتحقيق

الإصلاح. ويعود عبد الناصر إلى مجاز رومانسي مقمَّط بالغمام، إذ الفارس المنشود يحط على أعتاب مصر، وقد أرهقه التجوال. إن وحدة الحلم الوطني لا تقارب بين التصورين بسبب اختلاف في مفهوم التاريخ والتعامل معه؛ فبينما يقرأ طه حسين الإصلاح في تراكم متدرج للثقافة والمعرفة، يأخذ عبد الناصر بأسطورة "رجل الأقدار" أو "أمة الأقدار". يبدو التاريخ واضحاً في التصور الأول، ويذوب التاريخ في أثير "الرسالة" في التصور الثاني؛ إذ البطل، كما الأمة، يستجيبان إلى هاتفٍ من الغيب ويلبيانه. ولعل هذا الاختلاف هو الذي جعل طه حسين يميل إلى الانكفاء في زمن عبد الناصر، فيحمل معاركه القديمة ويلوذ بالصمت، أو بما هو منه قريب. ويمكن تفسير هذا الاختلاف بالركون إلى صيغ مجردة، كإقامة تعارض بين السياسي والمثقف أو بين الأخير والسلطة. غير أن هذا التفسير تعميم لا نفع فيه: فقد كان عبد الناصر مثقفاً، وإن اختلفت الألقاب؛ كما أن مثقفاً مستنيراً مثل طه حسين لا يرفض السلطة بسبب اسمها، وهو الذي تعاون مع سلطات سابقة في العهد الملكي. فالاختلاف بين الرجلين يعود إلى تباينٍ صارخ في مفهوم الإصلاح والثورة، ولا سيما أن طه حسين لم يقم، في حياته أبداً، بفصل بين الثقافة والسياسة الثقافية، أي أنه عالج في حياته كلها أسئلة الثقافة بوصفها أسئلة سياسية لها منطقها الخاص.

يأخذ عبد الناصر في تأملاته الذاتية الأولى بصورة "رجل الأقدار" الذي أوكل إليه التاريخ رسالة لا يستطيع الهروب منها. ومنطق الرسالة يجعل النصر قائماً في أعطاف من يحملها. ولذلك يتحدث عبد الناصر عن أحلامه، وعن الغايات النهائية، ولا يتأملٍ كثيراً في "فلسفة الثورة" الأدوات التي تصوغ الحلم. نقرأ القول التالي: "وأحياناً كنت أهبط من ارتفاع النجوم إلى سطح الأرض فأحس أنني أدافع عن بيتي وعن أولادي، ولا تعنيني الحدود الموهومة والعواصم والدول والشعوب والتاريخ".[٣] لا تحجب اللغة السياسية التي تنسج الكتاب النبرة الرومانسية التي تحكم منطقه الداخلي، إذ البطل مؤمن بغاياته، ومؤمن بأنها في طريقها إليه، بل إنه مؤمن بأنه سيعيد إلى الوقائع المشوّهة جوهرها المفقود، فتقف سوية، كما يجب أن تكون. تتضافر الأحلام "ورجل القدر" في عروة وثقى، فتتجسد الأحلام ويكون "الرجل" تجسيداً لأحلام طال انتظارها. وقد يمعن الرجل في تأمل "الدور التائه"، ليبلغ تخوم الجهاد الإسلامي الأول، حين كان الإسلام قوة في أبنائه والأبناء قوة في دينهم: "حين أسرح بخيالي إلى هذه المئات من الملايين الذين تجمعهم عقيدة واحدة، أخرج بإحساس كبير بالإمكانيات الهائلة التي يمكن أن يحققها تعاون بين هؤلاء المسلمين جميعاً، تعاون لا يخرج عن حدود ولائهم لأوطانهم الأصلية بالطبع، ولكنه كفيل لهم ولأخوانهم في العقيدة قوة غير محدودة".[٤]

ومثلما يطلق طه حسين سجيته في حلم بالغ الروعة، فإن عبد الناصر في فلسفته لا يقتصد بالأحلام، فـ"يهبط من ارتفاع النجوم"، ويسرح الخيال إلى "أرجاء الأرض

المتباعدة". يقوم مفهوم الحلم على تجاوز حرمان وفقْد. وإذا كان طه حسين ينتظر تحقق العدالة الاجتماعية الواعية، فإن عبد الناصر يصوغ بلغته السياسية أماني "أمة الأقدار"، التي تتلخص في التحرر من الاستعمار وأعوانه، وتحرير المجتمع من الآفات التي تعوق تحرره، وإقامة جيش قوي، وتوحيد الكلمة العربية والإسلامية لمواجهة التحدي الاستعماري ومجابهة المشروع الصهيوني. ولقد صاغ عبد الناصر أحلامه الوطنية الكبرى بلغة أثيرية في فلسفة الثورة، ثم ما لبث أن أعاد صياغتها، وبشكل أوضح، في الميثاق، اعتماداً على ممارسته العملية في النضال ضد الاستعمار، بعد أن خاض حرب "العدوان الثلاثي"، وعاش تجربة الوحدة والانفصال مع سوريا، واصطدم مع القوى الرجعية في مصر والعالم العربي. وكان في نضاله العملي يقترب من "مجتمع الكفاية والعدل"، ويؤكد القيم التي دافع عنها طه حسين وغيره من رجال الأنوار. نقرأ في **الميثاق**: "إن الشعب قائد الثورة/ إن العلم هو السلاح الذي يحقق النصر الثوري/ إن السلطات الشعبية بدون العلم قد تستطيع أن تثير حماسة الجماهير لكنها بالعلم وحده تقدر على العمل تحقيقاً لمطالب الجماهير/ إن قدرتنا على التمكن من فروع العلم المختلفة هي الطريق الوحيدة أمامنا لتعويض التخلّف/ إن الأمم التي أُرغمت على التخلف، إذا ما استطاعت أن تبدأ – الآن – معتمدة على العلم المتقدم تضمن لنفسها بداية تفوّق../ وإذا تخلّت الثورة عن العلم فمعنى ذلك أنها مجرد انفجار عصبي تُنفس به الأمة عن كبتها الطويل، ولكنها لا تغيّر من واقعها شيئاً". ويستعيد الميثاق المقولات التنويرية عن الحرية والقانون والديمقراطية، فيقول: "إن حرية الكلمة هي المقدمة الأولى للديمقراطية/ إن أول ما يعزز سلطان القانون هو أن تستمد حدوده من أوضاع المجتمع المتطور/ إن الطريق إلى الحرية قد أصبح مفتوحاً من غير حواجز ولا عوائق/ إن حرية الصحافة هي أبرز مظاهر حرية الكلمة...".[٥]

إن جملة القيم والأهداف التي صاغها الفكر الناصري تتقاطع مع ما جاء به قلم طه حسين في **مستقبل الثقافة في مصر**، و**المعذبون في الأرض** و**ألوان**. فلماذا خَفَتَ صوت طه حسين في الحقبة الناصرية؟ لقد كان صاحب الأيام قد تقدّم في العمر، غير أن هذا لا يعطي إجابة مرضية، ولا سيما أن الرجل تلقى خبر قيام "ثورة يوليو" بسعادة عظيمة.

والحق أن طه حسين، منذ إقباله على الحياة السياسية في نهاية العقد الأول من القرن الماضي، وصولاً إلى "ثورة يوليو"، قد دافع، وبوضوح متطور، عن أفكار متعددة: مثل التعليم والعلمانية والعدالة الاجتماعية. وحقيقة الأمر، أن طه حسين كان يُجمل أفكاره كلّها في شعار جوهري، يمكن له أن يكون: العلم والحرية. فيكون العلم، في هذا الشعار، وعياً مجتمعياً متقدماً يقرأ الزمن الوطني الراهن على ضوء أزمنة العالم الإنساني المتقدم كلها، وتكون الحرية ممارسة اجتماعية عارفة، تؤمن تحرير الإنسان من قيوده المتعددة. وفي منطق كهذا، يكون التعليم مقدمة ضرورية للحرية، أي يكون

التعليم هو المتكأ العظيم الذي يعيد إنتاج البشر بشكل يحققون فيه غاياتهم. ترمي فكرة طه حسين المركزية هذه إلى تحقيق التجانس الاجتماعي عن طريق وعي جديد تصوغه سياسة تعليمية تعرف غاياتها. لكأنه كان يسعى إلى مجتمعية التعليم كشرط لا بد منه لإنجاز الأهداف المجتمعية. ولعل تأكيده المثابر على دور التعليم هو الذي دفعه إلى أن يعطيه، أحياناً، مقاماً أعلى من مقام الاستقلال؛ فتحرير الوطن يستمد معناه من حدود تحرّر الإنسان الذي أنجزه. وربما يظهر هذا في القول التالي: "فنحن نعيش في عصر من أخص ما يوصف به أن الحرية والاستقلال فيه ليسا غاية تقصد إليها الشعوب وتسعى إليها الأمم، وإنما هي وسيلة إلى أغراض أرقى منها وأبقى".[٦] وطه لا يخفض هنا من معنى الاستقلال، وإنما يحاول بناءه على أرض صلبة؛ ذلك أن "ليس إلى الاستقلال سبيل إذا لم تكن مصر متعلمة".

وهنا تبرز من جديد مجتمعية المعرفة، كهدف يتجاوز ذاته إلى غيره، فيكون تعليم المجتمع الخاضع للاستعمار إمداداً له بأدوات صحيحة لمحاربة الاستعمار.

يقول طه حسين: "لا أعرف بعد المسألة السياسية الكبرى مسألة يجب أن تعنى بها مصر كمسألة التعليم".[٧] يأخذ الاستقلال صفة، والتعليم صفة أخرى، واختلاف المرتبة المنطقي بين المسألتين لا يمنع توحدهما في حقل السياسة: فمسألة "صغرى" تعقب مسألة سياسية كبرى، تكون بدورها سياسة البَعْد. وطه حسين، في وضوحه، لا يفصل بين التعليم والديمقراطية – والمفهوم الأخير سياسي بامتياز، أي أن طه حسين يمارس منظوراً سياسياً خاصاً به، فيقترب من شأن عام قوامه القراءة والكتابة، ليدخل منه إلى السياسة العامة في أشكالها كلها. يقول في **مستقبل الثقافة**: "التربية الابتدائية ركن أساسي من أركان الحياة الديمقراطية الصحيحة" و"الدولة الديمقراطية ملزمة بأن تنشر التعليم الأولي... وتوكل بشؤونه كلها".[٨] وهكذا تصبح مقولة نشر التعليم – وهي مقولة ديمقراطية – مرتكزاً لبث مفهوم الديمقراطية والدفاع عنه، بل دعوة سافرة إلى حكم ديمقراطي، يبدأ من الشعب ويعود إليه. وبهذا المعنى، فإن حسين لا يقيم تعارضاً مجرداً بين الديمقراطية والطغيان، ولا ينطلق من مبدأ سياسي لينقض مبدأ سياسياً آخر، وإنما يعود في دعوته الديمقراطية إلى مرجع مشخص هو: التعليم، حيث الشعب وحقوقه في العلم والحياة والكرامة الإنسانية، وحيث سلطة سياسية تعترف بحقوق الشعب المشروعة أو تمنعها عنه.

ركن طه حسين إلى فضاء التربية والتعليم الذي عاش فيه، واشتق منه سياسة اجتماعية مؤاتية. ولقد كان من الممكن أن يغوي هذا الفضاء مؤلف الأيام بتصور تقني للتعليم قوامه الكم والتلقين والمحو الشكلي للأمية. غير أن تجربته الذاتية ومصادره الثقافية أمدته بتصور للتعليم جديد، يتعلّم التلميذ فيه حرية السؤال والإجابة قبل أن يتعلم استظهار الحروف والقواعد النحوية. وصفات الطلق والحر والطليق التي أدمن على استعمالها تخبر عن شكل التعليم الذي كان يقصده، وعن هيئة التلميذ الذي كان يتمناه،

وهو الذي يمكن له: "أن يملأ رئتيه من الهواء الطلق. وأن يملأ عقله من العلم الطلق الذي لا يقيده تحرج الأساتذة الأزهريين".[٩] تظهر كلمة التلميذ وقد قُرب بينها وبين الهواء الطلق، وأبعد عنها التحرج والقيود. ولهذا فإن ديمقراطية الدولة لا تُسْتَعْلن في تأمين التعليم فقط، بل في سياسة تعليمية تنتج تلميذاً ومعلماً متحررين من القيود. وإذا كان التعليم، في شكله المجرد، يرد إلى دولة مجردة، فإن مفهوم السياسة التعليمية يحيل إلى سلطة مشخصة، وإلى اقتراحات عملية تؤيد السلطة أو تستنكرها، وفقاً لمفهومها عن المعلم والتلميذ.

وكانت صورة التلميذ، كما صورة المعلم، مرآة لصورة الشعب المنشودة؛ فالتعليم ينشد من أجل شعب هو بحاجة إليه، من أجل ممارسة ديمقراطية صحيحة لا يمكن لها الوقوف من دون شعب يعي معنى الحرية والاستبداد. وتعثر مفاهيم التعليم والاستقلال والديمقراطية على مرجعها الجوهري في مفهوم "الشعب المتعلم"؛ فهو المحور الذي تدور حوله فلسفة طه حسين التربوية وشجونه السياسية في آن. يكتب في ٢٨/١٠/١٩٤٩:

> "إن أولئك الجناة، الذين توسعوا في التعليم وفرضوا مجانية التعليم الابتدائي مستعدون اليوم، كما كانوا مستعدين سنة ٤٤، للمضي في جنايتهم تلك التي تمر في أذواق قوم، ولكنها تحلو في أذواق الشعب كله. مستعدون للتوسع في التعليم أكثر مما توسع هو وأصحابه مرات كثيرة، ومستعدون لفرض مجانية التعليم الثانوي والفني بعد أن فرضوا مجانية التعليم الابتدائي ... ومستعدون لأن في أيديهم عصا سحرية ... هي أنهم يحبون الشعب ويحبهم الشعب ... هم مستعدون لهذا كله ولأكثر من هذا، لا يحول بينهم وبين الوفاء بما وعدوا إلا أن وزارة المعارف ليست في أيديهم ... إن أولئك الجناة الذين يحبون التوسع في التعليم ويعطون العلم لأبناء الشعب ليبيعونه عليهم بثمن بخس، دراهم معدودة كما يُباع البصل والكرّات".[١٠]

في هذه العودة المستعادة أبداً، لم يكن طه حسين يمجّد فعل القراءة والكتابة، وإنما كان يتطلع إلى إرساء قواعد مجتمع مدني حديث، تكون الدولة – كما الاستقلال ووقائع المستقبل – مرآة لإرادته الكلية. فالمجتمع الواعي لذاته ولأهدافه ضمان الترقي والاستقلال ونظام الحكم السليم؛ أي أن طه حسين، في حضّه الدؤوب على التعليم الطليق، كان يتطلع إلى مجتمع جديد ينتج سلطة سياسية على صورته واستقلالاً حقيقياً يفضي به إلى مجتمع ديمقراطي حديث. وكانت دعوته إلى الجديد مواجهة لقديم، في السياسة والتعليم، يقيّد المجتمع ويأسر حركته.

كانت دعوة طه حسين إلى التعليم، إذن، دعوة إلى مجتمع حديث يحقق فيه الشعب استقلاله السياسي – الذاتي، ويكون مصدراً للسلطات الحقيقية. وعن هذا التصور

صدرت مفاهيمه الأساسية مثل: الحرية، والدستور، والعدالة الاجتماعية. ولعل مفهوم الاستقلال الذاتي – النسبي للعلاقات الاجتماعية من أكثر مفاهيم طه حسين جوهرية؛ فهو تعبير عن وعيه التاريخي، ومرآة لمعنى الحرية لديه ولدلالتها. فالتاريخ يسير ارتقاء نحو التمييز والتفريد والتعيين مخلّفاً علاقات التماثل والتناظر والركود وراءه في ممالك اللاهوت والطغيان والاستبداد. ولعل تعامل طه حسين مع مفهوم الأدب في الشعر الجاهلي مرآة لمعنى الحرية الذي يدعو إليه. فلقد كان الأدب حاشية تابعة لنص أدبي ولغوي يتجاوزه في المقام والكرامة. فجاء حسين ليحرر الأدب من تبعية اللاهوت واستبداد اللغة، وليعترف له بكيان ذاتي مستقل، يكون الأدب فيه علماً مستقلاً وقائماً بذاته. وأخذ بالسبيل ذاته في تعامله مع العقل، فطالب بعقل حر ومستقبل يطمئن إلى أحكامه الذاتية بعيداً عن القسر والتلقين والإكراه. وتصور كهذا يتابع اتساقه، وينشد مجتمعاً يتميز بتعددية الآراء وشرعية الاختلاف وموضوعية التباين. وفي هذه المواقف جميعها كان صاحب الأيام ينكر المرجع المطلق ويرفضه، فيحرر النص الأدبي من سطوة علوم اللغة والدين، ويطلق العقل بعيداً عن عسف التلقين والأحكام المتوارثة والجاهزة، ويحاور المجتمع من أجل مجتمع حواري ينقض سلطة الاستبداد.

تحتل الحرية في هذا المدى موقعاً مسيطراً، والتعليم موقعاً محدداً. فيصبح التعليم درباً إلى الحرية بقدر ما تكون الحرية شرطاً للتعليم الصحيح. وفي جدل الحرية والتعليم يتكوّن العقل المبدع والإنسان الخالق والمجتمع الطليق. يتحدث طه في الشعر الجاهلي – أو في الأدب الجاهلي كما دعاه صاحبه بعد الضجة الكبرى – عن حرية العلوم: "التي يطمع فيها كل علم ناشىء ليستطيع أن يقوى وينمو ويأخذ بحظه من الحياة، هذه الحرية التي تمكنه من أن ينظر إلى نفسه كأنه موجود ووحدة مستقلة، ليس مديناً بحياته لعلوم أخرى"، وما يقوله طه حسين عن العلم وأجناس المعرفة، يمكن تطبيقه بسهولة ويُسر على الأفراد والمجتمعات. فالفرد لا يتعلم إلا إذا اكتشف إنسانيته وتم الاعتراف بها أو قاتل من أجل الاعتراف بها، والعقل ينمو بالتخلص من سطوة البداهة والمسلمات، والمجتمع يستيقظ حين يقرأ بشكل صحيح علاقته بالسلطة التي تمثله ويدرك أسباب الخضوع والطغيان؛ أي أن الحرية شرط تحقق الكائن وذاتيته. فبدون الحرية يظل العلم وراء تاريخه، مشروعاً بلا تاريخ، ويبقى الفرد خارج ذاتيته، وجوداً بلا فاعلية، ويمكث المجتمع على هامش المجتمعات الحية، مجتمعاً بلا مبادرة ومبادأة. ودور الحرية في تغيير طبائع الأشياء هو الذي دفع حسين إلى قول قريب من الشعار التحريضي: "إن حرية الضمير وحرية التفكير وحرية التغيير هي التي تجعل الإنسان إنساناً".[١١]

ولما كان طه حسين يبدأ من المشخص، فقد كان عليه أن يتأمّل شروط الحرية قبل أن يدافع عن الحرية، وأن يقرأ حدود الدستور والقانون والإصلاح في زمانه، وأن يجاهد من أجل سلطة سياسية تحترم الدستور وتمارس احترامه بعيداً عن الشعارات

والممارسات الشكلية. فوجود الحرية يساوي ممارستها، والقول بالدستور يعادل تطبيقه، ومعيار الحقيقة قائم في حال الشعب الذي يترجم حدود الدستور والحرية. يكتب طه حسين:

> "إن الذين يريدون الإصلاح ويتلمسون إليه الوسائل، والذين يختصمون في تعديل الدستور ... وكل هؤلاء خليقون أن يراجعوا أنفسهم، وأن يفكروا أن لا سبيل إلى الإصلاح حتى يقرّ في نفوس المصريين عامة، ونفوس القادة والسياسيين خاصة، أن الاستقلال والدستور ونظم الحكم والوزارات والمصالح ... كل هذه وسائل لا تقصد لنفسها، وإنما تتخذ أدوات لشيء آخر هو الذي يجب أن نفكر فيه، ونحرص عليه، وهو سعادة الشعب، أو على أقل تقدير تخفيف ما يلقى الشعب من الشقاء".[١٢]

لا نقرأ في هذا القول تمسك طه حسين بالدستور بقدر ما نقرأ فيه المفكر العملي الذي كانه هذا المصلح الكبير، حيث الدستور ونظام الحكم والوزارات وسائل عملية لتطور الشعب وارتقائه، الأمر الذي يجعل من الشعب، في المنظور الإصلاحي الديمقراطي، مرجعاً مزدوجاً: فهو مرجع الأحكام التي تنقله إلى وضع أفضل، وهو المرجع المتحمل الذي عليه أن يوصل ذاته لاحقاً إلى وضع أفضل. ولذلك يمكن القول، وبشيء من العسف، إن طه حسين لم يكن معنيّاً بالمفاهيم والمقولات بقدر ما كان يدور حول سياسة عملية تحقق التقدم، الأمر الذي يعطي "مداخلاته الاجتماعية" طابعاً أخلاقياً وتحريضياً، إذ إن إصلاح المجتمع يتكشف في سيرورة التطبيق، لا في حديث مجرد عن إصلاح لا آثار له.

لقد تبنّى طه حسين مفهوماً مجتمعياً للحرية بقدر ما قاتل من أجل حرية مجتمعية. ذلك أن حرية المتلقي تسبق كم المعرفة الذي يصله، والحرية في السياسة التعليمية تسبق حرية المعلم والتلميذ، والحرية اليومية شرط لبناء التعليم والعقل والإنسان. وكانت هذه الحرية في معناها الشامل، المتكأ الذي قصده في إصلاح المؤسسة الدينية؛ فلم تكن دعوته إلحاداً في مواجهة إيمان، ولا علماً في مجابهة دين، وإنما كان يسعى إلى مؤسسات حديثة، تؤمن حرية الفكر والمحاكمة، وتقيم علاقة توافق بين جديد الواقع وفاعلية الفكر. ولهذا يكتب في كتابه **من بعيد** "فالخصومة في حقيقة الأمر ليست بين العلم والدين، ولا بين الوثنية واليهودية والنصرانية والإسلام، ولا هي بين دين ودين، وإنما هي أعم من ذلك وأيسر، هي بين السكون والحركة، هي بين الجمود والتطور". ونصرة الحركة، كما التطور، هي التي حضّت طه حسين على أن يطالب الدولة، في **مستقبل الثقافة في مصر**، بإشراف حديث على الأزهر، كي لا تظل تعاليمه مغلقة في زمن مغلق منخلع عن زمن الحياة: "فأنا أريد أن تلائم بين هذه الحقوق (أي حقوق الأزهر بتأمين تعليم العلوم غير الدينية في المدارس التابعة له) وبين النظام الديمقراطي

الصحيح".[١٣] يماثل طه حسين هنا بين الديمقراطية والحداثة؛ فالحداثة نفي للجمود والقيود، ودعوة ديمقراطية تستنهض الشعب وتوقظه. تتجلى حداثة الوعي في البحث عن سلطة سياسية تكون مرآة لإرادة شعبية متحررة من القيود. وترمي هذه الدعوة على الوعي الحديث بمهمة مسكونة بالمفارقة: فهي تدعو إلى حكم ديمقراطي يصوغه الشعب على صورته، بقدر ما تدعو إلى سياسة ديمقراطية تسمح للشعب بالنهوض واكتشاف دوره وإمكانياته. وبسبب هذه المفارقة، فإن طه حسين يتوجه في دعوته الحداثية إلى سلطة تقليدية، لا تعترف بإرادة الشعب بالضرورة، غير أنه، وبسبب هذه المفارقة، لا يصوغ مشروعه بلغة سياسية مباشرة، وإنما يلجأ إلى التعليم ليعطي قوله بشكل مختلف؛ فكأنه يمارس مكر العقل في سياسته العقلانية، أو كأنه يحجب مشروعه - وهو سياسي في جوهره - بلغة "مدرسية" تقرّبه من الهدف دون أن تستفز السلطة.

في المفارقة القائمة على تحكيم الشعب وإرشاده، أو القائمة على تعليم الشعب كي يصبح مرشداً، يتجلى المشروع السياسي - الاجتماعي لدى طه حسين. ولذلك فإن لقب "المربي الكبير"، الذي يمكن إطلاقه بيسر على طه حسين، لا يأخذ معناه الحقيقي إلا إذا قُصد به تربية مجتمع أو تثقيف أمة، كي تكون في أحوالها مرآة للزمن الحديث: ديمقراطية الوعي في حياة ديمقراطية، ووطنية الثقافة في منظور إنساني. وهذا ما قصد إليه حسين حينما كتب: "هناك صورة جديدة للقومية والوطنية قد نشأت في هذا العصر الحديث. وقد نقلت إلى مصر مع ما نقل إليها من نتائج الحضارة الحديثة".[١٤] إن هذا المنظور الديمقراطي، الملتزم بقضايا الشعب شكلاً ومضموناً، هو الذي حمله على التصدي للقضايا الاجتماعية في الأربعينيات، حيث الجوع والبؤس والحرمان مفردات متواترة في المعذبون في الأرض، والوعد الحق، وألوان. غير أن هذه الكتابات تشكّل هامشاً ثانوياً في مشروعه الأساسي، إذ إن التعابير السابقة تدخل في مدار الأخلاق والتحريض السياسي لا أكثر، إن لم تكن ظواهر مشروع يكمن جوهره في مكان آخر. يصدر التحريض المباشر عن وعي أخلاقي، بينما ينبثق المشروع السياسي عن وعي معرفي، ويمكن للتحريض أن يرتبط بظرف، في حين أن المشروع يتجاوز الظرف ويفيض عنه، لأنه يرى التغيير التاريخي كأثر لقراءة أحوال اجتماعية لتاريخ معين. وعلى هذا، فإن كتابات طه حسين التحريضية هي مجرد إنارات أو ملاحق في مشروعه "التعليمي الكبير". وربما يكون هذا البعد التحريضي استجابة للمناخ السياسي - الفكري لمصر في الأربعينيات، وهو مناخ شكّل الفكر اليساري أحد عناصره الأساسية، مع فرق جوهري: فقد أدرج حسين تحريضه في مشروع عقلاني طليق، متجاوز "يساراً" أرجع المشروع السياسي إلى خطاب تحريضي. ويتضح الفرق في قول ينسب إلى حسين قبل سنوات قليلة من سقوط الملكية، وذلك في حوار مع مثقفين يساريين: "إنكم تتحدثون كثيراً عن الثورة، وتكتبون عن ضرورة الثورة، ولكنكم لا تعرفون ولا تتقنون فن العمل الثوري. . وما أحوجكم إلى دراسة التكنيك الثوري والاستراتيجية الثورية".[١٥]

مارس طه حسين مكر العقل بحذق كبير، من دون أن يمنعه مكره من تسمية الأشياء بأسمائها. فإن أصبحت الأشياء ثقيلة لا تُطاق اطمأن إلى حدسه وتخفف من مكر الصياغة. يكتب إلى صديق "غائب" في نهاية الأربعينيات، الكلمات التالية: "أقم حيث أنت يا سيدي. لا تبرح الأرض ولا تعبر البحر فإن من ورائه في مصر هولاً هائلاً، وشراً ماثلاً. . إن في مصر جحيماً من الوباء والموت والفقر والجهل والمرض، وجحيماً آخر من الحسد والحقد والبغض والموجدة ... هؤلاء هم أصحاب النعيم، أما أصحاب الجحيم ... فهم الجائعون الضائعون، والبائسون اليائسون، والمأزومون المحرومون".[١٦] ويكون عادياً، بعد هذا الوصف، أن يستقبل طه حسين ثورة عبد الناصر بسعادة عظيمة، فيكتب في أوائل آب ١٩٥٢ مقالة في جريدة **الأهرام** يبارك فيها الحدث الجديد قائلاً: "وما أشك في أن ثورتنا هذه القائمة هي ثورة أصيلة، لا يكفيها أن تسقط حكومة وأن ينفى ملك، وإنما سقوط الحكومة ونفي الملك عندها وسيلة لإصلاح أعمق وأكمل وأشمل ... إن ثورتنا إذن صادقة، تصور طموح الشعب إلى الحياة الكريمة النقية، وأمل الشعب في المستقبل الكريم المجيد، وهي من أجل ذلك ثورة إصلاح شامل عميق بأدق معاني هذه الكلمات، وهناك نواح مختلفة لهذا الإصلاح الشامل العميق".[١٧] يكتب طه حسين عن صورة انتظرها، وينتظرُ منها، بعد تحققها، أن تنجز إصلاحاً عميقاً وشاملاً في نواحي الحياة المختلفة، يؤمن وحدة الحداثة والديمقراطية، وينقل الشعب من وضع الرعية إلى مقام الذات الجماعية الحرة والمفكرة. ومع أن عبد الناصر قصد في ثورته إلى إصلاح المجتمع وتحرير الشعب، فإنه أخذ بمنهج لم يكن قريباً من ذاك الذي كان يدعو إليه طه حسين.

تجلّت سياسة عبد الناصر التحررية في جملة متناقضة من الممارسات. فقد قاتل صادقاً من أجل الشعب ومصلحته. غير أنه ظل مرتهناً لمنظور تقليدي، يعيد إنتاج تهميش الشعب وتأكيد السلطة المطلقة مرجعاً. تبنّت السلطة الناصرية المنظور الوطني – الشعبي في ممارسة تنكر الاستقلال السياسي – الذاتي للحركة الشعبية، وتطارد وتحاصر كل فعل سياسي يسعى إلى هذا الاستقلال، فانطفأت الحركة الشعبية وصعدت الشعبوية. وإذا كانت الحركة الشعبية تحيل إلى فعل منظم لذوات حرة وواعية لأهدافها، فإن الشعبوية تحيل إلى حركة جماهيرية انفعالية وتابعة. تنطلق الحركة الأولى من الذات المتحررة وتمتثل الحركة الثانية إلى هالة الفرد – الزعيم. وبقدر ما تنزع الحركة الشعبية إلى النمو والتطور والإصلاح الذاتي، فإن الحركة الثانية تميل إلى التماثل والسكون والعطالة الذاتية والفراغ. ولعل اتكاء السلطة الناصرية على مفاهيم الجمهور والجماهير والجمهرة – وهي كيانات حاضرة وغائبة في آن – قد عجّل في انغلاقها وتكلّسها، بل دفع إلى تدمير ذاتي مزدوج، يدمر السلطة الناصرية ويدمر الحركات الجماهيرية المأخوذة بها. وفي ديالكتيك الجمهور والبطل المخلص تكوّنت أطر سياسية شكلانية، تمتثل بشكل متجانس إلى معايير انفعالية – يومية، حيث لا مكان للإنسان الطليق ولا موقع للفكر الطلق. وفي حدود هذا الديالكتيك

أيضاً، استنفر الشعب موروثه اللاهوتي – الاستبدادي، حيث البطل المخلص قريب من المقدس، والذات العاجزة ترى خلاصها في مخلص كامل القوة والجبروت، فانعدم النقد والحوار وانزلق البطل إلى عزلة قاتلة وهو محاصر بدويّ الجماهير، وتحوّلت السلطة إلى مقدس، يقرّر وحيداً شؤون السياسة والحق والمعرفة.

في مسار مأساوي كهذا، كان البطل القومي يمارس سياسة المفارقة: فهو يكبل الشعب من أجل تحريره، أو لا يقبل بتحريره إلا إذا قام بتقييده. ولقد حاول عبد الناصر مخلصاً تنظيم "الإمكانيات الشعبية" في صيغ سياسة – تنظيمية مثل الاتحاد القومي، والاتحاد الاشتراكي. وكانت محاولاته مستحيلة، لأن فلسفة "المخلص والجمهور" لا تحتاج إلى قوى شعبية واعية لدورها، وإنما تحتاج إلى أتباع ومريدين، الأمر الذي همّش الشعب بالمعنى الحديث للكلمة، وألغى الرقابة الشعبية، وأفسح المجال واسعاً لهيئات بيروقراطية مغلقة. وربما قامت مأساة عبد الناصر في المسافة القائمة بين وعيه السياسي ووعيه الأيديولوجي العام. فلقد كان وعيه السياسي واضحاً ومضيئاً، يعي أسباب الضعف والتخلّف والهزيمة، ويعرف الأهداف البعيدة التي يريد أن يصل إليها. وكان وعيه الأيديولوجي متخلفاً عن وعيه السياسي، فيعرف ما يريد ولا يعرف سبل الوصول إليه، أي أنه كان يمارس سياسة جديدة مسكونة بتصورات ومعايير قديمة. وتفسّر هذه المفارقة تناقضات السياسة الناصرية. وتستظهر هذه التناقضات في مجالات عدة مثل: التعليم، العلمانية، الديمقراطية. فقد أعطى عبد الناصر في الحقل الأول الحالة الأكثر رقياً وارتقاء، ربما، في العالم العربي، فعمل على محاربة الأمية ونشر المعرفة وتعميم الثقافة وتكريم المبدعين. وتم هذا كله في تصور إداري – بيروقراطي يؤكد الكم الشكلي للمعرفة ويتجاهل شروط الشخصية المتحررة ويلغي إمكانية الفردية الطليقة، بسبب سيطرة ممارسات بوليسية تلغي الكفاءة العقلية في إلغائها للمعايير الموضوعية. وأصاب العلمانية الارتباك ذاته، فالمجتمع الناصري كان علمانياً في غاياته البعيدة، يقدر العقل ويمارس التحديث ويحترم وضع المرأة ويرى في الالتزام القومي مرجعاً، غير أن الخطاب الأيديولوجي الرسمي كان تلفيقياً في جوهره؛ فالإسلام حضارة واشتراكية وتاريخ ونص أساسي من نصوص الخطاب السلطوي يتم الرجوع إليه، وبأشكال لا متكافئة، وفقاً للظروف والأحوال. وكانت الديمقراطية لحظة أساسية في مشروع عبد الناصر، لأن محاربة الاستعمار تعبير عن الديمقراطية في أرقى صورها، شرط أن تكون لحظة داخلية في الحياة اليومية تعتق، عن طريق الممارسات اليومية، الجماهير من أغلالها المتوارثة القديمة. ولم يكن النظام الناصري، المأخوذ بديالكتيك المحروم والمخلص، قادراً على ممارسة الديمقراطية، لأن التعددية والحوار والنقد واختلاف الاجتهاد نفيٌ لفكرة المخلص ونقض لمفهوم: الدولة – الحقيقة. وبالتأكيد فإن تناقضات النظام الناصري لا تُشرح بفكرة المخلص وحدها، وإنما تُشرح بالآثار النظرية والعملية الناتجة عنها. تستلزم فكرة المخلص، في تقليديتها، جهازاً تقليدياً قوامه التراتبية المطلقة، ترى الحق في السلطة والضلال

في خارجها. وبقدر ما تبدو هذه الأيديولوجيا، ظاهرياً، دفاعاً عن السلطة ورمزها، فإنها، وبسبب تقليديتها، تُرجع جهاز الدولة إلى ملكية خاصة، أي إلى أداة تسوّغ فساد النخبة الحاكمة وتبرّر قمع من ينقد الفساد ويكبح حركته. ولعل هذا القمع المرتكز إلى مبدأ دولة الحقيقة، هو الذي ألغى المسافة بين الحكومة والدولة، وبين الدستور وجهاز الدولة، وهو الذي أرجع مفهوم الشعب إلى مقولة السكان (والشعب مفهوم حديث، أما كلمة السكان فمصطلح اجتماعي لا أكثر).

تأخذ دولة الحقيقة بمفهوم "المطلق"، وتعيد في إطلاقيتها طرح مفهوم "النسبي". وإذا كان مبدأ المطلق يقيّد الحركة، أو يسمح بحركة ظاهرية، فإن النسبي شرط التطور والارتقاء والانعتاق من مسلمات وممارسات قديمة في اتجاه آفاق جديدة. ومع ذلك، فإن النسبي يفقد دلالته إن لم يرتبط بمبدأ آخر ملازم له، هو مبدأ "التميز"، تميز الأفكار والأحزاب والمؤسسات. فوجود الأفكار، كما الأحزاب، هو في تناقضها واختلافها، ووجود المؤسسات هو في استقلالها الذاتي – النسبي وتباين وظائفها. بهذا المعنى، فإن ممارسة الديمقراطية اليومية ممارسة "للتميّز" والتباين والاختلاف، في أبعادها المجتمعية، الأمر الذي يقيم علاقة داخلية بين الديمقراطية والتقدم الاجتماعي. لقد كافح جمال عبد الناصر، إلى حدود الشهادة، من أجل مجتمع عربي متقدم، وجاء كفاحه معاقاً، لأن النتائج التي كان يتطلع إليها كانت مفارقة لمقدماتها الضرورية. فالتقدم الاجتماعي جهد مجتمعي طليق يختلف عن اجتهاد نخبة متعالية، حتى لو استندت هذه النخبة إلى رجل صادق ومخلص وشجاع مثل جمال عبد الناصر.

ولم يكن لويس عوض مخطئاً حين رسم مأساة مشروع عبد الناصر بالألوان التالية:

> "وقد كانت مأساة الثورة، بسبب تخوفها من الانفتاح أمام الجماهير والخضوع لها، أنها نقلت حقّ التملك بلا حدود من طبقة إلى طبقة وجعلت حق التملك في العلن وبقوة القانون يتحول إلى تملك في الخفاء وبقوة اللصوصية لبعض الثوار وأعوان الثورة. كذلك كانت مأساتها أنها في صراعها من أجل تحرير مصر والعالم العربي من براثن الاستعمار ومن اجل تحقيق ما تسميه العدالة الاجتماعية لم تكن تميّز أعداءها من أصدقائها ومن رفاق دربها".[١٨]

ابتعدت الثورة عن برجوازية لها تقاليد لتنتج برجوازية – بيروقراطية تنكر كل التقاليد، وعملت على خلق عدالة اجتماعية بأجهزة لم تكن، دائماً، تعرف معنى العدالة، وابتعدت عن البرجوازية كي تحمل إلى الجماهير عدالة مفقودة، جاعلة الجماهير تنتظر وصول العدالة المفقودة. ويبدو عبد الناصر في مشروعه النبيل والقلق في آن قريباً من روائي يبغي كتابة أجمل النصوص، فتخذله آلية الكتابة ويصل إلى مآل لم يكن يتصوره في البداية أبداً. ولهذا يبدو لويس عوض مصيباً حينما يقول: "لقد بذر عبد الناصر بذور القلق في نفوس عبيد الأرض وجسّد أحلامهم في أن يتخلصوا من أصفاد نخاسيهم

في الداخل والخارج، لكنه لم يعرف كيف يرسم طريق الخلاص من هذه الأصفاد، أو لعله كبلهم بأصفاد من فولاذ ليحررهم من قيود الحبال. لقد ترك لنا القيد والقلق في آنٍ واحد، فالقيد من سلبياته والقلق من إيجابياته".[١٩] وعلى الرغم القيد والقلق تظل تجربة عبد الناصر مرجعاً لكل فكر قلق يُفتش عن أفق تحرري للإنسان العربي.

تكشف هذه المقدمات، ربما، اختلاف الرؤية بين جمال عبد الناصر وطه حسين، وتخبر، ربما، عن الأسباب التي جعلت صوت طه حسين يميل إلى الانزواء والخفوت في الزمن الناصري: كان عبد الناصر مأخوذاً بغايات كبرى بعيدة، يرى الهدف البعيد ولا يتأمل وضع الإنسان الذي يسير إلى الهدف. ينظر إلى الوحدة والاشتراكية والحرية، من دون أن يطمئن إلى إمكانية المجتمع في الحاضر، ومدى ارتقائه وحدود وعيه ومستوى إمكانياته. وأما طه حسين فقد أخذ بمنظور مختلف مرجعه الحاضر، فكان يرى الأهداف البعيدة في تأمين ارتقاء الوعي وتطوير الإنسان وتحريض المجتمع. انطلق عبد الناصر من المستقبل المرغوب، بينما احتضن طه حسين الوقائع المشخصة للحاضر المشخص، وأكد أن المستقبل الصحيح يساوي جملة الإصلاحات الصحيحة التي تقود إليه، بدءاً بالحرية والمدرسة وصولاً إلى مجتمع يكون مدرسة للحرية. ولم يكن طه حسين يتحدث عن وحدة أو اشتراكية، بل اقتصر حديثه عن مجتمع مدني، يتميز بالمعرفة والمسؤولية واحترام القانون واستعمال العقل المفيد بشكل مفيد، لكأنه كان يقول: إن تحقق المجتمع المدني شرط لا غنى عنه للانتقال إلى أية أهداف مستقبلية كبيرة الطموح. وهذا التحقق سيرورة قوامها جملة إصلاحات صحيحة. وفي مناخ ديمقراطي مسؤول، يطرح أسئلة الإصلاح من وجهة نظر الشعب، ويستنهض الشعب كي يكون عنصراً في الإصلاح.

يقول طه حسين: "يجب أن يتعلم الشعب إلى أقصى حدود التعليم، ففي ذلك وحده الوسيلة إلى أن يعرف الشعب مواضع الظلم وإلى أن يحاسب الشعب هؤلاء الذين يظلمونه ويذلونه ويستأثرون بثمرات عمله".[٢٠]

إن قولاً كهذا يشير إلى سلطة شعبية واعية لأهدافها، تختلف في الطبيعة والوظيفة والمسار عن دولة "الحقيقة".

الفصل الثالث

الحداثة العربية بين زمنين

الحداثة العربية بين زمنين

"الكذبة السافرة وحدها تملك الآن حرية قول الحقيقة. إن الخلط بين الأكاذيب والحقائق جعل التمييز بينها أمراً عسيراً... وبين أوساط بعض المتنفذين الضالعين اليوم، تفقد الحقيقة وظيفتها الشريفة في تمثيلها الزائف للواقع...".

ثيودور أدورنو

ولد عصر التنوير العربي في منتصف القرن التاسع عشر، ودحرته هزيمة ١٩٦٧، المتوالدة بلا انقطاع. لم تكن الولادة، في مجتمع متخلّف ومستعمر معاً، يسيرة، ذلك أن المجتمع المتخلّف ينصر القول الذي ينسجم معه. فبقدر ما أن القول التلفيقي، الذي يجمع نثاره من أزمنة فكرية متعارضة، يهزم القول الواضح المشدود إلى قضايا مشخصة، فإن الفكر المتخلّف، في مجتمع لم يخترقه التقدم، يصرع ما عداه من الأفكار. ولعل الشرط التاريخي الذي ولد فيه الفكر النهضوي، هو ما وضع فيه مفارقة مأساوية، أملت عليه أن يواجه التخلّف وأن يكون التخلّف علاقة داخلية فيه.

كان من المفترض، تاريخياً، أن تحرر الأزمنة اللاحقة الفكر التنويري من مفارقة الولادة، وأن تجعل التنوير علاقة اجتماعية تتجاوز الأفراد المستنيرين. غير أن فكرة "الثورة" التي تمدّدت في منتصف القرن العشرين تقريباً، أخطأت معنى التاريخ وحاصرت فكرة "النهضة"، في انتظار هزيمة لاحقة بددّت الفكرتين معاً. كأن الفكر التنويري اللاحق، قومياً كان أم ماركسياً، قد هزم الفكر التنويري الأول، الذي ولد مهزوماً، إلى أن اندثرا معاً، أو قاربا الاندثار.

لم يقرأ الفكر العربي التلفيقي، الذي ازدهر بعد الهزيمة، فكر النهضة في تاريخيّته، ولم "يتوقّف" أمام سلطات مهزومة تعيد إنتاج شروط الهزيمة، متّهما الفكر النهضوي،

في أطواره المختلفة، بالتبعية والاغتراب، كما لو كان "الاعتراب"، بلغة العروي، أي الهروب الزائف من الزمن العالمي إلى روح العروبة، هو الشرط اللازم الكافي لتجاوز التخلّف. وواقع الأمر، أن الحديث عن "الاغتراب الثقافي" لا معنى له، لأن قوام السؤال يتمثّل بأشكال "المثاقفة" وبالمقاصد التي تحايثه.[١] فبين المنهج الديكارتي، الذي استأنس به طه حسين، ومقولة "القطع المعرفي" التي اعتنقها مثقفون عرب منذ ثلاثين عاماً تقريباً، فرق في الدلالة والمعنى: اتكأ حسين على ديكارت ليوقظ شكاً مثمراً في مجتمع راكد مؤتلف مع اليقين، وذهب غيره إلى باشلار وفوكو، ليسفّهوا غاية حسين وليمكنّو، من جديد، سطوة اليقين التي لم تهتز إلا في فترة عارضة. وبهذا المعنى فإن "الاغتراب الثقافي"، في "الزمن العالمي"، مطلوب ومرفوض معاً: مطلوب لقراءة الفكر العربي بأدوات من خارجه أكثر تقدماً، ومطلوب لمقارنة المجتمع العربي المهزوم بمجتمعات انتصرت أو بأخرى لم تستنقع في الهزيمة، وهو مرفوض إن إختُزل إلى محاكاة صماء عقيمة، حال "المدرسة البنيوية" التي ازدهرت بين النقاد العرب، في السبعينات المنقضية، ورحلت دون أن تخلّف شيئاً، إلا طمأنينة معتنقيها. إن استبدال الزيغ بالحقيقة، الذي هندسته السلطات السياسية وأسهمت فيه سلطات ثقافية تلفيقية، هو الذي أفضى، إلى مجتمع عربي راكد تحرّر، في النهاية، من مفهوم: الأزمة. ذلك أن الأخيرة لا وجود لها في مجتمع كفّ عن الأسئلة، ومزج بين الهزيمة والقدر. وإذا كان غرامشي قد قال، مرة، بـ"الأزمة العضوية"، التي تتوازعها سلطة مأزومة ومعارضة مأزومة بدورها، فإن في الشرط العربي ما يمحو معنى الأزمة، بعد أن رأت السلطة والمجتمع وأقساط واسعة من المثقفين في الهزيمة معطى طبيعياً.

١- حداثة الفكر النهضوي: الوعي الممزق في الواقع المعوّق

شكّلت حملة بونابرت على مصر في نهاية القرن الثامن عشر، التي كشفت عن تخلّف الشرق وتقدم الغرب، حقل الأسئلة اللامتوقعة الذي ولد فيه المثقف العربي الحديث. جاء سؤال المثقف الوليد، منذ البداية، مزدوجاً، يحيل شقّه الأول على التفوق الأوربي ويتأمل ما تبقىّ منه ضعف "الشرقيين". وكان السؤال، في الحالين، قسرياً، فرض المنتصر صيغته وألزم المهزوم بإجابات لم يتعوّد عليها. ذلك أن الإنسان يطمئن إلى سؤال صدر عن خبرته، ويتلعثم أمام آخر أملته خبرة وافدة. انطوى السؤال القسري على التشكي والحيرة، وعلى فضول يعاند عادات الفكر ولا يستطيع أن يتحرّر منها، فسأل عبدالله النديم: "لماذا يتقدمون ونحن على تأخر؟"، وأعاد سلامة موسى السؤال لاحقاً: "لماذا هم أقوياء؟"، وجاء شكيب أرسلان بتساؤله الشهير: "لماذا تقدم الغرب وتخلّف الشرق؟". جعل السؤال، الذي وضعه المنتصر على لسان المهزوم، الأوروبي دائم الحضور في الإجابة المضطربة، والتي ترتد إلى الماضي الديني مستنصرة أصلاً ذهبياً، أو تهرب إلى المستقبل مساوية بين حاضر المنتصر ومستقبل المهزوم. بل إن

استنصار الماضي الذهبي، كما الرغبة المضمرة بمحاكاة الآخر، هو الذي أفضى إلى جواب مستحيل، ينشد المدنية المعاصرة ونقاء العقيدة في آن. لذا لم يبدأ الجواب من التاريخ، الذي يقوّض في سيرورته مدنية ويبني أخرى، بل من مقولة أقرب إلى التجريد هي: الهوية، التي تضع "هم" الأقوياء مقابل "نحن" الضعفاء، وتجسّر المسافة بينهما بالرغبات وبوطأة التهديد الذي لا ينتهي. كان، طبيعياً، على من فاته النصر، أن يبعث هويته، وأن يخترع هوية مقابلة تلبّي وعيه، وأن يرى إلى الهويتين المتقابلتين في سماء الأديان المتنافسة، دون أن يدري أن "الزمن العالمي" الجديد، يبدأ من "الإنسان" لا من "الأديان".

تعامل المثقف العربي الوليد، الممتد زمانياً من حملة نابليون إلى مطلع الحرب العالمية الثانية في القرن العشرين، مع القضايا الاجتماعية والقومية والدينية، معيّناً ذاته صوتاً إصلاحياً جماعياً، على مقربة من السلطة وعلى مبعدة عنها في آن، مستفيداً، في الحالين، من هشاشة سلطوية نافعة، ستنقضي لاحقاً مع مجيء "دولة الاستقلال". وهذا الوضع، وهو انتقالي لزوماً، أتاح له أن يطالب بإصلاح المؤسسة التي يعمل فيها وبترشيد مؤسسات مجاورة، وهو حال الطهطاوي ومحمد عبده وطه حسين، أو أن يتمرد تمرداً صريحاً، سائلاً العون من طرف هش يدعى بـ"الشعب"، وهو ما تمثّل في حالتين لا ثالث لهما: عبدالله النديم، الذي استجار بالشعب وأجاره عقداً من الزمن تقريباً، وطه حسين الذي نصره الشعب وأعاده إلى منصب فقده. اقترح الخارج الهش، الواقف على أطراف سلطة سياسية هشة بدورها، على "المسلم المستنير" لغة محسوبة تنشد الإصلاح وتتجنّب الاستفزاز، وترك لـ"المسيحي المستنير" لغة حرة لا ينقصها الحسبان. وفي الحالات جميعاً، أو في معظمها، التبس صوت المصلح المفرد بصوت المجموع الذي يروم إصلاحه، مفعِّلاً فكره في معيش المجموع لا في هواجس ذاتية إن تمدّدت كثيراً، وهو ما يجري في زمننا، طرقت أبواب العبث. ولعل ربط الفكر بقضايا المعيش اليومي، بعيداً عن التكسّب الشخصي ومداراته، هو الذي استولد المثقف، وهو مقولة حديثة، إلى جانب "كاتب السلطان" القديم، الذي ما انفكّ يتوالد حتى اليوم. في هذا السياق التاريخي، المحاصر بثنائية تقدم الغرب وتخلف الشرق، طالب الطهطاوي، في منتصف القرن التاسع عشر، بحكم عادل متأت عن وحدة الحاكمين والمحكومين متحدثاً، بشكل غير مسبوق، عن الوطن والوطني والمواطنة، منتهياً إلى الوطنية الإقليمية بالمعنى الحديث، وتطلّع محمد عبده إلى حوار بين العارف المؤمن والنص الديني مجافياً التكفير والتأثيم، ولامس عبدالله النديم قضايا التبعية والاستتباع الثقافي، وطرح فرح أنطون للمرة الأولى، ربما، مسألة العلمانية، ونادى قاسم أمين متكئاً على محمد عبده بتحررّ المرأة، وندّد الكواكبي بالاستبداد الذي يستنكر علوم الحياة ويحتفي باللغة والعلوم الدينية، وتحدّث خير الدين التونسي عن العلم والتقنية والصناعة، وتوسع محمد حسين هيكل في الحديث عن المساواة والحرية والأدب القومي، وحلم طه حسين بمجتمع يحاكي المدنية الغربية بلا تحفظ، وعمل أحمد أمين على كتابة نقدية للتاريخ

العربي – الإسلامي، حرّض عليها ورعاها طه حسين، تشتق "ظهر الإسلام" من ضحاه، وتترك "الظهر" يوحي بالزمن الذي يليه.[٢]

صدر المثقف الوليد، في لحظة أولى، عن سؤال وافد صدمه وصدر، في لحظة تالية، عن مجتمع محلي، يحتفي بعادات فكرية ويتطيرّ ممن لا يقبل بالعادات ولا يمتثل إليها. ألقت الصدمة بالمثقف في تناقض لا يسهل حلّه، فكان عليه، وهو الذي تلقّى تربية تقليدية، أن يصلح مجتمعاً تقليدياً بتصورات تنتمي إليه، أي أن يواجه أسئلة غير تقليدية بتصورات تقليدية متقادمة. وبسبب اختيار لا خيار فيه، كان عليه أن يبحث عن "غير التقليدي" في تراث تقليدي، أو أن ينقّب عنه، برضا أو بمشقة، لدى الطرف الأوروبي المتفوق عليه. كأنما كان على المثقف الوليد، الذي قذف به الزمن العالمي إلى شرط تراجيدي، أن يصلح مجتمعه وأن يصلح، في اللحظة عينها، التراث المقدس الذي هو أداة الإصلاح وضامن نجاحه في آن. ليس غريباً في شرط قهري، يملي الأسئلة ويربط الإجابات، أن يتوجّه المثقف الممزق، بأشكال مختلفة، إلى ثقافة فاتنة ومعادية، يقبل ببعض وجوهها مطمئناً (دور العلم والتعليم)، ويدعم اطمئنانه القلق بأرواح هويته الأصلية، أو أن يتساهل في موضوع الهوية ويطمئن إلى كونية الحضارة الإنسانية. في هذا الوضع، المقيد إلى استبداد العادات، التمس الطهطاوي، المسلم الورع المتمسك بإسلامه، المعرفة لدى روسو ومونتيسكيو، وحاور محمد عبده، مفتي الديار المصرية، الفيلسوف الإنجليزي التطوري سبنسر، وتعلّم فرح أنطون من نيتشه وماركس وحاكى الكواكبي أفكار بلنط وألفياري، وترجم هيكل أفكار روسو وبسطّ سلامة موسى أفكار برنارد شو وج. هـ. ويلز واستفاد طه حسين من منهج ديكارت.

تغوي الثنائيات السابقة باختزال مريح، يعطي "المؤمن" الذي يقرأ نظرية التطور صفة: التلفيق، ويرمي على العقلاني الذي لا تؤرقه الهوية بنعت: التبعية، أو يغدق الصفتين على الطرفين معاً. فقد قبل المثقف المسلم من الحضارة الأوربية بما اعتقد أنه لا يعارض إيمانه، كما لو كان في هذه الحضارة إسلام آخر مبرّأ من النقص جدير بالاكتشاف، وأقبل العقلاني الوليد على الحداثة الأوربية بإيمانية جامحة. غير أن الأمر، في سياقه المعقد العناصر، لا يتفق مع التبسيط المعتل، لأن البحث القلق الطموح، كما وحدة النظري والعلمي في ممارسة المثقف المستنير، كان يأخذ بيد الباحث إلى موقع لم يتوقعه، مترجماً أولوية التحويل الاجتماعي على غيره.[٣] فالطهطاوي (١٨٠١–١٨٧٣)، الذي حاذر بألاّ يأخذ من الأفكار إلا ما يرضى الشرع عنه، وصل، دون مشيئة، إلى مفهوم "الأمة" المحددة جغرافياً، بما جعله يضع الانتماء الوطني فوق المعتقد الديني، وينظر إلى التاريخ المصري القديم باحتفال كبير. بل أنه، وهو يعمل على ملاءمة الشريعة مع المستجدات أجاز للمؤمن، في ظروف معينة، أن يقبل بتفسير للشريعة مستمد من مذهب شرعي غير مذهبه. وما كان مسار الشيخ محمد عبده (١٨٤٩–١٩٠٥)، الذي زامل الأفغاني في المنفى الباريسي إلى أن أصابه اليأس، مختلفاً، ذلك أنه رأى في قبول

التغيير طبعاً من طبائع الإسلام، إذا فُهم على حقيقته، ورأى في الاجتهاد العارف جسراً يصل بين المدنية المعاصرة والإسلام الحقيقي. وهذا الدور، الذي على المسلم المستنير القيام به، يعيّن النخبة المؤمنة، التي لا ترضى عن الجمود ولا تقبل بالتكفير، فريقاً وسطاً بين القوى التقليدية والقوى الحداثية، وبين طلاب علوم الدين وطلاب المعارف الحديثة. سعى الشيخ عبده إلى التجديد الديني ووضع فيه "سياسة تعليمية" تخبر عن الأبعاد النظرية والعملية التي حايثت مشروعه الإصلاحي. بهذا المعنى، لا تبقى الأفكار التطورية، التي وصلت الشيخ المصري بالفيلسوف الإنجليزي، زخرفاً خارجياً، بل تنتج أفكاراً غير متوقعة، شاءها الشيخ أم وصلت دون تخطيط منه. فقد قصد عبده، في بداية بحثه، إلى مواجهة العلمانية، التي دفعته إلى حوار متسامح مع فرح أنطون، بإسلام لا تعصّب فيه، يتمايز فيه الجوهري الثابت من غير الجوهري القابل للتغيير. لكن البحث، الذي يرى في النص الديني الحاجات الإنسانية قبل غيرها، انتهى إلى إقامة جسر تعبر منه العلمانية إلى النص الديني، ولو من أبواب موارِبة، مثلما أشار البرت حوراني. ولعل هذه العلمانية الموارِبة هي التي حايثت خطاب قاسم أمين (١٨٦٥–١٩٠٨)، وهو يكتب عن "تحرير المرأة"، محدداً أفق التحرر بالزمن الآتي لا بالماضي الذي ذهب. ففي كتابه الأول، كما في الكتاب اللاحق الذي يرد به على خصومه، ضيّق أمين دلالة المدنية الإسلامية، التي ازدهرت قبل صعود العلوم الحقيقية، التي هي علوم جاء بها الزمن الأوربي الحديث، لا الأزمنة التي سبقته. عاين المسلم المستنير النص الديني بالحاجات الإنسانية المستجدة، وانتهى إلى نص لا يعوزه التناقض، وإلى منظور قلق تحرّر من اليقين الأعمى. في شروط كهذه كان المثقف التنويري مثقفاً ممزق الوعي، قبل أن يكون شيئاً آخر، لا تقنعه كثيراً هويته المتوارثة، ويواجه الأوروبي المنتصر بهويته المتوارثة، التي لا يطمئن إليها.

هجس الحداثي المسلم بمعادلة فكرية تؤّمن الحداثة الاجتماعية ونقاء العقيدة معاً، على خلاف المثقف اللاديني الذي بدا مهجوساً بالدنيوي لا بغيره. انطلق فرح أنطون (١٨٧٤–١٩٢٢) من تجربة ذاتية أفضت به إلى قضايا عامة، وجوهها العلمانية والمواطنة والليبرالية السياسية سابقاً، زمنياً، قسطنطين زريق الذي سيعيد، لاحقاً، طرح القضايا عينها بوضوح أكبر وبتجربة مغايرة. عالج أنطون سؤالين: يمس أحدهما علاقة الدين بالسياسة، ويفصح عن طموح سياسي في آن، يبيّن أن الدين المسيحي المشرقي لا يتدخل في السياسة، ويطالب، تالياً، الدين الآخر، أي الإسلام، بألاّ يزج بذاته فيها، تطلّعاً إلى فضاء سياسي تصوغه الفضائل الفردية "العلمانية". أما السؤال الآخر، وموضوعه حرية الفكر التي يحتاجها التأمل الفلسفي والديني، فذهب إلى زمن ابن رشد، كي يبرهن أن تكافل السلطة السياسية والسلطة الدينية يقمع الفكر ويقوض أسس التأمل الفلسفي. اعتماداً على هذا المعطى التاريخي قال أنطون، متكئاً على منظور فلسفي وضعي، باستقلال السياسي عن الديني، وبحق الفكر في الحرية والحوار الحر، وبتأكيد وحدة الطبيعة البشرية ووحدة حقوق البشر وواجباتهم، تمتعوا

بإيمان ديني أم كانوا خارج الأديان السماوية جميعاً. ومع أن دعوته إلى العلمانية بقيت بداية نوعية لا أكثر، فقد فتحت أفقاً نظرياً غير مألوف، انجذب إليه محاوره محمد عبده، الذي ينسب البعض إليه إمكانية "علمانية إسلامية"، رغم تناقض العبارة.[٤] ومثلما فصل أنطون بين الديني والسياسي، منزّهاً الأول عن الانتفاع السياسي والاستخدام السلطوي المهين، فصل طه حسين (١٩٨٩-١٩٧٣) لاحقاً بين العلم والدين، محدداً لكل منهما مجالاً خاصاً به، منادياً بحرية البحث العلمي ومحدداً العلم الديني اختصاصاً بين الاختصاصات الأخرى، دون مرتبة أو أفضلية. كان في الفصل ما يحيل العلم على المدنية الأوربية المعاصرة، ويُرجع الدين إلى حيزّ الإيمان الفردي والمنظومة الأخلاقية. ولأن المدنية المعاصرة تقوم على العلم والحرية لا على الدين والتكفير، استبدل حسين، وهو العقلاني الليبرالي المتسق، بالعاطفة الدينية الحياة الوطنية الحداثية، محولاً المدرسة إلى مجاز كبير، يتضمن الديمقراطية والعقلانية والحضارة الإنسانية والحداثة الاجتماعية في ألوانها المختلفة. ربما يكون في "تنوير" طه حسين، كما في أفكار فرح أنطون، إيمانية متفائلة جديدة، تُصرّف الزمن المحلي التقليدي بزمن حداثي غريب، دون أن يهوّن هذا من شأن الأسئلة المصيرية التي أطلقها مثل: الإصلاح التعليمي الشامل وتحييد المؤسسات الدينية وترهين اللغة العربية وكتابة التاريخ العربي – الإسلامي بشكل موضوعي وإنجاز دولة الدستور والمواطنة، وغيرها من الأسئلة التي أدى وأدها إلى حطام العالم العربي.[٥]

يطرح الفكر النهضوي، من وجهة نظر الحاضر، ثلاث قضايا أساسية على الأقل: لم يكن هذا الفكر مهيأً، تاريخياً، للتعامل مع أسئلة فرضها زمن تاريخي مغاير، أنتج عقلانية خاصة به، تجاوزت مفهوم الرعية بمفهوم الشعب والمرجعية الدينية بالمرجعية الدنيوية والعقلية السحرية بالعقلانية العلمية.. . ففي مقابل عالم متخلّف مستعمرَ، تتبادل السلطة المتوارثة فيه المواقع مع مقدس متوارث، كانت أوربا الصناعية قد خلقت عالماً "لا سحرَ فيه"، يستبعد تدخل المقدس في نظام الأشياء الطبيعية والإنسانية، ويرى أن الطريق إلى العلم يوازي الطريق إلى الله ولا يتقاطع معه. ولعل الفوات التاريخي لمجتمع شرقي، لا ينتبه إلى فواته، هو ما حرّض رجال الدين، في منتصف العقد الثالث من القرن الماضي، على رجم كتاب **الإسلام وأصول الحكم** لعلي عبد الرازق الذي نقض "بداهة الخلافة"، في ظرف تاريخي طريف لا يزال فيه حاكم مصر، الخاضع للسيطرة الاستعمارية الإنجليزية، يتطلّع إلى منصب الخلافة ولقب "أمير المؤمنين". وإذا كان حلم الخلافة المتجدد، في وجهه الظاهري، استئنافاً لعادات "سياسية سامية"، فقد كان، في وجهه الجوهري، نفياً للمدنية المعاصرة، لأن الإنسان الحديث، يتعيّن بالمقدرة والإرادة وحرية الاختيار. أملى هذا الوضع، الذي يحتك بالمدنية ويهرب منها، على المثقف المستنير صيغة متناقضة، تؤالف بين الواجب، الذي يرث واجباً سبق، والتجربة، التي تتعامل مع جديد غير موروث.

توقف الفكر النهضوي، ثانياً، أمام التفوق الأوربي في طوره الأخير، متوّهماً المحاكاة السهلة والمقايسة اليسيرة، دون أن يتوقف أمام السيرورات المادية، التي أنشأت الحضارة الأوربية من ناحية، وأنتجت فوات "المجتمع الشرقي" من ناحية ثانية. لذا نظر الشيخ محمد عبده إلى أفكار معاصره سبنسر، دون أن يسأل عن أفكار "غاليله" (١٥٦٤-١٦٣٧)، كما لو كان جوهر المدنية من جوهر الأفكار، وجوهر الأخيرة من جوهر ديانة مسيحية، يفوقها الإسلام زهداً وعقلاً وتسامحاً. وتلقف طه حسين أفكار رينان ودوركهايم وأناتول فرانس، وغيرهم من المعاصرين، مستمتعاً بليبرالية أوروبية متأخرة، بعيدة عن مصادرها الأولى القوية الملهمة، بلغة عبدالله العروي، التي تستدعي هوبس وجون لوك ومونتيسكيو. ووقع فرح أنطون، الذي استعاد دروس ابن رشد، على خليط فكري، يتمازج فيه نيتشه وماركس والسيد المسيح وحرارة رسولية نزيهة، تهجس بـ"الإنسان الأعلى". أما سلامة موسى، المأخوذ بالعلم والتقنية والصناعة إلى تخوم الطرافة، فأعجب بأفكار معاصره ج.هـ. ويلز، أي بالعلم الأوربي المتحقق، دون أن يستذكر جيمس واط، مخترع الآلة البخارية الذي عاش في القرن الثامن عشر، والذي أفرد له ب.م. هولت صفحات في كتابه **صانعو أوربا الحديثة**.

تأتي القضية الثالثة من الموقف من "الزمن العالمي" والتعامل معه. فقد اعترف المثقف المستنير، الذي وضع الهوية الدينية جانباً، بـ"الزمن العالمي"، ولم يعرف أن زمن مجتمعه المفوّت وجه من وجوه الزمن العالمي وأثر له، وأن المحاكاة فرضية مريضة، ذلك أن كونية الحداثة، وهي فكرة صحيحة، لا تعني كونية الأدوات والسبل المؤدية إليها. كأن داعية الحداثة الحاسم رأى في الزمن العالمي زمناً أصلياً وفي الأزمنة "المتخلفة" أزمنة خارجية مغايرة، عليها أن تلتحق بالزمن الأصلي وتندمج فيه. نسي هذا التصور أن في الزمن العالمي زمناً استعمارياً محايثاً له، يعالج بما ينقض المحاكاة ويقترح طرقاً مغايرة للتقدم والنهضة. ولعل وهم المحاكاة هو الذي أقنع فرح أنطون بكتابة روايته **المدن الثلاث**، التي كُتبت في الإسكندرية وبحثت عن قارئ لها تزوّد بثقافة الثورة الفرنسية. وإذا كان المثقف، الذي لم تؤرّقه الهوية، قد قسم الزمن العالمي إلى أصلي ولاحق متجانسين، فإن المثقف المؤرق بهويته أكدّ القسمة بدوره، معتقداً أن واقعه ينتمي إلى زمن جوهري مفارق، وأن في حضارته الأصلية ما يعصمها عن التفاعل مع "الحضارة العالمية". وهذا المنظور، الذي أقلقته التجربة في عصر النهضة إقلاقاً شديداً، ما لبث، في أزمنة الانحطاط القادمة، أن أخذ صيغاً جديدة عناوينها: الشخصية الحضارية المكتفية بـ"تخلّفها"، والخصوصية الجوهرانية التي تُتَرجم موضوعياً بثنائية الفساد والاستبداد، والهوية المنغلقة التي تكفرّ المثاقفة، التي هي الاسم الآخر المرادف للعقلنة، حيث الأسرار لا وجود لها، وكل الأسرار قابلة للكشف والتداعي. لهذا، فإن قراءة التراث ابتداء من خصوصيّته تعيد إنتاج تخلّفه، لأن التراث، كما الفكر بعامة، يتطوّر ويتقدم بأسئلة من خارجه وبأسئلة خارجة عليه. وهذا الزمن المتخلّف، في شكله الاستعماري المسيطر المطلوب، ترجم له ذات مرة وزير الخارجية الأمريكية "جورج شولتس"، الذي صرّح بأن الديمقراطية لا تتفق مع التقاليد الإسلامية.

إن عدم الاعتراف بوحدة الزمن العالمي، كما الوهم المساوي بين الركود والفضيلة، هو في أساس "علم التراث"، الذي ازدهر بعد هزيمة حزيران الذي يعيد، على طريقته، قسمة الزمن العالمي، حيث "علوم المؤمنين" القائمة على الإيمان البلاغي تواجه "علوم الغرب" المشغولة بقضايا المجتمع والطبيعة، وحيث العلوم الأولى مهجوسة بالذهاب إلى الماضي على خلاف خصمها "المتدهور" المفتون بالمستقبل. ليس غريباً في فضاء اجتماعي استقال من التاريخ أن يختص علماء الغرب بالفيزياء والكيمياء والرياضيات وبما يقهر الأمراض المستعصية، وأن يُحيل "علماء الهوية" على الفقه واللغة وشؤون الشريعة، وعلى ما يحصّن التخلّف بالمقدس وما ينصبّ التخلّف مقدساً أصلياً. وليس غريباً أيضاً أن يعتقد "علماء الهوية" أن في علومهم المفترضة ما يفصلهم عن الزمن العالمي ويقيهم من شروره، علماً أن علومهم الراكدة المتأبدة أثر لهذا الزمن ومحصلة له، بل أن هذه العلوم شرط لإعادة إنتاجه، كما ألمح "شولتس" بكلبيّة صريحة.

ظهرت مقولات الهوية ومشتقاتها، في أشكالها التنويرية الأولى، في حقبة تاريخية محددة تبحث في معنى التهديد والمقاومة، على خلاف أشكالها المتمدّدة لاحقاً، التي أقصت البحث والتحفت باليقين. كانت المقولات التنويرية قلقة، يقلب وجوهَها وعيٌ ممزقٌ، بل مقولات انتقالية، تعرف "ما قبل" ولا تعرف عن "ما بعد" أشياء واضحة.[٦] لهذا اعتقد الطهطاوي بأن العلماء يشكّلون الفئة الوحيدة القادرة على نقل الفكر الجديد إلى الجيل الجديد، فهم حراس العقيدة من ناحية والعاملون على توليد جيل متعلم يقبل بأفكار الإصلاح ويعيد إنتاجها من ناحية ثانية. استأنف محمد عبده بدوره موقف سابقه، مؤكداً التوسط التربوي بين طلاب التراث وطلاب فنون العصر. وهذان الأمران معاً، اللذان يجمعان بين الواجب والتجربة، حاولهما طه حسين في مشروع تربوي غير مسبوق، يشتق المجتمع من المدرسة الحديثة والمدرسة من السلطة والسلطة المسؤولة من لا مكان. يتكشف في مقولات: دور العلماء، التوسط التربوي، المدرسة الحديثة، طموح المثقف المستنير، الذي اعتقد أن في المعرفة المستجدة ما يهزم الفوات وينصر التقدم. وهذا ما يفسّر دلالة جملة تنويرية بعيدة عن تجهيل لاحق تقول: "لا خلل في الإسلام لأن الخلل كله في المسلمين"، التي تقصد إعادة تربية الذين وقع عليهم الخلل كي يثوبوا إلى جادة الصواب، والتي إن ترجمت بلغة طه حسين أصبحت: "لا خلل في المجتمع المصري بل الخلل كله في الجهل المحاصر به". بيد أن في التفاؤل المستنير ما يوهن أركانه، لأن "علماء الفكر الجديد" يقترحون الأفكار ولا يمتلكون وسائل توزيعها متحررّة من التقليد وعادات القراءة والكتابة التقليدية. ولعل الفرق بين معنى الفكرة ومآلها، وهو ما اشتكى منه طه حسين أكثر من مرة، هو ما وضع على لسان روّاد الإصلاح جملاً يائسة مبرّأة من اليقين، كأن نقرأ في كتاب هشام شرابي "المثقفون العرب والغرب" حواراً يائساً عن مستقبل التقدم والإسلام: "وكنا في دار الأستاذ الإمام نتحدث في ما أشيع عن رغبة الأمة اليابانية في التدين بدين الإسلام، قال الشيخ حسين الجسر: إذن يرجى أن يعود إلى الإسلام مجده. قال الأفغاني: دعهم

فإني أخشى إذا ما صاروا منا أن نفسدهم قبل أن يصلحونا.."، وقال آخر: "إذا كنا يا قوم مسلمين في جميع معنى كلمة الإسلام بحيث لو قام عمر بن الخطاب من مرقده وساح فينا على ناقته من سور الصين إلى شطوط الأتلانتيك لما شك في أننا مسلمون، إذا كنا كل ذلك فلمَ يصدقنا الله وعوده التي يستحيل أن يقع فيها خلف".

يختزل بعض دعاة الحداثة المتأخرين، ومنهم أدونيس، الفكر النهضوي إلى ثنائية التلفيق والتبعية، ويختصره "متأسلمون متأخرون" إلى خيبة نجسة عكرّت صفاء العقيدة ولم تنجز الإصلاح. بل أن حسن حنفي، الذي تحمّس لفكرة "اليسار الإسلامي"، رأى في الفكر النهضوي دعوى مسيحية قبل أي شيء آخر ناسياً، أو متناسياً، أفكار أحمد لطفي السيد ومحمد حسين هيكل وخير الدين التونسي وطه حسين، إلا إذا كان الأخير، كما غيره، مسيحياً بدوره، وهو قول ازدهر مع ازدهار "الفورة النفطية"، التي أعقبت هزيمة حزيران ١٩٦٧. يفتقر الحكم، في شكليه، إلى الموضوعية، ذلك أن الفكر الإصلاحي انفتح، في شروط معوّقة، ليس آخرها الاستعمار، على الآخر الأوروبي، باحثاً عن معنى الذات والآخر، سواء أدرك أنهما ينتميان إلى زمن عالمي واحد، أم اعتقد بانتمائهما إلى أزمنة متخالفة. فقد دخل الأفغاني، حين وصل باريس العام ١٨٨٤، في حوار مع الفرنسي رينان مؤكداً أن العلم والإسلام لا يتناقضان، وساجل شلبي شميل رافضاً نظرية النشوء والارتقاء، كما ناظر محمد عبده بدوره الفرنسي هانوتو والشامي المقيم في مصر فرح أنطون، وردّ قاسم أمين على خصومه، ووضع عبدالله النديم في مقالته روحاً سجالية ... يعلن الحوار في ألوانه المختلفة، بشكل صريح أو مضمر، عن قبول بنسبية المعرفة، يطرح أسئلة ولا يصل إلى إجابات نهائية، ويتضمن شكلاً من "المثاقفة"، تجبر على تفعيل الفكر وتعميق المعرفة، وهو ما تصرّح به مداخلات محمد عبده مع خصومه. وهذا الإشكال الذي يريد التعرّف على آخر والرد عليه سبب الانزياح اللامقصود، الذي ألمح إليه البرت حوراني، مشيراً إلى تسلل العلمانية إلى خطاب محمد عبده، وسبب زعزعة اليقين، التي جعلت الأفغاني يندد بمسلمين يستطيعون إفساد غيرهم ولا يستطيع تخليصهم من فسادهم أحد. والأمر كله أن القول التنويري مشروع غير مكتمل، طرح من الأسئلة أكثر مما أعطى من الإجابات، وهو سيرورة مجهضة، عطلّها ما جاء بعدها، متطيرّاً من "التنوير" و"الثقافة البرجوازية" ورافعاً شعار: "الثورة".

أسس المجتهد التنويري لمقولة جديدة هي: المثقف، ولو بالمعنى الانتقالي، الذي ولد في حاضنة دينية، وكشفت له أسئلته النظرية – العملية عن قصور حاضنته الأولى، فاحتفظ بها وأقلقها بأسئلة غريبة عنها في آن. فقد كانت تلك الحاضنة، التي تنوس بين البلاغة اللغوية والإعجاز القرآني، غريبة عن أسئلة غريبة عنها مثل: الوطنية والمواطنة والبرلمان والحكم الديمقراطي ومقولة الفرد والعلوم الإنسانية ... . بهذا المعنى، فتح المتعلم المستنير أفقاً نظرياً جديداً، ذلك أن الجديد المعرفي يبدأ بإقلاق اليقيني القديم

بسؤال لم يتوقعه، وبالأفق الذي تستدعيه الإجابات الغائبة.[٧] وعلى هذا فإن الشيخ التقليدي، الذي لم يعد شيخاً، وضع في أساس مقولة المثقف أسس قضايا معرفية جديدة، الأمر الذي يجعل كمال عبد اللطيف اليوم يفتتح حديثه عن العلمانية بكتابات فرح أنطون، ويقنع عبدالله العروي أن يبدأ كتابه **مفهوم العقل** بدراسة نافذة رائدة عن الشيخ محمد عبده. إذا كان رجل الدين المستنير قد فتح أفقاً نظرياً لمثقف تنويري جاء بعده، فإن هزيمة الأخير هزمت معه رجل الدين المختلف الذي سبقه.

-٢ من الانتصار على التخلّف إلى انتصار "علم التراث"

يغدو التاريخ مفهوماً بمساءلة ما يدور داخله، بعيداً عن النوايا والمقاصد والطموحات. وما دار داخل "التاريخ النهضوي" سمح بتحرر العقل وقمعه، وحرّر أسئلة واعتقل إجاباتها. وهذا الداخل، الذي تمازجت فيه أزمنة غير متجانسة، أفزع الأفغاني وهو يرى إلى قدرة المسلمين على إفساد غيرهم، ودعا قاسم أمين إلى أن يعاين "المرأة في رقّ الرجل والرجل في رق الحاكم"، وحرّض طه حسين على هجاء شيخ أزهري يتحدث متبجّحاً بلغة ميتة لا يعيها هو ولا يفهم غيره منها شيئاً، ودفع أحمد أمين إلى كتابة تاريخية متحررّة من الأساطير ... . لم تقطع هذه المواقف كلها مع التراث، ولم يكن بإمكانها أن تفعل، فقد كان العقل في رق التراث، والتراث في رقّ السلطان، بلغة قاسم أمين. وسؤال القطع في ذاته لا جدَّية فيه لأن المطلوب، نظرياً، قراءة انزياح النظر، الذي بدأ من تراث لا يطمئن إلى الأسئلة، وانتهى إلى تراث مقلق لا يتصف بالعصمة. صدر الانزياح عن إقلاق التراث بأسئلة من خارجه – "من أين جاء تقدم الغرب وانحطاط المسلمين؟" – ذلك أن وعي حدود التراث، كما التحرر من سلطته، يستلزم، موضوعياً، قراءة غير تراثية. فلا علم إلا بالمتنوع والمختلف والمتعدد، خلافاً للراكد الراقد المتجانس، الذي يأمر بتلقين قمعي مطمئن وباستظهار ممتثل لا حدود له، يروّج "تجارة الأموات" مؤمناً بأنه ينشر تعاليم الفضيلة.[٨]

يطرح التراث المسيطر الذي سبق عصر النهضة، وصحا بعد إخفاقها، أسئلة كثيرة: قُدِّمَ ولا يزال كتلة متراصة متجانسة، تجسّد الحق ولا حقّ خارجها، لا خلاف في عناصرها ولا اختلاف، وهو ما ينفي العقل وينفيه العقل، فالمتجانس المتأبّد ميت، والكامل المطلق فوق إمكانيات البشر. ولأن هذا التراث المُؤَسْطَر على ما هو عليه فهو، لزوماً، جوهر غير زماني، يساوي حاضره ماضيه، وتتساوى فيه أسئلة الحاضر وإجابات الماضي، إلا من جاء بإجابات "مبدعة"، منتظراً تهمة الخروج والزندقة. يصدر عن صفات التراث، التي يجددّها علماء التراث ويتجددون بها، سؤال صعب يخالطه المروق هو: ما معنى إصلاح التراث، وما معنى الفكر الإصلاحي بعامة، إذا كان التراث الإسلامي كاملاً في تجانسه ويجسد الحق متجانساً في كماله؟ فلا معنى للإصلاح إلا في إحالته

على فساد ينبغي محوه، ولا معنى للجديد إلا في تعيينه لموضوع تقادم، والأمران معاً لا يأتلفان مع تراث لا يعتوره القدم ولا يطاله الفساد، طالما أنه متعال ومحصّن بالمقدس.[٩] عندها تُصادَر الأسئلة المتجددة بإجابات تسبقها، معلنة عن أرواحٍ مريضة ضلت عن الحقيقة وتلوثت بآثار الأفكار الوافدة. هكذا تصبح الحداثة سؤالاً كافراً، تزيح الروح من الأزلي إلى التاريخي ومن النصي إلى الواقعي ومن اليقيني إلى النسبي. يصيرّ هذا التراث الجوهراني، وهو يطمس التعاقب الزمني والتمايز الاجتماعي، المسلمين جوهراً بدورهم، جوهراً مختلفاً عن غيره ومتفوقاً عليه، لا يأخذ بحقائق غير المسلمين، لأنه امتلك الحق الذي لا يمتلكونه. بل أنه، وقد انطوى على منظور طائفي، يصيرّ غير المسلمين جوهراً آخر، شيمته الزيغ والسقوط في الضلال. لهذا ينتقل التراث، في تصوره الإطلاقي، من تكفير الحداثة إلى تكفير الحوار مع غير المسلمين، وصولاً إلى تكفير المعارف والقيم والنظريات غير المسلمة، بدءاً من نظرية دارون إلى "بدعة القومية" الهادفة إلى تشتيت صفوف المسلمين، مروراً بضرورة رجم المرأة التي تقود سيارة "وافدة"، كما أفتى شيخ في المملكة العربية السعودية.

يتعيّن التراث، الذي صعد مدوياً بعد إخفاق التنوير ومشتقاته الضعيفة المتأخرة، عموميةً إيديولوجية مجردة تذيب وقائع الحياة المختلفة، كما أسئلة العلم والسياسة والاقتصاد، في عمومية بلاغية اعتماداً على ثنائية أبدية لا تقبل بالقياس هي : الإسلام الحقيقي والإسلام الزائف. يتبقّى، والحالة هذه، من العمومية التي لا تقبل بالقياس أمران أساسيان هما : إلغاء العقل الفردي الذي يعلن، بأشكال مختلفة، عن إلغاء العقل المجتمعي، طالما أن الإجابات تسبق الأسئلة، وأن مرجع الإجابة متجدد لا يشيخ، ويتمثل الأمر الثاني بـ"حراس العقيدة"، أو علماء التراث، الذين ينتمون، "رمزياً"، إلى عهد الخلفاء الراشدين ويتصلون، معرفياً، بالموروث الذي لا زمن له، ويرتبطون، وظيفياً، بالسلطات السياسية التي تقنّن الاجتهاد والوعظ والفتوى.

تنتهي العمومية التراثية، المرتكنة إلى التبريك السلطوي والسبات الاجتماعي، إلى قطعية مغلقة، تستولد العلماء من التراث والتراث من المقدس والمقدس من العلماء الذين قدّسوا التراث وتقدسوا به. لا غرابة، إذن، أن يستنكر "علماء التراث" الجدد الفكر النهضوي "الملّوث" بالضلال لأن فيه ما يعمل على تضييق حدود "العلم التراثي"، ذلك أن قراءة التراث بأدوات غير تراثية تكسر احتكار تأويل النص المتوارث وتأخذ بيد المجتمع إلى أطراف الأزمنة الحديثة، التي بدأت، تاريخياً، مع هزيمة الحروب الدينية. لذا قطع "علم التراث"، المسيطر منذ عقود ثلاثة، مع الاجتهاد الإسلامي التنويري، مكتفياً بعنوان "الصحوة الإسلامية"، التي يمنع عنها "إيمانها" القياس والمعاينة. والسؤال الذي ينبغي طرحه: ما الذي يجعل المثقفين العرب المشغولين بمهنة "التراث" يتحدثون عن إخفاق النهضة في تحقيق "القطع المعرفي"، دون أن يتحدثوا عن الفكر العربي المسيطر، الذي قطع مع التنوير في أسئلته الحقيقية ولاذ بعموميات لا تؤرق أحداً؟

يقوم الجواب، بداهة، في تمشيخ السلطة السياسية، بلغة عزيز العظمة، التي عملت على تمشيخ المجتمع، وصولاً إلى توطيّد "علم التراث"، الذي همّش المثقف الحديث وأعاده، في حالات كثيرة، إلى مواقع الشيخ التقليدي القديم، حيث "علم التراث" مهنة جليلة، تُرضي السلطة والشعب والمستشرقين.

في مقابل شيخ تقليدي استنكر اجتهاداً "مريباً" نقض "عالم التراث" الجديد، المزوّد بألقاب أكاديمية، الفكر النهضوي باسم "قطع معرفي" مفترض، يفصل بين الإيديولوجي والعلمي، وبين الأسطوري والتاريخي. ظل الطرفان، رغم اختلاف الألقاب، يدوران في "علم كلي" يسخّف بدايات التنوير ويختصر الواقع المعيش إلى تمارين مدرسية. وهذه التمارين هي التي أثارت موضوع القطع المعرفي، دون أن تتأمل الشرط النهضوي، أو أن تتمهل في قراءة القطع المفترض. فقد وضع المثقف النهضوي، الذي جمع بين النظر والعمل، في مقولاته الفكرية سياسة تعليمية تحتمل، موضوعياً، الصواب والخطأ وتتضمن، قصدياً، المكر والمهاونة. لم يكن عاكفاً على "مهنة التراث"، التي تحاكم كتاباً بآخر، دون أن تَعْنى بما هو خارج النص أو تكترث به، ولم يكن مؤرقاً بأغراض المثقف المهني، بلغة إدوارد سعيد، ولا بقواعد "المهنة الفكرية"، التي تتصيّد السياق المفيد قبل غيره، متنقّلة بين "المواضيع" وهي تتنقل بين المواسم. لهذا يبدو طرح سؤال القطع المعرفي على السياق النهضوي متعمّلاً، يعفّ عن الجوهري ويحتفي بالهوامش.[١٠] فهو لم يكن ممكناً بالمعنى التبسيطي، الذي يرى في التراكم المعرفي الكيفي – الكمي مدخلاً للانتقال من إشكال معرفي إلى آخر، ولا بالمعنى النظري الذي يقرأ القطع في مستويات متعددة، تتَضمن النظري والعملي والإيديولوجي والتربوي، كما أشار باليبار. فالقطع المعرفي، الذي قال به غاستون باشلار، لا يتحدّد بالتجارب المتعددة التي أفضت إلى اختراع الكهرباء، على سبيل المثال، بل بالمصباح الكهربائي المنجز وبأثره على جملة من الممارسات الاجتماعية، أي أن القطع محصلة لممارسة معرفية تنطوي على ممارسات اجتماعية أخرى، لا تختزل، ولا تقبل الاختزال، إلى سؤال كتبي، يرد من كتاب إلى آخر. وهذا ما ذهب إليه آلتوسير حين ربط بين الممارسات الاقتصادية والسياسية والإيديولوجية والنظرية، ووضع الممارسات جميعاً داخل "كل اجتماعي" تُؤلّفه هذه الممارسات جميعاً.

يفصل القطع المعرفي، في التصور المدرسي، بين موضوع المعرفة وشروطه الاجتماعية، ويضاعف الفصل في الخلط بين الكلمة والمفهوم، فمعنى القطع يقوم، جوهرياً، في النموذج الذي أنجزه، في المجال المعرفي – الاجتماعي الصادر عنه، الذي ينفتح على أسئلة جديدة ويربك فرضيات قديمة. وهو حال الماركسية التي واجهت النظريات الاقتصادية "البرجوازية" بتصور مغاير لها، وجابهتها بتأويل جديد للتاريخ، مثلما جاء في سطور لميشيل فوكو، تحتمل أكثر من تأويل. يتكشّف القطع، أو نموذج القطع، في المفاهيم النظرية والآثار العملية المترتبة عليها. من الغريب أن "التراثيين العرب"

يكتفون بالنظري المجرد، الذي لا يجابه أحداً، باستثناء مجابهة التنوير الموءود، الذي واجه خصوماً لا يكفون عن التناسل. ولهذا لا يتوقف القائلون بقطع معرفي، غائم أو محسوب الوضوح، وليس أخرهم الجابري في كتاباته المتأخرة، أمام كتاب طه حسين **الفتنة الكبرى**، الذي قرأ في تاريخ الإسلام تاريخاً بشرياً ومن صنع البشر، مواجهاً التراث من داخله ومجابهاً "الأساطير المقدسة" بعلم التاريخ. لم يبلغ هذا الكتاب، الذي ميزّ بين الأسطوري والتاريخي، آفاقه المنطقية، بسبب "إشكال أيديولوجي" يداخله، بل بفعل مجتمع لم ينتقل من الديني إلى الدنيوي ومن الأبوي إلى السياسي ومن الإطلاقية الريفية إلى الوعي الحديث. بقي، في ممارسته المغتربة عن غيرها، معلقاً في الفراغ، لأن المعرفي الجديد لا يتفق مع تربية تقليدية، وهو ما أظهره حسين في كتابه **مستقبل الثقافة في مصر**.

كتب ب.م.هولت في الفصل الأول من كتابه **صانعو أوربا الحديثة**: "كل هذه التحولات في أفكار الناس شكّلت ما نسميه النهضة الذي يعني "البعث" أو الولادة من جديد. ومن الممكن رؤية البداية في إيطاليا في أواخر القرن الثالث عشر، في عهد دانتي، ومن إيطاليا انتشرت الأفكار الجديدة إلى البلدان الأخرى في أوربا الغربية، ولكن بصورة تدريجية. وفي إنكلترا كان القرن السادس عشر قرن البعث...". إذا وضعنا تعبير "بصورة تدريجية" جانباً، الذي يستدعي تأسي فؤاد زكريا على تقهقر مجتمعي عربي إلى ما قبل نهايات القرن التاسع عشر، نصل إلى تعبير: "كل هذه التحولات"، التي أقامت التقدم الأوربي على سيرورة متصاعدة، وبنت التقدم على تحولات نظرية – عملية متعددة العناصر، لا تختصر إلى بلاغة القطع المعرفي. ولأن التقدم يزهد بالبلاغة فإن كتاب **هولت**، وفي ستة فصول، يعطف كشوف غاليله على الاكتشافات الجغرافية وفكر ميكيافيلي السياسي على الإصلاح الديني لمارتن لوثر وجيمس واط على جون لوك وفكرة الديمقراطية على الثورة الصناعية وتطور الإنتاج ووسائل النقل، ويعطف القومية على هذه العناصر التحويلية جميعها، لأن القومية لا تشتق من أرواح الأجداد. قرأ المؤرخ النزيه "القطع" بين الأزمنة الحديثة والقرون الوسطى في جملة تحولات متفاعلة، تحتضن الديني والفلسفي والسياسي والعلمي والتقني والصناعي والإصلاح اللغوي، التي وطدت تصوراً للعالم يقبل بالتجريب ويتجرّأ على اليقين ويرى السيرورة في المعارف والقيم وأنظمة الحكم. اتكاءً على هذا، فإن مواجهة التاريخ النهضوي العربي، في أطيافه المختلفة، بفكرة القطع المعرفي يقصد، بذرائعية مضمرة، أو ببراغماتية فجة، إلى تسويغ مقنّع للحالة السياسية والاجتماعية القائمة، موهماً بأن النهضة تقوم على اجتثاث "التنوير المغترب" لا على بعث تنويري جديد.

لم يرَ باشلار، على خلاف "علماء التراث" الحداثيين، في القطع المعرفي مبتدأ، ولم يرَ الأوربيون في النهضة مبتدأ آخر.[١١] فمفهوم النهضة، كما يذكر محمد الوقيدي، لم يظهر في اللغات الأوربية إلا في القرن التاسع عشر، مشيراً إلى واقعة تاريخية بدأت

في إيطاليا وعمّت أوربا كلها منذ القرن الرابع عشر. عبرّ المفهوم عن "شيء تحقق" وأحال على "أمر أُنجز"، على مبعدة عن تخليط عربي أطلق النعت على ظاهرة وليدة وساوى بين النضج والولادة، كي يستقيم له التفاؤل، في لحظة رحلت، ويستوي له الهجاء في لحظة لاحقة. وواقع الأمر أن المثقف النهضوي، الذي اجتهد في حقبة هي أقرب إلى الطفرة، انشغل باستنطاق التخلّف العربي لا بالمسميات المتأنقة، الأمر الذي وضع على قلمه تعابير كثيرة: "سيادة التأخر، الانحطاط، التخشّن، التوعّر، القديم، الفتور والهبوط..."، متطلّعاً إلى: "النهوض، الجديد، التمدن، البعث، الرقي، الارتقاء، التحضرّ...". كان منطقياً، في فكر ينطلق من الواقع لا من الكتب المترجمة، أن يتعامل جورجي زيدان ويعقوب صروف مع كلمة النهضة، وأن يُؤثر طه حسين ومحمد حسين هيكل الحديث عن القديم والجديد، وأن يتكلم السوري سامي الكيالي عن "الحديث"، وأن ينشئ مجلة فاعلة بهذا العنوان.

لم يقرأ الفكر العربي قبل الهزيمة، الفكر النهضوي في تاريخيّته ولم يتأمل تاريخيّة اللحظة النظرية، فاجتث "النهضة" ممارساً "الانقلاب" و"التنوير" قائلاً بـ"الثورة". وجاء "الفكر الحداثي"، الذي أعقب الهزيمة، بأدوات منهجية جديدة، دون أن يصحّح لا تاريخية الفكر القومي والماركسي الذين سبقاه متخلياً، هذه المرة، عن الهاجس السياسي ومستسلماً إلى روح الأمة، التي هي روح السلطات الظلامية، التي حطّمت الفضاء السياسي، وردّت "الشعب" إلى فضاء أبوي، سبق الأزمنة الحديثة. كان من المفترض، كما أشار عبدالله العروي في كتاباته المتأخرة، أن يقوم الفكر العربي بتحليل أسباب إخفاق النهضة، دون تأثيم أو تصغير، وأن يُنجز اليوم ما لم ينجزه الماضي القريب، وأن يدرك أن النقص الفكري الذي فرضه التاريخ قابل للاستدراك تاريخياً، لأن المشروع الصحيح الذي لا يُنجز لا يفقد صلاحيته التاريخية، على الرغم من إخفاقه. يستلزم إنجاز النهضة، بهذا المعنى، إنْ كان الأمر ممكناً، دفع الفكر النهضوي إلى حدوده الأخيرة، دون إغراقه بنعوت: التلفيق والتغرّب والتبعية و"تلويث" روح الأمة (الجابري، تيزيني، غليون، حسن حنفي). لا غرابة، وقد اختصر علماء التراث الحداثيون هزيمة الأمة إلى رذائل النهضة، أن يتحوّل الصراع مع "الغرب" إلى صراع إيديولوجي، بعد أن كان، في فترة منقضية، صراعاً سياسياً اقتصادياً، منقلباً، رغم الرطانة الحديثة، إلى سلفية، واضحة أو مضمرة، ترى الغرب في إلحاده لا في إمبرياليّته. وبسبب هذا أغرق الحداثيون الجدد مفهوم التقدم في نسبية متطرفة، ترى الخصوصية لا التخلف والهوية لا التبعية متناسين، ربما، أن النسبية الحضارية المتطرفة أهون الطرق لتصفية مفهوم التقدم وأسير السبل لطرد المستقبل والعودة إلى الماضي. ومع أن البراءة تجد لها مهداً في جميع الفصول، فإن في تصفية التقدم بحجة الخصوصية ما يبرّئ سلطات ظلامية مهزومة، وما يُرضي جماهير مهمشّة أتقنت عادة الصمت، وما يلبي أكاديمياً سعيداً يزاوج بين مهنة الابستمولوجيا ومهنة إيمانية الأمة، طالما أن "المعرفة الحقة" تتعرّف بإتقان أصول المهنة، لا في التجرؤ على اليقين وقول الحقيقة.

في كتابه **مفهوم العقل** يقرأ العروي فكر محمد عبده موضوعياً ويعيد بناءه بشكل موضوعي مبيّناً، في اللحظة عينها، أن الموضوعية لا تعني الحياد والتطهّر التقني، كأن نقرأ: "كل ما نقوله هو أنه، كما لا يجب ردّه قسراً إلى حظيرة المتكلمين، لا يجب اعتبار أجوبته حلولاً شافية كافية لمشكلات العصر...، لا فائدة إذن في الوفاء لكل ما قال، كما لا معنى لهدمه نقطة نقطة وإبداله بخطاب أكثر اتساقاً في الظاهر وفي الباطن أكثر جزئية ومحدودية..."، إلى أن يقول في نهاية الدراسة: "وهذا الهمّ هو الذي يدفعني إلى أن أنظر إلى عبده لا من جهة أصل ومنبع مقاله فقط، ولكن أيضاً من جهة أفق أبعد من أفقه هو، جهة ما أسميته بالمتاح للبشرية، وهذا المنظور من الأفق المستقبلي، بما أنه حاصل وقائم، مفروض على كل دارس مهما قال وفعل..." . لا موقع لقطع معرفي متبجّح ولا لخصوصية ترفض ما هو "متاح للبشرية" ولا انبهار بماض يجبّ جميع الأزمنة. درس العروي الشيخ المصري من وجهة نظر تجاوزه، واعترف به كي يتجاوزه، ودرسه واعترف به وتجاوزه داخل خطاب نهضوي جديد، ينجز نظرياً ما لم ينجزه الخطاب النهضوي السالف، ويدرك أن "القضايا النهضوية القديمة"، التي لم تعثر على حلولها بعد، تظل حاضرة ومشروعة وراهنة. قدم عبده، في حدود زمانه، خطاباً نظرياً وسطاً، يخفف من غلواء نخبة بهرها التقدم الأوربي، ولا يستفز أكثرية مؤمنة أميّة. ووضع العروي خطاب الشيخ في خطاب يدعو إلى الحداثة، وهي كونية ولا تقبل بالتجزئة، متمثّلاً معارف وتجارب مختلفة.[١٢]

٣- بين علم التراث وسحر الكلمة

إلى جانب "علم التراث"، الذي انشغل بوعي الأمة "الجمعي"، صعد، ومنذ مطلع السبعينات الماضية، اتجاه فكري، جاء من أفق إيديولوجي آخر، تمحور حول فكرة – أساس هي: الحداثة. أعاد هذا الاتجاه، الذي بدا أقرب إلى المدرسة الفكرية، الاعتبار إلى مقولة الفرد، رداً على إيديولوجيات شعبوية محتضرة، طمست الفرد بثقل المجموع والرغبات الجماعية. كان فيه، ربما، محاولة مخذولة، لا تنفصل عن سياق ظهوره، لاستبقاء ملامح قريبة من التنوير. لذا وضع السياق في المحاولة تناقضاً ظاهراً، فجاءت متمردة ومرتبكة معاً؛ تتمرد على أيديولوجيات وعدت بالثورة وانتهت إلى الإخفاق، وترتبك وهي تقدم بديلاً مضطرباً مجزوءاً وغائماً في آن.

تجلّت ثنائية التمرد والارتباك في مستويات عدة أولها: العمومية الحداثية، إن صح القول، التي تقول بـ"تقدم متعال"، يُرى القائلون به دون أن يُرى، كما لو كان الأفراد الحداثيون بديلاً عن الحداثة. ولعل استبدال الأفراد الحداثيين بالمواضيع التي ينبغي تحديثها هو الذي أعطى الحداثة مرادفاً عاماً آخر هو : الإبداع، الذي يحيل على حلقة مفرغة، تشرح الإبداع بالمبدعين وتفسّر المبدعين بآثارهم الإبداعية. كان بديهياً، في

تصور يبدأ من العام وينتهي إلى سرائر المبدعين، أن تُعَرّف الحداثة ذاتها سلباً، كأن تكون ضد المحاكاة والتقليد والاتباع، كما لو كانت تحاول أن تقطع، باضطراب كبير، مع إيديولوجيات "سلطوية" استهلكت، بلا اقتصاد، تعابير الثورة والواقع والتاريخ. غير أن التعريف الذاتي عن طريق السلب لم يحلّ قضايا كثيرة، إذ كان عليه أن يفسّر ما يرفض، أو أن يقع في إنشائية دائرية تتوهم ذاتها نظرية مكتملة. تعبّر المسافة الفاصلة بين التفسير واللفظية المزخرفة، ربما، عن مصدر هشاشة الخطاب الحداثي، الموزّع على مساهمات كتابية غير متكافئة.

يحتل جابر عصفور موقعاً متميزاً في الخطاب الحداثي، إن لم يكن الصوت الأكثر وضوحاً واتساقاً، مسَّ الأمر دراساته الأدبية، أم فاض عنها إلى شيء قريب من التنظير الخالص. والدكتور عصفور مؤهّل لموضوعه أكثر من غيره، تدعمه دراساته النقدية الجادة وانتساب صريح إلى زمن الاستنارة، ومقاربة عارفة لا تتطير من الواقع ولا تتبرأ من معنى التاريخ، وممارسة عملية تتقرّب من طه حسين في سياق يمعن في محو آثاره. ولأنَّ عصفور على ما هو عليه، فإن نصه يمثّل مرآة ممتازة تعكس الخطاب الحداثي، في وضوحه وقصوره الواضح في آن.

نقرأ في كتاب **هوامش على دفتر التنوير**: "تبدأ الحداثة من انقسام الوعي المتمرد على ذاته، ليصبح ذاتاً فاعلة وموضوعاً منفعلاً...". تبدأ الحداثة، إذن، من وعي مفرد يرفض الاتباع، وينقسم على ذاته ويظل مفرداً، وآية فرديتّه، أو تفرّده، انقسامه إلى ذات وموضوع، وهو ما يعني، نظرياً، حركة دائرية مكتفية بذاتها، تحتضن الخالق والمخلوق معاً، دون توسط خارجي. ربما كان هذا التعريف، الذي يضع في الحداثة شيئاً من اللاهوت، هو الذي يجعل الخطاب النظري يتحدث عن الحداثة في ذاتها ولذاتها، منتهياً إلى مساواة الحداثة، وهي وعي تاريخي، بـ: الخلق، الذي لا يحتاج إلى زمن. لا غرابة، إذن، وقد تجردت الحداثة من ماديّتها الدنيوية، أو من العلاقات الاجتماعية بلغة أكثر وضوحاً، أن تستدعي مفردات تشاكل ماهيتها، مثل الإبداع والرؤيا والابتداع، كأن نقرأ: "ولأن إبداع الحداثة نتاج حركة هذا الوعي، فإن هذا الإبداع يتحرك، دائماً، في أفق يجدد تصوراتنا عن الواقع. هذا الأفق المعرفي يجعل من رؤيا الحداثة منظومة مختلفة المجالات..."[١٣] يستدعي الخطاب، المتكئ على وعي تنويري، الواقع، دون أن يتوقف أمام التوسطات المادية التي تحدّث الواقع، مؤكداً أن الحداثة رؤيا، وأن الرؤيا الحداثية، تبدأ من وعي انقسم على ذاته، يلازم نخبة متميزة، تستبدل بالواقع الذي ينبغي تحديثه الأفراد الممتازين المحدثّين عن الحداثة. وبسبب ذلك، فإن توزيع "الرؤى" على "منظومة مختلفة المجالات"، تحتمل الاقتصاد والسياسة والتنظيم المجتمعي، لا يعلن إلا عن عمومية فكرية، تختزل العلاقات الاجتماعية إلى نص شعري منير، أو عن نخبة متعالية ترى مالا يراه غيرها، أو أنه يفصح عن الأمرين معاً. إن التعريف الرؤيوي للحداثة، الذي يشدها لزوماً إلى ميتافيزيقا المبدع المتعالي، هو الذي يجعل عصفور،

وهو ينقد "تجاوزات" المشروع القومي، يعطي الحداثة صفات غائمة مثل "الهامشي المشاغب، المريب، الذي يتشكك فيه الجميع..."، علماً أن "الهامشي المريب" تمثّل بقوى سياسية معارضة، أكثر مما تمثل بوعي منقسم إلى "ذات فاعلة وموضوع منفعل".

لا يأتي ارتباك خطاب عصفور عن نقص في الوضوح، وهو الذي يربط بين المستويات الاجتماعية بلغة واضحة، إنما يتأتى عن أخذه بعمومية نظرية لا تُلبّي وضوحه، هي: الحداثة، ككلمة مفردة فضفاضة مكتفية بذاتها، تضع "الوعي المتمرد" فوق شروطه الاجتماعية والحداثة الرؤيوية فوق التحديث المادي. ولا يتحرر الخطاب من ارتباكه حين يصل بين الحداثة وماديّتها الدنيوية، مؤكداً أن "المدينة هي الرحم الذي تتولد منه وبه الحداثة" وأن "الحداثة قرينة التحديث"، وذلك لسببٍ أساسي هو أن الخطاب، في منطقه الداخلي، ينصّب الحداثة قوّامة على التحديث، علماً أن الأخير هو الشرط اللازم للحداثة الاجتماعية. هكذا تبدأ الحداثة، التي هي الوجه الآخر للإبداع، من أولوية الوعي المتمرد على غيره، لتنتهي إلى أولوية الحداثة على عملية التحديث، دون أن تدري أنها تتحدث عن أفراد مبدعين مغتربين، أو غرباء، عن بيئتهم الاجتماعية.

تصبح الحداثة – الرؤيا، في منطق الاستبدال، هي النظرية والتحديث هو التطبيق، بل تصبح الرؤيا، في حمولتها الصوفية الثقيلة، هي المبتدأ، تاركة التحديث – الخبر يبحث عن تحققّه في مجال دنيوي عارض، كأن نقرأ: "والحداثة قرينة "التحديث" بل هي الوجه الذي ينصرف إلى الإنشاء والابتداء على مستوى الفكر والإبداع، بينما التحديث هو الوجه الذي ينصرف إلى تغيير أدوات الإنتاج المادية للمجتمع...". والسؤال هو: كيف تقود الحداثة – الرؤيا التحديث المادي إن كانت، نظرياً، أثراً له؟ والجواب قائم في جملة أخرى دون أن يكون جواباً: "إذا كانت الحداثة في الفكر والعلم ابتداعاً للمعرفة ولأدوات إنتاجها، فإن الحداثة في الآداب والفنون ابتداع لرؤيا جديدة... ". يتجاور الابتداع والرؤيا، كما الصناعة والشعر، في خطاب وصفي يستولد كلماته من منظورٍ شعري للحداثة يضع الواقع والتاريخ بين قوسين وأكثر. تكون الحداثة معطى جاهزاً ونقطة ابتداء، يقررّها الوعي المنقسم، بدلاً من أن تكون أثراً لسيرورة اجتماعية – ثقافية، متباينة المجالات والأزمنة، لا تتحدّد بالوعي المفرد الذي إن تصنّم، في هالته المبدعة، غدا وعياً منقطعاً عن الحداثة. يتعامل عصفور مع الحداثة، من حيث هي معطى جاهز، مثلما تعامل سلامة موسى مع العمل والتقنية، الذي اطمأن إلى الإنجاز العلمي الأخير، ولم يتوقف أمام السيرورة التاريخية – المادية التي أفضت إليه. وهذا الموقف، الذي لا يعوزه التجريد، هو في أساس الانسجام والتناغم، اللذين نسبهما عصفور إلى الحداثة والتحديث، مذكراً بحلم وحدة الإنسان والطبيعة، دون أن يشير إلى الصعوبات الكبيرة التي تمانع الانسجام والتناغم المرغوبين. لا نظرية في الحداثة بلا نظرية عمّا سبقها، وبلا نظرية أخرى عن العوائق التي تواجه الحداثة. وتصور كهذا لا يستقيم مع الخطاب الوصفي المؤسس على أسطورة المفرد المبدع، الذي يترك "التفاصيل الصغيرة" لعالم

الاجتماع وللاقتصادي وللمؤرخ الحداثي، الذي يبدأ من السلطة السياسية لا من المجازات الشعرية. ربما يكون جابر، الذي أحبطه المشروع القومي إحباطاً شديداً، قد رحل من النظرية إلى "ما بعد النظرية"، مكتفياً بخطاب رَغَبي، لا ينفتح على العالم الخارجي إلا لينسحب منه. لا غرابة إذن أن تبدأ دراسته، المليئة بملاحظات نيرّة، بالحداثة وتتوسّل الشعر، لاحقاً، مجالاً للإبانة والبرهان. ربما يكون من المفيد أن يقارن القارئ الحصين بين دراسة عصفور عن "الحداثة"، الموجودة في كتابه المشار إليه، وبقية الدراسات التي ينطوي عليها الكتاب، أو أن يقارب بينها وبين ما جاء في كتابه الممتاز **الأدب في مواجهة الإرهاب**، ليكتشف، بيسر، أن عصفور أخذ بكلمة لا تلبّي وضوحه، كما لو كان خطابه النقدي بحاجة إلى مفهوم نظري أكثر تحديداً، بدايته الأولى: "الحداثة الاجتماعية"، التي تحررّ الكلام من غيوم متابعة لا ضرورة لها.

في دراسة كثيفة الجهد عنوانها **الحداثة، السلطة، النص** يقدّم كمال أبو ديب بدوره تعريفاً "حداثياً" للحداثة، كأن يكتب: "الحداثة في أبسط صورة لها، هي وعي الذات في الزمن"، ثم يزيد التعريف وضوحاً فيصبح: "الحداثة إذن هي وعي الزمن بوصفة حركة تغيرّ"، إلى أن يقترب من قرار موضوعه قائلاً: "الحداثة اختراق لهذا السلام مع النفس، ومع العالم، وطرح للأسئلة القلقة التي لا تطمح إلى الحصول على إجابات نهائية، بقدر ما يفتنها قلق التساؤل وحمى البحث. الحداثة هي جرثومة الاكتناه الدائب القلق المتوتر، إنها حمى الانفتاح..."، لا يتعامل التعريف مع الحداثة بل مع الوعي الحداثي، المتميزّ بـ: الشعور الحاد بالزمن، الذات القلقة، رفض المطلقات، التجزؤ على اليقين، نسبية المعرفة. غير أن التعريف، الذي يبدأ بالوعي لا بغيره، لا يلبث أن يخالطه ارتباك لاحق، صادر عن تجربة حداثية مفردة، وعن رفض صوفي للواقع، يضع الوعي الحداثي في لا مكان، أو يمدّه بموقع خاص خارج المواقع الاجتماعية كلها.

نقرأ في ما يمس المستوى الأول: "تبدأ الحداثة العربية من اكتناه الذات وتنتهي برفض العالم، ذلك أنها تكتشف – بعد السبر الأول – أن ما يحجب الذات ويقمطها ويشلّها هو تكدس العالم فوقها، وإناخته عليها بصلب وأرداف وكلكل...، وتصبح الذات معلقة بين انسحاقها القائم ونزوعها المبرح إلى الحرية، إلى عالم فسيح كالسماء، طليق بلا حدود..."، يغفل أبو ديب تعريف الذات العربية "المأخوذة بحرية بلا حدود"، لأنه أغفل، منذ البدء، تعريف الحداثة العربية، معترفاً، جهاراً، بأن الوعي الحداثي من ميزة الذين يختبرون سيولة الزمن ويتطيرّون من المطلقات، وهو ما يعيدنا إلى نخبة متعالية تعالج الحداثة انطلاقاً من وعيها الحداثي الخاص والمكتمل. يتراءى المستوى الثاني، الذي يفصل بين الحداثيين وغيرهم، في رفض شمولي متطهر يرى في المعيش رجساً كاملاً. كأن نقرأ: "يصبح الزمن – في التصور الحداثي – حلقة متصلة من القمع، تبدأ بالتاريخ الذي يتراكم كصفائح القبر، وتنتهي بالحاضر الذي يجثم على الروح عصراً من الجليد وأرضاً يباباً..."، و"لا يبقى للحداثة، بهذا المعنى، إلا المستقبل،

لكنه مستقبل حلمي، جنيني، مستقبل تصنعه اللهفة فقط، ولا ضمان على الإطلاق لمجيئه..." .[١٤] يتحوّل الوعي الحداثي إلى وعي وجودي فاجع، يعيش حداثة متعالية خاصة به، تَحقُّقُها في الحاضر مستحيلٌ وقدومها في المستقبل مجرد احتمال. يتكوّن الوعي الحداثي، بهذا المعنى، خارج المواقع المألوفة والأزمنة المعترف بها، ولا يتبقى له إلا "اكتناه الروح"، فلا تجسير بين الحداثي وغيره، ولا جسور بينه وبين تاريخ قوامه السلب.

يعثر أبو ديب، لاحقاً، على "التجسير المنشود" بين الحداثة وما عداها، متوسلاً السلطة، التي تجسّد الاتباع وتنقض الحداثة، التي هي إبداع لا يأتلف مع الاتباع. نقرأ: "من هذا الوعي الضدي للزمن، يأتي كون الحداثة، بدءاً، رفضاً واعياً للسلطة..."، فالسلطة هي النقيض الكامل للحداثة، ذلك أنها "هي الاكتفاء بالقائم، هي الرسوخ والترسيخ في إطار النظام، هي قولبة الآتي على شكل الكائن. إنها حمى الانغلاق..." . إذا كانت الحداثة هي حمى الانفتاح فإن السلطة هي حمى الانغلاق، كأنهما عالمان متفارقان، غياب أحدهما شرط لحضور الآخر. تتراءى السلطة إعداماً للحداثة في الحاضر، وتستبين الحداثة إعداماً للسلطة في المستقبل، الأمر الذي يحدّد الحداثة سلطة متعالية مستقبلية، ويعيّن الحداثيين سلاطين في مستقبل الأزمنة.

ينتج أبو ديب خطاباً غاضباً متمرداً يرفض الواقع وما فيه وينتهي إلى تجريد، يتمظهر في نقطتين تخصّان : السلطة، التي تجرّدت في النزوع الحداثي إلى التجريد، والقارئ الذي تلغيه التوسطات المستحيلة. يقول أبو ديب: "هذا بحث عن الحداثة في علاقتها بالسلطة ... وهو بحث عن الحداثة في علاقتها بالسلطة كما تتجلى في النص المنتج نفسه..." . إذا كانت الحداثة هي النص الحداثي، فإن السلطة هي النص الاتباعي. تؤول الأمور إلى صراع بين نصوص متجانسة مبدعة ونصوص متجانسة مغايرة، في انتظار "المستقبل الجنيني"، الذي قد يهزم طرفاً وقد ينصر آخر. والمشكلة كلها أن هذا النص الحداثي مخترق بالإيديولوجيات الاجتماعية المختلفة، وأن نقاءه الموهوم لا وجود له، وأن وهم التجانس لا يدلل على الإبداع بل على نسيان الواقع الاجتماعي. والمشكلة أيضاً أن السلطة ليست نصاً، إلا في عقلية تصنّم النصوص، فلا وجود لنصوص تحكم بالإعدام وتنشئ السجون وتقترح المناهج التربوية. جاء التجريد من تصور مبتسر للتاريخ، يساوي بينه وبين الشر، محرراً الحداثي المتمرد من "ربقة الواقع"، وواضعاً الحداثة خارج التاريخ. لا ينفصل، بداهة، مصير القارئ، الذي لا وجود له، عن مصير الواقع، ذلك أن الحداثة الرؤيوية ترفض الواقع والتاريخ، وتستبقي مستقبلاً محتملاً. يصبح الخلق الحداثي، عندها، خلقاً مكتفياً بذاته، يحدّث عن غربته الشاسعة في "مجتمع بدائي" غير قابل للتحديث، ويسرد حكاية "الأنبياء الجدد" في زمن متدهور لا يرحب بالنبوّة.

تعارض النظرية، بالمعنى الدقيق للكلمة، الإنسان الحداثي بالإنسان القروسطي، معتبرة أن "القروسطي" تمثيلٌ لضيق الفكر والتعصب والسلطة القامعة المتعالية، التي يتداخل فيها الإنساني والإلهي. بيد أن النظرية، وهي تقارب الأزمنة الحديثة، تشير إلى الحداثة في شكليها المتلازمين: الحداثة السياسية التي قوضت السلطة القروسطوية بالفعل السياسي الذي أطلقته قوى اجتماعية جديدة متحرّرة، والحداثة التقنية التي كشفت عن إمكانيات إبداعية لا متناهية. يساوي أبو ديب، ربما، بين القروسطي والسلطة السياسية في العالم العربي، ويحوّل حداثة التحديث والحداثة التحررية إلى "رؤيا"، ناسياً أن الحداثة معطى تاريخي محدد التعيين والمعيار، لا يختصر إلى فضاء روحي قوامه الإبداع الكلامي. ولعل إرجاع الحداثة إلى إبداع كلامي، ينوب عنها، هو الذي يأخذ بيد أبي ديب، بيسر شديد، إلى مجال المجاز والبيان والجماليات النصية، كأن يكتب عن: سلطة اللغة، المغلق والمفتوح، الشكل والطقس ... تعود الحداثة الأدبية بديلاً عن الحداثة الاجتماعية، من ناحية، وتعود حداثة متعالية، من ناحية أخرى، تلتف حول ذاتها ولا تلتفت إلى المراجع الاجتماعية. ينطوي التصور على رومانسية متقادمة ويشي، مادّياً، بفكر رؤيوي يشاكل مجتمعه العربي الذي أعرض، تاريخياً، عن التقنية والمفاهيم السياسية والاقتصادية، محتفياً باللغة، من حيث هي أداة خالقة، أكثر مما هي أداة توصيل اجتماعي متعدد المستويات.

تنتهي الحداثة الرؤيوية إلى النص المشيّيء، أو بشكل أدق إلى "علم النص"، مبتعدة ومقتربة من "علم التراث"، الذي شاءت أن تكون نقيضاً له. فمثلما أن "علم التراث" يتجدّد بعيداً عن الوقائع المادية، حتى إن استعان بأفكار ماركس وفوكو وهوسرل، فإن "علم النص" ينغلق على مدّخَراته وقد انتسب، سعيداً، إلى البنيوية والتفكيك وما بعد البنيوية. يعيد العلم الأول إنتاج معتقدات تتاجر بالموت، ويعيد العلم الثاني إنتاج رؤى تتاجر بالبلاغة. يتقاطع العلمان على الرغم من اختلاف المواضيع والبدايات، ينشر الأول "وعي المعاصرة الزائفة"، ويصل الثاني، دون قصد منه، إلى "الوعي التنويري المزيف". تطفح، في حدود العلم الأول، أيديولوجيا الخصوصية، التي تنشغل، بشكل متعمّق، بالفرق بين الحداثة الفرنسية و"الحداثة العربية"، رافضة أن ترى أن الحداثة، وهي عملية كونية، لا تحتاج إلى نعوت وصفات. فالإنسان العاقل، لا يقرّر أن يكون حداثياً، يُشاكل الفرنسي أو الإسباني، بل يسعى إلى أن يكون حداثياً. أما العلم الثاني، أي "علم النص"، فيزيح الإيديولوجيات جانباً، رافضاً أن يرى أن في مفهوم الإيديولوجيا إمكانية نقدية كبيرة، وأن "تشريح النص"، بالمعنى التقني، لا معنى له إلا في التعرّف على الإيديولوجيات التي تكوّنه، من حيث هي منظور يمانع التحرر الإنساني، أو يسهم في سيرورته المختلفة. بل أن هذا العلم الغريب ينسى أن العمل الأدبي، شعراً كان أم نثراً، مزيج من الحقيقة والوهم، والموثوقية واللاموثوقية، والمصداقية والخيال. يحتقب "علم النص"، في تصوره التقني، على وَهْم مزدوج، يعتقد أن قارئ النص روح علمية خالصة لا تلوثها الإيديولوجيات، وأن كاتبه روح

أخرى لا تقل نقاء، ملغياً بممحاة سحرية المخزون الثقافي الذي يخترق العلاقتين. والسؤال هو: من أين تأتي الحداثة إن كانت علاقات القراءة والكتابة أرواحاً لا يطالها الإيديولوجي ولا يمسّها السياسي الذي لا وجود له إلا بالإيديولوجي القائم فيه؟ يجيب عن السؤال عنوان دراسة كتبها كريستوفر نوريس **كيف أصبح العالم الحقيقي خرافة؟** حيث الواقع والتاريخ والسياسة نصوص بين نصوص شعرية وروائية أخرى. ومن الطرافة بمكان أن هذا التصور الذي يبتسر الحداثة إلى "نص حداثي"، يطمئن إلى تقنية "التشريح" البريئة، ويعزف عن الدلالة الاجتماعية للتقنية، التي تشكل مع العلم النظري المعتمدة عليه مصدراً أساسياً من مصادر الحداثة. إنه سحر الكلمة المكتفي بزمن كلامي وحيد ينقض، بلاغياً، الحداثة التاريخية المتعددة الأزمنة، التي نهضت على العلمي والتقني والسياسي والفلسفي، وعلى فنون وآداب أدرجت في علاقاتها أبعاداً زمنية متعددة.

٤- الحداثة وتعددية الأزمنة الاجتماعية

تبدأ الحداثة الرؤيوية من كلمة مفارقة، تتكشّف، وهي تتجسّد بشكل مفارق، نصاً. يتداعى معنى التاريخ في زمن الأرواح المبدعة، التي لا تحتاج إلى تاريخ. لكن الباحثين، الذي يقرؤون الحداثة في تعددية أزمنتها الاجتماعية، يقولون بشيء آخر. يقول مارشال بيرمن في كتابه الشهير **كل ما هو صلب يتحوّل إلى أثير – تجربة الحداثة**: "إن الرأسمالية الحديثة، لا الفن والأدب الحديثان، هي التي جعلت المرجل يغلي وأبقته على هذه الحال، مهما كانت الرأسمالية غير راغبة في تحمل الحرارة وشدتها".[١٥] جاء القول من تأمل ثاقب لأعمال جوته وبودلير وديستويفسكي وغوغول ومن صفحات طويلة من "البيان الشيوعي" لكارل ماركس، جاء فيها: "فهذا الانقلاب المتتابع في الإنتاج، وهذا التزعزع الدائم في كل العلاقات الاجتماعية، وهذا التحرك المستمر وانعدام الاطمئنان على الدوام، كل ذلك يميز عهد البرجوازية عن كل العهود السابقة. إن كل العلاقات الاجتماعية التقليدية الجامدة، وما يحيط بها من مواكب المعتقدات والأفكار التي كانت قديماً محترمة ومقدسة، تنحل وتندثر، أما التي تحل محلها فتشيخ ويتقادم عهدها قبل أن يصلب عودها. وكل ما كان تقليدياً ثابتاً يطير ويتبدّد كالدخان، وكل ما كان مقدساً يعامل باحتقار وازدراء ويضطر الناس في النهاية إلى النظر لظروف معيشتهم وعلاقاتهم المتبادلة بعيون يقظة لا تغشاها الأوهام".

تتفكك الأفكار بسبب تحولات اجتماعية حداثية، تنزع عن القديم قدسيّته وتفرض مكانه جديداً يرفض التقديس، جاء التحوّل من زمن اقتصادي أو من زمن سياسي لا يساويه بالضرورة، أو من زمن فلسفي لا يطابق الزمنين معاً. فلا وجود لفكر يتبدّل بذاته ولذاته إلا في وهم فكري، يظن ذاته جدّة خالصة. وهو ما أظهره ج.ب تومبسون،

كما هنري لوففر وغيرهما، حين ربط بين صعود الرأسمالية الصناعية في أوربا وتداعي المعتقدات الدينية والسحرية، التي سيطرت، ولا تزال، في المجتمعات ما قبل – الصناعية.[١٦] فتطور الرأسمالية الصناعية، على المستوى الاقتصادي اقترن، على المستوى الثقافي، بعَلْمنة المعتقدات والممارسات وبعَقْلنة متصاعدة للحياة الاجتماعية. وتداعي الديني والسحري، كما علمنة المعتقدات، أنتج "إيديولوجيات اجتماعية" استند عليها صراع سياسي، بصيغة الجمع، يستمد قيمه من العالم الدنيوي لا من عالم آخر، ويتكشّف كوعي عملي متجذرّ في العلاقات المجتمعية. وعلى هذا فإن استبدال الدنيوي بالمقدس، بعد صعود الثورة الصناعية، هو الذي أسس لـ"عصر الإيديولوجيات" الذي قاد حركات ثورية واسعة، في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. إن مفهوم الحداثة، كسيرورة اجتماعية | ثقافية متعددة العناصر والأزمنة يضيء، على طريقته، دور الإيديولوجيا في إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية، الذي تحدّث عنه آلتوسير ذات مرة في دراسة شهيرة، مبّيناً دور أجهزة الدولة الإيديولوجية في إعادة إنتاج القيم والمعتقدات التي تعيد، على الرغم من خصوصيتها، إنتاج العلاقات الاجتماعية المسيطرة. لا يساوي زمن الحداثة الأدبية – الفنية، بداهة، زمن الحداثة الاقتصادية أو زمن الحداثة السياسية، فعلاقات التزامن المتطابق لا وجود لها، دون أن يعني هذا أنه يمكن الحديث عن "الحداثة الأدبية" كفضاء مستقل كلياً عن الحداثات الأخرى.

إن ما يثير الدهشة في الخطاب الذي يقدمه كمال أبو ديب قائم في الشرخ الواسع الذي يقسمه إلى شطرين غير متجانسين : فهو في الشطر الأول مجتهد في الثناء على النسبي واللايقيني والمتبدّل والاحتمالي، وهو في الشطر الثاني يذيب التنوع الكلامي كله في أثير الرؤيا المتعالية. لكنه، في الحالين، لن يقترب من "ظروف الناس وعلاقاتهم المتبادلة"، فهذا الاقتراب يأخذه إلى سؤال الحداثة الحقيقي، الذي يبدو عارياً في غياب العلم وسطوة البلاغة الدينية وتخلّف العلاقات الإنتاجية. تلاحظ هنا قرابة جديدة بين "علم التراث" و"علم النص" : فبينما يقول الأول بـ"الخصوصية الإسلامية"، التي تعارض الديمقراطية بالشورى والعلم بالإيمان، مستعيداً خطاباً استشراقياً شهيراً ساوى بين "الشرق" والدين و"الغرب" والعلم، يقول الثاني بـ"بلاغة الشرق" الذي يحتفل بالشعر ويغترب عن التكنيك، مستأنفاً بدوره خطاباً استشراقياً آخر. وواقع الأمر، أن الكثير من الحداثيين العرب، ومنهم الروائي المصري إدوار الخراط، يمعنون في تنظير الحداثة الكتابية ولا يلتفتون إلى ما هو خارجها قائلين، ولو بشكل مضمر، بأمرين : إن حداثة الإبداع منقطعة عن الحداثة الاجتماعية، وأن زمن الكتابة المبدعة منقطع عن أزمنتها المحلية، الأمر الذي يسمح للمبدع بأن يختار تقنيتّه من جميع الأزمنة، وأن يتوزّع على زمن السلطة القروسطوية والزمن الأدبي الحداثي الأخير.[١٧]

تنوس الحداثة الأدبية المكتفية بذاتها، التي يقول بها بعض المبدعين العرب، بين التقليدية والانتقائية، راجعة إلى الماضي ومتقدمة إلى المستقبل، متوهمة التحرر من عبء

التاريخ، دون أن تدري أن تحررها المفترض يعطي "معرفة" لا ضرورة لها. فالقول بالتعارض بين الفنان الرؤيوي والمجتمع الأعمى لا معنى له إلا إذا كان مندرجاً في منظور تاريخي، وإلا انتهى إلى أسطورة "الفنان النبي"، الذي ينتسب إلى أزمنة قديمة توّهم أنه قطع معها. لذا يحتفي البعض بـ"جبران خليل جبران" وهو يحتفي بكتابه **النبي**، الذي يوهم بإمكانية النبوّة في زمن حداثي ابتعد عن زمن الوحي والإلهام الخالص والنبوة، بقدر ما يمارس بعضٌ آخر "الحداثة الروائية" مستبدلاً بالفرد المغترب، وهو قوام المعنى الروائي، بطلاً مكتملاً ولا نقصان فيه. وقد تبدو هذه الحداثة استعادة متأخرة لرومانسية القرن التاسع عشر، أو ما سبقه، التي شهدتها أوربا، دون أن يكون ما "يبدو" صحيحاً، لأن تلك الرومانسية، على الرغم من "رؤيويتّها"، كانت غير منخلعة عن "جمهور"، يرى معها سحب المصانع الخانقة وفحش الحضارة التجارية الرأسمالية. وليس من الصعب على الإطلاق تقصي أسباب حداثة جيمس جويس، وروبرت موزيل، وتوماس مان، التي نعت على البرجوازية انحطاطها، بعد الدمار الواسع الذي خلّفته الحرب العالمية الأولى في العقد الثاني من القرن الماضي. إن الفصل الكلي، أو شبه الكلي، بين الحداثة العربية، في شكلها الأدبي، والحداثة الاجتماعية المنشودة، هو في أساس ثنائية : التقليد/الانتقاء، حيث التقنية الفنية المفترضة، نظراً وممارسة، تلتبس بالرؤى والأطياف المقدسة وأزمنة الأصول.

لا حداثة بلا نظرية عن زمن ما قبل – الحداثة، وبلا نظرية أخرى عن عوائق واحتمالات الحداثة الممكنة، تربط بين المبدع، الذي يأتي بالجديد، والجمهور الذي يتقيّ الجديد ويطمئن إلى استبداد العادة.

الفصل الرابع

في إشـــكال أدونيـــس

السـؤال النظـري والجـواب الشـعري

١- السؤال النظري والإجابة الشعرية

ربما يكون أدونيس الصوت الأعلى تنديداً بالواقع العربي عامة، وبالثقافة العربية خاصة، مؤكّداً أن الثقافي يؤسس ما عداه، وأن النقد الثقافي الجذري مبتدأ ضروري لكل نقد محتمل. يرفض الشاعر حاضراً عربياً يستمر فيه ماضيه ويرى في الزمنين، باستثناء حالات هامشية، نقضاً للإبداع والمبدعين. كأن في الجوهر العربي ما ينفي الإبداع ويقاومه. وعلى هذا، فإن الواقع العربي لا يُصلح، إنْ صلح، إلا بثقافة أخرى غير مسبوقة، تحتفي بالإبداع وتتحرّر من الاتّباع.

ولعل الثقافي، الذي يؤسّس ذاته ويؤسس عليه، هو الذي جعل أدونيس يعطي كتابه **فاتحة لنهايات القرن**، الذي ظهر قبل ربع قرن من الزمن تقريباً، عنواناً فرعياً هو **بيانات من أجل ثقافة عربية جديدة**. وقَصْد الكتاب واضح، يقرأ نهاية "القرن العربي" في بدايته، ويرى سلباً ممتداً يوحّد البداية والنهاية، ويقترح ما يدشّن، ثقافياً، قرناً جديداً يغاير ما سبق. والكتاب، المأخوذ بتأسيس مختلف، جملة "بيانات" متكاملة المواضيع والرؤى: "بيان ٥ حزيران ١٩٦٧، البيان اللبناني، بيان الرماد، بيان للكل لا لأحد، بيان المسرح، بيان السياسة والثقافة...". تتضمن كلمة "البيان" دلالة مزدوجة: فهي إيضاح لظواهر متجاورة لا تُرى واضحة، وهي إعلان عن مشروع فكري جديد، حاله حال البيانِ الشيوعي والبيان السريالي وما شاكلهما. ومع أن البيان الأدونيسي يُستهل، منطقياً، بالثقافة فإن فيه ما يحتقب ظواهر تالية، طالما أن الثقافي يؤسس ذاته ويُؤسَس عليه في آن.

يضع الشاعر في كلامه غضباً رسولياً، ينادي بعالم وليد يقوم على أنقاض عالم قديم غير جدير بالحياة. جاء في البيان الأول: "نحن لا نحيا. نحن نحيا موتاً يومياً أخرس،

نعيش في وضع من الشقاء التاريخي لا مثيل له.. . وكأننا لم نعد نستطيع أن نميّز بين من يسرقنا ومن يحرسنا، أو بين الخيانة والأمانة، فللسارق سحر يظهر فيه بطلاً منقذاً، وللخائن سحر يظهر فيه قائداً عظيماً، وللأمين سحر يظهره لصاً، وللحر سحر يظهره عبداً مأجوراً..."[١] يحدّد الشاعر نسقين من الدلالات المتكاملة: يحيل النسق الأول على واقع عربي متجانس قوامه الموت والشقاء والسرقة والخيانة والعبودية، ويحيل النسق الثاني على روح جماعية ميّتة، تنقاد إلى مَنْ يوطّد موتها ويمنع عنها الحياة. يغترب الواقع العربي عن الحياة والأمانة والوطنية والنزوع إلى التحرر، بقدر ما يغترب صاحب البيان عن واقع مقوّض هو منه وفيه معاً. فالشاعر، المغترب عن واقعه وعن ذاته، ينكر واقعاً معطّلاً هو جزء منه، كأن يقول في "البيان اللبناني": "وألتفت حولي فأرى الآخرين مثلي. نحن جميعاً معطّلون نحيا في مجتمع معطّل. كأننا نحيا في ما قبل تاريخنا. كل منا ضعيف كالخيط، ولقاؤه مع الخيوط المجاورة لقاء مكان لا روح، لقاء عددي لا إنساني. كل منا خارج نفسه وخارج التاريخ في آن، مقتلع، متغرّب".[٢] يوطّد أدونيس الاستنكار في "بيان الرماد" متهماً، هذه المرة، لغة عربية تغتذي بالوهم وتنتج الأوهام، كما لو كانت، وهي تصوغ وعياً على صورتها، تنجذب إلى الموت وتنفر من الحياة: "... تلك هي الجغرافية العربية: جسد هائل ينزف دماً، ينزف حنيناً إلى ما يعجز عن بلوغه، وهو بين يديه. جسد بأعضاء مبعثرة، لذلك لا يجدي القلب: تلك هي الجغرافية العربية. لا تستطيع، إذن، أن تعرف مكانها في الواقع، لذلك تلجأ إلى استيهامه. وفي "اللغة" يتحقّق هذا الاستيهام. إنها قصوره وساحاته. إنها غاباته وأنهاره ... جباله ووديانه.."[٣]

تنطوي الأفكار السابقة على موضوعين أساسيين: إدانة كلّية لواقع عربي كلّي السلب، يتعامل مع المعطى الحقيقي بوعي وهمي ويساوي المشخص المحدد بالأثير البلاغي، وإدانة موازية للذات الناقدة، التي سوّاها الواقع السلبي الذي تنكره. ومع أن النقد لا يستوي، نظرياً، إلا بتحديد المسافة بين الناقد والموضوع الذي ينقده فإن أدونيس، يتجاوز مفارقته، ويدفع بغضبه إلى حدود الأخيرة: "تنشأ أجيال عربية في وعد الثورة. تخرج من المدار المقفل: من التقلص في شهوة الحكم، من اقتصاد النهب، من تربية تتجه إلى الوراء. تنشأ في وعد الزلزلة: زلزلة المجتمع بمؤسساته وقيمه جميعاً. تنشأ في رماد حاضر تريد أن تقبض عليه، لكي لا تفوتها شعلة المستقبل..."[٤]

يمحو الشاعر زمن الرماد بزمن الزلزلة القادمة، موكلاً إلى "الفكر" تجسير المسافة بين الزمنين المتناقضين. ولهذا ينهض خطاب أدونيس، في علاقاته المختلفة، على مقولتين، الأولى منهما هي: الإطلاقية، التي توسّع مساحة الرماد القائم وهي توسّع مساحة الزلزلة المطابقة، والثانية هي: القطع الجذري، الذي يفصل فصلاً باتراً بين ما كان وما سيكون. يحيل، منطقياً، على حَدَث كيفي تتناتج فيه وقائع على صورته، دون أن يعنى بما يوحّد التاريخي والمنطقي، كما لو كان في المنطقي المختلف زمن مؤجّل،

لا يسمح الحاضر الرمادي بالتعرّف عليه. ولعل هذا الفرق، الذي لا يمكن حسبانه، القائم بين المنطقي والتاريخي، هو الذي يُشبع خطاب أدونيس بنبرة رسولية غاضبة، ويقوده إلى عمومية فكرية، تحتقب الفكر والسياسة والثقافة والزلزلة القادمة. كأنٍ نقرأ: "فالسياسة العظيمة هي الفكر العظيم. ويستحيل أن يكون السياسي عظيماً إذا لم يكن مفكراً عظيماً..."،[٥] أو: "ولئن كانت السياسة تنظر وتعمل من خارج على سطح التاريخ، فإن على الثقافة دوراً آخر هو تأسيس المجابهة الشاملة، من أجل التغلّب الشامل".[٦] تتراءى النزعة الإطلاقية، التي تعارض الرماد باللهب، في نسق واضح من النعوت اللامقتصدة: السياسة العظيمة، الفكر العظيم، المجابهة الشاملة، التغلّب الشامل. كأن على التحوّل الكيفي الموعود "أن يكون أو لا يكون"، دون أن يعبأ بمفهوم "التوسّط"، أو أن يتذكّر الواقع الرمادي، الذي تتجانس فيه مخلوقات فارقت الحياة. ومع أن في خطاب أدونيس احتجاجاً أخلاقياً نبيلاً لا يرضى بالمساومة فإن فيه، وبسبب احتجاج شديد الجموح، ما يستعيد الاستيهام اللغوي المندَّد به، الذي يتطلّع إلى الحلم الأفلاطوني عن الملك – الفيلسوف، وإلى قوة لا تُرى تُشخصن الكلمات، كأن نقرأ: "الفكر هو الكلمة – الفعل، وهو كذلك أن تكون الكلمة – الفعل في البدء"، أو: "إذ أقول الكلمة – الفعل أعني أن المثقف أو المفكر هو، بعد اليوم، مخطّط ومنفذ في آن..."[٧]. لا يتحرّر التصوّر، الذي يريد أن يكون جذرياً بشكل غير مسبوق، من الالتباس، ذلك أنه يجيء بما لم يجيء به غيره. فقد جاء في مطلع إنجيل يوحنا: "في البدء كانت الكلمة"، الذي رفضه "فاوست غوته" ببداية جديدة تقول: "في البدء كان الفعل". كان في الاستبدال صراع بين "إله العهد القديم والعهد الجديد"، بين إله الكلمة وإله الفعل، أي صراع بين منظور ديني منطوٍ على ذاته ومنظور تحديثي، يأمر الإنسان بتكريس حياته لأفعال دنيوية خلاّقة. أمّا أدونيس فيضع البدايتين في بداية واحدة مغايرة، تكون الكلمة فيها فعلاً ويصير فيها الفعل كلمة، مبتعداً عن زمن سفر التكوين وعن زمن الثورة العلمية معاً. وهذا الالتباس، الذي يبدأ من زمن عربي معيش وينتهي إلى زمن غير قابل للتحديد، يقود الشاعر إلى الابتعاد عن المفهوم النظري، الذي يتعامل مع السببية الاجتماعية، والاكتفاء بالمجاز الشعري، الذي يوحي ولا يقرّر وينير بلا إجابة نهائية. لهذا يبدأ أدونيس من واقع الرماد ويصل إلى فضاء اللهب وينطلق من وضع المثقف وينتهي إلى الملك – الفيلسوف، في مثاله الأفلاطوني.

يقوم الخطاب الأدونيسي على تبادلية المعنى بين الكلمة والفعل، بعد أن يُماهي العلاقتين بالخلق والإبداع، كأن يتحدّث عن "السياسة العظيمة" و"الفكر العظيم" و"السياسة التي إمّا أن تكون إبداعاً ثقافياً أو لا تكون". تساوي "الكلمة"، في هذا الخطاب، الخلق ويصبح "الفعل" خلقاً، لأنه كلمة أخرى. هكذا يعلن الخطاب عن مفارقته، لأنه يعطي الاحتجاج على الواقع العربي المعطل نبرته الأعلى من ناحية، ويعطّل في الاحتجاج إمكانية تحقّقه من ناحية ثانية، لكونه غير قابل للتجريب ولا يأتلف مع التجربة اليومية المباشرة. يبدأ النقد واضحاً ويتشقّق وضوحه في فضاء "ما لا يُعرف"،

فـ"الخلق" موجود في مدار الكلام لا في واقع الممارسات الاجتماعية. وبسبب هذا الذي "لا يُعرف"، القابل بالعقل لحظة والهارب من العقل لحظة أخرى، يذهب الشاعر إلى لغة المجاز والتلميح. غير أن في مقولة: الخلق صعوبة أخرى، قوامها "سياسي عظيم"، هو "خالق بالضرورة"، و"مفكّر عظيم" يضارع "السياسي" خلقاً. عندها لن يشتق "الخالق" أسئلته، كما إجاباته، من واقع معيش بل "يستلهم" واقعاً هارباً يستعصي على التخريب. يختلط المعرفي بالانفعالي في "تجربة روحية" لا ينقصها الإلهام، تحذف الأزمنة جميعاً مستبقية حاضراً مطلقاً، هو حاضر الإبداع المطلق. وهذا الحاضر المطلق، الذي يتعرّف عليه خالقون لا يشبههم غيرهم، هو في أساس العنف اللغوي عند أدونيس، الذي ينفي واقعاً يومياً مبتذلاً بآخر "لا يُعرف" يقصده الملهمون. كأن يكتب: "هذا الشيخ الذي نسميه الفكر العربي المعاصر، أتهمه، وأنا جزء منه، بأنه عاجز جاهل. لا يعرف أحداً. لا العربي ولا غير العربي".[٨] والسؤال البسيط هو: كيف يتعرّف "العاجز الجاهل" على عجزه وجهله؟ كيف يخلق من لا يعرف ذاته ولا غيره سياسة عظيمة تتكئ على فكر عظيم؟ يأتي الجواب من زمن "الخلق – الفعل"، أو من زمن "الفعل – الخلق"، وهما زمن واحد، الذي يأتي، في لحظة منه، بالسياسي – الخالق والمفكّر الخلاّق.

لا يرى أدونيس إلى السياسيين والمفكرين المبدعين كعلاقات اجتماعية، يندرج في حاضرها ماض لا يمكن صرفه، بل يراهم فُرادى مكتفين بذواتهم، يرون إلى حاضر مطلق مغترب عن الحاضر المعيش. ذلك أن تعيين المبدعين، في مجتمع رمادي، علاقات اجتماعية يردّهم، من جديد، إلى أحياء – أموات، يتطيّرون من الإبداع ويجافون الخلق. وواقع الأمر، أن أدونيس في خطابه الغضوب، الذي يستنكر الرثاثة العربية استنكاراً لا مزيد عليه، يصل إلى مقولة: الجوهر، التي تفصل فصلاً باتراً بين جوهر إبداعي مفرد يفارق جوهراً جماعياً معادياً للإبداع، وهو تصوّر يتحرّر من التاريخ الاجتماعي ويحتفظ بزمن نوعي هو زمن الإبداع والمبدعين. يصرّح الشاعر بموقفه حين يتساءل عن: "سر هذا العداء الذي يكنّه العربي، عامة، لكل إبداع حتى لكأنه مفطور عليه، فإن ردود فعله المباشرة، إزاء الإبداع هي التردّد والتشكيك والرفض على مستوى الحياة العامة، والذم والقمع على مستوى النظام". يعطف أدونيس حياة عربية عامة اتباعيّة على نظام هو تتويج لها، ويرى إلى إبداع سرمدي الغياب، أو إلى مستقبل مشرق صعب الوصول. وإذا كان الإبداع، كما الإتّباع، لا زمن له، وهو ما يصرّح به الشاعر بلا توقف، فإن الاتباع العربي قديم ممتد، لا ضفاف له ولا قيود.

اتكاءً على ما سبق تصبح الثقافة لغزاً، أو ما هو من اللغز قريب فهي، نظرياً، جملة من المعارف النظرية والتطبيقية المتراكمة، بالمعنى المجتمعي، بل أنها جملة قيم ومعايير ورؤى متنازعة متناقضة، تحتمل المركز والهامش، دون أن تمتنع الصفة الاجتماعية عن الهامش الثقافي، الذي يغاير المركز ويواجهه. يقول أدونيس أن المجتمع العربي يحتاج إلى تغيّر

جذري شامل ويفترض هذا التغيير مفهوماً للثقافة أكثر شمولاً من المفهومات التقليدية، وأكثر جذرية. لا تعود الثقافة في هذا المفهوم مجرد بنية فوقية، وإنما تصبح الأســاس الكلـي الـذي يوجد كل شــيء بدءاً منه. إن المحذوف من هذا التعريف، الذي لا يريد أن يكون تقليدياً، هو العلاقات الاجتماعية المادية التي تتأسس فيها الأسئلة الثقافية، وهو منظور يذكّر بالتطهر المسيحي في العصور الوسطى، الذي أراد أن يتمسك بـ"إله العهد القديم"، كي يواجه "إلهاً مادياً" جديداً، مجلاه الحداثة العلمية والاقتصادية والصناعية. يلتفّ "المفهوم الجديد للثقافة" على ذاته، هارباً من المادي والاجتماعي والتاريخي، مستأنفاً، دون أن يدري، "الطقوس الثقافية" الضيقة، التي سبقت الأزمنة الحديثة. لا غرابة، إذن، أن يضع أدونيس السياسة، كما الاقتصاد والعلوم، فوق "سطح التاريخ"، وأن يفسّر العلاقات جميعاً بـ"جوهر لا يُرى" يتوزّع على جوهر الثقافة وجوهر السياسة اللذين، وقد انبثقا من الخلق الجوهري، لا يحتاجان إلى تاريخ، لأن "الخلق" هو الحيّ. الوحيد الجدير بصفة: التاريخ. هكذا يصبح الخلق، الذي تجوهَر، أيديولوجيا نظرية عامة، أو عمومية متصوفة في زمن حديث، يقول بالمنفصل والمجزّأ والمنقسم ويستنكر المطلق، في أشكاله المختلفة.

ينادي أدونيس، وقد اعتصم بغضب رسولي، بثقافة غير مسبوقة، تسقط من لا مكان. ولأنه يرفض القائم كلّه وينادي ببناء ثقافي كلي نقيض يصل، واعياً، إلى إنكار تاريخية الثقافة، مستبدلاً بالوقائع الحياتية العنف اللغوي ومنتهياً، لزوماً، إلى إنكار تاريخية المثقف. لكنه وهو يمحو التاريخ مرتين يقوّض أسس "السياسة العظيمة" التي يدعو إليها، ذلك أنه لا نظرية في السياسة بمعزل عن قراءة نظرية للتاريخ. تذوب العلاقات المادية جميعاً في أثير خطاب أخلاقي، ينقد زمناً مجتمعياً محدداً ويستولد إجابته من مجتمع آخر لا وجود له. لهذا يكون منطقياً أن يشتق أدونيس مثقفه من الغضب الشامل لا من المعطيات التاريخية، كأن يكتب: "لا تعود المسألة أن يكون المثقف "ملتزماً"، كما كان سارتر يقول، أو "عضوياً" كما كان غرامشي يرى، وإنما تصبح المسألة أن يكون جذرياً ومتفرداً". يرفض الشاعر في القول السارتري تاريخيته، التي لا تفصل بين المثقف الملتزم وحاجات القارئ في المجتمع البرجوازي، ولا يقبل باجتهاد غرامشي، الذي يُعرّف المثقف بموقعه في العلاقات الطبقية القديمة والجديدة. وحقيقة الأمر أن أدونيس، المهجوس بالتفرد، ينطلق من الرفض، قبل أن يقرأ غيره، محتجاً، ربما، على ثقافة عربية جوهرها "الاجترار والقبول والتكيّف"، كما يصرّح في أكثر من مكان. بهذا المعنى، فإنه لا يرفض نظرية بنظرية أخرى، ولا تصوراً فكرياً بآخر، إنما يرفض ما يلتقي به بفردية متمردة لا تريد أن تحاكي غيرها، كما لو كانت الفردية الجامحة هي النظرية والاجتهاد والموقع الذهبي الذي يقترح البدائل الثقافية.

تبعث قراءة أدونيس على ارتباك لا هروب منه: فهو يتهم فكراً عربياً "جاهلاً وعاجزاً" هو جزء منه كما يقول، وهو ينادي بتهديم هذا الفكر وتقويضه والتحرر منه، مذكّراً

بالفريق الذي يتمنى على يديه العاجزتين أن تنقذ جسده من لُجّة الغَرَق. يقول في السطر الأول من "بيان للكل لا لأحد": "نحن الذين نزجّ المياه الآسنة، ونزيل الطحلب عن جسد عالمنا، نعرف الآن أن السؤال المتشكك: هل تستحق هذه الحياة أن تعاش" يقف القارئ أمام "نحن" غريبة مسكونة بالاحتضار والانبعاث في آن. لكن القارئ، إذا صاحب كتابات أدونيس قليلاً، يتخفّف من ارتباكه، فـ"نحن" المفترضة تشير إلى الشعراء لا إلى المثقفين، وتشير أكثر إلى "الشاعر – الأصل" لا إلى ظلال الشعراء. والأمر في النهاية لا غموض فيه، ذلك أن أدونيس ينتمي إلى الثقافة العربية المسيطرة ولا ينتمي إليها: ينتمي إليها من حيث هو إنسان كالآخرين، ولا ينتمي إليها من حيث هو شاعر، يرى إليها من موقع يتجاوزها، ويرى ما لا تستطيع هذه الثقافة أن تراه. وهذا الفرق بين ظلمة الثقافة المسيطرة وإشراق الشعر الكبير، هو الذي يتيح للشاعر، الذي يوازي الواقع ولا يتقاطع معه، أن يشعل النار بثقافة محتضرة وأن يؤسس لثقافة غير مسبوقة: "ليس شاعراً من لا يعلن هذا الموت، مبشراً بالقيامة. ويهيئ لنا السكنى في مملكة الانبثاق والإشراق"، هذا ما ينهي به أدونيس بيانه الخاص بـ"٥ حزيران".

يطرح أدونيس، وهو يسائل الواقع العربي، أسئلة نظرية ويجيب عنه بصور شعرية، قاصداً إلى استفزاز القارئ وإرباكه ومؤكداً الشعر، في اللحظة عينها، رؤيا وحيدة تمتلك الحقيقة. يفضّ الشعر، والحالة هذه، خوافي الواقع، ويقبض الشاعر على حقائق خافية تدفعه إلى "الثورة أو الجنون" أو إلى "الإعصار والطوفان"، بلغة الشاعر العنيفة. إنه جدل العنف والنبوءة الذي يرى إلى كون قادم خصيب. يقول أسعد رزّوق في دراسة قديمة عنوانها **الأسطورة في الشعر المعاصر**: "ويُوَحْدن أدونيس نفسه خلال القصيدة مع الفينيق. فكلاهما ينتابه شعور الغربة ويعاني تجربتها. لكن غربة الفينيق أشد ولعاً بالموت وأبعد حداً في الإحساس بتجربته. إنها تفوق غربة الشاعر. لكنها لا تلبث أن تلتقي وإيّاها وتتقمص الواحدة منهما الأخرى بعد أن يكون الشاعر قد أدرك السر الكامن في الفينيق وفي احتراقه لكي يتجدّد في الغد الأفضل. إن معجزة الفينيق هي ما يتوخّى حدوثه في الحضارة الهرمة، التي يجابهها بالرفض. . والموت على طريقة الفينيق هو ما يتمناه الشاعر لتلك الحضارة. وكذلك يقال عن التجدّد..."[٩].

لا تجدد إلا بلهب شامل يحرق الكائنات الهرمة ويبعثها، ففي اللهب الفينيقي يكمن الموت والانبعاث. يمكث أدونيس، إذن، مع الآخرين لحظة، ويرحل مع الشاعر الذي فيه في لحظات تالية. وفي اللحظة الأولى يكون مع الآخرين ومنهم، يعيش واقعهم وينقده، ويغادرهم لاحقاً وينقد معيشهم من موقع خاص به، يعرفه ولا يعرفونه، كما لو كان يرى إليهم من موقع مجهول. وعلى هذا، فإن الشاعر لا يبدأ من الأسطورة، بل من تصوّر أسطوري للشعر والشاعر، منتهياً إلى بداية جديدة، تفسّر التاريخ بالشعر لا الشعر بالتاريخ والمعيش باغتراب الشاعر لا الاغتراب بأحوال المعيش.

يبدأ أدونيس مثقفاً نقدياً جذرياً ويصوغ أسئلة ثقافية، ويستدعي الشاعر الذي فيه ويصل إلى أسطورة الفينيق. هكذا ينجز خطاباً مسكوناً بالمفارقة، يوزّعه على مواقع الآخرين وعلى موقع متعال لا يعرفونه. ولأنه يعرف ما لا يعرفه يبشّر بأسطورة الموت والانبعاث، التي ترى في الاجتهاد النظري متاعاً عاجزاً. وسواء قبل القارئ بـ"رؤيا" الشاعر أو تنكّب عنها، فإن عليه أن يعثر في خطاب أدونيس على فضائل ثلاث على الأقل: التنديد الصريح الواضح بواقع عربي يتوالد معطوباً منذ عقود، إدخال الاضطراب إلى حقل ثقافي عربي سمته الطمأنينة والركود والاتباع، الدعوة المستمرة إلى نقد الثقافة العربية في مستوياتها كلها، مؤمناً بأن التجديد الثقافي شرط لازم لتجديد المجتمع العربي. تعيّن هذه الفضائل الشاعر مثقفاً حداثياً نوعياً، على الرغم من خطاب جامح يُجانس العلاقات المختلفة، ويردّ على الأسئلة الصعبة القائمة بأسئلة أخرى.

٢- القول الرائي في المطلق الشعري

يشتق أدونيس معنى الشاعر من معنى الشعر، الذي يهبط من معارج كثيرة، تنتهي إلى درب النبوّة. لا يُقرأ الشعر، في هذا التصوّر، جنساً كتابياً بين أجناس كتابية أخرى. ذلك أنه يُقرأ مفرداً فريداً، بسبب ماهية تميّزه عن ما عداه، لا بسبب تقنية خاصة به تفصله عن غيره. وعلى الرغم من دأب، لا كلل فيه، يُعرِّف الشعر ويُعيد تعريفه، منذ أربعين عاماً، فإن أدونيس ظل مخلصاً لهذا "المطلق الشعري" الذي يتبنّاه ويدافع عنه باتساق فريد، كأن يكتب في **زمن الشعر**، الذي صدر في مطلع السبعينيات من القرن الماضي: "إن الشعر الجديد باعتباره كشفاً ورؤيا، غامض، متردّد، لا منطقي. ولهذا لا بدّ له من العلو فوق الشروط الشكلية، لأنه بحاجة إلى مزيد من الحرية، مزيد من السرّ والنبوّة/ إن من طبيعة الشعر الذي هو نبوّة ورؤيا وخلق أن لا يقبل أي عالم مغلق/ الشعر لا يتبع السياسة ولا يتبع العمل. على العكس: كل سياسة عظيمة لا بد من أن تكون مندرجة في سياق رؤيا للتقدم يشكل الشعر بعدها الأكثر إقلاقاً ... كذلك العمل هو الذي يجب أن يتبع الشعر/ إن الثورة الحقيقية هي شَعْرَنة المستقبل.."[١٠].

تضيء نبوّة الشعر، أو شعريّة النبوّة، "الشروط الشكلية"، التي مرّ عليها الشعر بيسر كبير معتبراً، لزوماً، أن الشكلي هو التاريخي والاجتماعي وما يضطرب بينهما، طالما أن التاريخ يمتثل إلى النبوة التي لا تمتثل إليه، وينحني أمام فرد فريد لا يطاوله غيره. تظل الثورة الشعرية من حيث هي ثورة شاملة، مستسرة بغموضها، لأن النبوة فعل فريد، مثلما أن الشاعر الفريد يقف أمام السياسة ولا يجاوزها. بل أن تثوير اللغة والمجتمع، الذي ينسبه أدونيس إلى دور الشعر، يصبح أكثر تلغيزاً حين يتوقف القارئ أمام تعريف للشعر جاء في كتاب **سياسة الشعر**، الذي ظهر في منتصف الثمانينيات الماضية: "الشعر، بوصفه كلاماً، بادئاً، ليس دخولاً في ما فُكّر به، بل في ما لم يُفكّر

به".[١١] الشعر هو الأصل، الذي يسبق الأشياء وتعقبه الأشياء، تحتاجه ولا يحتاجها، لأنه الأصل المكتفي بأصله وبزمن متعال، يوازي الأزمنة الدنيوية ولا يتقاطع معها. هكذا تغلق "الحداثة الشعرية" أبوابها الأرضية وتنفتح على المجهول، مقتربة من الأيديولوجيا الدينية التقليدية ومبتعدة عنها في آن: تقترب منها وهي ترى في ذاتها مرتبة عليا تقيس فساد الظواهر وصلاحها، وتبتعد عنها وهي ترى إلى الظواهر الاجتماعية من شاهق نبويّ لا زمن له. بيد أن الأمر يغدو أكثر التباساً إنْ تأمل القارئ العادي معنى الشعر في كتاب **النص القرآني وآفاق الكتابة**، حيث الشعر هو: "ما لا يحدُّ ولا ينتهي. فالشعر بحث عن مجهول لا يمكن الوصول إليه. . الشعر بوصفه بداية لا يفسّر بالزمن، بل الزمن هو الذي يفسّر بالشعر. بل أكاد أقول ليس للشعر زمن، الشعر هو الزمن.."[١٢] تتلاقح "الحداثة الشعرية" وهي تشير إلى الفضول المعرفي الإنساني مؤكدة نسبية المعرفة، ثم لا تلبث أن تنطوي مجلّلة باللاّمتناهي واللاّمحدود وبالزمن الذي هو الشعر، وبشعر البدء المطلق الذي لا زمن له. يحضر، هنا، بداهة مفهوم الالتباس، الذي يلازم كل قول إبداعي كبير، إذ في القول ما يمكر به، وإذ للنص أكثر من قراءة. لكن أدونيس يضع في قوله الملتبس أكثر من التباس، متنقلاً بين "العمل في اللغة" والمطلقات الخالدة، كما لو كان يكتب ما "رأى" لا ما "فكّر" به. ولن يصبح الأمر أكثر وضوحاً أمام تعريف آخر: "كل شعر حقيقي هو شعر ميتافيزيقي". والسؤال هو: إن كان الشعر مرتبة سامية تقف فوق المراتب السامية جميعاً، فكيف يمكن للثورة أن تستضيء بالميتافيزيقي وكيف تستفيد الثقافة من أنوار المجهول الشعري؟ الجواب قائم في الالتباس والإجابة، مهما اجتهدت، تظل ملتبسة.

تتكاثر الأسئلة الصادرة عن النص الأدونيسي وتنتهي إلى شيء قريب من: "المرتبة المقدسة"، التي تبرّر المطلق الشعري ببداياته المقدسة، لأن الشعر أصل، والأصل، تعريفاً، صورة عن المقدس ومجلى له. تسبق المعرفة الشعرية، وقوامها الحدوس والإلهام والرؤى، غيرها من المعارف. بفضل ماهية شعرية تفسّر الوقائع ولا تفسّرها الوقائع. يفضي التنظير الملتبس إلى لقاء مستحيل بين الدنيوي والمقدس، أو بين القارئ والشعر، بعد أن غدا الشعر "ديناً إنسانياً جديداً"، يتوزّع على جملة من الأديان الصغيرة مثل: دين المستقبل، دين الإبداع، دين المجهول... لا غرابة ألاّ يعثر الشاعر – الأصل، بلغة أدونيس، على قارئه في الحاضر، وأن ينتظره قارئه في مستقبل غير مرئي، مصرّحاً باغتراب الشاعر عن زمانه، ومبيناً أن زمن الشعر الحقيقي مغترب عن الأزمنة اليومية.

يمكن عقد مقارنة بين معنى الشعر عند أدونيس ومعناه عند الرومانسيين الألمان عامة، وما صرّح به "نوفاليس" خاصة، حيث الشاعر هو "الرائي"، الذي يخترق طبقات الخوافي، وحيث الشعر "رؤيا"، تنفذ إلى اللامتناهي واللامرئي. وواقع الأمر أن أدونيس مشدود إلى كل ما يوحّد بين الشعر والنبوة، ومأخوذ بكل ما يعيّن الشاعر نبياً في كل العصور. وهذا ما يفسّر إعجابه الشديد بجبران خليل جبران واقترابه من ت.

س. إليوت وابتعاده عنه في آن. فهو معجب بالأول لأنه يرى في الشاعر "النبيّ" الذي فيه، ويضيف إلى الشعر أبعاداً ميتافيزيقية، وهو قريب، بقدر، من إليوت، لأنه يؤكد خصوصية القول الشعري، دون أن يرفعه إلى مقام الميتافيزيقا. وما يجذب أدونيس إلى صاحب كتاب **النبي** هو موضوع "الرؤيا"، التي تعني الكشف عن الغيب والانفصال عن عالم الإدراك الحسي، إن لم تكن تلك القدرة الخفية على الاتحاد بالغيب، التي تضيق بالعالم المحسوس، القائم على الرتابة والعادة، والتي تنفتح على عوالم عذراء مغايرة مليئة بالاحتمالات. بهذا المعنى، يتطيّر الشاعر – الرائي من العقل والمنطق ويركن إلى غموض شفاف ينفذ إلى جوهر العلاقات، ذلك أن الشاعر يرى بعين الخيال، أو بعين القلب، أو بعين ثالثة. ولعل هذه العيون التي تلج إلى عالم الأسرار والخوافي هي التي تمنح الشاعر حرية غامرة، هي حرية القلب التي تكسر قيود العقل.

يواجه – الشاعر – السر، متوسلاً عين القلب، أسرار الكون. كأنَّ في غموض الكون شيئاً من طبيعة الشاعر، وكأنَّ في الأخير أشياء من ماهية الكون. فلا الشعر قابل للإدراك بوضوح ولا الكون يتكشّف عارياً من الأسرار. إنه الغموض الذي يلفّ الطرفين، وإنْ كان في روح الشاعر المشتعلة ما يدفعه دفعاً إلى تملّك ما لا يُعرف، دون أن يستنفذ ما يريد، لأن أسرار الكون بداية بلا نهاية. وعن هذا المجال، الذي يخفق في أرجائه المطلق، يصدر الجنون – الرائي، الذي يجذب أدونيس إلى جبران خليل جبران، حيث الجنون دوار معذّب، يستعيد "الإنسان" فيه ذاته الحقيقية وهو يواجه كوناً مصاغاً من الألغاز. وفي هذه الحدود، يصبح الجنون درباً غامضاً إلى المعرفة وطريقاً إلهياً إلى المستقبل، ويغدو الشاعر – المجنون خالقاً نوعياً، لأنه يريد معرفة ما لا تمكن معرفته.

الشاعر والجنون أم الشاعر والشعر؟ في الإجابة ما يوحد بين أدونيس وجبران، إذ الشاعر خالق لذاته وخالق للدرب الذي قصده، وما يفصل بين أدونيس وإليوت، فالأخير يحتفي بالشعر ولا يصل إلى لاهوت الخلق ومملكة الأسرار. فقد رأى الشاعر الإنجليزي في الشعر وظيفته العاطفية، رافضاً أن يختزل إلى وظيفة فكرية محضة، أو أن يفسّر بأدوات فكرية خالصة. لذا يختلف الإنسان العادي، الذي يكيّفه عمله ويتكيّف مع عمله اليومي، عن الشاعر الذي يرى إلى عالم كثيف يتفق مع عواطفه. وحتى حين يقدّم الفكر في شكل شعري، فإنه يتحقق فيه في معادل عاطفي منفتح على وجوه الحياة. ومع أن إليوت قد رفض كل تعريف نهائي قاطع للشعر، وهو ما يلتقي بالشعر – السر الذي يحتفي به أدونيس، وتحدّث عن "فكر الشعر" كرؤيا، وهو ما يلبّي نزوع الشاعر السوري الأصيل، فإنه لم يبلغ أبداً ضفاف المقدس الشعري وتخوم الكشف عن الغيب. ولهذا يكتب إليوت، الذي يرضى بالنسبي ويُعرض عن المطلق، السطور التالية: "لا يستطيع الشعر أن يبرهن عن صحة أي شيء، يستطيع فقط أن يخلق تنوّعاً من الكليات مؤلفاً من عناصر فكرية وعاطفية، مسوّغاً العاطفة بالفكر والفكر بالعاطفة: إنه يبرهن على التعاقب أو يفشل في برهنة أن عوالم معينة من الفكر والشعور ممكنة. إنه

يقدم إذناً فكرياً للشعور وإذناً جمالياً للفكر".[١٣] لا موقع، إذن، في حديث إليوت، عن غير المألوف واللامنتهي واللامسبوق، وما يقول به هو ذاك الحوار بين الشعوري والفكري، الذي يلائم الشعر والفنون جميعاً. بل أن في كلامه عن التنوع في الكليات ما يضع في "الكلية الشعرية" نسبية واضحة، على خلاف أدونيس الذي يربط بين القصيدة و"كلية التجربة الإنسانية"، ويصف الرؤيا الشعرية بأنها كلية وليست جزئية، تتجاوز الزمان والمكان وتتكشف "استمراراً للقدرة الإلهية"، كما جاء في كلام فضول. وقد يظهر الفرق بين وضوح إليوت وغموض أدونيس في التعريف الذي أعطاه الأول لـ"القصيدة"، حين كتب العام ١٩٢٨ في مقدمة كتابه النقدي الأول "الغابة المقدسة"، السطور التالية: "نستطيع أن نقول فقط إن القصيدة تملك، بمعنى ما، حياتها الخاصة وإن أجزاءها تشكل شيئاً ما مختلفاً عن مجموعة معلومات مرتبة بأناقة تتعلق بحياة الكاتب وإن الشعور أو العاطفة أو الرؤيا الناتجة عن القصيدة هي شيء مختلف عن الشعور أو العاطفة أو الرؤيا في ذهن الشاعر".[١٤] يعطي إليوت تعريفاً دنيوياً مبرّأ من لاهوت الإبداع ويضع في التعريف نسبية واضحة تجانب إطلاقية أدونيس. بيد أن الأساسي في هذا التعريف هو الفصل بين الشاعر والقصيدة، بما يجعل الشاعر لا يسيطر على قصيدته وبما يمنع التماثل بينهما، وهو ما لا يقبل به أدونيس، الذي يساوي بين القصيدة والمستحيل من ناحية، وبين الشاعر وقصيدته من ناحية ثانية، منتهياً إلى عناق الشعر والمطلق، وإلى الشاعر، من حيث هو مطلق بامتياز.

التوحّد بين الله والإنسان، هو ما يجذب أدونيس إلى ابن عربي، والغموض الرؤيوي الذي لا تحديد فيه، هو ما يشدّه إلى الرومانتيكيين الألمان، وكلية الشعر الخالقة، هي التي ترضيه في كلام الفيلسوف الألماني هيدغر. فإذا كان إليوت، الذي قال بتاريخية القول الشعري، لا يرى في الشعر بديلاً عن الفلسفة أو اللاهوت أو الدين، فإن هيدغر الذي تعامل مع الفلسفة بمنظور فلاحي خشن، يقول بغير ذلك: "الشعر هو مصدر وأساس اللغة والفن والتاريخ والكينونة والزمن والحقيقة، إنه تأسيس وموضعة وتسمية أزلية. إنه يخلق الوجود، ينتج التفكير، لا شيء خارج الشعر، حتى "اللاشيء" نفسه ليس خارج الشعر". الشعر، إذن، هو المطلق، إن لم يكن المطلق الجوهري، الذي تنبثق عنه مطلقات ثانوية. لذلك رأى أدونيس فلسفة عظيمة في كل شعر عظيم، وعثر على رابطة وثقى بين الشعر والفلسفة والميتافيزيقيا، ففي الأخيرة رحابة كافية للمطلق، بقدر ما أن المطلق مرجع الميتافيزيقيا وشرط وجودها. مع ذلك، فإن في مطلق الشاعر والفيلسوف ما يوقظ سؤالين يقول أولهما: ما الفرق بين الفلسفة والإبداع الشعري وعلم الإلهيات؟ أو ما الفرق بين المطلق الشعري والإله؟ بهذا المعنى، وكما أشار أدونيس، لا يفسَّر الشعر بالزمن بل الزمن هو الذي يتفسّر بالشعر، ولا يندرج الإبداع الشعري في تاريخ المعرفة، طالما أن الشعر خالق للتاريخ وسابق عليه. يمس السؤال الثاني المطلقات والكليات المغلقة": إذا كانت الحداثة هي الانتقال من عالم الكليات إلى عوالم الأجزاء والتفاصيل، أليس في المطلق الشعري استئناف للاهوت القديم بلفظية جديدة؟ أليس في الفكر الإطلاقي تعبير عن عقلية فلاحية متطهرة تتمسك بالساكن

والمستقر والمتجانس؟ من المفترض، كما يقول أدونيس، أن الشعر رحيل في المستقبل وإلى المستقبل، الأمر الذي يضع في الإبداع حركة وتطوراً ونمواً وسيرورة ويمنع عنه التشكل الأخير. لكن المطلق الشعري، الذي يصادر الزمن ويلغي التاريخ، يلغي الأزمنة كلها محتفظاً بـ"الحاضر المطلق"، الذي هو حاضر الخلق الإلهي، الذي لا يحتاج إلى "ما قبل" و"ما بعد"، وغيرهما من أشكال "التحيين" الإنساني.

اتكاءً على الحاضر المطلق الذي يحايث الإبداع الشعري، يكون الشعر هو الشكل المعرفي الأكثر سمواً، يكشف ما لا يكشفه العلم ويرى ما لا يبلغه الدين، وربما تكون المعرفة الشعرية التي يتقنها الشرق أكثر مما يتقنها الغرب هي في أساس السطور التي كتبها أدونيس في كتابه **الشعرية العربية** والتي تقول إن "الغربي الذي يعيش مثلاً، بين الحاسبة الإلكترونية والمركبة الفضائية ليس أكثر تقدماً، بالمعنى الإنساني العميق، من هذا الفلاح العربي الذي يعيش بين الشجرة والبقرة".[١٥] وما يقصد إليه أدونيس بسيط تماماً: فإذا كان التقدم الحقيقي هو الشعر، فإن في شعر "الشرق الشاعري" ما يجعله متقدماً على الشعر الغربي ويجعل الشرق متقدماً على الغرب. خاصة أن الشعر كلما سما "يَتَشَرْقَن"، كما يرى أدونيس، أو أنه كلما انخفض "يَتَغَرْبَن"، مستعيداً ثنائية: الشرق – الشعر والغرب – التكنولوجيا، أو ثنائية: الشرق – الشعر النبوة والغرب – العلم والعقل والتكنولوجيا.

يصوغ أدونيس المطلق الشعري متكئاً على أفكار متنوعة لا متجانسة تحتضن جبران والحلاج وابن عربي ورينيه شار ورامبو وبودلير ونوفاليس، منتهياً إلى أسطورة الشعر، أو إلى التصور الأسطوري للشعر العظيم، الذي يأخذ موقع "علم العلوم" الذي لا وجود له. وربما تكون المغالاة الأدونيسية في تقويم الشعر هي التي تفرض على القارئ بأن لا يقوّم الشعر بمعايير النظريات الشعرية، بل يذهب إلى اتجاه نظري أكثر مطابقة هو "نظرية النبوّة"، مثلما جاءت في كتابات محمد بن زكريا الرازي على سبيل المثال، التي تضع في يد القارئ النتائج التالية: أولاً: لا يكفي العقل وحده لتفسير الشعر، ذلك أن تفسيره يحتاج إلى عقل مفارق يدرك معنى الأسرار الشعرية، التي يعجز العقل العادي عن إدراكها. ثانياً: لا يتساوى البشر في مداركهم ومواهبهم، فبعضهم أعلى من غيرهم مقاماً وأسمى منزلة، والشاعر هو الرتبة الأخيرة في العلو والسمو. ثالثاً: يتعرّف الشعر بذاته لا بالشعراء الذين يصوغونه، لأن الغالبية العظمى منهم تقصّر عن خلق الشعر كما يجب أن يكون. وما يستطيع القارئ الوصول إليه، بعد أن أحلّ الشعر محل النبوة في نظرية الرازي، هو النتائج التالية: أولاً: ما يعجز العقل عن تأويله يكون مقدساً، والشعر، في عجز العقل عن تأويله، مقدس بين مقدسات أخرى، لا يطاله العلم ولا تتملكّه النظرية. ثانياً: لا يصوغ المقدس إلا الذي سكنته القداسة، واختص في امتلاك ما عجز غيره عن امتلاكه، الأمر الذي يدرج الشاعر في مقام النبي والمهدي والإمام... . وتقول النتيجة الثالثة: يلغي عدم تساوي الشعراء نظرية الشعر، فبعض الشعر يُقرأ في ثنايا الخطاب المقدس وغالبه يقرأ في تاريخ الأدب.[١٦]

ينطوي خطاب أدونيس، في الحالات جميعها، على المغايرة والمرتبة واللامعقول، مردّداً كل الأفكار القائلة بالإلهام والخلق والغموض والتعالي. فالمبدع العبقري، لدى الرومان، مرتبط بـ"الروح الحرة"، وبعالم غامض مليء بالأسرار، يرسل "أرواحاً معينة" لتؤمّن الخلق واستمرار الحياة. وقد فسّر "هوراس" الإبداع بعلم النجوم، وتحدثت الأساطير اليونانية عن الشاعر الذي ينطق بكلام وضعه الله على لسانه. يقول أدونيس: "ليس الرائي هو من ينطق ويفكر، إنما هناك سر هو الذي ينطق بلسان الرائي". يستعيد هذا القول ما جاء به هوراس والأساطير اليونانية، وما صرّح به أفلاطون عن الشاعر – الوسيط الذي ينطق بكلام إلهي ليس له، لأنه حامل وناقل ليس أكثر. على الرغم من فصل أدونيس بين الكلام – السر والشاعر – الأصيل الذي ينطق به فإنه، وهو الذي يساوي الشعر بالشاعر، يلغي الفصل مؤكداً الشاعر، كما شعره، سراً مكتفياً بذاته مساوياً، في النهاية، بين كلام الآلهة وحامل الكلام الإلهي. ولهذا لا يتفق أدونيس مع سقراط وأفلاطون، في تعريفهما للشاعر، فالأول لم ينظر إلى الشاعر بإعجاب كبير، لأنه يقول ما لا يدرك معناه، بينما ربط أفلاطون الشعر بمملكة الآلهة، كي يحرم الشعراء من أي تميّز أو ادعاء.

أقامت الشعوب البدائية علاقة وثيقة بين الهذيان والكلام المختلف، ورأت إلى الهاذي بكلام مختلف باحترام كبير، كأن نقرأ: "شكل التقديس البدائي للهذيان الانتشائي، ربما، الشكل الأول لتقديس الأفراد المتميزين".[١٧] ربما وصل أدونيس، الباحث طليقاً عن معنى الشعر، إلى شيء قريب من كلام الشعوب البدائية، فساوى بين الإلهام الشعري والنبوة ورمى، دون أن يدري، تقديساً فائضاً على الإبداع والمبدعين. وبداهة فإنه لا يتحدث عن الهاذي والهذيان، بل يظل في ثقافة معاصرة، تتحدث عن "المتجذّر المتفرّد"، إذ الفرد – الأصل جذره فيه، وإذ في المتجذّر – الأصل كلام يفصله عن الآخرين ويفصل الآخرين عنه، وهذا الفصل المزدوج يعلن عن اغتراب الشاعر عن غيره واغتراب غيره عنه، ويضع في الشاعر المغترب تناقضاً لا سبيل إلى حلّه، ويقرّر التراجيديا جزءاً داخلياً في أقداره الشعرية.

كافح أدونيس، بجهد متواتر استثنائي يقترب من الفرادة، كي يكون شاعراً مختلفاً عن غيره، وكي يكون مخلصاً للشعر الذي هو مرآته، وكافح، بشكل موازٍ، كي يكون مصلحاً اجتماعياً حداثياً، يرى في الوجود قصيدة وفي البشر طلاباً نجباء للشاعر وللشعر العظيم. لكنه جاء بذلك "السرّ الشعري" الذي لا ضفاف له، الذي يحوّل الشاعر – المصلح إلى سر ويملأ الإصلاح المنشور بأسرار لا تنتهي. فـ"المتجذّر المتفرّد" لا يطمئن إلا إلى المتفردين في تجذرهم، وذلك في مجتمع عربي مأخوذ بـ"سلطة الإجماع" وفضائل الأغلبية. وهذا ما يجعل من الشعر مأساة، ويجمّل الشاعر المتفرّد بمآسٍ كثيرة.

حداثة أدونيس

الحداثة والتراث
صورة الشاعر في التصور الرومانسي
أسطرة الابداع عند أدونيس
حين يحاكم أدونيس عصر النهضة

الحـداثة والـتراث

ربما يكون أدونيس رائداً، منذ مطلع سبعينيات القرن الماضي، في إشاعة مصطلح الحداثة، بعد أن أعطى الجزء الثالث من عمله **الثابت والمتحول** عنواناً محدداً هو: صدمة الحداثة. يوحي العنوان، وهو يشير إلى الواقع العربي، بحداثة معوّقة، فهو لا يتحدث عنها كمعطى داخلي بل كصدمة خارجية، تلزم المصطدم بأن يقترب من الظاهرة وأن يبتعد عنها في آن، ذلك أنه لم يذهب إليه طائعاً، بل جاءت إليه على غير إرادة منه. ووضعها القسري هذا يفصل بينها وبين الفعل السوي المفكّر به ويجعلها رد فعل معطوب، ينطوي على الدهشة والعصاب معاً. لا غرابة، والحال هذه، أن تتوزع الحداثة العربية على مشاريع فردية، أو جزئية، وأن تتعين دائماً كحداثة مبتورة، تأخذ بأبعاد من الحداثة وتُعْرض عن أبعاد أخرى، وأن تعيد الحداثي المجزوء، لاحقاً، إلى الحقل التقليدي المتوارث.

وصل أدونيس إلى مفهوم الحداثة عن طريق الممارسة الشعرية، وذلك لسببين: فقد بدأ، أولاً، شاعراً متمرداً، ينكر التصور التقليدي للشعر ويدعو إلى تصور نقيض، موّحداً بين الإبداع الشعري والتنظير للممارسة الشعرية المبدعة. فقد لاحظ، مبكراً، أن التصوير الشعري لا ينفصل عن تصور فكري للعالم، يحكم معنى القصيدة وجملة العلاقات الاجتماعية التي تقوم خارجها. وإذا كان طه حسين قد بدأ بـ"نقد" الشعر الجاهلي منتهياً إلى التشكيك بتاريخ الأدب ومطالباً بإعادة كتابة هذا التاريخ، فإن أدونيس انطلق من تقليدية الشعر العربي المعاصر، ليصل منها إلى ثقافة عربية تقليدية متقادمة، هي أصل الوعي التقليدي في الحاضر والماضي معاً. أما السبب الثاني، الذي أقام عليه أدونيس مشروعه النقدي، فهو معرفته الواسعة والعميقة للموروث الشعري العربي كله، حينما قرأ: "هذا الشعر قصيدة قصيدة، بل بيتاً بيتاً وخرج من هذه القراءة بديوان

للشعر العربي صدر في ثلاثة أجزاء في بيروت بين شتاء ٦٤ وخريف ٦٨، تضم أجمل وأغنى ما كتبه الشعراء والعرب منذ الجاهلية حتى الحرب العالمية الأولى..."[١] اعتماداً على هذه القراءة انتهى الشاعر إلى خلاصة تقول: "إن الاتباعية توجّه الذائقة العربية، وتسود النظرة العربية للشعر".[٢] بيد أن الشاعر ما لبث في كتابه **الثابت والمتحول** أن عاود رصد هذه الاتباعية في حقول غير شعرية، تتضمن الثقافة واللغة والسياسة والدين.

تميّز كتاب **الثابت والمتحول**، الذي يقع في ثلاثة أجزاء، بسمتين أساسيتين: أولهما النقد الجذري للثقافة العربية في وجوهها كلها، ذاهباً من الحاضر إلى الماضي، ومتخذاً من التراث أداة لنقد التراث، فلا ضرورة لهدم التراث من خارجه، ذلك أن الأصل لا ينقد إلا بالأصل، بلغة أدونيس. وهذا ما يجعله يبدأ من ظهور الإسلام ويتابعه في مراحله الأساسية الأولى كي يتوقف، لاحقاً، أمام ما يدعى بـ"عصر النهضة"، ولأن الحاضر هو الذي قاده إلى معاينة الماضي، فقد أكمل الشاعر، في فترات مختلفة، نقد الراهن المعيش في جملة بيانات أصدرها في كتاب عنوانه **فاتحة لنهايات القرن العشرين**، كما لو كان في مشروعه الكبير ينقد "الاتباعية العربية" منذ ولادة الإسلام حتى اليوم. أما السمة الثانية، ويكمن فيها لمعانه، فهي الفترة الزمنية التي بدأ فيها بإعداد مشروعه الفكري، وهي فترة ازدهار الأيديولوجيات اليسارية، التي كانت تعد العالم العربي بمستقبل مزدهر مختلف. ربما يكون أدونيس، المأخوذ بتعبير "الشاعر الرائي"، قد رأى في هزيمة حزيران ١٩٦٧ مقدمة لجملة هزائم لاحقة، خلافاً لنزوعات فكرية وسياسية مسيطرة رأت في الهزيمة عينها مناسبة لـ"قيامة عربية" شاملة، تأخذ بيد المجتمع العربي إلى الحرية والاشتراكية. وهذا الفرق بين رؤية الشاعر وتقييم غيره هو في أسباب رد اليساريين "الجاهز" على كتابه، الذي بدا دعوة عدمية – شعرية، تنقد سيرة "الثورة العربية" بأدوات مجردة لا أصول لها.

وأدونيس واضح في مشروعه، بعد أن اطمأن إلى ثنائية **الثابت والمتحول**، إذ الأول هو التقليد والمحاكاة والاتباع والتطيّر من الجديد، وإذ الثاني هو التبدل والإبداع والحداثة. وهو في مشروعه يربط بين العربي المسيطر والثبات، أو بين الثقافة العربية المتناتجة وعداء الإبداع، كما لو كان العربي بطبعه كارهاً للإبداع ونافراً منه، كما جاء في مقدمة الكتاب. بيد أن أدونيس، وهو يتقصّى أشكال إعادة إنتاج الثقافة الإتباعية، تقصى فيها الجهود العربية المتمردة على الاتباع والرافضة له. شيء قريب من جدل المركز والهامش، إذ الأول اتباعي ومسيطر في تقليديته، وإذا الثاني ساع إلى الإبداع وهامشي في سعيه. وبسبب هامشية الإبداع، أحياناً، وهزيمته المنكرة، في أحيان أخرى، استقرت الثقافة العربية في اتباعيتها المستقرة، إلى أن أصبحت في حاضرها المعيش صورة عن ماضيها البعيد، كأنها لا تعيش الزمن بل تمحوه.

يعطي أدونيس في بحثه مكاناً مميزاً لمفهوم: "الأصل"، الذي سيطر على الثقافة العربية قديماً وحديثاً. والأصل هو موقع البدايات الذي تقاس به الأحوال اللاحقة، الأمر الذي يحدّده كاملاً ومقدساً، فهو مبتدأ لا نقص فيه، إنما النقص في ما يليه، أو في ذاك الذي يحاكيه ويقصّر عنه. ولهذا يبدو الأصل مكتملاً وصحيحاً، بقدر ما يخالط النقص والفساد ما يتلوه، وما على طالب الكمال إلا أن يجتهد في تقليد الأصل وإلغاء الزمن الفاصل بينهما، الأمر الذي رسم جهد الطالب بالثبات والواحدية: فهو ثابت لأنه يرى إلى مثال ثابت لا سبيل إلى التفوق إليه، وهو واحد لأن الجهود كلها تتطلع إلى استعادته أو إعادة إنتاجه. ولعل هذا الأصل، الذي هو مقياس الرشاد والصواب، هو الذي يعتبر كل إبداع فردي مغاير هو شكل من البدعة والابتداع والضلال. بهذا المعنى يكون الإبداع بدعة، أي أمر يستوجب النبذ والعقاب، لأنه يخرج عن المعايير التي يحدّدها الأصل وترتضي بها الجماعة. يفسّر المنظور، الذي يرى في الجديد فساداً وفي ما تلا زمن الأصل فساداً في الزمن، الاتباعية في الثقافة العربية، التي ترى معنى الزمن في معاندة الزمن، بل في إلغائه ومحوه محواً كاملاً.

عثر أدونيس على مقولتي: الأصل والاتباع في حقل الشعر العربي، الذي يجعل من الشعر الجاهلي أصلاً ويطالب الشاعر بمحاكاته. وبعد ظهور الإسلام احتل الدين موقع الشعر، معيداً إنتاج المقولتين بشكل جديد، فما جاء به القرآن والنبي والصحابة هو الأصل، وما على المسلم إلا أن يتبع هذا الأصل ويحمله معه في الأزمنة المختلفة. انتقل الفكر من مضمون قديم إلى مضمون جديد دون أن يفقد بنيته، ذلك أنه يمكن للمضامين المختلفة أن تستقر في بنى متماثلة. وبسبب هذه البنية، التي توزّعت على الشعر والدين، ظل الفكر العربي، جوهرياً، فكراً دينياً – شعرياً، محاصراً أبداً، بما يقدس القديم ويرى إلى الجديد بدعة لا يمكن القبول بها، لأن فيها خروجاً على سلطة الإجماع والجماعة.

١- الكل الثقافي العربي بين الثابت والمتحوّل

إذا كان محمد عابد الجابري تحدث، في النصف الثاني من ثمانينيات القرن الماضي، عن "بنية العقل العربي" فإن أدونيس الذي سبقه، زمنياً، في مشروعه، أخذ بصيغة مفهومية أخرى هي: "الكل الثقافي العربي". بين المنهجين فروق، اكتفى الأول بالمستوى الفكري ذاته، شرّحه وقرأ ترابطاته وعزله عن مكوّناته الخارجية، بينما قرأ أدونيس هذا الفكر، أو البنية الثقافية الفوقية، كما يقول، في علاقة الدين بالسياسة. لهذا قام الشاعر بتأريخ ظواهري (فينومنيولوجي) للثقافة العربية، كما تكشف عنها الأفكار، بمعزل عن قاعدتها المادية، أي أنه آثر أن يدرس الثقافة كظاهرة قائمة في ذاتها تحيل، لزوماً، على وظائفها السلطوية الأكيدة. ولأنه قرأ هذه الثقافة في أصولها الأولى، متخذاً من

مقولة الأصل أداة نظرية أساسية، فقد توقف طويلاً أمام مراحل التأسيس والتأصيل، التي يعنيها الإجماع بالقرون الهجرية الثلاثة الأولى.

وضع أدونيس في دراسته مستويين يتوازيان حيناً ويتداخلان حيناً آخر: يتشكل المستوى الأول من المعطيات التي تقدمها الثوابت والمتحولات، التي تمس العصبية والسياسة، الشعر واللغة، والسنة والفقه، ويتحدد المستوى الثاني بالأحكام والتأملات التي يسمح بها المستوى الأول، أي بتنظير "الكل الثقافي العربي"، الذي ينزع إلى الثبات ويعارض التحوّل. بهذا المعنى تكون الدراسة وضعية من ناحية، تكشف عن المنطق الداخلي للثقافة العربية، ونقدية من ناحية ثانية، ترى إلى دلالة الثبات إمكانية الخروج منه. بل إن غرض الدراسة كلها هو نقد الثقافة السكونية، التي تضع الإنسان العربي خارج الزمن الكوني الذي يعيش فيه، وتجعله مدحوراً أمام الآخر الذي يواجهه. وربما يقوم معنى الدراسة، أو هدفها الأخير، في اللغة الحادة التي نقد بها أدونيس أسباب هزيمة حزيران، وهي أسباب ثقافية عطّلت الإنسان العربي، ولا تزال تعطّل إمكانية التقاء الإنسان بذاته المبدعة، بسبب أصلها القديم الذي يأخذ صفة "الحاضر المطلق".

يؤسس أدونيس نقده الثقافي على فكرة الخلافة، أو الاستخلاف، التي تفرض على اللاحق أن يقلد السابق وترى في حرفية التقليد فضيلة أساسية ومعياراً جوهرياً تقاس به جدارة المستخلَف أو عدم جدارته. ويصبح الأمر أكثر تعقيداً حين يكون المثال، الواجب تقليده، دينياً، يبدأ بالمقدس وينتهي به. صدر الأمر كله عن إشكال سياسي – ديني، قوامه خلافة النبي، رسول الله وحامل القول الإلهي والمصطفى الذي نزل الوحي عليه. كأن في خلافة رسول الله استتباعاً، منطقياً، للاختيار الإلهي، الذي انتقل من إنسان – أصل، هو النبي، إلى إنسان – أصل آخر، هو الخليفة. وبسبب طبيعة الاستخلاف، الذي يحيل على وظيفة سياسية عنوانها السلطة والاستئثار بها، لازم الصراع الخلافة منذ البداية، وجعل من تفسير النص الديني لازماً من لوازمها الأساسية، ذلك أن الاستخلاف لا يستقيم إلا بمسوّغات دينية. وقد أفضى الاستخلاف، الذي يسوّغ بالدين وينتج من التأويل الديني ما يتفق مع أغراضه ومراميه، إلى نتائج ثلاث أساسية هي: تقديس الخليفة، الذي يتقدس بمحاكاته أصلاً مقدساً، ففي الإنسان الذي يخلف رسول الله فضائل من رسول الله، بل أن تقادم الزمن، كما سلطة اللغة، ساوت، لاحقاً، بين الخليفة والمقدس، دون النظر إلى صفات الخليفة وممارساته، كما لو كانت صفة الخليفة لا تأتي من ذاته الإنسانية بل من كلمة الخلافة المشبعة بدلالة رمزية. هكذا تقدس الخليفة متوسلاً النسب، أي متوسلاً اللغة الدينية التي تضع فيه صفات الأصل الذي يدّعي الانتماء إليه. أما النتيجة الثانية فتكشفت في إلغاء معنى الزمن، بل في إلغاء معنى التاريخ، لأن الانتساب إلى زمن الوحي، أي زمن النبي، انتساب إلى زمن كامل مقدس، الأمر الذي يجعل الحاضر جزءاً من الماضي، ويقرّر الماضي جزءاً من الحاضر، إن لم يختصر الحاضر والماضي والمستقبل إلى زمن – مثال، هو الزمن الحقيقي الوحيد،

وما تلاه من أزمنة فاسدة أو ظلال للأزمنة. ولهذا يكون على الخليفة طالما أن حاضر الخليفة قائم في زمنه القديم، مثلما أن الزمن الكامل القديم متجلٍ في الحاضر ومتجسّد فيه. وعلى هذا فإن الحاضر لا يَمْثُل كزمن تاريخي، قابل للتبدل والتغيّر ومختلف عما سبقه وعما يتلوه، بل ليحضر بزمن الوحي الذي هو فيه، الأمر الذي يعطّل معنى الزمن ويستدعي: الأزل والأبد. أما النتيجة الثالثة، التي تمس الممارسات الإنسانية كلها، فبديهية أو أقرب إلى البداهة، أي: إذا كانت لغة الأصل، أي الوحي، كما سياسته وطرق تفكيره وعاداته وسلوكه، هي المثال الذي لا نقص فيه، فإن على الإنسان المسلم أن يعيد إنتاج الأصل المقدس، في الميادين كلها، بلا تحويل أو تغيير. هكذا يصبح القديم ديناً في ذاته، ويغدو الدين مرجعاً قديماً، وتنضبط نزوعات الإنسان المتنوعة بمرجع قديم، يمنع عنها التغيّر، ويرى إلى التغير فسوقاً ومروقاً وخروجاً عن واقع الإنسان، كما جاء به الوحي الإلهي وقرّره.

تناتجت الثقافة العربية المسيطرة في حقل متجانس، تتبادل فيه السياسة والدين المواقع، إذ السياسة دين، أو ممارسة متعالية يحدّد الإلهي أسسها وأغراضها، وإذ الدين سياسة أخرى، ذلك أن على الخليفة، الذي ورث الأصل المقدس، أن يدافع عن حدود المقدس الذي ينتمي إليه. يصبح الخليفة، في هذا التصور، المرجع الوحيد الذي يحتكر مقدرات الأمة والسهر عليها، ويصبح نقد الخليفة تطاولاً على المقدس الأصلي لا نقداً لذات إنسانية سلطوية، تحتمل الخطأ والصواب. ولأن في الخليفة ما يعصمه عن الخطأ يغدو، بالضرورة، مرجعاً للمعارف جميعاً، فهي صحيحة إن رضي عنها، وهي مخالفة للشرع والحقيقة إن لم تتفق مع المشيئة السلطوية. وبداهة فإن الخليفة، صالحاً كان أم ضالاً، لا يستمد شرعيته إلا من انتسابه إلى زمن الرسول والصحابة والخلفاء الراشدين، الأمر الذي يقضي بالثبات ويجعل من الحفاظ على الثبات ممارسة دينية بامتياز. وما سلطة الإجماع، أي القول بما يتفق عليه المسلمون جميعاً، إلا سلطة الخليفة، التي تنهى عن تنوع الآراء، لأن التنوع ضلال، وتشتق أحادية الرأي الجماعي من إرادة الخليفة الوحيدة. هكذا تقرر الخلافة الثبات والتجانس والأحادية والامتثال، وهي شرط استمرارها، وتعطف على هذه الصفات المطلوبة سلطوياً صفة دينية منتجة، إلى ما لا نهاية، فرقاً كيفياً بين السلطة والرعية وبين الدنيوي والمقدس.

تتصف الثقافة العربية المسيطرة، التي تعيد إنتاج السلطة وتعيد السلطة إنتاجها، بالتجريد، ذلك أنها مشدودة إلى الأحكام لا إلى الحاكمين، ومنجذبة إلى الله في ذاته، لا إلى الله الذي خلق الإنسان أو إلى الإنسان الذي يتجه إلى الله. فالسلطة تتعالى وتبالغ في التعالي حتى تكاد لا تُرى، ويتم الفصل بين الإنسان وخالقه فصلاً كاملاً، فليس الإنسان ظل الله على الأرض، أو تجلياً أرضياً له، بل هو ظل اللغة السلطوية التي تفصل بين الإنسان والإله. لهذا يتحدث أدونيس في الجزء الأول من كتابه "الثابت والمتحول" عن: "اللاهوتانية"، أي عن "النزعة التي تغالي في الفصل بين الإنسان والله، وتجعل

من التصور الديني لله الأصل والمحور والغاية. فالذهن العربي ذهن الفردنة التجريدية والغيبية المطلقة"، (ص٢٧). غير أن هذه "اللاهوتانية" انعكست بدورها على الحياة الاجتماعية والسياسية "ما أدى إلى تشيئها في الأمة أو الجماعة أو النظام. ومن هنا صارت الأمة إسقاطاً لاهوتانياً، أي أنها تحوّلت هي أيضاً إلى تجريد غيبي. وإذا كانت اللاهوتانية شكلاً من وجود الإنسان في غير ذاته، فإن الإيمان بالأمة أنها كائن تجريدي هو أيضاً شكل من وجود الإنسان في غير ذاته"، (ص٢٧). يضع التجريد المطلق، إذن، الإنسان خارج ذاته، يلغي هذه الذات ويمحوها، لأن الإنسان موجود في مواقع عديدة، دون أن يكون موجوداً في ذاته، أو مع ذاته: فهو موجود، دينياً، في الله، وهو موجود، دنيوياً، في الدين والأمة والسلطة والأسرة، وهو موجود، أبداً، في الثقافة التي توزعه على مجردات متعددة. إن هذا التجريد هو الذي يجعل السلطة السياسية لا تتعامل مع قضايا الفرد والمشخص ولا تكترث بمفهوم المواطن وحقوق المواطنة، وهو الذي يجعل ثقافة الامتثال مشغولة بتمجيد المجردات المقدسة، التي تتضمن الدين والموروث والسلطة.

إلى جانب التجريد يتصف الفكر العربي بالماضوية، التي تعني الاطمئنان إلى المعلوم والخوف من المجهول، بقدر ما تعني رفض الشك والمساءلة والاستسلام إلى اليقين المغلق. ينتج عن ذلك، منطقياً، أمران: أولهما عادة القياس على المعطى الماضي، فلا يوجد الشيء إلا مقارنة بمعطى سابق عليه، بل إن الأشياء الجديدة لا وجود لها أصلاً، فما وجد وما سيوجد متضمن في الموروث – الأصل، الكمال خاصته الأولى. وعن هذا الجديد، الذي ليس له مكان، يصدر الأمر الثاني، الذي يترجم ذاته بالخوف من المجهول وتكفير التفكير الذي يقول بإمكانية الجديد اللامعروف. بيد أن هذا التصور الديني، الذي يقول بالمعرفة وينفيها في آن، ينتهي لزوماً إلى نفي إمكانية المعرفة، لأنه لا معرفة إلا بتصور نسبي للمعرفة، يرى فيها سيرورة مفتوحة لا معطى انغلق على ذاته واكتمل. وهذا ما يفسّر الصراع القديم – الجديد بين الفكر الاتباعي والفكر الإبداعي، أو بين دعاة التحوّل ودعاة الثبات: "بهذا المعنى نفهم دلالة الموقف من البدعة، في الماضي، وندرك، في المرحلة الحاضرة، الدلالة في صراع الأفكار داخل المجتمع العربي، بدءاً بما سمي بعصر النهضة حتى اليوم. فهو يكاد أن يكون استعادة للصراع الماضي بين قيم الثبات الماضوية، وقيم التحوّل المستقبلية، حتى ليبدو غالباً أنه يجري بالكيفية الماضية ذاتها، وبوسائلها، القمعية والانعتاقية، ذاتها تقريباً"، (ج١، ص٢٨ – ٢٩).

أما الخاصة الثالثة التي يرى أدونيس أنها من خصائص الفكر العربي فهي: الفصل بين المعنى والكلام، فليس الكلام إلا المعنى صورة المعنى، أو رسماً تزيينياً له... . فالعربي يفضل الخطابة على الكتابة، ذلك أن الخطابة أقرب إلى محاكاة النطق الإلهي أو الوحي، أي المعنى من الكتابة". والمقصود بهذا أمران: أولهما إلغاء معنى الفرد، ذلك أن الكلام، وهو يختلف عن اللغة، يحيل على المفرد لا على الجمع، وإلغاء معنى التفكير، لأنه لا

وجود للكلام المفرد إلا بفكر فردي، يرفض الإجماع وسلطة الإجماع. وفي الحالين، فإن أسبقية المعنى على الكلام تجعل الإنسان قائماً في زمن والمعنى الذي يحتاج إليه في زمن آخر. فمثلما أن الفرد موجود، مسبقاً، في اللغة والسلطة والأمة، فإن المعنى، الذي يحتاج إليه، موجود قبل ولادة الإنسان وأسئلته المحتملة. لهذا يكون الشعر الجاهلي هو الشعر الحق، ويكون الإسلام هو الحق الذي يشير إلى الشعر الحق وإلى غيره. والمطلوب، في الأحوال جميعاً، هو ليس المساءلة بل التكيف والتطابق مع الوجود الحق، الذي أعطي مرة واحدة إلى الأبد. ولعل هذا الحق، الذي ولد واضحاً ويستمر واضحاً، هو في أساس الرفض الديني لـ"الكلام الملتبس"، ولكل نص يسمح بأكثر من تأويل أو ينطوي على مجاز أو ما هو قريب من المجاز، ولاستبعاد الخيال والمتخيل، البعيدين عن اليقين والوضوح المكتمل. هكذا تغدو بداهة الحق أساساً للاستبداد، الذي يأمر بنوع واحد من اللغة، لغة شفافة مستقيمة بلا أقنعة، ترضي السلطان ويرضى عنها السلطان، فالاستقرار السلطوي يأمر بامتثال لا تحفظ فيه، ويستوجب خضوعاً لغوياً يقر بالواقع وينفر من الخيال، الذي يرى إلى الواقع بصيغة الجمع لا بصيغة المفرد.

تفضي الخصائص الثلاث السابقة إلى رابعة، تتمثل في رفض الثقافة العربية للحداثة، وذلك بمعنى مزدوج: فهي ترفض روح العقلية الحداثية، التي تعني الشك والذهاب إلى المجهول وحرية البحث والمغامرة والاعتراف بنسبية المعرفة والتراكم المعرفي والاختبار العملي للمعارف جميعاً... . وبسبب هذا، فإن هذه الثقافة تقبل بالمنجزات الحضارية الحديثة، دون أن تقبل بالعقلانية الحدثية التي أفضت إليها، أي أنها تقبل بالتقني والاستهلاكي دون أن تقبل بالنظري والعقلاني والفكري التي تؤسس لهذه المنجزات التقنية.

يتحدث أدونيس عن معنى الأصل وعن زمن "تأصيل الأصول" الذي جاء به الإسلام وتوطّد في القرن الأول للهجرة ونصف القرن الذي تلاه. فقد وعد الخليفة الأول أبو بكر بأن يقتدي بالرسول قولاً وعملاً، دون أي انحراف أو تجديد، وقال خليفته عمر بن الخطاب بأن "الحق القديم" وبأن علاقة الحق، في الأزمنة الحديثة، بالحق القديم هي علاقة الفرع بالأصل. تتحدَّد المعرفة، في هذا التصور، معرفة دينية وتكون صحيحة، ويكون ما خالفها معرفة باطلة فاسدة. هكذا تتأسس المعرفة على الإيمان المسبق والحق القديم، بما يجعل المعرفة تكراراً، فلا حذف ولا إضافة، والعلم كل العلم في إتقان ما جاء به الأقدمون. وما دور السلطة، كما العلماء، إلا تأكيد التكرار المؤمن الذي يؤدي، لزوماً، إلى أمرين أساسيين هما: المراتب الاجتماعية المسوغة بالحق القديم، ذلك أن الأعلى مرتبة هو حارس القيم الأصلية، أو هو الفقيه الذي يحسن تكرار التعاليم القديمة أكثر من غيره. ولعل مبررات المرتبة هي التي وحدت، تقليدياً، بين السلطة السياسية وفقهاء الدين، لأن كليهما يدّعي الامتثال إلى الأصل والدفاع عنه، وإن كان امتثال الفقهاء، في معظم الأحيان، هو امتثال أولاً إلى إرادة السلطة قبل غيرها. ويظهر الأمر الثاني في

تحويل الفرد، كما المواطن، إلى مقولة دينية، أي اجتثاثه بعمومية دينية لا تترك منه شيئاً. فالفرد هو المسلم الذي سلّم أمره إلى الجماعة المسلمة، التي آمنت بما جاء به الأقدمون. ولهذا لا يتكلم علماء الشريعة الإسلامية عن ما يسمى بـ"المواطن"، في اللغة الحديثة، بل عما يسمونه بـ"المكلّف"، الذي يتعرّف بواجباته لا أكثر، لأن حقوقه هي جزء من حقوق الجماعة، التي عليها أن تدافع عن حقوق الله. ومع أن علماء الشريعة يتحدثون عن ثلاثة أقسام من الحقوق هي: حقوق الله وحقوق العباد والحقوق المشتركة بين الله والعباد، فإن هذا لا يغيّر من الأمر شيئاً، طالما أن العلاقة هي علاقة التابع بالمتبوع والنتيجة بالسبب. وهذا التصور الديني للإنسان والمجتمع هو الذي يختزل الشريعة في الإسلام إلى مجموعة فروض وواجبات، أو مجموعة أوامر ونواهٍ.

يفسّر إلغاء الفرد بواجباته الدينية غياب السياسة، تاريخياً، في المجتمع العربي – الإسلامي، ذلك أن السياسة تقوم على مفهوم الفرد المستقل بذاته، القادر على الرفض والقبول والاقتراح، وهو أمر غير متاح في مجتمع قوامه تحالف السلطة والأئمة: "هكذا بدا المجتمع العربي – الإسلامي، وما يزال يبدو حتى الآن، مجموعة من "الأئمة" و"الحواشي"، دون أن يكون للشعب رأي أو فاعلية. وأدى هذا إلى أن ترجع الأمة إلى المرتبة الثانية وأن تصبح الإمامة الأصل الذي "يستقر" عليه قواعد الدين و"تنتظم" به مصلحة الأمة"، (ج١، ص٤٤). والأمر واضح تماماً، طالما أن علاقة المجتمع بالقائمين على أموره قائمة على مبدأ "الإنابة"، حيث الفقهاء يكرّرون تعاليم الأصل إلى ما لا نهاية، والسلطة تدفع عن الأصل القديم، الذي تدعي الانتساب إليه. لن يكون العلم الحقيقي، والحالة هذه، إلا ما يحتاجه الدفاع عن القديم وما يحتاجه الوقوف في وجه الجديد، أي العلوم الفقهية والدينية وعلوم اللغة التي تحتاجها العلوم الأولى.

يتوقف أدونيس مطوّلاً أمام فكرة "الإنسان الديني"، الذي تقوم ذاته خارجه، فهو مدين إلى الله بوجوده وعليه واجبات إزاء خالقه، وعليه واجبات أكثر لأن أفعاله هي الأفعال التي شاءها الله له، وهو ما يدعى، دينياً، بـ:"الكسب". فلا قدرة للإنسان إلا تلك التي قدّرها الله له في لحظة العمل، لا قبلها، لأنه عاجز بطبعه عن تحقيق أي شيء بمفرده. ولهذا فهو عبد الله لا عبد فعله ولا عبد مصيره، يكسب ما قرّره الله له، ويكتسب من الصفحات ما قرره الله لغيره، لا يخلق فعله ولا يستطيع الخلق إذا حاول، فهو عاجز عن الإتيان بأي أمر جديد. لا غرابة، إذن، أن يواجه أدونيس مفهوم الكسب بمفهوم الإبداع ومفهوم التقليد بمفهوم الخلق ومفهوم الخضوع بمفهوم التمرد، كما لو كان يساجل في جهازه النظري الجهاز الفقهي الإسلامي. ولا غرابة أيضاً أن يقول بـ"إن هدم الأصل يجب أن يمارس بالأصل ذاته" (ج١، ص٣٣)، قاصداً بذلك أمرين: تفكيك الجهاز الفقهي تفكيكاً نظرياً غاضباً، بما يكشف عن معاداته للإبداع ونصرته للركود والاستبداد والاستقرار السلطوي، والبحث عن أصل آخر يواجه الأصل الديني، عنوانه الأصل الإنساني القادر على الخلق والإبداع والمبادرة. بل إن كل جهاز أدونيس

النظري، الممتد من معنى الشعر والحداثة والمستقبل والخلق والتاريخ، لا يفهم، ولا يمكن أن يفهم، إلا في خصامه الحاسم مع التصور الديني – السلطوي للعالم، كما لو كان يطالب بالانتقال من "الدين الإلهي" إلى "دين الإنسان"، على مقربة من فلسفة الألماني "فيورباخ"، الذي أخذ عنه ماركس الشاب فكرة: "الاغتراب الديني". فقد رأى "فيورباخ" أن الإنسان البائس ينتزع من ذاته كل صفاته المبدعة وينسبها إلى "السماء" واصلاً، بعد ذلك، إلى تقديس وعبادة "السماء" التي خلقها وما عليه، إذا أراد استعادة إنسانيته المغتربة، إلى إعادة إمكانياته إلى ذاته، وتعيين ذاته المستقلة بذاتها بديلاً عن "السماء".

ربما كانت دعوة أدونيس القائلة بـ"هدم الأصل بالأصل ذاته" هي في أساس استبداله الدين القديم بدين جديد، وهي في أساس جهازه اللغوي الذي اختص به مثل: الإبداع والخلق واللامسبوق والرائي والمستقبلي والمغامرة الشعرية والكلام الفردي...، كما لو كان لا يترك التراث إلا ليعود إليه، بعد استبداله بـ"العبد الديني" إنساناً طليقاً حراً ومبدعاً. يظهر هذا من السطور التالية: "هذا الهدم إذن لا يعني الارتباط بماض غير الماضي العربي أو السقوط في تراث غير التراث العربي، وإنما يعني تجاوزه بأدواته ذاتها. إن العروبة بتعبير آخر، هي نفسها التي تمنع العربي اليوم من أن يكون كعربي الأمس فالماضي الذي يهدمه إنما يعيد بناءه بالعروبة ذاتها"، (ج١، ص٣٣). إذا أخذنا بقوله الأخير الذي يعني: إن هدم العروبة التي كانت هو الذي يولّد العروبة التي ستكون، وطبقناها على الإسلام تصبح: إن هدم الإسلام الذي كان هو الذي يستولد الإسلام الذي سيكون. فلا خروج من العروبة بل العمل على توليد عروبة جديدة، ولا خروج من الإسلام، بل استدعاء إسلام يتحرر من أصله القديم ويخلق أصلاً جديداً يوافق الأزمنة المتحوّلة. شيء قريب مما أراد أن يفعله ماركس، في سياق آخر، مع منطق هيغل، الذي كان يمشي على رأسه وأراد ماركس أن يضعه على قدميه، أي أنه رفضه واحتفظ ببنيته في آن. بهذا المعنى، ربما، رفض أدونيس تصوراً دينياً مغلقاً واستعاض عنه بتصور ديني مفتوح، يكون الإنسان المبدع مرجعه الحقيقي، علماً أن أدونيس لا يضبط مفاهيمه تماماً، ذلك أن الأفكار النظرية التي يسوقها أكثر ثورية وجلاء ووضوحاً من النتائج التي يصل إليها. ويعود هذا الارتباك، الذي يطرد أصلاً بأصل آخر، إلى قياس الظواهر الاجتماعية بمقياس شعري، على الرغم من انتماء العلاقتين إلى حقلين مختلفين. فإذا كان بإمكان الشاعر أن يجابه القصيدة المتوارثة بـ"القصيدة – الأصل"، التي تنتمي إلى ذاتها ولا تغترب في قصيدة جاهلية قديمة، فإنه لا يستطيع منطقياً أن يواجه المجتمع المتوارث بـ"المجتمع – الأصل"، الذي تحرّر من اغترابه الشامل، ذلك أن القصيدة علاقة فردية أو بين أفراد، في حين أن المجتمع جملة علاقات معقدة تفيض عن الإرادات الفردية.

على الرغم من القياس الذهني، الذي قد يساوي بين "القصيدة – الأصل"، المتمردة كلياً على الثبات والمعايير الثابتة، و"المجتمع – الأصل"، الذي تحوّل واعتنق مبادئ المتحوّل،

فإن أدونيس لا يستولد المبادئ من الذهن، إنما يقول بالتجربة ويرى أن "التجربة الحقيقية الحية هي ما تؤدي عملياً إلى تغيير العالم. وهكذا تكون النظرية الصحيحة وعياً بممارسة عملية تستهدف هذا التغيير"، (ج١، ص٣٣). كأن في خطاب أدونيس ما يساوي بين الخلق والممارسة، علماً أن الثانية لا توجد في صيغة المفرد، على خلاف الخلق الشعري الذي قد يبدو مفرداً، على الرغم من التاريخ الشعري الكامن فيه. وواقع الأمر أن الشاعر يبدأ من توصيف نظري، لا مساومة فيه ولا مجاملة، وينتهي، في معظم الأحيان، إلى عموميات ايديولوجية مثل: الجديد واللامسبوق والحداثة الشاملة، دون أن يقوّض هذا في شيء القول السياسي الذي يباطن خطابه النظري، الداعي إلى الحرية السياسية والحداثة الاجتماعية والتحرر الإنساني، الذي لا يقبل بالتجزيء والتقسيط.

ومع أن في خطاب أدونيس لغة غاضبة تكاد تودي بـ"العقل العربي" كله إلى المحرقة، فإن خطابه، في مستواه العميق، يتهم أولاً السلطة التي تسوغ استبدادها بالدين، ويتهم ثانياً الدين الذي يسوغ ممارسات السلطة المستبدة. ولهذا أعطى كتابه عنواناً محدداً هو **الثابت والمتحول**، حيث "المتحوّل" هو جملة المحاولات الثورية التي سعت إلى مجتمع عربي – إسلامي يعد بالحرية الفردية والتحرر الاجتماعي. فهو يشير إلى ظاهرة الشعراء الصعاليك، الذين ثاروا على القبيلة أو خرجوا عن تقاليدها، وإلى الفلسفات التي قالت بأولوية العقل على النقل وبأولوية الحقيقة على الشريعة، مثل المعتزلة وكتابات الراوندي والرازي، سواء قطعت هذه المحاولات كلياً مع النص الديني أم ظلت عالقة بين أسواره المتعددة. كما أنه يثني على المتصوفة ثناء لا اقتصاد فيه، الذي قالوا بالتأويل واختلاف الظاهر عن الباطن، ذلك أن في التأويل ظناً وابتعاداً عن اليقين، وهو ما ترفضه السلفية، القديمة والجديدة، التي لا ترضى إلا بالكلام الواضح الشفاف المبرأ من انطفاء الالتباس والاحتمال. بل إن أدونيس، وفي قراءة للتراث شديدة التوثيق، يتأمل الأسباب التي قتلت عثمان بن عفان وشخصية أبي ذر الغفاري، الذي لم يقبل بتأليه السلطان، وظاهرة الخوارج ودور الموالي، الذين كانوا يملكون كالأشياء، وظهور الشيعة الذين تمردوا على الدولة الأموية، التي رفعت ثنائية القبيلة – الحقيقه إلى أعلى مراتبها، حين أعطت لقريش حقوقاً منعتها عن غيرها من القبائل. كما أنه يتوقف في الجزء الثاني من **الثابت والمتحول** أمام ظاهرتين ثوريتين، حاربتا الثبات السلطوي، هما: ثورة الزنج، التي بدأت سنة ٢٥٥ هـ، وهي ثورة العبيد المضطهدين على الأسياد الظالمين، والتي انتهت بمقتل قائدها علي بن محمد العام ٢٧٠ هـ. والحركة الثانية هي حركة القرامطة، نسبة إلى قائدها حمدان قرمط، التي بدأت سنة ٢٦٤، وامتدت من جنوب العراق إلى البحرين واليمن ومصر والمغرب. وهي كسابقتها دافعت عن حقوق الفقراء، ورأت إلى دين يوحد بين النظرية والممارسة، بعيداً عن التجريد الذي يختصر الدين إلى غيمانية شكلانية لا تكترث بالواقع ولا تقترب منه. يكتب أدونيس في الجزء الثاني من كتابه "الثابت والمتحول": "أما القرمطية فكانت نواة لمجتمع مغاير، ومفهومات مغايرة. فالفرد في الحركة القرمطية يشارك

في جماعية مادية مظهرها الدولة. وهكذا كانت الدولة شيئاً من أشيائه العامة. وفي هذا، كانت القرمطية محاولة أولى، في المجتمع العربي للوحدة بين العقل والوجود، تبعاً للوحدة بين النظرية والممارسة.[٣]

مهما تكن المواضيع التي يطرقها "الثابت والمتحوّل" في أجزائه الثلاثة، وهي مواضيع كثيرة ومتنوعة، يظل تحرير الإنسان من القيود المقدسة الهاجس الأكبر، كما لو كان أصل الإنسان في إبداعه لا في اللاهوت السلطوي الذي يساوي بين البدعة والإبداع، أي يرى في الأخير تجاوزاً للدين. من هنا يأتي نقد الكتاب الشديد لمفهوم الاقتداء، الذي يجانس البشر من ناحية، حين يأمرهم بتقليد مرجع أول أصلي، ويقيم بينهم مراتب إيمانية، تتحدد بالقرب الزمني من المرجع أو في الاجتهاد في تقليده. وما السنة، التي ترى في كل إحداث بدعة، إلا هذا الاقتداء الذي يحوّل البشر إلى أقنعة متناظرة، غادرها القلق وفقدت حسب المعرفة والفضول. ولعل البحث عن الإنسان المتعدد، الذي يقاتل من أجل المعرفة ويعيش شوق المعرفة كتجربة وجودية هو الذي يدفع أدونيس إلى الوقوف إلى جانب التجربة الصوفية: "إن في التجربة الصوفية غنى تراجيدياً فريداً. فالإنسان الذي يتجاذبه عالمان، ويعجز عن الوصول إلى اللامرئي إلا بغياب المرئي هو وحده القادر على معاناة الشعور المأساوي. وهذا الإنسان هو الصوفي بامتياز وهو نقيض الإنسان المسلم، في صورته السلفية التقليدية، لأن هذا لا يرى أية علاقة بين المرئي واللامرئي، بين العالم والله، إلا علاقة الانفصال المطلق. فالمرئي، في رأيه، من طبيعة مغايرة، جوهرياً لطبيعة اللامرئي، بينما هو، في رأي الصوفي، صورة اللامرئي، وشكل من أشكال تجلياته"، (ج١، ص١٠٦).

ربما يمثّل موقف أدونيس من الصوفية البعد الأكثر عمقاً ووضوحاً في نظرته إلى التراث عامة، وإلى معنى الحداثة والإبداع خاصة. فهذه التجربة تؤنسن الإلهي وترفع من قيمة الإنسان، ترفض الواضح والشفاف وتأخذ بالالتباس الذي ينقض اليقين، تتجرأ على التاريخ كي تخلق تاريخاً آخر، وتُقْبل على التجربة والمغامرة، وترى إلى المعيش والملموس ولا تنجذب إلى المجردات المطلقة. وهذه كله يجعلها تتعامل مع المجاز وتصل إلى لغة جديدة، هي لغة المفرد الذي يعيش مأساة المعرفة، ويبحث عنها بوسائل غير تقليدية. بل إن في هذه التجربة، التي توحد بين المرئي واللامرئي، ما ينقض فكرة الزمن، بمعناه التقليدي المشدود إلى الماضي، وما يندرج في إشكال زمن مغاير، يحتضن الأزمنة جميعاً، سعياً وراء زمن مطلق، هو زمن تملك المعرفة الحقة. بهذا المعنى يقترب زمن الصوفي من زمن المبدع، من حيث هو زمن يتناقض مع الزمن التراثي ولا يتفق، لزوماً، مع اللحظة التاريخية. فالفنان، كما يرى أدونيس، "يقيم في زمن ليس بالضرورة زمنه الراهن. وقد يقيم في الماضي، أو في الحاضر، أو في المستقبل، أو في هذه جميعاً، في آن معاً"، (ج١، ص١٠٤). فإذا كان الإبداع، كما التجربة الصوفية، يفصح عن معناه في جدلية الظاهر والباطن والمرئي واللامرئي، فإن الزمن الذي يتحقق

فيه مختلف عن الزمن التراثي، لأنه لا سبيل إلى تعيين "الزمن الباطني" ولا إلى تحديد "زمن اللامرئي". سواء ردت الأسئلة التي يثيرها أدونيس إلى الأنتربولوجيا وعلم النفس والإبداع الشعري، يبقى المسيطر فيها الخروج على التقليد والمتوارث والمألوف والدخول إلى عالم مغاير يطلق الإنسان فيه فكره حراً.

٢- البحث عن نظرية الحداثة

يبني أدونيس نظريته في الحداثة مستنداً، أساساً، على اتجاهين: الاتجاه الأول هو نقض الاتباع القائم على القديم والمحكوم بتصوراته، كما لو كان يثبت معنى الحداثة عن طريق السلب، إذ الحداثة هي ما ينقض القديم ويأخذ بتصورات تبرّر التخلي عنه. أما الاتجاه الثاني فهو الشعر العربي الذي غاير الشعر الجاهلي وتمرد عليه، وهو ما يحدّد الحداثة الشعرية مجازاً للحداثة في أبعادها كلها. وبسبب ذلك فإن أدونيس في **الثابت والمتحوّل** لا يشرح الحداثة بمعايير الفكر الحديث، الذي يؤكد العقل والإنسان جذراً لغيره والمجتمع المدني والفضاء السياسي والديمقراطية وتقدم العلوم وتغيّر البنى الاجتماعية، بقدر ما يشرحها بنقائض الثقافة الموروثة. ومع أن يصل، على طريقته، إلى مفاهيم الحرية والسياسة والفردية والتنوع ونسبية المعرفة، فإن إشكاله الأساسي يتحدد بنقض السلفي والسلفية، ما يجعله لا يتوقف كثيراً أمام دور العلم في تغيير المجتمع والعلاقات الاجتماعية، كما لو كان ينادي بثورة ثقافية محضة، معتقداً أن تغيير الفكر ممكناً بالفكر ذاته.

يتحدث أدونيس في الجزء الثاني من كتابه، وفي قسمه الثالث عن: "معنى القديم ومعنى الحديث"، مشتقاً الثاني من الأول بعد قلبه، كما لو كان زمن المفاهيم الحداثية هو زمن المقولات السلفية بعد وضعه على قدميه، تشبهاً بعلاقة ماركس بهيغل. اتكاء على هذا يكون المطلوب تحديد معنى القديم من أجل إيضاح معنى الحديث، أو تأمل "تأصيل الثبات أو الاتباع"، من أجل تأصيل "المتحوّل أو الإبداع". ويرى أدونيس أن التأصيل الأول يستند إلى مفهوم "القديم"، ومفهوم "السنة" مبيّناً أن في المفهوم الأول دلالات أربع هي: "-١ السبق، من قدم يقدم أي سبق، -٢ مضى زمن طويل، من قدم الشيء يقدم، أي مضى على وجوده زمن طويل، والقدم هو الزمن القديم، -٣ ما ينافي الحدوث، فالقدم ضد الحدوث، والقول بقدم العالم يعني أن العالم أزلي لا علة لوجوده، -٤ القصد والمجيء، يقال قدم إلى الأمر، ويقال القادم، أي الذي يأتي بعد الحاضر"، (ص١٢٥). غير أن ما تقول به اللغة لا يلبث في الأيديولوجيا الدينية أن يختزل إلى دلالة مسيطرة هي: الكمال. فالقدم صفة من صفات الله، وهو أيضاً صفة الشعر المتقدم بالزمان على غيره، حال الشعر الجاهلي وشعر القرن الإسلامي الأول، اللذين يمنحهما قدمهما الثبات والكمال.

إن مساواة القدم بالكمال هي التي تجعل القرآن "قديماً"، فهو يعجز لا يستطيع الإنسان "الحادث" أن يأتي بمثله، ولأنه كلام الله ووحيه المنزل، ولأن فيه ما لا يعلم تأويله إلا الله. وهذه الصفات تمنع الإنسان أن يستخدم رأيه في تفسير القرآن، وأن لا يفعل ذلك إلا مستنداً إلى بيان الرسول. فتأويل القرآن يحتمل ثلاثة وجوه: وجه لا سبيل إلى الوصول إليه، وهو الذي استأثر الله بعلمه، وحجب العلم به عن الناس كلهم، ووجه خص الله به النبي دون غيره من سائر أمته، ووجه يقوم بتأويله أهل اللسان الذي نزل به القرآن، وهو "علم تأويل عربيته وإعرابه". وفي الحالات جميعاً فعلى الإنسان الذي يريد أن يفسّر القرآن أن لا يخرج عن "أقوال السلف من الصحابة والأئمة والخلف من التابعين وعلماء الأمة". يحتقب القديم، مرة أخرى، معنى الأصل، الذي يعطيه الفقهاء أربعة معان متجاورة: فالأصل هو الدليل الذي لا يضل غيره، وهو القاعدة الكلية التي تشتمل بالقوة على المواضيع الجزئية، وهو الرجحان، الذي يساوي الأصل بالحقيقة، والمعنى الرابع هو الاستصحاب، كأن يقال مثلاً: تعارض الأصل والظاهر. وهذه الصفات جميعها ترى في القديم "عهد الله"، الذي أوصى خلقه بالخير والطاعة ونهاهم عن المعصية والمنكر.

إن مفهوم القديم، الذي هو الأصل، الذي لا نقص فيه، يضيء الأصول الأربعة التي يقوم عليها الدين الإسلامي وهي: القرآن، وهو الأصل الأول، والسنة وهي الأصل الثاني، وهو ما أتاه النبي من أقوال وأفعال واضحة مفصلة، والإجماع، وأخيراً الاجتهاد أو الرأي. وعلى هذا فليس القرآن والسنة مصدرين للدين فقط، وإنما هما مصدران للثقافة ومقياسان لصحة الفكر وضلاله، فكل ما يأتي بعدهما إنما هو تفريع منهى أو نتائج ثانوية قائمة فيهما. وما دور العقل إلا الاعتراف بهما، شرطاً قبل غيره، والتسليم بكمالهما تسليماً مطلقاً، والعمل، تالياً، على إدراك مقاصدهما، والاحتكام إليهما في تفسير ما جاء وما سيجيء من الوقائع المستجدة. هكذا يقوم أصل الحكم العقلاني في القرآن، الذي هو أصل ما جاءت السنة به. وسواء كانت السنة تفريعاً على أصل في القرآن، أو شرحاً لأمر كلي فيه، أو إقامة لقواعد جديدة، فإنها كلها مستمدة من القرآن.

يبدأ أدونيس من معنى القديم، الذي يحايثه الكمال ويرى القرآن قديماً، ويصل إلى السنة، التي هي قديم آخر، لأنها تستضيء بالقول الإلهي وتفسّر فيه ما لا يفسّره غيرها. "السنة، لغة"، هي الطريق المسلوكة، وقد تأخذ معنى الدوام، والسنة، في الفقه، هي ما يقابل البدعة، وتعرّف شرعياً بأنها "ما صدر عن النبي من قول (الحديث) أو فعل أو تقرير". وهي بهذا التعريف أحد الأدلة الشرعية الأربعة. وصدر عن ذلك وجوب المحافظة على السنة والتمسك بها، وعلاقة التلازم بين مفهوم السنة ومفهوم الجماعة، وبين مفهوم السنة والأمة. فالخروج على السنة خروج عن الإجماع، والخروج على الإجماع خروج على الأمة، الأمر الذي يبقي الأمة في زمن الإجماع، ويضع الإجماع

في زمن السنة. بهذا المعنى لا يكون تاريخ الأمة نهراً متجانساً لا اضطراب فيه، بل زمناً مقدساً يوجد في الرمز ولا يوجد في الواقع، طالما أن وجهه الأخير صورة عن وجهه الأول. من هذه الجهة يصبح الحدث، أي الجديد، بدعة، ويغدو المحدث، أي الذي لا تعرفه الأمة، شراً منكراً، ويكون المؤمن الحقيقي هو ذاك الذي يتابع القديم، بلا تغيير ولا تبديل.

تعطي العلاقات السابقة العقل الإنساني دلالة محددة: فهو عقل يتأسس على الإيمان ولا يتأسس الإيمان عليه، بما يجعله تابعاً لغيره لا مستقلاً بذاته. وهو عقل يمتثل إلى "النصوص الأصلية"، يعثر على الإجابات فيها، وحتى حين تعوزها الإجابات فإن عليه أن يسترشد بما جاء فيها، وأن يغوص في الكتاب والسنة، باحثاً عن المتشابه والقريب. هذا ما يحدّد "النص" مرجعاً للعقل، إن كان واضحاً في إجابته، وما يستبقيه مرجعاً أيضاً، إن كان الجواب غائباً عنه. والأدلة الشرعية الأربعة هي "العقل – الأصل"، التي لا تعترف بـ"البدعة" أو "المحدث"، تبعاً لمرتبية "كاملة"، تبدأ بالقرآن وتنتهي بالإجماع، الذي يندرج فيه، بداهة، الاجتهاد أو الرأي، الذي تقرّه الأمة. يكتب أدونيس: "هناك إذن، مبدأ للأولية تتسلسل فيه نزلاً حجية الأحكام بدءاً من الأصل الأول. فالقرآن هو الأصل الأول، والسنة تفريع عليه، والإجماع تفريع على القرآن والسنة، والاجتهاد تفريع على هذه الأصول الثلاثة"، (ج٢، ص١٣٤).

تعني الأولية أن الأصل هو مبتدأ كل الأحكام، فلا شرعية لأي حكم إلا إذا اشتق منه، لأن الأصل صحته مطلقة لا تخضع لزمان أو مكان، فهو فوق المكان والزمان واجتهادات البشر، التي لا تكون إلا به. وتعني التسلسلية وجود مرتبية دينية، قوامها صحبة النبي ومرافقته، أو العيش في زمنه. أما الشكل الثاني من هذه المرتبة فيتحدد بالتمسك بالقرآن وفهمه، وهو ما يحيل على طبقة "الصالحين"، الذين يفهمون أمور الدنيا بشكل ديني، ويرون النص الديني قوّاماً على الحياة وأسئلة الحياة.

يعارض أدونيس مقولات الثابت بمقولات متحولة وتقبل بالتحول: ففي مقابل القديم يقول بالإبداعي، أي ذاك الذي لم يتشكل على صورة نموذج مسبوق، ويتحدث عن الخلق والابتكار والتجدّد. ولعل مفهوم التجدد هو الذي يعطي مفهوم "الأصل" عنده دلالة خاصة، معتبراً أن الفعل الإبداعي، في كل زمن، هو أصل ذاته، الأمر الذي يستدعي أصولاً متجددة في أزمنة متجددة. فهناك النص – الأصل، الذي لم يكن له أن يتجاوز نصاً – أصلاً سابقاً عليه، وهناك الشاعر – الأصل، الذي يقول بما لم يقل به غيره، وهناك السياسة – الأصل، التي لا تقيس ذاتها على نموذج قديم. يحتفظ أدونيس، إذن، بمفهوم الأصل، الذي نقد ونقض به الثقافة العربية – الإسلامية المسيطرة، لكنه يحرّره من الزمن القديم الثابت ويجعله ممكناً في كل الأزمنة، كما لو كان لكل زمن نص – أصل خاص به. بهذا المعنى فإنه يكاثر النبوات ويكاثر الأزمنة النبوية، طالما أن النص – الأصل ممكن في جميع الأزمنة.

بهذا المعنى يميّز أدونيس بين الزمن القديم، الذي يرى الفساد في ما تلاه من الأزمنة، والزمن – الأصل، المحتمل وجوده في كل الأزمنة، طالما أن الأصل هو الخلق على غير مثال سبق. فكل فعل خالق هو فعل – أصل، وكل فاعل خالق هو فاعل – أصل. يواجه أدونيس القديم الثابت بالإبداعي المحتمل، وذلك في رؤية جديدة ترى الأصل في المستقبل لا في الزمن الماضي، بقدر ما يواجه القديم الكامل، الذي يفرض الركون والتسليم، بالمستجد الممكن، وهو ما يضع على لسانه تعابير مختلفة مثل: المغامرة الأولى: الإبداع لا زمن له التي تعني أن الإبداع لا يشيخ، من ناحية، وأن الإبداع ممكن في جميع الأزمنة. وفي الحالين، يعيد أدونيس الاعتبار إلى الإنسان الخالق، ويرفض أن يرى فيه تابعاً لآلة لاهوتية هائلة، تحدد أقدار من الميلاد إلى الموت. وبداهة فإن هذا التصور، الذي يرفض التسليم اللامشروط، هو الذي يدعو أدونيس إلى نقد فكرة المرتبية، حتى لو تدثّرت بالمقدس، لأنها تضع إنساناً فوق آخر وعقلاً فوق غيره. خاصة أن المرتبية هذه، في السياسة والشريعة، استغلّت استغلالاً كبيراً من أجل تأمين سيطرة الطبقات الحاكمة، وتأمين استمرار هذه السيطرة، التي تتوسل الدين والمقدسات كي تحجب مصالحها المادية والاقتصادية.

الحداثة، إذن، هي نقيض القديم، بمعناه المقدس، وهي نقيض الأصل الأول الثابت، لأن الأصل متعدد ومتوالد في الأزمنة المتوالدة. بهذا المعنى، فإن أدونيس يرى إلى الثابت ويحدد صفاته، بعد تحليلها، ثم يقوم بقلب هذا الثابت وتوليد صفات متحوّلة تغاير صفاته. لكن الشاعر، الذي يرى في العقل العربي عقلاً شعرياً – دينياً، لا ينقض الديني، الذي ينقض الحداثة، إلا ليعود إلى "شعر المتحوّل"، معتبراً أن صفات هذا الشعر، الذي تمرد على سطوة الشعر الجاهلي، هي صفات الحداثة في معناها العميق. وعلى هذا، فإن صاحب "الثابت والمتحوّل" يصل إلى معنى الحداثة آخذاً بطريقين: أولهما طريق تحدّد معنى الحداثة عن طريق السلب، قائلة بأن الحداثي هو نقيض القديم، وثانيهما تحدد معنى الحداثة عن طريق الإيجاب، اعتماداً على التجربة الشعرية المتمردة، التي هي مجاز الحداثة، في أبعادها كلها.

حين يكتب أدونيس عن شعر أبي نواس، يشير إلى أربع قضايا مترابطة هي: محسوس جديد، أي نمط معين من الأشياء، وحدث جديد، أي نمط معين من الوقائع، وتجربة جديدة، أي نمط معين من الحياة، ولغة شعرية جديدة، أي نمط معين من التعبير"، (ج٢، ص١٩). الأشياء والوقائع والحياة واللغة، أربعة عناصر محددة، تبدأ مفصلة من الواقع، وتعطف عليها صفة حاسمة هي: الجديد. إن الأساسي في هذا المنظور هو الجديد، الذي يؤسس ذاته ولا يتأسس على غيره، لا يكمل بل يبدأ، لا يعود إلى الأصل إنما يجد الأصل في حياته ذاتها وفي فضاء تجربته. اتكاء على هذا فإن الحداثة تأسيس جديد، يقطع مع تأسيس مضى، وهي تصور جديد للعالم غايته إعادة تشكيل صورة العالم. لذلك فإن "الخمرة"، التي تحتل مكاناً واسعاً في شعر أبي نواس، لا

تعني المجون، بل هي الرمز – المفتاح، المكتفي بذاته والذي لا يُنسب إلى أحد، وهي حلم ولا فعل الحلم: "تكتشف المجهول، سواء في الذات أو في الطبيعة، وتقتلعنا من وحل الأشياء العادية، وتقذف بنا فيما وراءها، وتعلمنا أن المرئي وجه اللامرئي، وأن الملموس تفتح لغير الملموس"، (ج٢، ص١١٠). الحداثة، هنا، هي الكشف والبحث عن المعرفة وتوحد الإنسان مع الطبيعة والكون والتمرد على العادة التي تلغي الأسئلة، وهي حرية التأويل والإقلاع عن التكرار وتكرار التكرار. تتجلى مقولات الحداثة واضحة في: الحرية، تنامي المعرفة، القدرة على الحلم والتوجه نحو المستقبل، أي أن الحداثة فعل هدم وبناء معاً: تهدم المؤسس القديم وتؤسس لجديد يتطلع نحو المجهول. تظهر، في هذا التصور، فكرة الفرد الذي كسر العادة، وفكرة الفرد الذي يرى في ذاته أصلاً لذاته.

يتحرر الوعي الحداثي من رعب الحياة عن طريق الخلق والابتكار، اللذين يعلنان عن نموذج المبدع على الأمر والنهي، والتخلص من ثقل الزمن الموروث بواسطة زمن ذاتي جديد. فإذا كان الله خالقاً، تعريفاً، فإن الإنسان لا يصبح خالقاً إلا إذا استعاد حريته الكاملة، وهدم الزمن القديم الذي سلبه هذه الحرية. هكذا تتأسس الحداثة، الممكنة في جميع الأزمنة، على نفي كل ما يشل في الناس طاقته المبدعة، بدءاً بالتراث والخليفة وفقهاء الخليفة وأنصار التقليد والمحاكاة وتقديس القديم. وبهذا المعنى، فإن الإنسان الخالق هو الإنسان – الأصل والخليفة – الأصل والعقل – الأصل، لأن تساوي الإنسان مع ذاته الحرة المتحررة هو أساس الإبداع والحداثة. فالحداثة، إذن، استعادة لأصيل قديم مفقود، اغتصبه الاتباع السلطوي، الذي وضع الإنسان خارج أصله البريء المبدع الأول.

يصل أدونيس في كتابه **الثابت والمتحول**، في أجزائه الثلاثة، إلى ثلاث نتائج أساسية –١ انتصار التقليد والاتباع في الثقافة العربية على الخلق والإبداع، ما يجعل الإنسان العربي اليوم يفكر بطريقة موروثة، معادية للحداثة والتجديد –٢ استمرار الهامش الحداثي في الثقافة العربية، بلا انقطاع، بسبب الصراع المستمر بين السلطة وأعداء السلطة، وإن كان المركز في هذه الثقافة مركزاً اتباعياً –٣ النفاذ إلى الحداثة العربية من أبواب الشعر الحداثي، لأن الأخير هو مجلى الحداثة الحقيقي بقدر ما هو مرآة الاتباع الثقافي. لا غرابة، إذن، أن لا يعيش العقل العربي الحداثة، بالمعنى المعاصر، بل يعيش فقط صدمتها، لأنه في بنيته غريباً عن التصور الحداثي للعالم.

في الجزء الثالث من الكتاب المشار إليه، وعنوانه **صدمة الحداثة** نقرأ ما يلي: "هكذا لا نرى عند الطهطاوي شيئاً جديداً يضيفه، نظرياً، إلى الموقف التوفيقي الذي وقفه الفلاسفة العرب القدامى، وخصوصاً ابن رشد، وأكدوا فيه على الوحدة بين الدين والفلسفة. بل إن ابن رشد كان أكثر عمقاً، وأكثر بعداً في التحليل العقلي، وأكثر جذرية. وفي هذا يمثل الطهطاوي نموذجاً لفكر "النهضة"، الذي ساد الحياة العربية "الحديثة" على مستوى النظام ومؤسساته".[٤] ولن يختلف الأمر حين يتوقف أمام

الشعر الإحيائي وممثله الأبرز محمود سامي البارودي (١٨٣٨ – ١٩٠٤)، الذي وضع أفكاراً جديدة في بنية شعرية قديمة، علماً أن هذه البنية، أو الأشكال القديمة، انتهت وحلّت محلها أوضاع وظروف وحاجات جديدة، تحتاج إلى أشكال جديدة تعبّر عنها. وهذه المزاوجة بين القديم والجديد حملت أدونيس على وصف "عصر النهضة" بالتلفيقية، ذلك أنه قبل بعلوم العرب الحديثة ورفض تصور العالم الذي يقف وراءها. بل إن أدونيس لا يكتفي بصفة التلفيقية، بل يعطف عليها صفة سلبية أكثر حدة هي "التبعية"، لأن هذا "الفكر التلفيقي" اعتبر أن الجديد مساوياً للغرب، دون أن يفطن إلى الجديد الذي يزخر به "التراث".

مع ذلك فإن أدونيس، الذي يضيء التراث، ويطالب بهدمه، يقدم ثلاث ملاحظات نيّرة لا سبيل إلى إغفالها أولها: إن التراث ليس مشكلة نظرية فكرية، يتناوب عليها الأكاديميون وعلماء الدين كما لو كانت اختصاصاً معرفياً منعزلاً عن الواقع، إنما هي مشكلة سياسية واجتماعية، بسبب حضور "التراث" في الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية. ثانيها: إن التراث بصيغة المفرد لا وجود له، فقد وجد، ولا يزال موجوداً، بصيغة الجمع، يتضمن المغلق اليقيني والمنفتح العقلاني، وما جعله موحداً وأوهم بتجانسه هي السلطات السياسية، التي أوجدت تراثاً واحداً يلائم أغراضها. وثالثها: لا معنى للتراث إلا باستعماله الحديث بأدوات حداثية، فالتراث موجود في الإنسان الذي يتعامل معه، يتجمد ويتكلس إن كان الإنسان متكلساً وينبعث ويتجدد إن كان الإنسان مؤمناً بالجديد وواعياً لقضايا مجتمعة الجديدة.

من الغريب، اعتماداً على هذه الملاحظات، أن يرى أدونيس في "عصر النهضة" "عصر انحطاط مزدوج: عودة آلية إلى الماضي، من جهة، ودخولاً في آلية الاستعمار من ناحية"، (ج٣، ص٢١٥). وواقع الأمر أن أدونيس يبدأ من نموذج جاهز للحداثة، يولد من ذاته بمعزل عن التاريخ الذي سبقه، وبمعزل عن السياق الذي فرض "نهضة عربية مجزوءة"، حاصرتها الشروط الاجتماعية العثمانية التي سبقتها، وحاصرتها لاحقاً السلطات "العثمانية الجديدة"، التي تكوّنت بعد مرحلة الاستقلال الوطني. بل إن هذا العصر لم يتح له أن يتكون كحقبة تنويرية مستقلة بذاتها، فهو لم يكن أكثر من جملة نزوعات تحررية لمجموعة غير متجانسة من المثقفين، استفادت من هشاشة السلطة السياسية في زمن السيطرة الاستعمارية، والتي ستخسر ما كسبته بعد ظهور "دولة الاستقلال". إن ما يقوله أدونيس ينطبق على السلطات السياسية التي انتسبت إلى النهضة، دون أن ينطبق على ما يدعى بـ"الفكر التنويري"، الذي رأى في التراث إشكالية سياسية – اجتماعية، وعمل على تحرر التراث من حمولته المقدسة، وأفسح مجالاً للعقل وهو يعمل على تسوية مستحيلة بين الحداثة والتراث.

إن انطلاق أدونيس من نموذج نقي للحداثة، هو أقرب إلى الصيغة الشعرية منه إلى المشروع الاجتماعي، هو الذي يقنعه بأن يعطي جبران خليل جبران خمسين صفحة من

كتاب **صدمة الحداثة**، في حين أنه لم يفرد لرفاعة الطهطاوي إلا أقل من خمس صفحات، وبالتأكيد فإن السبب لا يعود إلى "تلفيقية الطهطاوي وتبعيته"، وهو الذي قدم المشروع الثقافي العربي الأكثر استنارة في القرن التاسع عشر، بل يعود إلى فكرتين أساسيتين عند أدونيس هما: إن الحداثة هي الإبداع وإن الإبداع هو الخلق على مثال غير مسبوق. عندها لن يكون كلام الطهطاوي، الأزهري الذي انفتح على ثقافة فرنسية، حديثة، مقنعاً، فهو كلام تسكنه التناقضات، التي فرضها شرط اجتماعي – ثقافي لا يستطيع "رفاعة العظيم"، بلغة لويس عوض، أن يتخفف منه. أما السبب الثاني فقائم في معنى الشاعر، من حيث هو الحداثي بامتياز، الذي يرى، ضمنياً، إلى "الحداثيين الكبار" كـ"شعراء كبار". لهذا يحضر جبران ولا يحضر طه حسين ولا غيره.

هل هناك نظرية في الحداثة عند أدونيس؟ وهل يمكن إنتاج مفهوم متسق عن الحداثة في جملة كتاباته الممتدة من بيانه الخاص بهزيمة حزيران إلى كتابه "المصرفيه والسريالية"؟ الجواب هو النفي، وذلك لأكثر من سبب: أول هذه الأسباب هو منهجه، الذي يكون تاريخياً، وهو يقرأ أصول الاتباع، ويسقط في اللاتاريخية حين يطالب بحداثة شاملة، كما لو كانت الحداثة انبثاقاً من عدم، وحين يساوي بين الحداثة والنبوّة، التي لامس ملامحها عند جبران. وهذا الوعي اللاتاريخي هو الذي يقوده إلى الحفاوة بالآداب والفنون دون أن يتوقف كثيراً أمام شروطها الاجتماعية، وهو الذي يجعله يوجز إشكال "عصر النهضة" بكلمات سلبية قليلة. وهذا الانتقال من التاريخي إلى اللاتاريخي هو في أساس لغته الإطلاقية عن التحرر الكلي والاتباع الكلي. أما السبب الثاني فيقوم في التناقضات التي تخترق خطابه في أكثر من مكان. فهو يتحدث عن المستقبل واللامسبوق متمسكاً بفكرة "هدم الأصل بالأصل"، أي مواجهة الاتباع القديم بالإبداع القديم، الذي كان يعيش معه في ذات الزمن، على اعتبار أن في الثابت القديم متحولاً يوازيه، لم يقيض له الانتصار. بهذا المعنى فإن الحداثة هي جملة علاقات المتحول في أزمنته السابقة المختلفة، بل إن الحداثة هي استعمال مفاهيم "المتحول" القديم في شرح وهدم "الثبات" الذي كان يلازمه. لهذا يقول أدونيس: لا يمكن شرح القديم بأدوات من خارجه. والسؤال هنا: كيف تكون الحداثة توجهاً نحو المستقبل إن كانت محصلة لجملة من الأزمنة "المتحولة" السابقة؟ وهل تشرح الظواهر الفكرية والسياسية بأدوات منها أم بأدوات أخرى متقدمة تنتمي إلى علوم متقدمة من أزمنة متقدمة. فوفقاً لفكرة أدونيس عن "النص – الأصل" فإنه يمكن شرح الظاهرة الدينية بأدوات "نظرية" دينية، بقدر ما يمكن شرح معنى الإبداع بتصورات محايثة لهذا الإبداع نفسه، وهو كلام لا يستقيم نظرياً، لأنه لا يمكن شرح ظاهرة إلا بأدوات معرفية من خارجها. فالنص – الأصل على سبيل المثال، لا يشرح بالمعارف القائمة في زمن ولادته، بل بمعارف تنتمي إلى أزمنة نظرية لاحقة تعرف معنى النص والأصل وتأصيل الأصول، وهي مقولات حدثية على أية حال.

يظهر تناقض أدونيس، أو انتقائيته، حين ينوس بين النقد، الذي يشير إلى مواضيع محددة، والرفض الكلي، الذي لا يشير إلى شيء محدد على الإطلاق، فهو يمارس النقد في كتابه **النص القرآني وآفاق الكلام** حين يسأل: "كيف تنشأ حداثة أدبية في مجتمع يقوم، في بناه الأساسية، على التقليد، في مختلف الميادين الأخرى غير الأدبية؟".[٥] يضيء السؤال شروط الكتابة والقراءة والنقد ويرى الأدب علاقة في جملة من العلاقات الاجتماعية. لكنه ينسى معنى العلاقات حين ينظر إلى "الطهطاوي" ويندد بـ"تلفيقته"، دون أن يرى العلاقة بين الخطاب الفكري والشروط الاجتماعية لقارئ هذا الخطاب. إنه الانتقال المستمر بين النقد، الذي هو موقف وممارسة نظرية، والرفض الذي هو موقف ذاتي لا يرضى بالمفاهيم النظرية. كأن يكتب في كتابه **الشعرية العربية**: "إن بنية الفكر العربي السائد، بمنحييه "القديم" و"الحديث" يتناقض جذرياً مع الحداثة".[٦] كان من المفترض أن يستثني تعبير "السائد" المساهمات الحداثية العربية، التي تضمنت الرواية والمسرح وبعض محاولات الاجتهاد في تأويل النص الديني وظهور فكرة الحزب السياسي، على الرغم من نواقصها، وظواهر أخرى، لكن "الرفض"، الذي يحكم موقع القائل، جانس الظواهر العربية جميعاً، وألقى بها متجانسة في زمن راكد لا حراك فيه على الإطلاق.

وواقع الأمر أن أدونيس، في خطابه المسيطر، يتحدث عن "روح الحداثة"، التي لا تحتاج إلى تاريخ، قبل أن يرى بمنظور تاريخي إلى معنى الحداثة. لهذا يتعامل مع الحداثة الاجتماعية بتعابير مجردة غامضة، مثل: الحركة، الرؤيا، الأفق، التي تختزل العلاقات المادية إلى عمومية لغوية لا تعترف بالأجزاء التفاصيل. ينهي كتابه "الشعرية العربية" بالسطور التالية: "وجوهر ذلك أن الحداثة تكون رؤية إبداعية، بالمعنى الشامل، أولاً تكون إلا زياً. ومنذ أن يولد الزي، يشيخ. غير أن الإبداع لا عمر له. لذلك ليست كل الحداثة إبداعاً، أما الإبداع فهو، أبداً، حديث".[٧] هكذا تصبح الحداثة رؤيا، تحيل على أفراد، وتغدو أبدية، لا تحيل على التاريخ، أي تختصر في الحالين إلى فضاء مسكون بالوحي والإلهام والأرواح اللامعة.

إن "أبدية الحداثة"، أي تحريرها من معنى التاريخ، هو الذي يجعل من نظرية أدونيس عن الحداثة نظرية مستحيلة، لأن النظري يتعامل مع التاريخي ومع ما يمكن أن يُقرأ بمقولات تاريخية. وأدونيس لا ينكر هذا على أية حال، فهو يشكك كثيراً بمعنى التاريخ، بقدر ما يشكك في إمكانية بناء نظرية في الحداثة، كأن يقول: "الحداثة في إطار الموروث العربي – الإسلامي، تحديداً وبالقياس إلى الماضي، وبوصفها إبداعية، إنما هي حركة، ودلالتها الغالبة إذن كامنة في التغيير والفروق. لذلك لا يمكن أن تكون نظرية محددة، أو قواعد وقوانين محددة".[٨] لا تأتلف الحداثة مع "القوانين المحددة" لكونها فعلاً "إبداعياً" فردياً، مغايراً لـ "الظاهرة الاجتماعية" التي هي الموقع الذي يرضى بالقواعد والقوانين. هكذا يبدأ أدونيس من التاريخ البعيد وينتهي إلى روح

الأفراد، ناسباً الإبداع القديم بالضرورة إلى أرواح أخرى. وعذرها لا تُقرأ الحداثة كصراع بين قوى اجتماعية محافظة وأخرى مغايرة لها، بل كصراع بين أفراد متفرّدين وسلطات اجتماعية قوامها الإجماع والاقتداء. تكون الحداثة، في الأزمنة جميعاً، مشاريع فردية لا أكثر لأن "الجماعات" معادية، دائماً، للحداثة والحداثي.

ربما يحتاج مصطلح الحداثة المنثور في كتب أدونيس إلى دراسة تفصيلية، ذلك أنه لا يحافظ دائما على نفس المعنى، فهو في **الثابت والمتحول** غير ما هو عليه في كتب لاحقة مثل "الشعرية العربية، النص القرآني وآفاق الكتابة، النظام والكلام". وإذا كان الشاعر في **الثابت والمتحول** قد اتكأ على تاريخ الشعر العربي كي ينفتح على تاريخ اجتماعي وسياسي وإيديولوجي أكثر اتساعاً، فإنه في كتاباته الأخيرة يمحو المستويات الاجتماعية بـ "عمومية شعرية" إن صح القول. يقود هذا إلى نزوع أدونيس إلى الالتباس، منذ البداية، ويعود أيضاً إلى التحولات الثقافية والسياسية التي اكتسحت، منذ منتصف السبعينات الماضية، العالم العربي. فقد كان أدونيس يساجل في **الثابت والمتحول** تيارات فكرية لا تزال قائمة وفاعلة، مثل التيارات القومية والماركسية، ويضع في تركيبه النظري ما يعارض هذه التيارات وما يتفق معها أيضاً. وبعد أن عاشت هذه التيارات إخفاقها الذي لا ينتهي، اكتفى الشاعر، أو كاد، بمنظوره الشعري إلى العالم، إلى أن اقترب من التنديد بالتقنية والآلة في بلدان عربية لا تعرف من التقنية و"الاغتراب التقني" الشيء الكثير. ولعل انحلال السجال في الثقافة العربية، كما انهيار القوى الاجتماعية – السياسية التي قالت طويلاً بالتحديث والحداثة الاجتماعية، هو الذي حرّر مقولة الحداثة، عند أدونيس، منذ أبعادها الاجتماعية، وصيّرها إلى مقولة أدبية رومانسية، تردّ إلى الصوفية والرومانسية الألمانية، أكثر مما تتعامل مع الشخص العربي.

إن دور أدونيس الواسع في الثقافة العربية اليوم، كما أسباب إيديولوجية وسياسة كثيرة، جعل كلمة الحداثة، بتطورها الأدونيسي، شائعة في أوساط نقدية وأدبية فاعلة، كما هو الحال لدى جابر عصفور وكمال أبو ديب، رغم فروق أكيدة بين الأخيرين، إذ الحداثة هي نقيض المحاكاة، وإذ الشعر هو المعبّر الأكبر عن الإبداع الذي ينقض التقليد. ربما يكون في تفريغ الحداثة من بعدها الاجتماعي انعكاس لواقع عربي رث إذ صرف إلى "علم التراث" الذي يوحّد بين سلطات سياسية مخفقة و"احتجاج اجتماعي" لا يقل إخفاقاً. إنه التطرّف في البحث عن الانهيار، الذي تنتجه السلطة ويعيد إنتاجه المجتمع الذي يرد على السلطات بأدواتها وأفكارها وثقافتها.

صـورة الشـاعر في التصـور الرومانـسي

يعطي أدونيس للشعر دلالة تضعه فوق أجناس المعارف كلها. فالشعر كشف ورؤيا، يخترق الظاهر إلى الباطن، ويرحل من الحاضر إلى المستقبل، ويهاجر من المعلوم إلى المجهول، ويرى الأشياء المفككة في وحدتها العميقة. وكما يكون الشعر الحقيقي يكون الشاعر، يتوحدان ويستويان في الدلالة وتتوزع عليهما الأسرار. تحيل أفكار أدونيس على المدرسة الرومانسية المأخوذة بصورة الشاعر – الرائي، الباحث عن الحقيقة المطلقة في عالم يرى ولا يُرى، حيث الشاعر متصوّف بجوهره، والمتصوف شاعر بالضرورة. يلتقي الشعر بالتصوف، في منظور رومانسي، يعزل الشاعر عن غيره، ويبني زمن الشعر في قضاء مفارق لا زمن له.

يكتب كولريدج في "السيرة الذاتية": "إن سؤال ما الشعر؟ من الدنو من السؤال نفسه ما الشاعر؟ إلى حد أن الإجابة على واحد منهما متضمنة في حل الآخر. ذلك أن الوضوح الذي يساند ويكيّف الأفكار والعواطف في عقل الشاعر ذاته ناتج عن العبقرية الشعرية نفسها، فالشاعر إذا أردنا وصفه في كماله المثالي، يدفع روح الإنسان من كل أطرافها إلى النشاط مع ترتيب قدراتها المختلفة الواحدة أدنى من الأخرى حسب قيمة كل منهما ومقامها النسبيين".[١]

ينطبق قول كولريدج ظاهرياً على أدونيس، بمعنى مزدوج، فهو يأخذ بصفات الشاعر الرومانتيكي، ويضيف إليها صفات أخرى، مثلما أنه يماهي الشاعر مع القول الصادر عنه. وتظل "العبقرية الشعرية"، في الحالين، مرجعاً يضيء ماهية الشعر وقائله. يتكئ أدونيس على "سر الشعر" ويعطي للشاعر صفاته المتعددة نقرأ في كتابه **زمن الشعر** التوصيف التالي: "فالشاعر، تحديداً، ثائر. الشاعر شاعر بالحرية أولاً"، "كل شاعر ثوري هدّام كبير للمعروف، لأنه خلاق كبير للمجهول". "إن دور الشاعر هو

أن ينقض باللغة الثورية بنية الحياة الشعرية الماضية. وإذا أدركنا أنه ليس ثمة انفصال بين اللغة والحياة، يتضح لنا أن دور الشاعر لا يقتصر على تثوير اللغة، أو تنقيتها وغسلها من "أدرانها" القديمة، وإنما يتجاوز ذلك إلى تنقية الفكر، وبالتالي الإنسان والمجتمع"، "الشاعر يرصد العالم كله، وينبئ بتحولاته، ويضيء هذه التحولات"، "لا يكون الشاعر أو الشعر إلا إذا اغتسل من ركام العادة – يحترق بناره، ينبعث من رماده، هكذا يتقطر الماضي في لحظة الحضور".[٢]

إذا ابتعدنا عن كتاب **زمن الشعر**، وذهبنا إلى كتاب آخر، صدر بعده بعقدين تقريباً، وهو: "الصوفية والسريالية"، عثرنا على صفات جديدة للشاعر: "فالشاعر هو من يوحي أكثر مما يوحى له"، و"الشاعر الرائي يستهويه تحوّله إلى نبي"، "وفي هذه الحالة ليس الرائي هو من ينطق أو من يفكر، وإنما هناك سر هو الذي ينطق بلسان الرائي. لا الأنا – بل المجهول أي تلك الوحدة الخفية بين الأنا والعالم".[٣]

تتراءى صورة الشاعر، في البدء في أفعال الهدم والبناء والحرية والثورة، وفي تنقية الفكر واللغة والمجتمع، وتكتمل الصورة، لاحقاً، في الانتقال من فعل الشاعر إلى ماهيته التي تحض على الفعل، إذ الشاعر يقرأ لوحة المستقبل، معتمداً على الوحي وعلى مجهول يلقنه الكلام، تومئ الصورة إلى الشاعر الذي "يوحى له"، والجدير بالاحتفال بسبب المجهول الذي يسكنه. والربط بين الشاعر والإلهام قديم، ويرجع إلى التقاليد اليونانية اللاتينية، فقد أسبغت هذه التقاليد على الشاعر ثوباً من الجلالة، فربّات الشعر وضعن على لسانه قولها، وجعلن منه "ترجمان الإرادة الإلهية والعرّاف والنبي، ومعلّم الحكمة، وباعث الحياة المتحضرة، الذي يقدم مثلاً أعلى، دينياً واجتماعياً، يضعه فوق الكاتب".[٤] وعلى الرغم من هذا الإجلال، فالأساطير اليونانية كانت ترفع من مقام الشاعر وتخفضه في آن، ترفعه حين تربط إلهامه بربّات الشعر أو بأبولون مباشرة، وتخفضه حين تجعل منه حاملاً سلبياً لقول ليس له. وإذا كانت التحولات الاجتماعية، لاحقاً، قد حررت الشاعر من رباطه المقدس، أو ألقت عليه ببعض الظلال، فإنه استعاد صورته الأولى في سطور المرحلة الرومانسية، التي بلغت ذروتها، في أوروبا، في النصف الأول من القرن التاسع عشر. فقبل هذه المرحلة أي في المرحلة الكلاسيكية، كانت للشاعر صفات الفنان، التي لا ترفعه فوق البشر، ولا تنسبه إلى ماهية مختلفة. وجاءت المرحلة الجديدة، التي لا تنفصل عن سياق معين، لتعيد الشاعر إلى فضاء القداسة الأول، ولتغدق عليه صفات تمايزه عن غيره. استعاد صفات الفرادة في زمن مختلف، فهو تجسيد للطهر الذي هجر العالم وإشارة إلى البراءة المفقودة. إن تمسك الشاعر بالإيجاب المفقود، كما تمرده على السلب الموجود، جعل منه مغترباً بامتياز، حتى أصبح الاغتراب محايثاً له وسمة لوجوده. وصدر الاغتراب الشامل عن سببين يرد أحدهما إلى ماهية الشاعر، وثانيهما إلى وظيفته. فالشاعر لا يأتلف، في هواجسه، مع الإنسان العادي، يتطلع إلى المجهول ويرى ما لا يُرى، مثلما أنه ينكر العالم الذي

قوّضته العادات المتراكمة، ويتطلع إلى عالم جديد ومغسول ومشبع بالنقاء. تكشف جملة أدونيس عن "الخلاق الكبير للمجهول" عن الاغتراب المختلف إذ الشاعر يخلق المجهول في زمن اجتماعي أدمن على قراءة المعلوم.

يختلف الشاعر عن الإنسان العادي بقدر اختلاف المصادر التي يستمدان منها المعرفة. فالإنسان العادي يظفر بنصيب من المعرفة، بالاعتماد على التجربة والتعلّم والتلقين، بينما يحظى الشاعر بمعرفته متوسلاً الحلم والخيال و"عين القلب". يكتفي الأول بالعقل والتجربة الملموسة والقياس المنطقي، ويتمرد الشاعر على العقل والمنطق ويقصد أغوار الروح الذي تفتح له الأبواب الموصدة. وتباين الطريقتين في التماس المعرفة، يعبر عن اختلاف الحقيقتين اللتين تم التوصل إليهما، فمعرفة الإنسان العادي مجزوءة، كما طموحه، أما المعرفة الشعرية فتتكشف تتويجاً للحقيقة أو طريقاً مضموناً للوصول إليها. و"العبقرية الشعرية" التي جاءت في سطور كولريدج، هي الرؤيا التي تمتلك الحقيقة، اتكاء على بصيرة الحلم وعين الخيال، تتجلى الحقيقة، في تجربة الشاعر، منهجاً وغاية في اللحظة عينها، توحد ما تفرق، وتؤالف ما اختلف، وتكشف عما احتجب، وتستقدم ما ابتعد، يقول نوفاليس: "الشعر ما كان حقيقياً بشكل مطلق. وكلما كان الشيء شعرياً كان حقيقياً".[٥]

يتماهى الشعر بالحقيقة ويغدو النهج الذي يفضي إلى الحقيقة. وهذا ما يؤكده أدونيس حين ينتقد محدودية المعارف المتعارف عليها، علمية كانت أو تقنية أو أيديولوجية، لأنها تكتفي بالنسبي، تاركة المطلق من نصيب الشعر وحده. ولعل هذا القران بين الشعر والمطلق، هو ما جعل من الشعر منبعاً للحكمة وحين يقول كيتس: "الجمال هو الحقيقة".[٦] فإنه يمكن إعادة صياغة العبارة في احتمالاتها الممكنة، إذ الشعر هو الحقيقة والجمال والخير والإيجاب كله في آن.

وإذا كان الشعر هو الشاعر، وهو ما يلتقي فيه أدونيس مع كولريدج أيضاً، فإن المطلق الذي يلازم الشعر يلازم الشاعر بالضرورة. والمطلق يتخلّق في ذاته، ويخلق حقيقة لا يدركها سواه. يقول فريدريك شليغل: "ينبغي للشاعر أن يخلق أخلاقياته، كما يخلق فنه، ينبغي له أن يكون مشرعاً لنفسه".[٧] يحقق الشاعر ذاته في العزل – الذاتي، الذي يفصله عن الآخرين، فله لغته وعاداته وأعرافه التي تحيل على ذاته ولا تعترف بما هو خارجها. يغدو جذراً لذاته، أو يصبح الشاعر – الأصل، بلغة أدونيس، فكل ما له جاء منه، وكل ما ورد على لسانه جديد وغير مسبوق. وهذا ما قصد إليه أدونيس حين أسبغ على الشاعر صفات: المستبق والرائي والمغسول والقائل بقول غير مسبوق. وهذه الصفات، وما شابهها، متناثرة في النصوص الشعرية الرومانسية وفي أقوال الشعراء الرومانسيين: "خلق الشاعر كي يشرح العالم والتاريخ للناس، لأنه يقرأ كلام الله (بالانش). إن الله يتجلى إما مباشرة في الطبيعة، وإما بواسطة الشاعر (هوغو). والشعراء أصداء شجية منثورة في الكون (لامارتين)".[٨] تعلن هذه

الأقوال عن الحقيقتين اللتين تصوغان ماهية الشاعر: تربط الأولى منهما بين الشاعر ومعرفة خاصة لا يحسنها غيره، وتشد الثانية منهما الشاعر إلى محراب المقدس، فهو يقرأ كلام الله، ويفصح عن وجوده، ويقبض على السر المتناثر في أرجاء الكون. تفضي هذه الحقيقة، في شكليها، إلى فكرة: الشاعر – الرسول، الذي يشرح قولاً يستعصي على الآخرين إدراكه، هذا من ناحية، والذي يترجم قولاً قريباً من المقدس، من ناحية ثانية. تكمل صورة الشاعر – الرسول غيرها من الصفات، وترفع الشاعر إلى مقام مختلف عن البشر، ويتحول الشاعر إلى إشارة مزدوجة، ترد إلى إنسان ناطق بالحقيقة وإلى كيانٍ مقدس في آن. ولذلك لا يكون غريباً أن يكون موئلاً للفضائل الحاضرة والغائبة معاً، يرد إلى البراءة المفقودة والجمال المهجور والخير المندثر، و "يحفظ ببساطة الطفل" و "يتوافق مع الأشياء والحياة الطبيعية" ويردد "أصوات الطبيعة" وينقلها إلى البشر.

يحمل الشاعر زمنه فيه وينأى عن أزمنة البشر، فهو حامل الخير الذي كان والحقيقة التي كانت. ينوس قول الشاعر بين زمن ماض كان وانقضي وزمن قادم يستعيد الأصل القديم. ولهذا فإن الشاعر الحقيقي لا يعيش في زمنه أبداً، بل يغيب فيما انقضى أو يسافر إلى ما لم يأت بعد. وهو الأمر الذي يقيم علاقة ضرورية بين الشاعر والاغتراب وبين الشاعر والمنفى. يغترب الشاعر عن زمن يبحث عن المنفعة ويحتفظ بالعادة ويعرض عن حديث القلب. بل يمكن القول، وبلغة هيجلية إن زمن الشعر هو زمن البراءة الأولى، في حين أن زمن النثر هو زمن الإثم اللاحق، ولعل التناقض، الذي لا تصالح فيه، بين زمن الشعر وزمن النثر، هو الذي يصل بين الشاعر والنبي، وبين الأول ورغبة الإصلاح العارمة. ويكون الشاعر، في هذا كله، منفياً في المكان والزمان، لا يرضى بالآخرين ولا يرضى الآخرون به، تلازمه الحيرة والقلق، ويسكنه رفض ثقيل يصل إلى حدود الرعب. يشرح "ليرمونتوف" أحوال الشاعر فيقول: "إن الشاعر يجتاز متخوفاً شوارع المدينة، والناس يصيحون به ويرجمونه، ويقولون أثناء عبوره: لقد حمله كبرياؤه على هجر مجتمعنا لقد اغتر ذلك المجنون المسكين بأن الله أنزل عليه وحيه! وها هو ذا شارد اللب، مضنى، عار، بائس يزدريه كل الناس".[٩] تتجمع في هذه الجملة، من جديد، صفات الشاعر الرومانسي، فهو المنبوذ والمرجوم، لا لشيء إلا لأنه يترجم القول الإلهي الموحى إليه، وينكر القول البشري الذي علاه الغبار. مع ذلك، فإن المنبوذ المسكين في لغة النثر هو "الإنسان الكامل" في لغة الشعر، الذي يرفضه الآخرون بسبب رغبته العارمة في إصلاح شؤون الآخرين.

ولقد عبر شلي، الرومانسي الإنجليزي في مقاله: "دفاع عن الشعر" عن حقيقة "الإنسان الكامل"، الذي يمثله الشاعر، فقال: "الشعراء هم الكهنة الذين يتلقون وحياً خفياً، هم المرايا التي تعكس الظلال الماردة يلقيها المستقبل على الحاضر. هم الألفاظ التي تفصح عما لا تفقه، هم الأبواق التي تدعو للمعركة لا تحس بما تلهبه في النفوس من حماس، هم القوة التي تحرك الأشياء ولا يحركها شيء الشعراء هم شراع العالم الذين لم يعترف بهم إنسان".[١٠]

تتراءى في أقوال شلي أقوال أدونيس عن الشاعر الذي "يوحي أكثر مما يوحى له"، وعن الشاعر "الذي يستهويه أن يكون نبياً". وفي الحالين، يكون الشاعر حيث أرادت له "اللغة المقطرة" أن يكون، منفرداً في مواصفاته ومتميزاً في رسالته ومغترباً في مصيره. يلتقي بالكهنة بالظلال الماردة وبمستقبل غير مرئي، ولا يعترف به، في أشواقه النبيلة، أحد، وبسبب هذا الوضع الغريب تكون لغة الشاعر غريبة على صورته، موسومة بالوحي وبتراتيل الكهنة، بل إنها قادمة من زمن آخر. لغة تكشف القول وتحجبه، فمن يوحي له، في زمن مغترب، ينطق بما أرادت له اللغة، لا بما أراد له الوحي أن يقول. ويعبر في لغته المغتربة "التي تفصح عما لا تفقه"، كما يقول شلي، عن توق إلى زمن لا اغتراب فيه، تساوي فيه الكلمات دلالاتها وتفقه ما تفصح عنه، دون انزياح. يلتقي الشاعر بالنبي، كما الشعر بالدين، في أكثر من مكان. يتقاسمان الإلهام واللغة المغتربة والتبشير بعالم أفضل. مع ذلك فإن الشاعر ينتسب إلى الشعر قبل أن ينتسب إلى أي فضاء آخر، الأمر الذي يجعل الشاعر، كما يراه شلي ورومانسيون غيره، يلخص في قوله الشعري رسالة "جوهر الأديان" دون أن يرد إلى ديانة محددة.

يقرب مفهوم الوسيط – البشير الشعر من الدين، فكلاهما وبشكلين مختلفين وسيط إلى عالم مغاير للعالم القائم ونقيض له، ينتفي فيه الاغتراب ويحقق الإنسان وحدته المفقودة. وانتساب الشعر إلى الدين، كما القول بدين الشعر، أمر لا جديد فيه، عرفته حقول أخرى من المعرفة. فقد تحدث مكسيم جوركي عن مزايا الفن، ورأى فيه ديناً للمستقبل، ورجع روجيه جارودي إلى الفكرة ذاتها، لاحقاً، وأعطاها إضاءة جديدة. أما في الفلسفة فقد اقترح فيورباخ "دين الإنسان" الذي يحتفظ بالرسالة الدينية، ويضع الأبعاد المتعالية جانباً، وعلى هذا، فإن شلي، المنتسب إلى عالم الكهنة، لا يتجاوز الدين ولا ينفيه، بل يتمرد على "الدين المؤسساتي" ويدافع عن الدين في "جوهره الصحيح". وهذا ما وضحه لويس عوض، في مقدمته الشهيرة لمسرحية شلي: "بروميثيوس طليقاً" حين كتب: "ومن هنا نرى أن شلي الذي كان أشد الناس عداوة للكنيسة ورجالها ونظمها وتعاليمها. كان أقرب المفكرين إلى روح المسيح. لقد كان ثائراً على المجتمع ومواصفاته وناقماً على الدين لأن الدين خرج عن فكرته الإنسانية وأصبح مؤسسة اجتماعية كبنك الدولة أو وزارة الدعاية أو البرلمان في أي مجتمع. ولكنه ظل محتفظاً بالجوهر المسيحي في جميع آرائه الأساسية رغم تنكره للأشكال التي اتخذتها المسيحية في العصور المختلفة".[١١] وواقع الأمر، أن المال الأفلاطوني محايث لتصورات الشاعر الرومانسي، فالأخير يتمرد على عالم أصابه العطب والفساد، ويدعو إلى استعادة الجوهر الأول، في القول والإيمان والسياسة.

وإذا كان الشاعر في وظيفته، من حيث هو وسيط – بشير، يقرب الشعر من الدين، فإن الرسالة الشعرية، في لغتها المرمزة، تقرب بين التجربة الشعرية والتجربة الصوفية، يعود التقارب الأول إلى تشابه المنظور والوظيفة ويرجع التقارب الثاني إلى الشكل

اللغوي، الذي يركن إليه الشاعر والمتصوف معاً. فالأول كما الثاني يأخذ بلغة مرمزة، تشير إلى موضوع وتحيل على موضوع آخر في آن. وما لغة الرموز إلا ترجمة لوعي قلق يعرض عما يعرف ويخاطب ما لا يعرف. والمعرفة المقصودة والمجهولة في اللحظة عينها، هي التي تفرض لغة الرموز، وتجعل من اللغة المرمزة تعبيراً موضوعياً عن القلق على التجربتين الصوفية والشعرية الرومانسية. يتجلى هنا ومن جديد، الفرق بين الشعر والنثر، فالأول يستدعي لغة تقبل بالإبهام والغموض، والثاني يركن إلى لغة أكثر وضوحاً وشفافية ولذلك عظم الصوفيون من شأن الشعر، وتعاملوا مع القصيدة بإجلال كبير، مثلما نظر الشعراء الرومانسيون إلى التجربة الصوفية بانبهار لا ستار عليه. يقول أدونيس: "كل شاعر حقيقي هو، في هذا المستوى، صوفي أو سوريالي، يتوق إلى عالم وراء العالم الأليف، واعياً أن ذلك لا يتم له إلا بشرطين: الأول هو التخلص كلياً من المناخات الشعرية التي تأسست اجتماعياً من أجل أن يكون نقياً في ذاته وفي لغته، والثاني هو الانسياق وفقاً لهذا النقاء، في مجهول اللغة ومجهول العالم"[١٢] يبرر المجهول المزدوج اللجوء إلى لغة مغايرة، تختلف عن لغة المعلوم. تحيل اللغة "النقية في ذاتها" إلى رؤيا فردية، تقطع، وبسبب ذاتيتها المغلقة، مع المناهج المعرفية المتداولة، أي تصبح لغة الرموز رسالة ومنهجاً في آن.

ويمثل رامبو، في رأي أدونيس، صورة للشاعر الذي يوحد في ذاته التجربتين الصوفية والشعرية، بشكل تكون فيه كل منهما صورة للأخرى، ومع أن أدونيس يبني تأويله على أساس أن شعر رامبو متحرر من آثار الثقافة اليونانية – اليهودية – المسيحية، على خلاف غيره من شعراء الغرب، فإن ما يجذبه إلى الشاعر الفرنسي هو دعوى الأخير بالبحث عن المجهول والوصول إليه. فقد أخذ رامبو بجملة من المقولات التي يحتفل بها أدونيس، ويجعلها مدخلاً ذهبياً للتجربة الشعرية، مثل الاطمئنان إلى الرؤيا والإعراض عن العقل، وتأكيد "لغة الروح مدخلاً للأسرار كلها" و"تعطيل فعل الحواس" والركون إلى الانفعالات والهلوسة الطليقة. ولعل في فكرة "تعطيل فعل الحواس" ما يذكر بكثير من الأقوال الصوفية الإسلامية، مثل: "التصوف قطع العلائق ورفض الخلائق واتصال الحقائق"، أو "ليس الصوفي بمرقعته وسجادته ولا برسومه وعاداته، بل الصوفي من لا وجود له".[١٣] وفي حال كهذه، حيث يغيب الوجود وينتفي البدن، تنصرف الروح إلى عالم جديد، قوامه النور والإشراق، تترجمه لغة جديدة متحررة من القيود كلها، بل يختزل الوجود كله إلى لغة "نقية" و"مقطرة" "لا تعي ما تفقه به".

تتمثل تجربة رامبو في رفض معيطات الحس وأحكام العقل، والتطلع إلى خلق عالم مضاد ينبجس من الحلم والخيال و"تشويش الروح المقدس". وللعامل المضاد خلائقه التي على صورته، إذ "المعمل يتمثل للشاعر مسجداً والعربات تتمثل له وكأنها تسير على طرق السماء".[١٤] تتكشف، في هذه المحاولة، صورة العالم الذي يريده الشاعر، أو

صورة الشاعر الذي لا يرضى إلا بعالم مضاد، يلبي توقه، من حيث هو إنسان مختلف، وتتجلى، من جديد دعوى الشاعر – النبي، الكاره لما يرى والمتمرد على ما وجد، والذي لا يقبل إلا بعالم من صنعه، تختلف فيه الأشياء والأحوال عن العالم المبذول. وتبدو مقولة "الضد" حاضرة في العلاقات كلها، فعالم الشعر، كما لغته، مضاد للعالم المألوف، مثلما أن منظوره مضاد لأي منظور آخر. وهذا ما يعبر عنه رامبو حينما يقول: "أقول أن على المرء أن يكون رؤيوياً. وعلى المرء أن يجعل نفسه رؤيوياً". أما بلوغ مقام الشاعر الرؤيوي فيتم في تجربة حارقة، يتبدد عالم الحواس ويتشتت، بحيث يتحول صاحب المعاناة إلى "المريض الأعظم المجرم الأعظم، اللعين الأعظم – والعالم الأكبر، أنه سيبلغ المجهول".[١٥] وفي هذا كله، فإن الشاعر لا ينسحب من عالم الأشياء إلى عالم الروح، بسبب ذاتية مريضة لا تتحمل المألوف، إنما يذهب إلى خياره بسبب الرسالة التي أوكلتها الموجودات إليه لأنها لا تحسن التفريق بين الغفلة واليقظة. بهذا المعنى فإن على الشاعر أن يصون الإيجابي المتبقى في العالم، وأن يوقظ البشر حتى يذهبوا إليه.

ومهما كانت مقاصد الشاعر الرؤيوي وأسبابها، فإن تجربته، في لا عقلانيتها المتمردة، تستحضر الهذيان والغيبوبة وطلاسم الكلمات وهي لا تستحضر أثيرها الراعد بغية بناء قصيدة مبهمة، بل من أجل خير جماعي قوامه تملك المجهول والسيطرة الحقيقية على الحقيقة المطلقة أن عطف المجهول المستسر على الحقيقة يعلن عن أزمة نفسية لا عن بحث معرفي، ويحيل صاحب التجربة على علم النفس لا على تاريخ المعرفة، وإذا كان في تجربة رامبو ما يقر به من الصوفية الإسلامية، فإن في انغلاق أفق هذه التجربة وعبثيتها، ما يدلل على العبث الشعري الجميل في أفقه المسدود، فعلى الرغم من دعاوى العالم المبذول والعامل السامي المضاد له، تبقى تجربة رامبو تجربة في الشعر، لا يخفي جمالها الأكيد حنينها المستبين إلى عالم السحر الأول، حيث تأخذ الكلمات المجنحة، وهما، مكان الأيدي الخلاقة.

ولعل ما يقرب رامبو من التجربة الصوفية، لا يعود إلى تماثل التجربة أو تناظر المنظور، بل إلى توافق الطرفين المجرد على الهروب من الواقع واللجوء إلى فضاء الغيبوبة والأسرار والشطح، من أجل "فض السر الأكبر". وربما يسمح الرجوع إلى كلمة الشطح، بمعناها الصوفي، باختصار تجربة الطرفين وتبيان التشابه بينهما. نقرأ عن عذاب الصوفي: "لقد توقل في معراج السلوك ففني عن كل ما سوى الله، وتطهرت روحه من كل ما لا ينتسب إليه. فصار في حال فناء عن وجود السوي وشهود السوي وعبادة السوي. وتجلى له الحق لأول وهلة، فلم يصبر على ما شاهد، بل اندفع يصرخ وهو سكران بحميا الرؤية: أنا أنت لقد فض له عن السر الأكبر. فلم يقو على حمل هذه الأمانة العظمى في باطنه، ففاض لسانه بالترجمة عنها حتى يكون في هذا تصريف لما انطوت عليه من شحنة هائلة، وتلك ظاهرة الشطح".[١٦] تتضمن هذه الفقرة عناصر ثلاثة، تشير الأولى منها إلى "تعطيل فعل الحواس"، الذي تحدّث عنه رامبو، وتومئ

الثانية منها إلى المجهول الذي تم الوصول إليه (الحق أو الله، أو الحقيقة المطلقة)، ويعين العنصر الثالث اللغة، التي تترجم "الوجد الذي فاض عن معدنه"، لغة تصلحها النفس لتقول ما رأت. تقوم التجربة كلها في مقام المجرد، فلا مكان ولا زمان، إلا من المتناهي المأخوذ باللامتناهي. ولذلك فإنها تشرح أشياء من أحوال الشاعر، ولا تصف ظاهرة الشعر شيئاً، لأن الشعر يدرس في تاريخ الأدب، بعيداً عن عالم السحر واللاهوت.

مع ذلك، فإن فكرة الشاعر – النبي، المتصوف الذي يتوسل الحقيقة، لا تتضح إلا إذا ربطت بالسياق الذي ولدت فيه. لأن الربط هذا ينزع عنها صفة الإطلاق ويعطيها معقولية أخرى. فالشاعر – النبي، الذي ينحدر من الرومانسية الشعرية الإنجليزية، تفسره الشروط الاجتماعية التي أنتجته، والتي لا تنفصل عن التحولات التي أحدثتها الثورة الصناعية، ويتعرض ريموند ويليامز، في شرحه لمعنى "الفنان الرومانتيكي" إلى نقاط عديدة. ومنها علاقة المبدع بقارئه، التي تهمش فيها ما هو شخصي، بعد تحوّل "الكتاب الشعري" في سوق الثقافة إلى سلعة بين السلع الأخرى، أصبح الكتاب يذهب من صاحبه إلى قارئ مجهول، تحدده السوق لا رسالة الشاعر. فقد كان مفهوم السوق الثقافية، وهو موجّه إلى كم كبير من البشر، أن يخلق ما يدعى بـ: الجمهور القارئ، الذي يطالب بمعايير فنية، فيها من اليسر و"التبدل"، أحياناً، ما لا يقبل به الشاعر ويتمرد عليه. يضاف إلى ذلك مفهوم الصناعة أو التصنيع الذي جاءت به الحضارة الصناعية والذي في تأكيده على "المصنوع" و"المنتج الصناعي" قد ألغى العفوية والتلقائية. وكما دافع الشاعر عن فرديته أمام صنمية السلعة، حيث الإبداع المعين سلعة لا اسم لها في سوق كبير، فإنه واجه بغضب شديد تصنيم الصناعة وتمجيد الآلة. وأخرج في هذه المواجهة تعابير الوحي والإلهام والإشراق، وصولاً إلى فكرة "العبقري المتوحش" التي قال بها سقراط في حديثه عن الشاعر. وليس من الصعوبة – هنا – أن تلمح احتجاجاً على النزعة العقلانية المفرطة، التي لازمت الثورة الصناعية. أفضت العناصر السابقة إلى فكرة المبدع المستقل، أي العبقرية القائمة في ذاتها، بما يشتق منها من صفات الرائي والرسول، والتي تحن في جوهرها، إلى زمن انقضى مليء بالأسرار وينحني خاشعاً أمام العارف الذي يفض الغوامض.[١٧] ولا يبتعد ادمون ويلسون، في كتابه **قلعة اكسل**، كثيراً عن تحليل ويليامز، وإن كان يعالج موضوعه دون تفاصيل كثيرة. يقول ويلسون: "أحد الأسباب الرئيسية في انسحاب شعراء نهاية القرن الماضي من حياة عصرهم العامة، كان بالطبع أن المجتمع الفائدي الذي أنتجته الثورة الصناعية وصعود الطبقة الوسطى لم يترك للشاعر مكاناً فيه".[١٨] يأتي هذا القول في معرض شرح الجموح الشديد الذي ميّز تجربة رامبو.

إن تأمل صفات الشاعر الرومانتيكي، في السياق الاجتماعي – التاريخي، الذي دفع إليها، يهذب الكثير من الإيحاء الميتافيزيقي الملازم لصفات الشاعر النبي أو الشاعر – العراف، أو الشاعر الرؤيوي يتحوّل الشاعر، في صفاته الوهمية المتعددة، إلى: معلم،

لا أكثر ولا أقل، يرفض قصيدة قديمة ويقترح قصيدة جديدة ويتوق إلى عالم مختلف عن عالمه. بل إن هذا الشاعر الذي توحي رومانسيتة بأنه متعال عن الوقائع اليومية، كان متورطاً بعمل سياسي يومي. يكتب ريموند ويليامز في كتابه **الثقافة والمجتمع** (١٧٨٠ – ١٩٥٠): "إن وردزورث كتب منشورات سياسية. وكان بليك صديقاً لـ "توم بن" وجرّب العصيان، وكتب كولريدج مقالات صحفية سياسية وفلسفية اجتماعية، وإن شلي بالإضافة إلى هذا، وزع منشورات في الشوارع، وكان معلقاً سياسياً دائماً. وتحدث بايرون عن الاضطرابات ضد النظام، ثم مات متطوعاً في حرب سياسية".[١٩] تبين هذه الإشارات أن فكرة الشاعر – الرائي لا تتضمن قسراً، التعالي والانعزال والبرج العاجي والذوبان في مياه البلاغة الفضية، بل هي مجاز لمنظور نظري وعملي، يعلي من شأن الشعر، دون أن يساوي بين الشاعر والمطلق، وحتى رامبو المأخوذ بالنور والإشراق والعوالم المضادة، كان نصيراً متحمساً لـ "كومونة باريس"، التي حاولت بناء "سلطة اشتراكية" جديدة.

ومثلما لا يستبين معنى الشاعر الرومانسي الرسول إلا بالعودة إلى سياقه، فإن المعنى ذاته ينسحب على الصوفي، الذي يضيق بالعوالم الضيقة ويتطلع إلى الانفتاح على المطلق، أو الذي يحتج على سلطة سياسية لا تلبي في أفعالها روح النص الديني. فحال المتصوف، كحال الشاعر الرومانسي، ترد إلى شرط يفرض التمرد ويمليه ويفرض الشكل الذي يأخذه التمرد، من حيث هو شكل معين يرتبط بمستوى وعي معين. يكتب رينولد أ نيكولسن في كتابه **في التصوف الإسلامي وتاريخه** ما يلي: "فإن هذه العوامل في جملتها تكوّن الظروف التي نشأ فيها التصوف وترعرع، سواء في تلك العوامل السياسية أو الاجتماعية أو العقلية، كالاضطرابات والفتن الداخلية في عصر بني أمية، وموجات الشك والتعصب العقلي التي طغت على المسلمين في العصر العباسي الأول، وكالتطاحن المر بين أصحاب المقالات والفرق".[٢٠] وفي الحالين، فإن في اختلاف السياق التاريخي، ما يعطي متمرداً يرفع لواء الشعر وما يعطي متمرداً آخر يعيد قراءة النص الديني، دون أن يعني ذلك على الإطلاق أن المتمرد الأول يماثل المتمرد الثاني ويماهيه.

ويبدو أن أدونيس، الذي يساوي التجربة الشعرية بالتجربة الصوفية، يقرأ التجربتين، بعد أن يعزلهما عن سياقهما التاريخيين المختلفين، وبعد أن يفصل فيهما بين النظري والعملي، وهذا الفصل، في القراءة المجزوءة يسمح له أن يجرد التجربتين، وأن يختزلهما إلى مفهوم المطلق الشامل، الذي يحتفل به الشاعر الشامل، بل يمكن القول: إن أدونيس لا يشتق مقولة المطلق بعد قراءة مشخصة للتجربتين السابقتين، بل إنه يبدأ قراءته بتطبيق مسبق ومجرد لمقولة المطلق عليهما، الأمر الذي يتيح له أن يعزل التجربة عن السياق والعملي عن النظري. ولعل هذا التجريد هو الذي يجعل أدونيس مبهوراً بتجربتين تختلفان في سياقهما عن السياق الذي يعيش فيه. فليس في سياق أدونيس الراهن، من ناحية ما يحمله على الاحتجاج على الحضارة الصناعية أو السيطرة المستبدة

للعقلانية. فالعالم العربي لا يزال في معظم أقاليمه، إن لم يكن كلها، بعيداً عن الصناعة أو الثورة الصناعية، مثلما هو بعيد عن صنمية الآلة وتصنيم التصنيع. ولا يختلف وضع العقلانية عن وضع الصناعة، فأشكال التفكير المسيطرة تأخذ بالتصورات التي تسمح لها التربية المسيطرة بالأخذ بها، دون أن تلتقي بالعقلانية إلا في حالات عارضة. وإذا كان الشاعر الرومانسي الإنجليزي يشكو من سيطرة المهندس، فإن هذه الشكوى لا وجود لها في سياق أدونيس، لأن رجل الدين فيه يحتل مكان المهندس. وواقع الأمر لا يختلف فيما يمس التجربة الصوفية، التي ترد، في جوهرها العميق، إلى قراءة ذاتية مغلقة للنص الديني.

أسطرة الإبداع عند أدونيس

لعلّ أدونيس من المبدعين العرب القلائل الذين وضعوا قاموساً لغوياً خاصاً بهم، يميّزهم من غيرهم ويُفصح عن الرؤيا التي يحملونها. ومثلما يكشف هذا القاموس عن جهد يقترب من الفرادة، فإنّه يخبر عن ذاتيّة واضحة، تعلن عن سماتها في الأسلوب اللغوي واستقصاء الكلمات، قبل أي شيء آخر. وتحتلّ كلمة الإبداع حيّزاً خاصّاً في هذا القاموس، لأنّها متكأ أوّل للقائل بها من ناحية، ولأنها مرآة لكلمات أخرى من القاموس من ناحية ثانية، مثل: الشعر، الحداثة، التجاوز. فهذه الكلمات، مهما استقلّت وتعيّنت، تظل تجسيداً لمرجع – أصل هو: الإبداع.

وقد تعطي مقالة لأدونيس عنوانها: "احتفاء بالشعر" صورة عن احتفاء الشاعر بكلمة الإبداع، إذ تتردّد متواترة وتتابع طليعة، كما لو كان التكرار إفصاحاً عن الاحتفال وإعلاناً عن مكانة الكلمة ومقامها: "والإبداع هو جوهر الثقافة، ومن لا يبدع فيما يعمل، يعيش في مستوى الشيء، في مستوى الآلة، يخسر العمل ونفسه. على الإنسان أن يبدع ذاته فيما يبدع عمله... . لكن، تصوّر أمّة لا تعطي للظاهرة الإبداعية قيمتها الحقّة ولا تضعها في مكانها الحق: ماذا يبقى منها؟. . إنّ التاريخ الأعمق، الباقي، شيء آخر: إنّه في الإبداع ومنجزاته، فلا يخرج من غبار الزمن أقوى من الزمن غير الإبداع. لهذا كان الإبداع من الأمّة جوهر شخصيتها ورمز إشعاعها. لذلك حين تخلو الأمة من الشعراء المبدعين فإنّ لغتها وثقافتها تموتان... . وكل أمة لا يكون فيها إبداع مستمر، تبتعد شيئاً فشيئاً عن إبداعاتها في الماضي، ذلك أنّ الإبداع الحاضر هو وحده الذي يحفظ الإبداع الماضي... . ذلك أن الإبداع هو الصوت الذي يغنّي عالياً... ".[1]

تؤكّد السطور السابقة أن الاحتفال بالإبداع احتفالٌ بالشعر، لأن الشعر مَجْلى الإبداع وتتويج له، لكن هذا الاحتفاء الكبير بالشعر لا يلبث أن يُربك معنى الإبداع، لأنه يُقصِّر

معناه ويقصره على الشعر، كما لو كان الإبداع يطمئن إلى منزل الشعر وينكر المنازل الأخرى. ومع ذلك، يمكن قارئ أدونيس الرصين، أن يضع مقالته جانباً، ويذهب إلى نتاجه كلّه، ما دامت كلمة الإبداع تخترق كل ما صاغه الشاعر الكبير، فعمل الشاعر الأساسي: الثابت والمتحوّل دراسة، في وجهها الآخر، عن "الإبداع والاتّباع"، مثلما أن كتاباته الأخرى نبذٌ للاتّباع ودفاع بالغ الحرارة عن الإبداع والمبدعين. غير أنَّ من يذهب إلى أعمال أدونيس لن يعثر، تماماً، على ما يتوقّع من الإجابة، ذلك أنّ الشاعر لا يعطي كلمته الأثيرة مهدها النظري المطابق، بل إنّه ينقلها من لغة النظرية إلى لغة الإيحاء الشعري، أي من تاريخ الأدب وقياسات الأدب المقارن إلى فضاء التجريد الملتبس التحديد. وفي هذا الانتقال لا يظهر المعنى إلاّ ليحتجب ولا يستبين إلا ليغيب وراء غيوم الوحي والإيحاء. كأن أدونيس يلتقط الكلمة من حقل مشخص ثم يرسلها إلى حقل مفارق مختلف عن الحقل الأوّل ومغاير له.

وواقع الأمر أنّ احتفال أدونيس بالإبداع يردّ إلى مستوى معيّن، لكن المغالاة في هذا الاحتفال لا تلبث أن تُقصي هذا المستوى وتستدعي مستوى آخر. ففي حدود المستوى الأوّل يظهر الإنسان مبدعاً، أو يتجلّى الإبداع كمرآة للإنسان وكنظير له. ولعلّ وضع الإنسان في مرآته المبدعة هو ما يُقيم علاقة بين منظور أدونيس و"الفلسفة الإنسانية المجرّدة"، أو بين هذا المنظور و"دين الفن" أو "دين المستقبل". إذ الإنسان جذر لذاته وموحّد في ذاته ويجمع في ذاته رطوبة الأرض وإشراق السماء. أما في المستوى الثاني، الذي أملته المغالاة وجاءت به، فإن الإنسان يتباعد متلاشياً، تاركاً المكان لغموض الإبداع، كما لو كان الأخير ظاهرة تتأبّى على العقل والإيضاح. بهذا المعنى، فإن حديث أدونيس يبدأ من المشخّص وينتهي إلى مجرّد عصيّ على التحديد، أو ينطلق من مقولات الإنسان والفلسفة الإنسانية ويصل إلى "لاهوت الإبداع" أو ما هو منه قريب.

وربما يعطي "بيان الحداثة" صورة عن احتفال أدونيس بالإبداع ومغالاته في الاحتفال في آن. وقد رصد صادق العظم صورة الإبداع هذه ووقف على الصفات التالية: "الإبداع لا عمر له. لا يشيخ، إذ ليست كلّ حداثة إبداعاً، أمّا الإبداع فهو، أبدياً، حديث"، "الإبداع تحقيق دون نموذج. الإبداع نموذج ذاته"، "الإبداع حضور دائم، وهو، بكونه حضوراً دائماً، حديث دائماً"، "الإبداع ليس تقدماً تقنيّاً، أو نموذجياً، إنه انبثاق، اكتشاف للأصل لا نهاية له"، "لا وسيط في الإبداع، بين العدم والاسم، أن تولد وأن تسمّي فعلٌ واحد"، "الإبداع سديم يتمرأى، يتصوّر ذاته".[٢] تظهر ملامح الفلسفة الإنسانية "الخطاب الأنتروبولوجي" في ملاحظات نيّرة تحدّث عن ديمومة الإبداع وحضوره الدائم، وعن الفرق بين الحديث والجديد. لكنّ هذا الإبداع، المحدّد إنسانياً، لا يلبث أن يغرق في تجريد ميتافيزيقي، حين يصبح الإبداع انبثاقاً وسديماً وأصلاً لذاته.. يذهب الإبداع إلى متاهة السديم ويلتحف بها، إذ لا صلة له بما عداه ولا وشائج لغيره تربطه به، كأنه انبثاق من عدم، نموذجه فيه، وهو غريب عن أي نموذج

محتمل، أي أنه من الروح يأتي وإليها يذهب. وهذا ما يقيم بينه وبين التقدّم التقني غربة كاملة.

وعلى الرغم من أن احتفال أدونيس بالإبداع احتفال بالإنسان المبدع، فإن دلالة الإبداع عنده تستدعي إنساناً نوعياً، يسكن العالم الإنساني ويفارقه في آن. فالمبدع، في هذا المنظور، مساوٍ للإبداع وصورة له، يردُّ كل منهما إلى الآخر ولا يرد إلاّ إلى ذاته لأنّه أصل ذاته ولاً يحتاج إلى أصل خارج عنه. ومن كان أصله في ذاته فإنه محتجب، تعريفاً، لأن كل ما هو عياني يستقي أصله من أصول أخرى. وعلى هذا، فإنّ الإبداع يصدر عن المحتجب وإلى المحتجب يعود، مثلما ينبثق المبدع عن مجهول عصيّ على المعرفة، ويتضح بعض من قول أدونيس في القول التالي: "الإبداع تحقيق دون نموذج. الإبداع نموذج ذاته".

تحتل كلمة الإبداع مواقع كلمة: الخلق، والخالق لا يحتاج إلى غيره ويخلق من عدم. ولأنه يُخلق أشياءه من عدم، فإنه لا يحتاج إلى نموذج، ذلك أن العدم لا أشياء فيه ولا نماذج. تزيح لغة المغالاة الموضوع من أرض البشر إلى سماء أخرى، لأنّ من يخلق من دون نموذج يفترق عن إنسان يومي يعيد إنتاج النماذج، ويغترب عن واقع بشري قوامه المحاكاة والاتباع وخلق النموذج الجديد من نموذج سبق. ينقسم الكون، إذن، إلى خالق ومخلوق، إلى فضاء تسكنه النماذج المخلوقة وعالم مفارق يتعامل مع النماذج التي خلقها. وهذا ما قصد إليه أدونيس حين قال: "لا وسيط في الإبداع"، أي لا وسيط بين الخالق والمخلوق. وهذا ما يجعل الخلق إبداعاً واغتراباً سرمدياً في آن.

كتب فؤاد زكريا في تقديمه الجميل لجمهورية أفلاطون: "إن الفنّان الخالق يحاكي العمل الذي يخلقه، ويكتسب شيئاً من طبيعته الخاصة، التي ينبغي أن يكون فيها شيء من الشر حين تخلق عملاً ينطوي على عنصر الشر".[٣] وكتب أيضاً: "إن العمل الذي يقوم به كل شخص، إنما هو تعبير عمّا هو كامن في طبيعته".[٤] وما يقول به فؤاد زكريا، على لسان أفلاطون، يأخذ به أدونيس وقد أضاف إليه عناصر من أفلوطين والديانات الشرقية. ذلك أن "العمل" لا يأتلف مع "الفيض" ولا يتفق مع كل ما يحتاج إلى "وسيط" و"تقنية". و"الفيض" جميل وينزع إلى الجمال أبداً، وهو "الصوت الذي يغنّي عالياً"، بلغة الشاعر. والأغنية تتجلّى جميلة، لأنّها صادرة عن صوت خبيء لا نموذج له. وبقدر ما يومئ الصوتُ الجميل إلى الروح التي جاء منها، فإنه يحيل بدوره على تفاوت البشر: فمن كان جوهره جميلاً حاكى الأمور الجميلة، ومن كان في جوهره قبحٌ مالَ إلى المواضيع القبيحة. كأن المبدع والإبداع ينتميان إلى ماهية واحدة، مثلما ينتسب المُحاكي والمحاكاة إلى ماهية أخرى.

يبدأ أدونيس بالإبداع وبما يُعلي من قيمة الإنسان وصورته، ثم لا يلبث أن ينسحب من البداية الإنسانية ويسري إلى المجهول، إذ إن ما يقول به ينقض قواعد إنتاج المعرفة

ويلبّي مقولات الوحي والإلهام والإشراق. فالمبدع (بحسب أدونيس) مبدع لأنه تجسد إبداعاً قائماً فيه، أو لأنه يستجيب لنداء الإبداع الذي وقع عليه. ولمّا كان الإبداع استجابة لنداء خفي، فإن الاتّباع بدوره صورة عن غياب النداء وفقدانه. وهذا ما يجعل الاتّباعي يقع على نموذج موروث ما يأخذ بيد المبدع إلى ما وراء الأزمنة. إنّ تحرّر الإبداع من الشروط الاجتماعية يحرره، وفي اللحظة عينها، من الأزمنة التاريخية، ويلقي به في فضاء لا زمن له، هو: المطلق، أو ما هو قريب منه. وهكذا يتابع فكر أدونيس دورته في نسيج فكري غامض، إذ الخلق ينطوي على المطلق والإبداع ينفتح على الاغتراب، وإذ المطلق واغترابه ينفيان التاريخ. فالإبداع المغترب يتحقّق في إشراق لا يعرفه إلاّ من وقع عليه، لكن آثار الإبداع تسقط على الآخرين، فيلتقون بها وتغترب عنهم، لأنها أثرٌ لماهية تغاير ماهيتهم. بهذا المعنى، فإن الإبداع تمثيلٌ للمطلق في ميدان الظواهر الحسيّة، وتعبير عن المطلق في حقل نسبي وناقص ومجزوء. تبرز هنا قضية الزمن وسؤال: "الإبداع الذي لا يشيخ" بلغة أدونيس. فالإبداع لا يشيخ، لأنه مرتبط بماهية ثابتة، ذات زمن ثابت، مغايرين للماهيات الناقصة والأزمنة المجزوءة. وثبات الماهية المبدعة هذا يستدعي المطلق الذي لا تمسُّه الأزمنة. ويطلق الإبداع متحرّراً من الأزمنة أيضاً، لأنّ الإبداع الحقيقي هو الزمن الحقيقي، وما غايره اتّباع فاسد الأزمنة.[٥] ولقد كان بإمكان أدونيس أن يبني فكرة "الإبداع الذي لا يشيخ" على نظريات القراءة المعاصرة، حيث الأعمال الفنية الكبيرة تُتيح للأيديولوجيات الاجتماعية المتغيرة بجدل النصّ والقارئ، أو حوار العمل الفني والمتلقي، وهو ما لا يأتلف مع منظور أدونيس، الذي يضع الحقيقة كلّها في النص ولا يترك للقارئ إلاّ نثار الحقيقة. وبسبب هذا، فإن أدونيس يربط أبداً بين الإبداع والمستقبل، كما لو أن المبدع لا يعثر على قارئه السويّ إلا في مستقبل غامض، ينتمي إلى المطلق، بالضرورة، لا إلى الزمن البشري الخارجي.

ومع أن أدونيس يبني اجتهاده على قراءة معمّقة ونافذة للشعر العربي وتاريخه، فإن جموحه الفكري يلغي الفواصل، أو يكاد، بين الظواهر، ويدفعه إلى القول بثنائيات قاطعة: الإبداع / الاتّباع، المرئي / المحتجب، العارض / الأبدي، الحاضر / الغائب، الكلّي / الجزئي، الثابت / المتحول.... وهذه الثنائيات تجعل من العلاقات جواهر صمّاء تتوازى ولا تتقاطع أبداً، علماً أن وجود الظواهر هو وجود سيرورتها، التي ترفض مفاهيم البداية والنهاية والاكتمال الصامت. ولعلّ منطق الثنائية هو الذي يقرّر الفصل الكلّي بين العمل الإبداعي، من حيث هو مطلق، والأعمال الفنّية القائمة في الزمن الاجتماعي والتاريخي، من حيث هو زمن عارض ومجزوء وقريب من الفساد. فالعمل الإبداعي يتحدّد بذاته، أولاً وأخيراً، لأنه نموذج غير مسبوق، أو لأن نموذجه قائم في ذاته ومحايث له ولا يتوسّل أي نموذج خارجي. وهذا ما يشير إليه أدونيس حين يقول: "الإبداع نموذج ذاته، إنّه انبثاق".

تستدعي كلمة الانبثاق، أي الفعل اللامسبوق، كلمة جديدة هي: الإعجاز، الذي هو فعل لا يقبل التكرار والمشابهة. فالنص المألوف، الذي لا يعرف الانبثاق ولا يُعرض

عن المشابهة، استئناف لنصوص أخرى، يحاورها ويرهنها ويتجاوزها وينزاح عنها، ويكون، بالتالي، حلقة من سلسة ثقافية – أدبية خاضعة للهدم وللبناء. أما النص الذي انبثق عن المطلق، أي النص اللاتاريخي، فإنه في علاقاته مع النصوص الأخرى، يرفض مبدأ التشابه ويفرض مبدأ: المغايرة. يرفض النص الإبداعي، في تصوّر أدونيس، معايير التقويم المأثورة، ويستوي متوحداً في مقام الإعجاز، أي في مقام غير مسبوق جدير بالإبداع اللامسبوق. وبسبب نعت "اللامسبوق"، أو "الذي لا نموذج له"، أو ترويض العدم، إن صحّ القول، فإنّ كلمة الإعجاز تضاعف كلمات الخلق والإبداع والانبثاق وتنتهي إلى لا مكان. فمثلما يفسّر الإبداع بالمبدع، والمبدع بالإبداع، في إحالة يتبادل فيها الطرفان المواقع ذاتها، فإنّ إعجاز النص يفسّر بالمبدع المعجز الذي أبدعه. يحضر المطلق مرة أخرى، حيث يثوي تفسيره فيه ويتأبّى على كل تفسير يقبل به ما عداه. فالنص الإبداعي معجز لأنّه منفصل كلياً عن النصوص التي تلته أو كانت سابقة عليه، وهو لا يحتاج إلى شاهد أو دليل، إذ إن حجته فيه وبرهانه محايث له، يتوحّد فيه العلّة والمعلول ويتساوى فيه الدليل والمدلول. ولعلّ هذه الصفات جميعاً تُخبر عن الاغتراب اللغوي وعن تلعثم اللّغة وهي تتعامل مع موضوعها؛ فكلمة الانفصال لا تلبّي جوهر العمل المعجز، تماماً، لأن الانفصال يفرض الاتصال، والنصّ المعجز لا يعترف بالاتصال ولا يقبل به.

* * *

بعد مقولة الإعجاز، يتقدّم أدونيس، متّسقاً، إلى مقولة جديدة هي: الأصل. فالنص المبدع "اكتشاف للأصل لا نهاية له". وفي الركون إلى مقولة الأصل يحضر لاهوت الإبداع وينعدم التاريخ، لأن الأصل، وهو مفهوم ديني بامتياز، لا زمن له. ومع ذلك، فإن الشاعر الكبير لا يتخلّص من التاريخ، وهو سيرورة مفتوحة، إلا ليستعيض عنه بزمن دائري مغلق، ما دام الإبداع استعادة متواترة لأصل قديم لا زمن له. يتحول التاريخ إلى زمن لا جديد فيه، أو إلى دائرة زمنية مغلقة، تتناثر فوقها جملة من الإبداعات المتماثلة، كل إبداع فيها استعادة لـ"الأصل" في لحظة زمنية معنية، كما لو كان الأصل القديم يتجلّى في أزمنة مختلفة ويطلّ كما كان. يتراءى هنا، من قريب أو من بعيد، حديث أفلاطون عن الشاعر الذي تضع الآلهة الكلمات في فمه. فالآلهة والكلمات ثابتة، إنّها الأصل؛ والمبدع ثابت ومتحوّل في آن، فهو متحوّل لأنّه موجود في جميع الأزمنة، وهو ثابت لأنه مرتبط بالأصل – الثابت، الذي يضع الكلام في فمه. وعن طريق المبدع الذي تختاره الآلهة، أو يذهب إليها، يظل الأصل موجوداً في جميع الأزمنة، لأنّه يتجلّى في كلام المبدع الذي ينطق بكلامه.

يمتثل أدونيس هنا، ربما، إلى الفكر الاستشراقي الذي يقول: "لو لم تعرفني لما فتّشتّ عني"، أو "لو لم يكن في صفاتك أشياء من صفاتي لما أتيتَ إليَّ" أو "لو لم يكن فيك أجزاء منّي، أنا الأصل، لما اهتديت إليّ". تستظهر، مرة أخرى، فلسفة أفلاطون وقد طُعِّمت بأفكار الفيض والديانات الشرقية، إذ الإنسان الخيّر يحاكي الخير الذي يستدعيه، وإذ الأصل القديم يهتف إلى من كان منه قريباً. وبالتأكيد، فإن على أدونيس أن يقبل من أفلاطون شيئاً وأن يرفض شيئاً آخر. فقد يقبل بمفهوم الإبداع – المثال، ويرفض معنى الشاعر، لأنّ هذا عند أفلاطون مجرّد حامل خارجي للقول المبدع، أمّا عند أدونيس فإن المبدع والإبداع يتماثلان إلى حدود التماهي.

إنّ مفهوم الأصل ترجمة قريبة لـ"العقل الأوّل" في الفلسفة الأفلوطينية. فكما تفيض عن "العقل الأوّل" جملة من العقول اللاحقة الموافقة له؛ فإنّ جملة من الأصول تستأنف لاحقاً الأصل الأوّل وتعيد سيرته رمزياً. وفي الحالين. فإن التاريخ المادي المنسوج من الوقائع الاجتماعية لا ضرورة له، ذلك أن الفيض، كما تجلّي الأصل في أصول لاحقة، لا ينصاع إلى السببية ولا يحتاج إليها.

ومع أن أدونيس يحتفل بالمستقبل كمغامرة، وبالحداثة كرحلة في المجهول، وبالإبداع نزوعاً إلى أقاليم غير مطروقة، فإن هذا المستقبل يتبدّد في الزمن الدائري الذي يستلهم الأصل القديم، فالزمن الحقيقي، في هذا التصوّر، لا يتعرّف بالتحوّلات الاجتماعية التي صاغته، بل بمحاولات استعادة الأصل القديم اللامتناهية، الأمر الذي يجعل المستقبل قائماً في الماضي والماضي قائماً في جميع الأزمنة. وهو ما يشير إليه أدونيس حين يقول: "الإبداع حضور دائم، وهو، بكونه حضوراً دائماً، حديث دائماً". وينطوي القول الأخير على الله أو المطلق أو الإبداع، وفقاً لأحوال النظر. فالمطلق، في كماله، موجود في الماضي وموجود، بسبب كماله أيضاً، في المستقبل. ذلك أن كماله يضعه خارج الأزمنة الإنسانية وفوقها معاً.

وبالتأكيد، فإن ما يقول به أدونيس متجانس ومتماسك ولا ينقصه البريق، لكنّ هذا القول، رغم جماله، لا علاقة له بمفهوم الإبداع، بالمعنى النظري القوي للكلمة. فمن المفترض أن أدونيس يُحدِّث عن الشعر والأدب ونظرية الإبداع في الأجناس الأدبية. وما يقول به، في صفاته المتعالية، يردّ إلى الدين والتصوّف وأقاليم الأساطير. وربّما يتحدث أدونيس عن العالم الداخلي للمبدع، أو عن أحوال الشاعر – الرائي، الأمر الذي يتيح له أن يهمّش الأدب وتاريخه والتاريخ الاجتماعي الذي ينتهجهما، ويسمح له بالولوج إلى عالم المحتجب واللامرئي والحدس والإشراق ومناجاة الأصل القديم. ولعلّ قصْر الإبداع على أقاليم الروح هو الذي يؤدي إلى إلغاء تاريخ المعرفة الإنسانية وحجب العمل الإنساني الذي راكمها، عن طريق الخطأ والصواب والتجريب والتقنية. والنتيجة هذه لا غرابة فيها، ما دام الشاعر يبدأ من مقولة الأصل، والأصل كامل، وينتهي إليها، وما دام يرى الإبداع حضوراً دائماً، أي حضوراً لكامل لا يعتوره النقص ولا يقبل بمبدأ الحركة والتغيّر.

* * *

يُفضي تهجير النصّ المبدع من حقل الأدب إلى أقاليم الروحانيات إلى إلغاء التاريخ الأدبي والمعايير الأدبية. فوفقاً للموروث النقدي العربي، فإنّ النصوص تنقسم إلى نص يندرج في الثقافة التي جاء منها، وإلى نص آخر يتأبّى على الاندراج، وينفصل انفصالاً كليّاً عن النصوص الأخرى التي تشكّل ثقافة المجتمع الذي ولد فيه.[٦] يقبل الشكل الأوّل ببعض المبادئ النقدية، التي تحدّد موضعه في السلسلة الثقافية التي ينتمي إليها، مثل مبدئي "المشابهة" والاختلاف، اللذات يتضمنان، بالضرورة، مبدأ القبول والامتثال. ففي مبدأ "المشابهة" يكون النصّ الجديد شبيهاً بنصّ آخر، يزامنه أو يسبقه، مثلما أن مبدأ الاختلاف يقيم الفرق بين النصّ الجديد والنصوص القائمة. ومهما كانت حدود التشابه والاختلاف، فإن على النص الجديد أن يقبل، ولو بشكل نسبي، بالقواعد القائمة في زمانه، وأن يمتثل، نسبياً، إلى المعايير المتعارف عليها. وعلى هذا، فإنّ النص الذي يقطع كلياً مع النصوص القائمة في زمانه لا وجود له، لأن القطع الكلي يلغي إمكانية استقبال النص الجديد، ويُقيم بينه وبين القارئ حجاباً لا سبيل إلى اختراقه. . أي يلقي بالنص في نقطة عمياء مترامية، حدّها الأوّل الهذيان والجنون وحدّها الآخر الإعجاز والمغايرة.

فالنصّ الأدبي، مبدَعاً كان أم تقليدياً، لا وجود له إلا في استقباله، أي في لقائه مع القارئ، الذي يحاوره ويستولد معناه، أو يقبل به بصمت ومن دون حوار. وهذا القارئ مشغول، غالباً، بزمانه، بعيداً عن زمنٍ – أصل ونصٍ – أصل، لا يعرف عنهما شيئاً.

وعلى الرغم من الجمال الكبير الذي يقمِّط مفهوم النصّ – الأصل، فإنّ هذا الجمال لا يسعف النص بشيءٍ كثير. ذلك أنّ قارئ النصّ، بشكل عام، يقرأ فيه جميع النصوص التي قرأها سابقاً،[٧] أي يقوم بمقارنة بين الجديد الذي بين يديه ونصوص أخرى، مزامنة له أو سابقة عليه. فإن بدت المقارنة مستحيلة، لأنّ النصّ الجديد مغايرٌ المغايرة كلّها للنصوص المأثورة، رجع النص إلى حيث جاء وخرج من حقل القراءة.

تطردُ نظرية القراءة فكرة الخلق من عدم، التي تشي بها أفكار أدونيس، رغم جمله المتناثرة عن المبدعين. فلا شيء يولد من عدم، ولا أحد يرتد إلى الأصل، حتى لو أراد، والإبداع، في تحديده الأخير، تشكيلٌ لعناصرٍ قائمة ومعطاة سلفاً، أو إعادة كتابة جديدة لنصّ مكتوب ومعطى منذ زمن، أو نقلُ عناصر متعددة من النص الاجتماعي المتناثر إلى النصّ اللغوي الموحَّد. وكلّ هذا يؤكّد مبادئ نقدية ثلاثة لا يمكن القفز فوقها، وهي: المشابهة، القبول، الإرجاع. فالمبدأ الأول يقرأ نصاً على ضوء نص آخر سبقه، والمبدأ الثاني يرى في النص الجديد امتداداً نسبياً للنصوص الأخرى، أما المبدأ الثالث فيعيد النص إلى جملة النصوص التي كوّنته؛ فكما يقرأ القارئ في نص محدد نصوصاً يعرفها، فإن كاتب النص يُدرج في نصّه كلّ النصوص التي جعلته كاتباً.

تسمح هذه المبادئ مجتمعة بالاقتراب من النتيجتين التاليتين، تقول الأولى: يسمح مفهوم المقارنة النصّيّة بحضور التاريخ إلى النصوص المقارن فيما بينها، حيث يتجلّى في علاقات التماثل والمشابهة، أو يستبين في علاقات الاختلاف والمغابرة. وتقول النتيجة الثانية: يستلزم مفهوم المقارنة النصية غياب مفهوم النصّ – الأصل، وغياب الإعجاز عن النص ومبدعه. فالقول بالنصّ – الأصل يجعل من تاريخ القراءة والكتابة أمراً ناقلاً، مثلما أن مفهوم الإعجاز يسحب النصّ من التاريخ ويرمي به إلى فضاء المطلق.

إن الانقذاف إلى المطلق والعودة إلى زمن بدئي نقيّ، أو زمن استهلالي خالص، يدفع أدونيس إلى الفصل الكلّي بين الإبداع والتقنية: "الإبداع ليس تقدّماً نقياً، إنه انبثاق". والفصل هذا، في رفضه للتقدم التقني، يرفض التراكم المعرفي وتعددية المراجع المعرفية، ذلك أن التقنية لا وجود لها من دون هذين العنصرين. وما هذا الفصل إلا دفاع عن "الذات المبدعة المحضة، التي تخلق من العدم، وتحقق خلقها في مدارات "السحر، التخييل، اللانهاية، الباطن، الانخطاف، الإشراق، الشطح، النبوّة، الرؤيا، الحلم، العُجابية، الكشف، الانبثاق..."[٨]. وقد يبدو، ظاهرياً، أنّ مقولة التقنية خاصة بالعلم وتطبيقاته، وبعيدة البعد كله عن الشعر والخلق الأدبي. لكنّ العودة إلى اجتهادات متعددة في نظرية الأدب تقول بغير ذلك، الأمر الذي يدلّل مرّة أخرى أن أدونيس لا يكتب عن المنتوج الإبداعي، بل عن العالم الروحي لمبدع – مثال، أو لمبدع – أصل، يتوق إليه الشاعر ويتطلّع إليه.

* * *

إن شغف أدونيس الكبير بالشعر، من حيث هو الإبداع الأكبر، يقوده إلى تنظير على صورته، فكأنه لا يكتب عن الشعر والإبداع، بل عن شغفه بالشعر والإبداع. وبهذا المعنى فإن اجتهاد أدونيس المتجدد هو شكل من السيرة الذاتية – الروحية، قبل أن يكون أي شيء آخر. ولأنه سيرة الروح الشغوفة بموضوعها، فإنه يحيل على التصوّف وصبوة الإبداع ووجد الخلق وغرام الابتكار، ولا يحيل على النص وعوالم النصوص. وقد يأخذ هذا الحال مجلاه في قول الشاعر في كتابه **النص القرآني وآفاق الكتابة**: "ثم إن الشعر بوصفه بداية، لا يفسّر بالزمن، بل الزمن هو الذي يفسّر بالشعر، بل أكاد أقول ليس للشعر زمن، الشعر هو الزمن"[٩]. يتكشّف الشعر بدايةً لما يتلوه، كما لو كان بداية للبدايات، ويتجلّى مرجعاً علوياً تقاس به الأزمنة ويقف عليها، كأن الشعر هو رحم الوجود كله والباقي تفاصيل، معجزٌ هو وآية على الإعجاز وتجسيد لكل مطلق حقيقي. يقول البغدادي: "والذين جرَّدوا وجود خالقهم عن الزمان قالوا بأنه موجود في الدهر والسرمد، بل وجوده هو الدهر والسرمد، فغيّروا لفظة الزمان وما غيّروا معناه"[١٠]. وأدونيس يقع على ما شاء من الألفاظ ويحتفظ بالمعنى الذي يريد: فالشعر هو الدهر، والدهر هو المطلق، والمطلق هو الشعر، والشعر هو الشاعر، أي الزمن الذي لا يحتاج إلى الأزمنة. وفي هذا

كله، يصوغ أدونيس خطابه الإبداعي بلغة دينية، تخيّرها واصطفاها، يأخذ فيها الشعر موضع المقدّسات جميعاً، أو يكاد. يقول أبو سليمان المنطقي السجستاني: "فالدهر إذا فُهم منه امتدادُ وجود ذات لا ابتداء لها ولا انتهاء، فهو الدهر المطلق" و"هو الذي يرجع منه إلى الذات التي هي أقدم الذوات".[١١] يساوي الإبداع الذي يتحدث عنه أدونيس الدهر المطلق ويأخذ بصفاته المحتملة كلّها. وهو حين يقول: "الإبداع حضور دائم، وهو بكونه، حضوراً دائماً، حديث أبداً"، فإنه يستأنف اللغة الدينية التي تحتفل بالنقي الأزلي وتعرض عن الدنيوي المدنَّس. يقول التوحيدية نقلاً عن أفلوطين، في حديثه عن السقوط من العالم العلوي إلى عالم المادة والفاسد: "إنما صرنا لا نذكر ذلك العالم، لأنّا قبل أن نصير في هذا العالم لم نكن أصحاب ذكر. وذلك أن الأشياء هناك ظاهرة حاضرة، وليس هناك مستقبل ولا ماض، بل كلّها حاضرة كحضورها الآن عندنا، فلذلك لم نكن نحتاج إلى الذكر، لأنا لم نكن من أَبناء الزمان، بل الزمان من أبنائنا، لأنّا كنّا في حيّز الدهر".[١٢] يقوم الإبداع في الدهر ويستقر المبدع في السرمد، أي في عالم لا يعرف من التجربة الأرضية شيئاً. كأن أدونيس يقول مع غيره من المتصوفة: "كل الأشياء التي لزمتنا في هذا العالم، فإن خلافها يلزمنا في ذلك العالم، وذلك أن الذي لزمنا ها هنا النماء والحسّ والروية. ونحن هناك لا ننمى، ولا نحسّ، ولا نرى. . . . وكل شيء هناك إنما يُعلم ولا يذكر، لأنّ الأشياء هناك حاضرة بحال واحد".[١٣] كل شيء في عالم الـ"هناك" يتوافق مع دلالة الإبداع عند أدونيس، إذ القلب عينٌ، والروح تقبضٌ على الأحوال وترسلها، والحال مكتمل يجانف النمو ويجافي الحركة، لأن ما كان كاملاً لا يعرف الزمن.

إن ما يبدعه أدونيس جميل ومسكون بالمفارقة: جميل في مثابرته الفكرية؛ ومليء بالتناقض، لأنه يمزج بين حقلين مختلفين، أو بين حقول كثيرة. وآية هذا المزج الجامح استعمال مفاهيم نظرية في أغراض مجافية لها، كما هو الحال مع المفهوم النظري: القطع المعرفي. وبين السرمد والقطع المعرفي مسافة تاريخية مديدة وبالغة الغرابة؛ فالأول يرد إلى التصوف وفلسفة الإشراق والمذاهب الغنوصية، والثاني يرتبط بفلسفة العلوم وبالفلسفة الماركسية، حيث تحضر مساهمات باشلار وكانغيليم وآلتوسير ودومينيك لوكور. ومع هذا، فإن أدونيس يتابع دربه فاصلاً بين الكلام وظلال الكلام، فيرمي بالظلال إلى القارئ ويحتفظ لذاته بالكلام الحقيقي. واتكاءً على هذا الفصل فإنه يجرّد مفهوم القطع المعرفي من تاريخيته، وهو مفهوم نظري – تاريخي بامتياز، ويردّه إلى تصوّر رمزي – ديني. فالقطع الذي يقول به قائم في مكان ما خارج المعرفة التاريخية، لا يحتاج إلى تاريخ الفيزياء والبيولوجيا ولا إلى جدل ماركس وهيغل. ذلك أنه قطعٌ "فصلٌ" بين عالم علوي ناصع الكمول وعالم دنيوي خفيض، قوامه الافتراض والتجريب والمعرفة الناقصة. وإذا كان آلتوسير قد أقام قطعاً جذرياً بين العلم والأيديولوجيا والوعي واللاوعي والمقولة والمفهوم، فإن أدونيس يختزل المفاهيم إلى كلمات بريئة، ويفصل بين العلم والبصيرة والمرئي والمحتجب والتاريخ والزمن. أي أنّه يُدخل مفهوماً نظيراً إلى ميتافيزيقا تقليدية، مرجعها الدهر والسرمد والمطلق، وكل ما كان مكتملاً منذ "زمن البدايات". والمكتمل لا يعترف بالقطع، لأنّ الأخير

يعني النقص والتصحيح وسلسلة من النقاط العمياء الضرورية. فالحديث عن القطع المعرفي، في زمن محدد، حديثٌ عن زمن معرفي ناقص سبق، مهّد لما يتلوه وكان شرطاً لوجوده... . الأمر الذي يعني أن مفهوم القطع المعرفي ينقض مقولة النصّ – الأصل نقضاً كاملاً، وينقض كلّ ما له علاقة بالديمومة المتّصلة والحضور السرمدي. أي أنّه مفهوم تاريخي ينتمي إلى نظرية تاريخية في المعرفة.

ولعلّ القبول بتاريخ المعرفة، من حيث هو تبدّل وتحوّل وصراع، هو الذي يفصل بين مفهوم الإنتاج المعرفي وأسطورة الإبداع الشامل. فالقطع المعرفي يتعيّن كحدث تاريخي في حقل معرفة محددة، أفضى إليه تراكم كمي وكيفي، أنجزه تطوّر فردي وجماعي، نظري وتقني في آن. إنه أثرٌ لمراحل متتابعة من الجهد العلمي وتجاوز للمرحلة الأخيرة منها. بل يمكن القول: إن القطع المعرفي محصلة لالتقاء نزوعات معرفية موجودة مسبقاً، تعطي في التقائها وتفاعلاتها المتبادلة نتائج معرفية جديدة. وعلى هذا، فإن القطع المعرفي، في معناه النظري السليم، نفي لكل تصور عن إبداع شامل أو قطع شامل، لأنه محصلة، لما سبقه وبداية جديدة لما يتبعه. أي أن الاعتراف بنسبية المعرفة شرط لكل قول بالمقطع المعرفي.

يفضي المفهوم هذا، منطقياً، إلى نتيجتين متضافرتين، تقول الأولى بأن كلّ قطع معرفي هو سيرورة تراكم بطيئة تتجاوز جهود الأفراد، وتقول الثانية بأن القطع المعرفي لا يحيل أبداً على حاضر نقي ومستقل بذاته؛ فالقطع بداية لا نهاية لها ونهاية لبدء عصيّ على التحديد. وهاتان النتيجتان لا تأتلفان مع الإبداع الذي يقول به أدونيس. ذلك أن النتيجة الأولى تنفي "الذات المبدعة المحضة"، في حين تنفي الثانية مقولة "الحاضر المطلق"، التي هي ترجمة أخرى لشعار أدونيس "إنّ الإبداع لا زمن له".

إن مغالاة أدونيس في الاحتفال بالإبداع تجعله يختزل "تاريخ الفكر" إلى زمن إبداعي محض يوازي زمناً اتّباعياً محضاً؛ والزمن الأوّل حقيقي وقديم والزمن الثاني عارض وأثيري الوجود. بل إن هذه المغالاة المتكئة على الشغف بالشعر وإبداعه هي في أساس الانزياح المتواتر في خطاب أدونيس: حيث علم الجمال ينزاح إلى الفلسفة الدينية، والفلسفة هذه إلى التصوّف، والأخير إلى مجال الأسطورة. ومثلما يستطيع قارئ أدونيس أن يبرهن أن زمن الإبداع عنده زمن ديني، فإنه يستطيع أيضاً أن يقرأ فكر أدونيس في تعاليم الأساطير.

* * *

وربما يبحث أدونيس عن السعادة البريئة واليقين النقي والإيمان المجلَّل بالندى، وربما كان البحث وازعاً على ارتياد مواقع الفكر الأولى واقتباس روح نقيّة أولى لم يكدرها الاضطراب الإنساني، ولم يثقلها بالغبار والأتربة. يقول ميرسيا إيلياد في كتابه **ملامح**

من الأسطورة: "تروي الأسطورة تاريخاً مقدساً، وتخبر عن حدث وقع في الزمن الأول، زمن "البدايات" العجيب. تذكر كيف خرج، واقع ما، إلى حيّز الوجود، بفضل أعمال باهرة قامت بها كائنات خارقة عظيمة، سواء كان ذلك الواقع كلياً مثل: الكون، أو جانباً منه". ويقول أيضاً: "ولمّا كانت الأسطورة تتحدث عن أفعال الكائنات الخارقة، وعن تجليات قدرتها المقدسة، فقد باتت النموذج المثالي لمجمل الأنشطة الإنسانية، ذات الدلالة والمعنى".[١٤] وأدونيس مأخوذ بالزمن الأول ومشدود إلى النموذج المثالي، اللذين لا يوجدان إلا في الأساطير، أو ما هو قريب من الأساطير. ولا يختلف الأمر في شيء لحظة الاقتراب من الأصل الأول والخلق الأوّل والنص الأوّل والسرّ الأول، إذ الأوّل المتعدد، يوقظ أطياف الخليقة الأولى ويسحب الروح من عالم التلوث إلى عالم النقاء والمستحيل والسؤال – الأحجية. ولعل السؤال – الأحجية كما النصّ – الأصل عند أدونيس، هو الذي يدفع إيلياد إلى القول: "إن التاريخ المروي من خلال الأسطورة يؤلّف معرفة من المستوى السريّ".

يُضيء ما تقول به الأسطورة القول الأدونيسي عن الإبداع من جديد، باعتباره قولاً يناجي روح المبدع ويعف عن إبداعه، ما دام الإبداع امتداداً للروح ومرآة لها. تقول أسطورة هندية: "إن الصياد السعيد هو الذي يعرف أصل الطريدة"،[١٥] لأن معرفة الأصل تعطي سلطاناً سحرياً على الطريدة، فكأن الصياد لا يحسن المطاردة إلا إذا عرف أصل الطريدة التي يلاحقها. وهناك أسطورة أخرى تقول: "ينبغي الحديث عن أصل الدواء، في زمن ظهور السماء والنجوم والشمس والقمر، ولولا ذلك لما تيسّر الحديث عن الدواء". وفي الحالين، يبدو الذهاب إلى الأصل ضماناً للفعل والفاعلية. ذلك أن خلق الكون، في صورته الأصلية، يشكّل الطراز النموذجي لكلّ موقف إبداعي، في التصوّر الأسطوري. فبالإضافة إلى الخلق الأول، الذي أنجزته قوى خارقة، هناك "الزمن القوي" الملازم له: "كان ذلك الزمان، الوعاء الذي استوعب خلقاً جديداً، إذا صحَّ قولنا، أما الزمان المنصرم والممتد بين حصول الأصل واللحظة الحاضرة، فليس زماناً "قوياً" ولا يحمل "دلالة" (باستثناء الفواصل الزمنية التي يسترجع فيها المرء الزمان الأول، ويعيده إلى الراهن). لهذا السبب يجري إهماله وعدم الاكتراث به، أو يسعى الإنسان جهده إلى إلغائه وإبطاله".[١٦] إن ما يقول به أدونيس عن النص اللامسبوق الذي لا يشيخ مرآة صقيلة لمقولات البداية والبداية المطلقة والعودة إلى الوراء وزمن البدايات والولادة الصوفية التي تقول بها الأساطير والمنطق الأسطوري.

ويظلّ نصّ أدونيس جميلاً ومسكوناً بالمفارقة: جميلٌ لأنّه يستقي تنظيره للوقائع المشخّصية من زمن وهمي، أو قريب من الحلم، ومليء بالمفارقة لأنّه يعثر على الحداثة في رَحْم الأساطير البائدة.

حين يحاكم أدونيس عصر النهضة

يقارب أدونيس في مواقع متعددة من كتاباته موضوع عصر النهضة العربي، ويحكم عليه بالسلب الشامل، من دون تردّد كبير. ويرى الحكم، في سلبيته الشديدة، أن الفكر النهضوي مزيج من تبعية مزدوجة، تتوزع على الماضي العربي والحاضر الأوروبي، فتحاكيهما وتقلد ما جاء فيهما بامتثال كامل لا انزياح فيه. ومع أن الحكم يتكئ ظاهرياً على ثنائية التبعية والتلفيق، المنسوبة إلى الفكر النهضوي، فإنه يستند، في جوهره العميق إلى ثنائية الإبداع والاتّباع، التي ينهض عليها فكر أدونيس كله. والفكر العربي، في الثنائية الأخيرة، كاره للإبداع وزاجر له، على الرغم من بعض الشواذ الموزّعة على الشعر والفلسفة، والاتّباع – القاعدة يكشف عن ماهية عصر النهضة، قبل قراءته، وقبل مساءلة التاريخ الذي أعطاه الوجود.

يتتابع الاتّباع العربي متجانساً رغم سيل الأزمنة، ويغدو في ديمومته لغزاً وفي تناتجه أحجية، فما لا يتغيّر في الأزمنة المتغيّرة يكسر قواعد العقل المألوفة. يدفع الاتّباع – الأحجية أدونيس، كما يقول، إلى "الكشف عن سرّ هذا العداء الذي يكنّه العربي، بعامة، لكل إبداع حتى لكأنه مفطور عليه، فإن ردود فعله المباشرة، إزاء الإبداع، هي التردّد والتشكيك والرفض على مستوى الحياة العامة، والذم والقدح على مستوى النظام، ويدفعني، بالتالي إلى الكشف عن سرّ هذا التوافق بين الحاضر والماضي في النظر إلى مسألة الإبداع، وعن السر في استمرار هذا النظر وسيطرته".[1] يأتي الحكم السلبي يقينياً ولا شروخ فيه، تخبر عنه التعابير القاطعة المتحدّية عن "العربي عامة"، وعن عداء يلازم "الفطرة"، وماض معه. تترجم إطلاقية العداء العربي للإبداع ذاتها في كلمتين متكاملتين هما: السرّ والفطرة. والسر ما استعصى على العقل لأنه رافض لقواعده، والفطرة هي الموقع الأخير الذي يحطّ العقل عليه، بعد أن يخطئ التفسير. يستدعي أدونيس مفهوم "الفطرة" محولاً السؤال إلى أحجية والجواب إلى استبصار.

لكن تحويل الأسئلة التاريخية إلى أحجية يجعل من الإجابات المرتقبة أحجية أخرى، لأن ما يقول به الشاعر يمكن أن يأخذ تكثيفه في الشكل التالي: يصدر الاتّباع العربي عن جوهر عربي معاد في طبيعته للإبداع. تتيح هذه "البداهة" المخلوقة تقويم عصر النهضة قبل التعرّف عليه، طالما أن الفرع استطالة للجذر الذي جاء منه، وطالما أن الجذر يحكم الفرع ويعطيه الماهية والقوام.

١- عصر النهضة والاتباع المزدوج

يدرج أدونيس عصر النهضة في انحطاط عربي شامل، أسس له سقوط بغداد عام ١٢٥٨، ومكّنته السيطرة العثمانية، واستكملته السيطرة الاستعمارية. أنجزت هاتان السيطرتان قطعاً مزدوجاً في حياة المجتمعات العربية. قطع أول يفصل العربي عن أفقه الحضاري الذاتي، وقطع ثان يفصل العربي عن الأفق الحضاري الأوروبي. وفي هذين القطعين يتوالد التاريخ العربي فارغاً: "تمدّه السيطرة العثمانية بالظلامية والفكر العقيم، وتمده السيطرة الأوروبية بنور زائف".[٢] ولد عصر النهضة، إذن، في حقل القطع المزدوج، وحمل آثاره فكان مزيجاً من الظلامية والنور الزائف، أو مزيجاً من ظلام حقيقي وإنارة وهمية، فما عصر النهضة، في هذا المنظور، إلا صفحة مظلمة في كتاب يلفه الظلام كاملاً. يقول أدونيس في كتابه **فاتحة لنهايات القرن العشرين**: ومن هنا يبدو ما سميناه بـ" عصر النهضة" كأنه فراغ أو تجويف داخل التاريخ الثقافي العربي، وهو فراغ بوجهين: الوجه الأول هو فراغ القطع مع عناصر الحيوية والتقدم في الماضي العربي، والوجه الثاني هو فراغ القطع مع عناصر الحيوية والتقدم في الحاضر الأوروبي.[٣] إن تأمل عصر النهضة وفقاً للقولين السابقين، يجعل منه تكثيفاً مزدوجاً لكل السلب الصادر عن السيطرتين العثمانية والأوروبية، إن لم يكن الحقبة الأكثر هجنة في التاريخ العربي كله، لأنه ظلام عثماني وخديعة أوروبية مظلمة مقنعة بالنور.

ومع أن أدونيس يعالج عصر النهضة بلغة نظرية شكلانية، تختزله إلى التبعية والتلفيق، فإن هذا العصر، وفي اللغة التي تعالجه، يتحول إلى طفل معاق عقلياً فلا يمكن الجمع بين الظلمة الموروثة والإنارة الوافدة إلا في عقل قاصر لا يحسن التحليل والتركيب ولا يقدر على رؤية الظواهر في عناصرها المتعددة. تتأتى هذه النتيجة عن فكر مأخوذ بلغة المجاز، يعالج الإشكالية النظرية بمقولات علم النفس، مثلما ينقلب عن "الفطرة" الاتباعية في لفظية بيولوجية. ولعل لغة المجاز تصادر اللغة النظرية، وهي شكلانية، وتحولها إلى أقنعة خارجية تقمط منظوراً يحول الإبداع، كما الاتباع، إلى ميتافيزيقا خالصة، كما يرى الدكتور صادق جلال العظم.[٤]

يستعيد عصر النهضة، في اللغة الشكلانية، الثنائيات المتوارثة من الفكر العربي القديم: (الوحي/العقل)، و(الدين/الفلسفة)، و(الروح/الجسد) و(القديم/المحدث). ويضيف

إليها ثنائيات جديدة: (العرب/الغرب)، و(النبوة/ التقنية)، و(العلم/الإيمان). ومن أجل إيضاح جذور الثنائية وتجددها يذهب أدونيس إلى "التاريخ الثقافي العربي" ويقيم علاقة بين فكر عصر النهضة و"الفكر الغزالي". فقد صالح الغزالي بين الدين الإسلامي والمعرفة اليونانية، حيث المسلم، الذي يمتلك الحقيقة، قادر على الإفادة من معارف اليوناني، الذي يتوه في الضلال. يستأنف عصر النهضة إذن تلفيقياً سبق، أو أنه يخلق تلفيقاً جديداً، يأخذ بالتلفيق الأول ويضيف إليه عناصر جديدة، ولهذا يقول أدونيس: "وهذا الموقف التلفيقي هو الذي استعاده مفكرو "عصر النهضة" الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده، والذي يسود حياتنا اليوم، على مستوى النظام والمؤسسات".[٥] وإذا كانت صفة التلفيق، التي تشد عصر النهضة إلى الغزالي هي صفة عصر النهضة الأولى، فإن التبعية هي الصفة الثانية الملازمة لها، نقرأ: "هكذا أسس "عصر النهضة" لتبعية مزدوجة: للماضي، حيث يعوض العربي بالاستعادة والتذكر عن الممارسة الخلاقة، وللغرب الأوروبي – الأمريكي، حيث يعوض بالاقتباس، فكرياً وتقنياً، عن غياب إبداعيته".[٦] يتابع القول قولاً سبقه يخبر عن غياب "الممارسة الخلاقة" في علاقة الفكر النهضوي بماضيه، وعن غياب "الإبداعية" في علاقة الفكر إياه بالغرب الأوروبي – الأمريكي.

يمارس أدونيس، منطقياً، "المصادرة على المطلوب" ويجعل من معالجة عصر النهضة أمراً نافلاً، طالما أنه يرى أن الاتباع العربي يتناتج، متجانساً، منذ سقوط بغداد حتى اليوم. ينفي الاتباع – القاعدة مفهومي التلفيق والتبعية، ويفرض دراسته الإشكالية كلها داخل فكرة – أساس هي: الاتباع، فيبدو التلفيق استتباعاً والتبعية الراهنة أثراً لعادة قديمة. تنهدم "المقولتان النظريتان" لأنهما مستغرقتان في فكرة – أساس، سابقة عليهما ومحددة لهما، فلا يكون للتلفيق في الفكر النهضوي، مكان، فالفكر الاتباعي، والفكر النهضوي صورة له، يحاكي فكراً تلفيقياً سبق يمثل "الفكر الغزالي" صورة له. مثلما لا يمارس الفكر النهضوي التبعية، في علاقته بالغرب، بل يأخذ بمبدأ هو قاعدة له وعادة فيه، وهو مبدأ: المحاكاة أو التقليد أو الاتباع. يشتق فكر أدونيس، وقد استغرقته ثنائية الإبداع والاتباع مفهوم التبعية من مقولة الاتباع، لأن الفكر المعادي للإبداع يقلّد، منطقياً، ما يتلقى به، ولا يكون قادراً على حذف أو إضافة جديدين. نعود مرة أخرى إلى علم النفس، حيث يأخذ الطفل المعاق، الذي كانه عصر النهضة، وضع العبد السعيد، الذي يرتضي بتعاليم سيده، من دون عسف أو إكراه. وهكذا تساوي لغة المجاز، وقد فصلت بين الأفكار والتاريخ، بين التبعية والاتباع، بعد أن نسبت الاتباع إلى فطرة وربطت الإبداع بـ"فطرة" أخرى. غير أن الأمر، إن تحلل من ميتافيزيقا الإبداع يأخذ بصيغة أخرى تخالف ما سبق وترفضه، إذا كانت نظريات التبعية المشغولة بقضايا الاستعمار والتحرر منه، ترى في التاريخ الاستعماري والسلطات السياسية التابعة مصدراً لإنتاج علاقات التبعية وشرطاً لإعادة إنتاجها، فإن أدونيس، المأخوذ بالثنائيات المجردة، يرى في الاتباع الفكري مصدراً للتبعية وللسلطات التابعة.

يشرح الشاعر ماهية الأفكار بالأفكار ذاتها، وينصِّب الفكر مرجعاً للسياسة وللثقافة والاقتصاد، بعيداً عن التاريخ وعلى مبعدة من الوقائع المشخصة.

تدور تساؤلات أدونيس في علاقات ذهنية، تشتق الأفكار من الأفكار، وتولد التاريخ كله من الأفكار أيضاً. تفضي عملية التذهين إلى اختزال تعسفي مزدوج: تختزل عصر النهضة، في مستوياته كلها، إلى المستوى الفكري منه، وتختزل المجتمعات العربية، الراهنة إلى عصر النهضة، أي إلى مقولاته الفكرية الأساسية كما لو كان المجتمع العربي الراهن يشكل انتصاراً لعصر النهضة، لا أثراً لهزيمته المتتابعة. يكتب الشاعر: "وكان "عصر النهضة" من جهة ثانية – جهة الممارسة، نظاماً وحياة وسياسة، يتحرك في تبعية شبه كاملة للغرب" ويكتب أيضاً عن "نظامنا الثقافي السياسي "الحديث" الذي أنشأ على مثال غربي".[٧] يتكشف عصر النهضة في الأحكام القاطعة انتصاراً كاملاً، يخترق الحياة العربية كلها بما فيها النظام الثقافي والسياسي، وقد تجسدت فيه مقولات الطهطاوي عن المواطنة والدستور، وأفكار فرح أنطون ومحمد عبده عن التسامح، وأحلام طه حسين عن العقل الطليق والمجتمع الذي تظلله المعرفة. . تتبدد الوقائع التاريخية في متواليات الاختزال، وتقف تبعية عصر التنوير متحققة في التبعية المتعددة للأنظمة السياسية العربية اللاحقة. وبما أن عصر النهضة يساوي، في منطق الاختزال، مستواه الفكري، فإن على الأنظمة العربية الراهنة أن تكون حاضنة الفكر النهضوي وتجسيداً له في آن، وهو استخلاص لا معنى له على الإطلاق. مع ذلك فيمكن لمنطق أدونيس أن يساوي، من دون ارتباك، بين علاقات التبعية الحديثة المبنية على تقليد الغرب وبين العلاقات المشدودة إلى الماضي والغارقة في ماضوية سافرة، فيكتب: "وبين أوائل القرن التاسع عشر وأواسط الأربعينيات من القرن العشرين. . كانت الآراء منقسمة في اتجاهين عامين: أصولي يرى في الدين وعلوم اللغة العربية قاعدته الأولى. وتجاوزي يرى، على العكس، في العلمانية الأوروبية قاعدته الأولى، غير أن ثقافة الأصول هي التي هيمنت وخاصة على مستوى المؤسسة، وساعد على هيمنته أوضاع اقتصادية واجتماعية، سياسية داخلية وخارجية".[٨] لا وجود للمفارقة في فكر أدونيس فهو لا يمس ثقافة أصولية، وأخرى علمانية مغايرة لها، بل يوحد الثقافتين معاً في مخزون الاتباع، لأن الفكر العربي، في أطيافه المتعددة، يظل اتباعياً وموحداً في جوهره، تنويرياً كان أم من أعداء التنوير. تحتفظ ديمومة الاتباع بالمجتمع العربي واحداً ومتناظراً، سواء كان ذاتاً تواجه التبعية أو موضوعاً تعيد التبعية صياغته.

يُخلّق أدونيس الأحكام تخليقاً، اتكاءً على مقولة ذهنية تقف فوق التاريخ، تكتمل بمقولة أخرى تطرد التاريخ وتلغيه. تحيل المقولة الأولى إلى بنية اتباعية قوامها العقم والسكون، وترد المقولة الثانية إلى بنية إبداعية جوهرها الخصب والتجدّد. وبسبب العقم العربي الساكن فإن المجتمع العربي يعيد إنتاج ذاته متناظراً، من دون النظر إلى العناصر والوسائل والمواد التي تحكم الإنتاج ودورته. يسمح هذا المنظور لصاحبه أن

يرى العقم في عناصر البنية الاتباعية كلها، وأن يدفع بإطلاقية الرفض إلى حدودها الأخيرة، يستوي الأمر في حقل الثقافة واللغة والشعر مثلما يستقيم في أحوال السلطة والمعارضة، يقول: "ومن هنا تتحرك الثقافة العربية في الصحراء من شرح التراث، ومن شرح الشرح، وإعادة الشرح، وصياغة جديدة لهذه الإعادة". ولا يختلف مآل اللغة عن واقع الثقافة: "اللغة العربية شكل وجرس، في الدرجة الأولى، أي قواعد مجردة قبل أن تكون انبثاقاً من الحياة أو تطابقاً مع الواقع".[٩] وكذلك الشعر: "لقد أدرك بعض أسلافنا ضرورة التجديد وحاربوا في سبيله، وكسروا أطواقاً كثيرة ومهدوا له، إلا أنهم لم يخلقوا الجديد حقاً، وبقي الشعر العربي، قديمه وحديثه، أسير قالب واحد".[١٠] وفي هذه الحدود، تتبادل السلطة والمعارضة المواقع، ويظلان وجهين متناظرين لاتباعية واحدة: "فهذا الفكر – الفكر العربي السائد – سواء ما اتصل منه بالنظام السياسي – الثقافي السائد، أو ما اتصل بمعارضته، يقوم على الإيمان بأن الحقيقة فيه معطاة سلفاً، وهي معطاة في نص – مرجع، كامل ونهائي".[١١]

تذوب عناصر المجتمع العربي كلها في بنية عميقة متجانسة. غير أن العقم الشامل المفترض يلغي النقد الأدونيسي، ويبدّله إلى لعبة ذهنية عقيمة. فالنقد يأخذ معناه من تلمّس التناقضات الاجتماعية والوقوف إلى جانب نقيض يواجه نقيضاً آخر داخل الحركة الاجتماعية ذاتها. وأدونيس يقف فوق المجتمع وينقده من لا مكان، لأنه لا يجد لذاته مكاناً في بنية عقيمة متجانسة. ولهذا يبدو نقده لعصر النهضة، من البداية، نافلاً، إذ إن النقد يستوي في رؤية التمايزات والفواصل، ويستعصي ويستحيل في البنية المتجانسة، التي يماثل فيها بؤس الفكر بؤس اللغة التي تترجم له. حين يمس أدونيس عصر النهضة في كتابه **الشعرية العربية** يقول: "مرحلة ما سمّي بـ"عصر النهضة"، وهي تسمية تستحق في ذاتها دراسة على حدة، (ص٨٢). وسواء جاء القول محملاً بالاستخفاف، أو بالمسؤولية العلمية، فإن الدراسة الموعودة لن تأتي بجديد، ما دامت تحتفل بكلمات الرفض الكبيرة، وتتعامل مع "جثة هامدة" لا تناقض فيها، وما دام أدونيس ينقد الوقائع العربية من خارج المواقع العربية كلها.

٢- إشكالية عصر النهضة

يتطلب نقد المجتمع العربي، في مستوياته كلها، التعرف على هذه المستويات في تماثلها، أو تباينها، ويستلزم الاعتراف بالزمن التاريخي لهذا المجتمع الموزع على أزمنة سياسية واقتصادية وثقافية، غير متناظرة الضرورة. وهذا الافتراض النظري، الذي يجعل التاريخ قاعدة ومنطلقاً، لا يوائم منظور أدونيس ولا يتفق معه، فالأخير يلغي التاريخ لحظة توحيد المستويات الاجتماعية المختلفة في مستوى اتباعي فريد، متجانس في ديمومته وثابت في تجانسه، أو لحظة تحويله المجتمع العربي إلى جوهر

اتباعي، تنقضه جواهر مبدعة مغايرة. يغدو التاريخ، في منظور الاختزال غلافاً زمنياً خارجياً يدور فيه إبداع يتجدّد واتباع يتقادم، كما لو كان التجدد، كما التقادم، يقوم خارج التاريخ لا داخله. يردّ الاختزال البسيط، من دون توسطات كثيرة، إلى اللاهوت القديم القائل بـ" في البدء كانت الكلمة "، حيث يرحل الكلام الخالق من مركز وحيد إلى مراكز إبداعية متعددة. ولا يحجب أدونيس مرجعه القديم حين يقول: " أنا في العمق، لا أثق بالتاريخ، ليس التاريخ سوى سلسلة من الأكاذيب لا أتمسك من الماضي إلا بحركة الخلق الفني. ولكن حتى هذا وجد نفسه مكبوتاً في مجتمعنا. ليس التاريخ أبداً سوى جرد للاضطهادات المتنوعة ".[١٢] يذهب التاريخ إلى لا مكان، ويتبقّى الخلق الفني الذي لا يحتاج إلى تاريخ. ينزوي عصر النهضة في لا مكان، ويتسرب في التاريخ الكاذب الموروث، الذي لا يغير " ومض الإبداع " من قتامة اللامتناهي شيئاً.

لا يعترف أدونيس بعصر النهضة، لأن الأخير ينتمي إلى زمن يختلف عن الزمن الذي يعترف به الأول، يتعامل الأخير، في حدوده المعطاة، مع التاريخ في مستوياته المتعددة، ولا يقبل الأول إلا بزمن " الخلق الفني " الذي يوازي التاريخ ولا يتقاطع معه. بمعنى آخر: إن إرجاع التاريخ إلى لحظات محدودة من الخلق الفني يجعل من إلغاء عنصر النهضة عنصراً داخلياً في المنظور الأدونيسي ومحايثاً له، بل يقسم البشر إلى فئة متدنّية تسكن تاريخاً " زائفاً "، وإلى جنس إبداعي خالق له زمنه الخاص به والمشتق في آن. وإلى الزمن الزائف المزعوم ينتسب عصر النهضة.

وفي الواقع فقد صدر الفكر النهضوي، في الأجيال المتعاقبة واللامتكافئة، عن وعي جديد يوحد بين وظيفة المعرفة وتحويل التاريخ، في شرط تاريخي يقرن، موضوعياً، بين ذات مهزومة وأخرى منتصرة عليها. فلقد تلقى المثقف العربي الحديث معرفته في حقبة مأساوية تفرض مقارنة، لا هروب منها، بين أسباب التقدم والتخلف وبين وسائل الهزيمة والانتصار. ولعل منطق المقارنة، وما يتضمنه من قراءة الاختلاف بين طرفين لا متساويين، مزج التفاؤل بالمعرفة والعلم بالتحريض، ورأى في الحاضر المهزوم لحظة عابرة وفي المستقبل المنتصر أمراً أكيداً. ومهما كان شكل وعي التاريخ في الفكر النهضوي، فإن الزمن المأساوي الذي كون هذا الفكر وبناه، قد أعطاه بالضرورة، ملامح المشروع الثقافي – السياسي، حيث يكون على الفكر أن ينصب الحاضر مرجعاً للأزمة كلها. وبسبب هذا، جاءت أسئلة هذا الفكر نظرية وعملية في آن أي أسئلة تبدأ من النظر وتفتش عن الإجابة في الحقل الاجتماعي المقترح تجديدة. ولقد أمدّ جدل النظر والعمل المشروع الثقافي – السياسي النهضوي بعناصر محددة، هي جزء منه وامتداد له، وأولها: اعتبار الثقافة شأناً مجتمعياً متحرّراً، قدر الإمكان، من المراجع الضيّقة، سلطوية كانت أو لاهوتية. ويتمثل ثاني هذه العناصر في وحدة داخلية بين الثقافة والسياسة، أو بين المعرفة النظرية والتحويل الاجتماعي. أما ثالث هذه العناصر، وبسبب السياق التاريخي، فتجسّد بمقولة تنويرية بامتياز هي: مقولة: التقدم.

وبعيداً عن "رؤيا" شغوفة بمبدع متفرد جذره في ذاته، وعلى مبعدة عن تصوّر مشغول بخلق نص غير مسبوق، فقد مثّل عصر النهضة مشروعاً جماعياً، يطمح إلى مجتمع عربي حديث يتجاوز فواته التاريخي ويندرج في الحضارة الإنسانية العالمية. ودفعه هذا الطموح إلى الاتكاء على مقولة التقدم التاريخي التي تشتق منها مقولات ملازمة لها، مثل وحدة العقل الإنساني، ووحدة الجنس البشري، ووحدة الحضارة الإنسانية التي تصوغها أمم مختلفة في فترات من التاريخ مختلفة أيضاً. وكان الفكر النهضوي، في أسئلته المتفائلة والقلقة، يتخذ من تحرّر الإنسان مرجعاً له، مبتعداً عن مقولة الجوهر، في أطيافها الميتافيزيقية المتعددة، التي يمكن توزيعها على غرب وشرق مختلفين في الماهية، أو على إبداع واتباع نقيين ولا يلتقيان أبداً. وإذا كان الأخذ بفكرة الجوهر يلغي التاريخ في إلغاء التغيّر وحفظ الظواهر صمّاء ثابتة، فإن إنكار هذه الفكرة يفتح النص الاجتماعي على المتحوّل والمتطور بقدر ما يفتح النص الفكري على نصوص أخرى مختلفة عنه.

ويمكن لأدونيس أن يعاين عصر النهضة اتكاء على "التجويف" الذي يقوّضه، أو أن يقوّمه استناداً على مآل سلبي، ينسبه، زوراً، إليه. غير أنه يمكن لقراءة أخرى، تحترم التاريخ، ولا تعبث بدروسه، أن تقع على أسباب موضوعية حاصرت عصر النهضة وأجهضته. ترد أول هذه الأسباب إلى الشرط التاريخي الذي كون الفكر النهضوي وتكوّن فيه. فقد تزامنت ولادة هذا الفكر وتطوره مع تزايد السيطرة الاستعمارية على العالم العربي. ففي الوقت الذي كان فيه هذا الفكر يقاتل من أجل مشروع مجتمعي حديث، كان السياق الاستعماري يحوّل البرجوازيات العربية الموءودة إلى بنى كولونيالية تحاصر المشروع التحرري وتقوضه، وتنتج العلاقات التابعة وتمكنها. وتحيل المأساة الثانية إلى ضعف الحركة الشعبية وهشاشتها، والتي كانت تقف بالمثقف النهضوي، المدافع عن طموح شعبي، إلى العراء أو إلى أحضان سلطة لا يرغب فيها ويستجير بها في آن. وقد يعطي مآل عبد الله النديم صورة عن مأساة مثقف، استجار بحركة شعبية غير قادرة على أن تجيره، وإن كانت هذه الحركة قد دافعت عن طه حسين، بعد عقود عدة، من دون أن يتحوّل ذلك إلى قاعدة مرغوبة، تحمي المثقف وتشد أزره. تكشف هذه المأساة، في وجهها المزدوج، عن رخاوة الأرض التي وقف عليها مشروع فكري تحرري، لم يعثر على القوى الاجتماعية التي تسنده، فالبرجوازية التي ينتسب إليها، منطقياً، كانت عاجزة وقاصرة مثلما كانت الحركة الشعبية وليدة وعاجزة عن الوقوف. لا يتضمن الدفاع عن عصر النهضة موقفاً يبجّله ويرمي عليه بالتقديس، فقد سكنت أفكار هذا العصر تناقضات عدة مشروطة بمكانها وزمانها، ليس آخرها ثنائية العلم والإيمان، أو الأصالة والمعاصرة. إضافة إلى هذا فقد اتسم الفكر النهضوي بتضخيم لدور الأفكار، يشي بمشروع معاق، لا تلبى فيه الشروط الموضوعية رغبات المثقف ولا تستجيب إلى الشعارات التي يدافع عنها. وتتجلى الإعاقة في البون بين المجتمع المرغوب تطويره، والأفكار الجديدة القائلة بـ: المواطنة والدستور، والتسامح، وحرية الفكر والاجتهاد.

وربما تتكشف الإعاقة في سياق يفرض على المثقف أن يكون سياسياً، مثلما يفرض المناورة عنصراً داخلياً في الاقتراح النهضوي موقعاً يقبل دائماً، بالفكر الذي يقول به، كما لم يكن المجتمع قد تمثّل دلالة الحزب السياسي ومعنى الثقافة الجديدة باعتبارها مداخلة نقدية تتمرد على المراجع السياسية والفكرية الجاهزة. . ولهذا كانت مقولتا المثقف والحزب السياسي مقولتين حديثتين، بالمعنى التاريخي للكلمة، فلا غرابة في أن تظل هاتان المقولتان هامشيتين في المجتمع العربي حتى اليوم. وعلى الرغم من نقد قائم أو مقترح، فقد عبرت فكرة التقدم، التي اعتنقها الفكر النهضوي، عن ضعف هذا الفكر وقوته معاً. . عبّرت عن ضعفه حين قاست مستقبل المجتمع العربي بحاضر المجتمع الأوروبي، ورأت في الحاضر الأوروبي مستقبلاً عربياً. وكشفت عن قوته حين رأت ارتقاء المجتمع في تحوّلات اجتماعية مشخصة ومتصاعدة، بعيداً عن أيديولوجيات مجردة، تقدّس الأفكار وتهمش الوقائع. وفي الحالات كلها فإن موضوعية نقد عصر النهضة تتعيّن بفكر ينتسب إليه ويعتنق طموحاته، وهو ما يتفق مع إشكالية أدونيس المشغولة بأسئلة أخرى.

٣- نقد عصر النهضة وإشكالية أدونيس

يبني أدونيس "نقده" على مسلمة جاهزة وخاطئة، تقول بانتصار عصر النهضة، وتفترض في النظام العربي القائم تجسيداً له. ترتكن المسلّمة الخاطئة إلى اختزال متواتر. تختزل، أولاً، الزمن التاريخي المتعدد الأبعاد إلى سطحه الفكري. وترجع السطح الفكري، ثانياً، إلى ثنائية عناصرها التلفيق والتبعية. وتختصر سيرورة التبعية المختلفة العناصر إلى جوهر فكري مجرد. ينتفي في الاختزال ثلاثي الوجوه مفهوم الدولة، الذي لا تبعية من دونه، فأجهزة الدولة هي حاضن التبعية وشرط تناتجها. فالأفكار اللامتجانسة، كما النظريات المتسقة، لا تنتج تبعية، لأن ممارسات أجهزة الدولة هي التي تنتج التبعية في أشكالها المختلفة، ومنها التبعية الثقافية.

إن منطق أدونيس القائم على تقزيم الأسئلة يجعله مغترباً عن منطق طه حسين، الذي رفع عصر النهضة إلى ذروته وعايش بداية أفوله بحزن شفيف. يقول طه حسين في آخر مقابلة أجريت معه: "يخيل إلي أن ما كافحنا من أجله، هو نفسه لا يزال يحتاج إلى كفاحكم وكفاح الأجيال المقبلة بعدكم. قلت لك منذ قليل أنني في آخر أيامي، أودعكم بكثير من الألم وقليل من الأمل. أكرر لك العبارة مرة أخرى، أين أبناء جيلي؟ لقد عشت لسوء الحظ بعدهم، ثق أن جميعهم ماتوا وفي قلوبهم حسرة، مرارة سلامة موسى كان يجيد إخفاءها وراء محبته الغامرة للبشر وعشقه الصوفي لمصر وإيمانه الرومانتيكي بالمستقبل، خيبة العقاد كان يجيد إخفاءها وراء كبريائه العنيد واحترامه لنفسه وحرصه الشديد على كرامته. كافح العقاد من أجل الحرية، وكافح سلامة

موسى من أجل الاشتراكية، فهل أنجزتم هذه أو تلك حتى تقرروا أن دورنا قد انتهى أو لتتفضلوا علينا بالبحث عن دور. . " ثم يرفع طه حسين صوته وهو يرد على أسئلة غالي شكري فيقول: "كانت قيمنا هي العدل والحرية، وكنا ضد الاستعمار الأجنبي والاستبداد الداخلي فما هي قيمكم؟".[١٣] يرثي السيد العميد ذبول عصر النهضة، حيث يتكاثر الكلام العقيم وتنحسر مساحة القول النافع. إن كان طه حسين المقاتل، نظراً وعملاً، من أجل قضية نهضوية، يرثي قضية التزم بها وساهم في صياغتها، فإن أدونيس المنقطع إلى "قضية الإبداع" يرى فيما يرثيه طه حسين نصراً نهضوياً. بمعنى آخر: إن احتفال أدونيس بقضايا مجردة، يؤدي إلى نفي التاريخ وطرده، وإعاقته عن التعرّف على قضايا مشخصة، لا توجد إلا في التاريخ الذي أعطاها الولادة والإعاقة معاً. وبسبب اختلاف الموقفين إلى حدود التناقض يكون الفكر المهزوم، في نظر طه حسين، فكراً منتصراً، في نظر أدونيس.

ينقض أدونيس عصر النهضة بثنائية الإبداع/ الاتباع، التي هي المجاز اللغوي الفضفاض لثنائية أخرى هي: الشعر/ اللاشعر، أو: الزمن/ اللازمن، لأن الشعر عند أدونيس هو الزمن. يتحوّل الشعر في الثنائية إلى خلق معجز لا نظير له، أو إلى انبثاق لا يقبل التفسير، يدعوه الشاعر بـ: "المعجزة الشعرية" وهذا الانبثاق العجيب المنقطع في ماهيته عن الأجناس الأدبية الأخرى؛ يزوّد الشاعر بالوظيفة المتمايزة وبمنظور خاص إلى العالم، يقيس ماهية الأزمنة بماهية الشعر المخلوق فيها، أو بماهية الشعر الذي يخلق الأزمنة ولا يحتاج إليها. وبما أن أدونيس يرى في شعر عصر النهضة شعراً تقليدياً لا جديد فيه، فإن على ماهية العصر أن تكون تقليدية على صورة الشعر التقليدية الذي صدر عنها. يقول في كتابه **صدمة الحداثة**: "لم يطرح" "عصر النهضة"، (باستثناء جبران)، على مستوى النظام الثقافي الذي ساد، أي سؤال جديد حول مشكلية الإبداع الفني، وإنما كرر الأسئلة القديمة، لذلك لم يعد النظر في الموروث، ولم يفهم معنى الحداثة. ومن هنا لم يترك وراءه ما يمكن التأسيس عليه أدبياً اليوم. بل إنه "أحيا" ما كان يجب أن يظل "ميتاً".[١٤] ومع أن في العطاء الذي قدّمه جبران ما يؤكده مجدداً حقيقياً، أو رائداً في التجديد، فإن ما يستهوي أدونيس فيه هو تماهي الشاعر والنبي، قبل أي شيء آخر.

يحيل عصر النهضة إلى موضوع التاريخ الذي يفكك ويركّب العناصر التي أعطت عصر النهضة والأدب الذي ولد فيه والشعر المنتسب إلى هذا الأدب. وأدونيس، على طريقته، يفسر التاريخ بالشعر، عوضاً عن أن يبحث في التاريخ عن تفسير للظاهرة الشعرية. أي أنه يعطي، في التجديد الأخيرة، قراءة شعرية للتاريخ، بعد أن يحوّل التاريخ إلى موضوع مدنس والشعر إلى موضوع مقدس، الأمر الذي يقيم فراقاً كلياً بين الموضوعين، ويقدم قراءة مستحيلة للموضوعين معاً. ومع أن الشاعر يشير بكلمات ومضية إلى بعض العناصر المنتمية إلى الموضوع التاريخي، فإن الشاعر يلغي عصر

النهضة قبل أن يقترب منه، ويحوّله إلى موضوع وهمي تنسجه الأسئلة والإجابات الوهمية أيضاً. إن عملية الاقتراب/ الإلغاء، التي تسم موقف أدونيس، في علاقته بعصر النهضة، تقود صاحبها إلى الوقوع في الثنائية التي ينسبها إلى عصر النهضة، وهي: التلفيق/ التبعية.

٤- حوارية عصر النهضة وتلفيقية أدونيس

يشكّل التلفيق صفة عصر النهضة الأولى، كما يرى أدونيس، ويتجلّى التلفيق المفترض في منظور فكري نهضوي متناقض، يوحد بين الحقيقة الدينية الإسلامية، والمعرفة الوضعية الأوروبية، التي تتجاوز الدين ولا تحتاج إليه. كأن الفكر النهضوي يحمل تهافته في داخله، لأنه يركن إلى مبدأين فكريين لا متجانسين، لا يمكن لهما أن يشكّلا وحدة فكرية متجانسة. وسواء كان هذا النقد صائباً، أم متعسفاً، وهو أقرب إلى الاحتمال، فإن أدونيس لا يلبث أن يأخذ بالمنظور الذي ينكره، على الرغم من اختلاف السياق والوقائع والمعرفة "الملفقة". كما لو كان دور "الفكر الناقد" الهدم المجاني لأي فكر آخر. صادر عن ذات أخرى، من دون التوقف أمام ما يجب رفضه وما يجب الاحتفاظ به.

ويعطي كتاب أدونيس **الصوفية والسريالية** صورة عن تلفيقية متقهقرة، تهجر أسئلة عصر النهضة التحررية، كي تنفتح على أسئلة مدرسية تحوّم في فضاء "الروح العالمية" الباحثة عن غبطة وردية لا زمن لها. والكتاب، كما يشير عنوانه: **قراءة في تجربة لا شعورية** تتوزع على الشرق والغرب، يتقاسمها صوفي شرقي وشاعر غربي، يوحدهما البحث عن المطلق، ويقربهما تشابه السبل المفضية إليه. يجرّد الكتاب موضوعه من تحديداته المكانية والزمانية كلها، ويكتفي بنسق من الكلمات يساوي بين ابن عربي وأندريه بريتون، ويقصّر المسافات بين رامبو والحلاّج. يتحول الموضوع، بعد تجريده، إلى علائق بين كلمات وأسماء، إذ حضور كلمات: الشطح والإشراق، واللامرئي، يستدعي صوفياً زاهداً وسريالياً مقبلاً على مباهج الحياة كلها. غير أن حضور الكلمات لا يستقيم إلا بإلغاء مواضيعها المشخصة، ذلك أن "اللغة الخالقة" تتلف الأزمنة الخارجية كلها، وتحتفظ بـ"الخلق اللغوي" زمناً وحيداً، وهو ما يذكّر بأقانيم التسمية المتعالية، حيث تحضر المواضيع بعد حضور أسمائها مباشرة.

في كتابه الشهير **تاريخ السريالية** يقدم موريس نادو دراسة رائدة عن الموضوع الذي يقاربه، مما يجعل كتابه مرجعاً لكل بحث يودّ استئناف الموضوع ومدّه بإنارة جديدة. ولأن الكتاب هو ما عليه، فإن نادو يبتعد عن التجريد اللامحدد، ويربط الموضوع بسياقه، ويدرس ظاهرة السريالية في تحديدها التاريخي، ولهذا فإنه يستهل الموضوع بقول لأراغون هو: "لم يعد ممكناً النظر إلى السريالية بمعزل عن زمانها"،[١٥] ويقوم

ببناء الموضوع اعتماداً على قول الاستهلال. وفي هذا التصور، تتم دراسة السريالية على مستويين، يربط المستوى الأول الظاهرة بجملة الوقائع الاجتماعية والتاريخية التي أسهمت في صياغتها، ويربط المستوى الثاني بين الظاهرة، وهي أدبية – فنية، والظواهر الأدبية – الفنية التي سبقتها. وتتقدم السريالية، في هذا التحديد المزدوج باعتبارها ظاهرة تأخذ دلالتها من شرطها التاريخي المميّز لها، ولا يمكن وعيها وتمثل خصوصيتها، خارج هذا الشرط أو بعيداً عنه. هو شرط لا يعترف به أدونيس ويقصيه عن دراسته إقصاء كاملاً.

يحمل الموضوع الأول في كتاب نادو عنوان: "الحرب". وهو عنوان يومئ إلى الحرب العالمية الأولى، في نتائجها المأساوية المتعددة، التي تعلن عن فشل غير متوقع وخيبة أمل كبيرة. فالمعرفة الإنسانية التي غيرت في الطبيعة أشياء كثيرة تكشّفت عاجزة عن تغيير الإنسان الذي ظلّ موضوعاً للقمع والاستغلال ولأهوال الحروب. إن تقدم العلم وثبات الإنسان في اغترابه أطلق العقل متمرداً ضد فشل متعدد الوجوه: فشل المجتمع في تنظيم قواه المنتجة، وفشل الإنسان في ردع المجازر المتلاحقة، وفشل العلم في تكريس إبداعه للأهداف الخيرة، وفشل الفلسفة في إيقاظ الإنسان والدفاع عن إنسانيته، وفشل الفن في الارتقاء إلى منظور أخلاقي مسؤول، بل فشل كلي لمدنية تنقلب على ذاتها وتلتهم عناصرها بلا مبالاة كبيرة. رفضت السريالية فشل المدنية الغربية الحديثة، واتكأت على معطيات من هذه المدنية، لتدعو إلى مدنية جديدة، أي أن رفضها لما هو قائم أخذ شكل دعوة إلى التحرر شاملة، دعوة إلى التحرر من العقلانية الصارمة، ومن الاستغلال الجماعي، ومن الروابط العائلية والموروث الديني وعبادة الربح والمنفعة، ودعوة أيضاً إلى التحرر من الأشكال الأدبية والفنية واللغوية التي تعوق انطلاق الإنسان وتراكم مكبوته متعدد الأبعاد.

وبقدر ما حاولت السريالية، في حدودها الذاتية، أن تكون إجابة على أسئلة واقع اجتماعي محدد معمور بالفشل والخيبة، فقد سعت أيضاً إلى أن تكون امتداداً للمعارف الجديدة في زمانها، فاستفادت من فرويد ومقولاته عن اللاوعي والمكبوت، ومن برغسون الذي واجه العقل بقوة "الدفقة الحيوية"، ومن هيغل العجوز القائل بالتجاوز الضروري، وصولاً إلى ماركس المبشّر بثورة كونية تنقل الإنسان إلى زمانه التاريخي الحقيقي. وإضافة إلى فلسفات تسعفها في المنظور والرؤية، أرادت السريالية أن توازي، في جديدها، الاكتشافات العلمية الجديدة، التي غيرت شكل النظر إلى المادة والإنسان، والتي جاءت بها الفيزياء المعاصرة، مثل اكتشافات أينشتاين، وهايزنبرغ ولوي دوبروي.[١٦] وبسبب هذا الوعي التاريخي، غائماً كان أو واضحاً، فإن السريالية قد وقعت ايضاً على المواد الأدبية والفنية المحددة التي توائم أغراضها، فرأت في التكعيبية والمستقبلية والدادائية سلفاً لها، مثلما تعاملت مع ما يلبي مقاصدها في تراث رامبو ولوتريامون. تتجلى السريالية، في هذا التعيين انعكاساً مزدوجاً لزمنها التاريخي فتعكس الوقائع الاجتماعية وتعكس الوقائع الثقافية القائمة في الوقائع الأولى والصادرة عنها.

ينحّي أدونيس الوقائع في دلالتها المزدوجة، ويكتفي بتكنيك مزعوم يتوزع على الصوفية والسريالية مثل: الهلوسة، والتداعي، والإشراق، والموضوع الخيالي، واللغة العفوية، وإطلاق الخيال، ورؤية ما لا يرى. . غير أن التكنيك من دون تمييز لا وجود له، الأمر الذي يحول المفاهيم النظرية في لغة أدونيس إلى كلمات لا مواضيع لها. فمفهوم الحب الذي يقول به السريالي غريب الغربة كلها عن معنى الحب لدى الصوفي، فالحب الأول يقع على المحسوس وعلى المرأة أولاً، والحب الثاني ينزع إلى مطلق عصي على التعيين. وكما اختلاف الحب يكون اختلاف الرغبة، فالصوفي يهدر رغباته كلها في رغبة وحيدة تتوق إلى الوصال لإلهي، والسريالي يتطلع إلى إشباع رغباته كلها في عالم دنيوي لا مكان للإلهي فيه. أما "إماتة الجسد"، وهي وسيلة الصوفي وغايته في آن، فتغدو لدى السريالي أحجية، لأن هدف "الثورة السريالية" تحرير الإنسان عقلاً وروحاً وجسداً ولغة وغرائز، وربما يتضح الاختلاف شاملاً بين الصوفية والسريالية في الرجوع إلى معنى الوحدة والانقسام لديهما، تهدف السريالية إلى تحقيق الوحدة وتجاوز الانقسام، في المستويات جميعها، فيكون الإنسان موحداً من دون مرجع خارجي، بقدر ما تتوحد الرغبة والعقل، والعقل والحدس، والفكر واللغة، يقول فردیناند ألكييه، وهو من أفضل دارسي السريالية، في كتابه **عزلة العقل**: "على نقيض كل أشكال الانقسام وكل الثنائيات، فإن الغاية الجوهرية للسريالية هي تحقيق وحدة الفكر والرغبة، ومن ثمة، تحقيق وحدة العالم والإنسان".[١٧]

تتطلع السريالية إلى وحدة الإنسان المحسوس في عالم مادي موحد ومحسوس. أما الصوفية، التي حلمت بدورها بالوحدة وتجاوز الانقسام، فإنها لم تحقق إلا وحدة وهمية، لأنها رأت في فصل النفس عن البدن وفي فصل العالم المادي الوهمي عن العالم الموحد الحقيقي شرطين ضروريين لإنجاز الوحدة الصوفية، أي أن: "الوحدة التي ينادي بها المتصوف فهي وحدة بين الذات (النفس) المنسلخة عن البدن (رمز الحياة)، وبين الوجود (المتعدد) الذي تحوّل إلى نور الحقيقة: إنها وحدة تقع خارج الوجود وليس داخله. وهكذا استطاع المتصوف أن يبدع نظرية تقع خارج الوجود وليس داخله. أعني خارج شرط الإبداع.[١٨] وقد يبدو، ظاهرياً، أن التجربة الصوفية تتجاوز المنقسم وتبلغ الموحد، من خلال توحيد العقل والبصيرة والمتناهي واللامتناهي والمرئي واللامرئي. غير أن هذه التجربة تنفي ذاتها بذاتها، عندما ترى في الوجود المادي وجوداً وهمياً، وتقيم الحقيقة في مدار المطلق. وهذا التصور للتجربة يفصلها تماماً عن التجربة السريالية التي تنكر المتعالي وتتطلع إلى وحدة محسوسة في العالم المادي الموحد، لا في ما وراءه.

ترى السريالية، كما يؤكد ألكييه، أن الإنسان كلٌّ، جذره في ذاته ولا جذر خارجه، يحدّد معنى كل ما عداه، واقعاً كان أو قيمة، فهو مبدأ الأشياء ولا مبدأ سابقاً عليه، أو قادراً على الوقوف في وجهه.[١٩] وإقامة مرجع الإنسان في ذاته يرفعه إلى مقام

المطلق، ويدفعه إلى معارضة أي مطلق آخر، ونقض مفهوم المتعالي، مادياً كان أو روحياً، ويسند ألكييه قوله بالإشارة إلى تطيّر بروتون الغاضب من فكرة الإله، ومن كل فكرة تقترح على الإنسان مرجعاً خارجه. فالإنسان هو مصدر الوجود ومبرر حضوره، لا يقاس بغيره بل تقاس الأشياء به، مما يساوي بينه وبين الحرية مساواة كاملة. وهذا ما يفسر جملة أندريه بروتون الشهيرة: "كلمة الحرية هي الكلمة الوحيدة التي لا تزال توقظ فيّ حماسة". ومهما كانت حدود الغلو والإفراط في فلسفة السريالية، فإنها تظل نتيجة أكيدة لفلسفة التنوير الأوروبية والتحولات الاجتماعية التي لازمتها، تركن إلى مقولة الإنسان وتؤكد الإنسان مطلقاً، وتتكئ على العقلانية الكلاسيكية وتتمرد عليها، وتمزج بين ماركس وفرويد مزجاً يعترف بذاتية الإنسان كاملة غير منقوصة. وهذه الأسباب هي التي سمحت للفيلسوف فرديناند ألكييه أن يوحد، نسبياً، بين الوجودية والسسريالية، وأن يبصر فيها احتجاجاً فلسفياً حديثاً داخل الفلسفة الأوروبية الحديثة ذاتها. ولعل الرجوع إلى والتربنيامين في كتابه **الشعر والثورة**، وإلى إرنست بلوخ في كتابه **ميراث زماننا** يكشف عن المكان الواسع الذي يحتله تحرر الجسد والحواس في السريالية.

تأخذ السريالية بمنظور يقدس الإنساني والدنيوي ويستنكر ما عداه، وينظر بغضب وريبة إلى ما يتعامل مع الإيمان الديني. إن مادية المنظور، كما ارتباطه الوثيق بفترة من التاريخ الأوروبي الحديث محددة، تلغي كل إمكانية واهية كانت أو صلبة، في الربط بين السريالية والصوفية، وترمي بهذا الربط من دون عناء كبير، إلى مهاد التلفيق المتعمّل، أو إلى زوايا التمارين المدرسية الناقصة. فعلى نقيض السريالية، وعلى فراق كامل مع العناصر الفكرية والعوامل التاريخية التي أطلقتها، تنطلق الصوفية من تصور ديني يستبعد المادية والتاريخ معاً، ويذيب الوجود كله في أثير روحاني مأخوذ برؤية ما لا يرى والإعراض عما يرى. فالمرئي ظلام واللامرئي نور والطريق إلى النور يخلق أنواره: "ويعتنق هذا المذهب الإشراقي (الصوفي) الذي يقوم على أساس التخطيط النوراني للوجود وسيلة منهجية لعروج الروح وهي في صميمها نور على نور. عروجها إلى العالم النوراني الأعلى حيث تسكن إلى جوار الأنوار المجردة العليا. وذلك بعد استبعاد العوائق المادية التي تعوق حركة انطلاق النفس إلى موطنها الأصلي في عالم الروح".[٢٠] تستبعد الصوفية ما تحتفل به السريالية، مثلما يطرد السريالي العناصر التي يرى فيها الصوفي قاعدة لتجربته.

تتيح قراءة كتاب **الصوفية والسريالية** تأمل دلالة التلفيق الذي يرمي به أدونيس الفكر النهضوي، ويعود بدوره ليأخذ به، من دون أن يوحد هذا التأمل بين التلفيق الإشكالي والتلفيق المدرسي. فالتلفيق الأول، كما يذهب الشاعر، ورث أصوله من تلفيق سبق، وجاء تلفيقاً اتباعياً، في حين أن التلفيق الثاني، المنبثق من خالقه، لا جذور له ولا أصول، أي أنه تلفيق هجين، مع ذلك، فإن في سياق التلفيق الأول وغاياته وزمنه، ما

يفسره، من حيث هو مشروع تحرري معاق، في زمن تاريخي معاق أما التبرير الثاني فيتفسر بأسطورة الشاعر – الرسول، الذي تنزهه "رسالته العالمية" عن مسائل البشر المادية، فيعرض عنها ويكتفي بـ"تأمل الأرواح". وهذا ما يومئ إليه الشاعر حين يقول: "وكنت أرى في الأسطورة بخاصة، ما يتيح لي هذا المنظور اللازماني، الذي أنظر به إلى الوضع الإنساني، وما يعمق الشعور بالتواصل والاتحاد مع البشر، الحضور الدائم".[٢١] تتضافر مفردات: "الأسطورة، واللازماني، والحضور الدائم" وتخلق زمناً إنسانياً وهمياً، يتعادل فيه البشر وتتساوى فيه قضاياهم. يكشف الغياب الحقيقي للحضور الإنساني المؤتلف والمزعوم؛ عن منظور يستبدل الوهمي بالحقيقي ويؤالف بين ما لا يقبل التآلف، أي أن تلفيقية المنظور تفرض التلفيق مبدأ لكتاب "الصوفية والسريالية" وحاضناً له.

إضافة إلى ذلك، فإن تلفيق الفكر النهضوي اجتهاد نظري معاق، تأخذ فيه المقولات النظرية المرغوبة موقع الأولوية في علاقتها بالأسماء القائلة بها، أي أنه اجتهاد جماعي يسائل الواقع المطلوب تغييره ويهمش الذوات الحاملة للأفكار. وهذا ما يقيم رابطة وثقى بين الأفغاني ومحمد عبده وبين الأول وعبد الله النديم، وهو ما يحض محمد المويلحي على الثناء على من سبقه ويجعل حافظ إبراهيم يثني على قاسم أمين، وهو الأمر الذي سيوحد لاحقاً بين هموم طه حسين وأحمد أمين وبين أحلام الأول وتمنيات سلامة موسى. في هذا كله تسبق الغاية التحررية، وهي اجتماعية وجماعية، معادلات الفكر، تلفيقياً كان أو نسبي الاتساق، أما أدونيس فيعف عن المرئي ويحتفظ بـ"حديث القلب"، فيرى في عصر النهضة صفراً، ويمضي وحيداً يفتش عن "إبداع لا زمن له"، وفي "بحثه المتوحد" يوحد بين الصوفية والسريالية، ويرى في شأنهما ما لم يره غيره. وهذا ما يدفعه إلى القول في مقدمة كتابه: "هكذا علينا أولاً، في الكلام عن الصوفية، أن نهمل القول السائد عنها، وأن نهمل خاصة، التأويلات المذهبية حولها وعنها".[٢٢] ويمكن لهذا المنطلق الذي لا يكترث بالسائد أن يعيد دورته، ويرى في السريالية ما شاء له أن يرى حتى تكون ما شاء لها أن تكون، بعد إهمال "القول الأوروبي السائد" الذي جاء حولها وعنها. إن البدء من جديد خالص مصدره "أنا" مبدعة، هو مرآة للتلفيق وآية له، لأن الجديد الخالص، في المعرفة لا وجود له، بل أن القول بجديد خالص امتهان للمعرفة وتحقير لها.

٥- معرفة التعلم ومعرفة الاستيراد

نصل الآن إلى تهمة التبعية التي يلصقها أدونيس بـ: "عصر النهضة". تتأتى التهمة عن استسهال للمحاكمة مزدوج، يضم معنى التبعية ومعنى انتقال الأفكار في آن: يخلط أدونيس، في المستوى الأول بين المستوى الثقافي، اللامتجانس في جوهره، والمستوى

السياسي، الذي يرد إلى السلطة والمصالح الاستعمارية، ويستأنف، في تخليطه المزدوج إلغاء التمايزات والتعلّق بالمطلق، حيث الغرب جوهر يتساوى فيه السياسي والثقافي ويتماثل فيه الثقافي بالاقتصادي ويتماهى معه. ينعدم، في هذا التصور، الفرق بين عالمية الثقافة وكونية المعرفة، إذ يحيل المفهوم الأول إلى المركزية الأوروبية التي تعين معنى الخطأ والصواب من وجهة نظر المصالح الأوروبية الاستعمارية، بينما يتعامل المفهوم الثاني مع المعرفة الموضوعية، التي لا ترتهن إلى عرق أو لون أو عقيدة دينية. ولقد تعامل "عصر النهضة" مع الثقافة الأوروبية من وجهة نظر المعايير الموضوعية للمعرفة الإنسانية، أي أنه قرأ تلك الثقافة من وجهة نظر زمنه التاريخي الخاص به، الذي يتناقض مع الزمن التاريخي الأوروبي ويختلف عنه. ولعل تلك القراءة المختلفة كانت سبباً من الأسباب التي أنتجت ثنائية العلم والإيمان، أو الحداثة والأصالة، أو التجديد والتراث، في تناقضاتها المتعددة، ولم يكن هذا العصر، في الحالات كلها، ينطلق من ثنائية الشرق والغرب أو ثنائية الماضي والمستقبل، إنما مكان مشغولاً بالزمن التاريخي الحاضر، وبالأسئلة الصادرة عنه وبالإجابات الموافقة له، وهذا ما يجعل مقولة: التقدم، تسكن الخطاب النهضوي، في مستواه الظاهري وفي مستواه الآخر العميق.

وربما يكون من العسف بمكان تجاهل الحوار الداخلي الذي ميز الخطاب النهضوي، ووقاه من الأحكام القطعية الناجزة. فقد كان هذا الخطاب يتلمس الإجابات، كما الأسئلة، بعيداً عن اليقينية المطلقة، الأمر الذي جعل منه خطاباً مفتوحاً، يوحده الهدف، ولا توحده، بالضرورة، السبل التي تفضي إليه، ويتضح هذا الانفتاح في قراءة الفرق بين محمد عبده وشبلي شميّل، أو بين الكواكبي وخير الدين التونسي، بل إن هذا الانفتاح المعمور بالتوجس، واستقراء الوقائع، يستبين في كل خطاب نهضوي مفرد، بسبب موضوع الانتقال الاجتماعي المرغوب، الذي تشتق منه الأسئلة وتعود إليه الإجابات وهذه الصفات مجتمعة، وتحتضن الحوار والانفتاح ونسبية القول، تجعل الحكم الكلي والنهائي على الخطاب النهضوي متعسفاً ومثقلاً بالتعمل والمصادرة، لأن حكماً،كهذا، يستلزم ويتطلق خطاباً منجزاً وقطعياً ولا نوافذ فيه.

ومهما كان شكل الحكم الذي يمكن أن يرمى به على "عصر النهضة"، فإن الفكر الذي انتمى إليه وحّد، وبأشكال لا متكافئة، بين الاجتهاد والسياق التاريخي. ويمكن أن يكون هذا الفكر في بعض حالاته قد ابتدأ من السباق وضل عنه، غير أن هذا الضلال المفترض يفسر بتعقد السياق لا بالهرب منه. وهو ما يكشف عن حضور العلاقة، واهنة كانت أم قوية، بين الوعي والتاريخ، وهي علاقة تتطير منها أفكار أدونيس وتبعدها إبعاداً، لأن الفصل بين الفكر والسياق هو سمة "بعض" ما يأتي به أدونيس.

ويعطي موقف أدونيس من علاقة الأديب بالعلم صورة عن الموقف الفكري المنخلع عن سياقه، بل يعطي، وبشكل أدق، صورة عن استيراد إشكاليات فكرية أوروبية، بعد خلعها عن سياقها، وإعادة صياغتها عربياً، أي إقحامها في سياق غريب عنها أيضاً.

نقرأ في كتاب "الشعرية العربية" السطور التالية: "هكذا أخذت أتجه في طريق تناقض الطريق العلمية، بوصفها تقنية محضة، وتناقض العقلانية التي تؤسس لها، أو تصدر عنها. وأخذ معنى "التقدم" يتغير في وعيي. صرت أعي شيئاً فشيئاً أن جوهر التقدم إنساني – أي أنه نوعي وليس كمياً. فذلك الغربي الذي يعيش مثلاً، بين الحاسبة الإلكترونية والمركبة الفضائية ليس أكثر تقدماً، بالمعنى الإنساني العميق، من هذا الفلاح العربي الذي يعيش بين الشجرة والبقرة".[٢٣] يبتعد أدونيس، ممزقاً عن زمن التقنية بأقمطتها العلمية والعقلانية، ويتراجع إلى زمن البراءة الأولى، إذ الروح المطمئنة تنشر الدفء على ما حولها، وإذ "الشجرة والبقرة" تصدان عن الإنسان المطمئن كل اضطراب محتمل، والاطمئنان، في شكليه، يزجر الحاضر ويتوسل الماضي. ولهذا نقرأ أيضاً: "هكذا كان وعي العلم يوجهنا بقوة نحو المستقبل، فيما كانت أعماقنا تتبع طريقاً ما، نحو ماض ما، أكثر إنسانية ودفئاً".[٢٤] يتابع الشاعر – الرائي نهجه، فبعد الحنين إلى زمن الفطرة الأولى وإلى زمن لم يكن فيه العقل سيداً، ينفتح الشاعر – الرائي على أقاليم الأسطورة وكهوف اللاوعي المسكونة بأرواح الأجداد، وعندها يكتب: "صرت أبحث عن طرق مغايرة لا تنفي هاجس المستقبل، ولا تنفي الماضي بإطلاق طرق تحتضن، على العكس، ماضياً ما – الأسطورة، الصوفية، العناصر السحرية واللاعقلانية، الأقاليم الغامضة في الذات، وذلك من أجل أن أبتعد عن عقلانية العلم الباردة. . "، و"كنت أرى في الأسطورة، خاصة، ما يتيح لي هذا المنظور اللازماني الذي أنظر به إلى الوضع الإنساني".[٢٥]

تحمل كلمات أدونيس أشياء كثيرة من خطاب "الشرق المخلوق"، في خصائصه الاستشراقية التقليدية، وقد أضيفت إليه نزعة تبشيرية غائمة، مأخوذة بـ"اللازماني" الذي يوحد، وهما، بين بشر تقسمهم الوقائع الحقيقية، يندثر التاريخ في غمام الرؤيا، وتقف البلاغة فوق أطلاله المهدمة تناجي بلاغياً "إنساناً عالمياً" لا وجود له. مع ذلك، فإن السؤال لا يمس الأسطورة وأقاليم الروح الغامضة والأزمة البلاغية العائمة، بل يمس نقطة محددة هي التالية: يلتقط أدونيس إشكالية فكرية تخص المجتمع ما بعد الصناعي ويطبقها على واقع عربي لم يظفر بثورته الصناعية قط. أكثر من ذلك، يلتقط أدونيس أفكار ما بعد – الحداثة الأوروبية، التي تسائل المآل السلبي الأخير لعصر التنوير الأوروبي بعد "تحققه" في الثورات الصناعية والتقنية والمعلوماتية، ويطبق هذه الأفكار، بلاغياً، على واقع عربي أخطأ عصره التنويري ولم يحقق من الثورات الثلاث شيئاً. إن النقل الصافي لإشكالية فكرية من سياق اجتماعي – تاريخي إلى آخر مختلف عنه ومغاير له، هو الذي يجعل من كلام أدونيس عن غلظة الآلة وخفة الروح كلاماً مثقلاً بالاختلاق والتخليط، ويحرم كلامه من كل مرجع موضوعي، كقوله: "كان وعي العلم يوجهنا بقوة نحو المستقبل، وأخذ معنى التقدم يتغير في وعيي "الابتعاد" عن عقلانية العلم الباردة. . " يختلق الكاتب كلامه من تجريد لا ضفاف له. يضع بين قوسين كل علاقة صحيحة بين الوعي والتاريخ، ويقوم هذا الكلام المجرد بتشويه مزدوج للسياق وللكلام يخلع أدونيس الإشكالية الفكرية الأوروبية من سياقها ويصوغها عربياً، بعد أن يطرد السياق العربي منها.

تتراجع في كلمات أدونيس الأخيرة أصداء "اللاعقلانية الأوروبية" المتأخرة، التي تتأمل معنى التاريخ والتقدم والعقل والتقنية وجملة المفاهيم التنويرية الأوروبية الكلاسيكية. ومهما يكن مقام "العقلاني" و"اللاعقلاني" في الفكر النظري الأوروبي، فإن هذا الفكر يظل مرتبطاً سلباً أو إيجاباً، بالسياق الذي أنتجه، فقد أخذ اغتراب الإنسان من الآلة مكاناً واسعاً في كتابات متعددة، بدءاً من ماركس ووصولاً إلى ماركوزه، وبعد تحولات متعاقبة ووقائع متعددة، طرح البعض موضوع اغتراب "العقل الأدبي – الفني" عن "العقل العلمي – التقني"، ويمثل كتاب شارلز سنو **الثقافتان** مساهمة شهيرة في هذا المجال، عبرت عن الهوة الفاصلة بين رجال العلم ورجال الأدب والفن، وعن المسافة الفاصلة بين التقدم الصناعي والقيم الاجتماعية اليومية المتقهقرة عنه، وقد صاغ السير سنو سؤاله بالشكل التالي: "كيف يتأتي لنا أن نتعرف على الأسباب التي تجعلنا نعيش قيماً ما قبل – الصناعية في مجتمع صناعي؟".[٢٦] وإذا كان سنو قد حاول، في كتابه الصادر العام ١٩٥٩، أن ينقب عن الأسباب التاريخية التي جعلت ثقافة العلم تنفصل، في بريطانيا، عن الثقافة النظرية بمعناها الواسع، فإن الدوس هكسلي قد ضيق السؤال وأثام معارضة بين "العلم والأدب" في مداخلة له تحمل العنوان ذاته، ميز هكسلي بين العلم والأدب اعتماداً على خصوصية التجربة الخاصة بكل منهما، حيث يشير الأدب إلى تجارب تتسم بالذاتية والحميمية، بينما يفصح العلم عن تجارب مقبولة من الجميع وتتجاوز الاعتبارات الذاتية. يعبر الأدب عن تجربة خاصة في لغة خاصة لا تستعاد أبداً، في حين أن العلم ينتج معرفة كونية في لغة شكلانية قابلة للاستعادة ولا تحتاج إلى المراجع الذاتية: لقد قسم هكسلي، كما أشار إلى ذلك هابرماس لاحقاً، العلم والأدب إلى تجربتين منفصلتين، تستدعي الأولى منهما العالم الاجتماعي المعيش، وتتعامل الثانية مع فضاء الوقائع التي لا تشكل عالماً.[٢٧] يقول هكسلي: "إن العالم الذي يهتم به الأدب هو العالم الذي يولد فيه البشر، يعيشون ثم يطويهم الموت، إنه العالم الذي يحبون فيه ويكرهون، ويتعرفون على النجاح والإذلال، الأمل واليأس، إنه عالم المسرات والمعاناة...، الذي توجد فيه كل أنواع الضغوط الاجتماعية والنوازع الفردية، عالم الصراع بين العقل والعواطف، وبين الغرائز والأعراف الاجتماعية، وبين اللغة العامة والأحاسيس، والانطباعات التي لا يمكن إيصالها إلى أحد".[٢٨] وبعد أن يحدد هكسلي الأدب باعتباره فعلاً تعبر فيه الذات الكاتبة عن تجربتها الخاصة، يعود ليلقي سؤاله المتشكك عن إمكانية تلاقي العلم والأدب، بسبب اختلاف التجربتين اللتين تكوّناهما، كأن الأدب يتعامل مع "ما لا يُعرف" ويخلق في علاقاته الداخلية "ما لا يعرف" أيضاً. لهذا يقول هكسلي، "كيف تصفّي شعرياً كلمات التقاليد المؤرقة وكلمات الكتب العلمية بالغة الدقة، لتصبح قادرة على مصالحة التجارب التي نعيشها بشكل فردي، والتي لا تقبل التوصيل، مع الفرضيات العلمية...".[٢٩] يحتفظ هكسلي بأقاليم الذات الغامضة وكهوف الروح، من دون أن يشد الرحال إلى مهاد الأسطورة، فيشك بالعلم ويشك في نهاياته السعيدة، ويكتب روايته العابقة بالتشاؤم "العالم الطريف الجديد"، لكنه

يفعل كل ذلك وهو يتأمل مجتمعاً صناعياً عريقاً، يعيش فيه يومياً ويقرأ، يومياً، أحوال ثورة علمية، تتقن صناعة الموت قبل أن تلتفت إلى معلبات السعادة، أما أدونيس فيهجر قضايا مجتمع عربي، لم يعرف إلا نثار العلم والصناعة، ويغرق في قضايا مجتمع آخر، كأنه وقد احتفظ بموقعه "اللازماني" قد أبصر بدايات الأزمنة ونهاياتها، فرثى لمجتمع أرقته التقنية والصناعة وغمر المجتمع الآخر بالمواساة والبشارة، إذ العودة إلى الأساطير والصوفية تقي إنسان البراءة دنس العلم والتكنيك.

يؤسس هكسلي تشاؤمه على واقع مشخص ويسيء استخدام العلم واستعمالاته، أي أنه لا يحتج على العلم بل على تطبيقاته، مثلما يندد شارلز سنو بالاختزال التقني للعلم، الذي يجعل العلم قائماً في مستوى اجتماعي محدود وممنوعاً عن المستويات الأخرى، وقد نقح هابرماس، لاحقاً، أسئلة هكسلي وطور أسئلة سنو، حين أكد أن العلم لا يأخذ معناه المجتمعي إلا في تحويله إلى وعي عملي، ينفذ إلى المستويات الاجتماعية المختلفة، التي يمكن أن تشكل "الحضارة العلمية" أو الحضارة ذات الطابع العلمي. تظل هذه التساؤلات في مضامينها المختلفة، مشدودة إلى سياقها التاريخي، وقادرة على توسيع ذاتها وتبيان شرعيتها، على نقيض تجريدات أدونيس، التي تخطئ سياق البداية وتضل عن سياق النهاية. وربما يقوم الفرق بين تصور أدونيس والتصورات السابقة في مرجع السؤال: تشتق التصورات السابقة أسئلتها من إشكالية اجتماعية – تاريخية، ويعثر أدونيس على أسئلته في ذاتية الشاعر المغلقة، ولهذا يمكن لهابرماس أن يتحدث عن سياسة ذات مهاد علمية أو عن "سياسة معلمنة". في حين لا يمكن لأدونيس أن يتحدث عن سياسة مؤسطرة، ذلك أن "الأسطورة" لن تقول شيئاً أمام أسئلة السياسة والاقتصاد والترشيد الاجتماعي، ولعل الفرق المشار إليه يفصل بين أدونيس ورجال الفكر النهضوي، الذين لم يفطنوا إلى "الأسطورة الضائعة"، لأنهم كانوا منغمسين في قضايا المجتمع، وحقيقة الأمر، أن أدونيس قد وقع على فكرة متداولة في الثقافة الأوروبية المعاصرة ولم يعرف كيف يتعامل مع علاقاتها، فاكتفى بتذويبها في مياه البلاغة. فالعلم الذي ينبذه لا يختزل إلى التقنية والعقلانية الباردة، فقط، بل إنه منظور أساسي تحتاجه مواقف الحياة مجتمعة، كما أن نبذ العلم والتهوين من شأنه يشكلان استجابة للثقافة التقليدية، التي تحتقر العلم والعقل والمدرسة وتعلي من شأن الإيمان الساذج والفطرة الأولى، وربما يذكّر موقف أدونيس، وبشيء من الدهشة والعجب، بما كتبه عبد الرحمن الكواكبي في "طبائع الاستبداد" عن العلوم الطبيعية والعقلية التي ينفر منها الحاكم التقليدي، وعن علوم الزهد واللغة التي تقرها السلطة التقليدية وتدعو إليها، بل يمكن لموقف الشاعر أن يلتقي مع كتابات مصطفى محمود، الذي لا يدعي الحداثة ولا يهجس بالنص اللامسبوق.

إن خلع الفكر عن السياق هو الذي يدفع بأدونيس إلى تبني فكرة الشاعر – الرائي، التي أعلى من شأنها شلي ورامبو، علماً أن هذه الفكرة، كما قال بها هذان الشاعران، لا ترمي

إلى تقديس الشاعر، بل تترجم احتجاجاً على مجتمع صناعي يهمش الفردية وينزل بالإبداع الشعري إلى مستوى السلعة المبذولة.

يوحد أدونيس هموم البشر في زمن إنساني – تقني موحد موهوم، يفضي به إلى التخطيط والتلفيق والمحاكاة الصامتة، يأخذ من السريالية مقولة اللاوعي والمكبوت ويحولها إلى المقولة الصوفية القائلة بـ"إماتة الجسد"، ويستعير من شلي ورامبو فكرة الشاعر – الرائي، وينسبها إلى أقانيم النبوة الغامضة، مع أن الشاعرين كانا يدافعان عن ذاتية المبدع والإبداع في مجتمع صناعي يهمش الفرد ويحول الشعر إلى سلعة، ويعالج أفكار هكسلي في مجتمع عربي بعيد البعد كله عن معضلات التقنية والأتمتة. . وإذا كان لأدونيس أن يصف عصر النهضة بتعبير التبعية والاقتباس والنقل، فإن ما يمارسه هو يندرج في مقام: الاستيراد العشوائي، الذي يأخذ به المجتمع العربي الراهن، الذي انهزم فيه عصر النهضة. أكثر من ذلك، إن ما اقتبسه عصر النهضة من الغرب كان يخضع إلى تحويل محدد بسبب تطبيقه العملي على الواقع، وآية ذلك اتكاء طه حسين على المنهج الديكارتي في دراسة الشعر الجاهلي وغيره، أو تحويل فرح أنطون للرواية إلى رسالة تثقيفية وتهذيبية، أما ما يقتبسه أدونيس فيبقى في "عالم الفكر" الذي يتأذى من الواقع ولا يقترب منه.

-٦ عصر النهضة في مرآة صلاح عبد الصبور

يقدم صلاح عبد الصبور، وهو شاعر عربي كبير، قراءة خاصة به لـ"عصر النهضة" في كتابه **قصة الضمير المصري الحديث**، الذي كتبه في سياق هزيمة تزلزل عصر التنوير وترجم مقولاته. ينفذ الكاتب إلى جوهر القضية التي يقاربها، ويرى في مقولة المثقف الحديث قضية أولى، فيتأمل ملامح المثقف وصفاته ودوره، وكل ما يؤكده صانعاً للنهضة ومرآة لـ"شرف مصر". مثلما يتقرى مسار الشك والخيبة الذي لازم هذا المثقف وزامله طويلاً. وبسبب هذين الشرطين أعطى عبد الصبور لمفكري "عصر النهضة" صفة الأبطال، ثم تأمل قوله عميقاً وعطف عليه صفة الأبطال التراجيديين. و"البطل التراجيدي ينمو في ظل مقاومة كأنها القدر المعاند، دخلوا المدارس بطريق الصدفة التي تشبه الخطأ وحلوا طلاسم الحروف باجتهاد عظيم، وتأملوا شأن الحياة في بيئة عقلية لا تعرف إلا التأمل في شأن الموت".[٣٠]

يتعامل صلاح عبد الصبور مع موضوعه بمحبة غامرة، لا يعوزها الحنين، كأنه وقد هده بؤس الحاضر يرمم عزيمته بفكر مضيء سبق. وفي تزاوج المعرفي والانفعالي ترتسم بهية صوره المفكر التنويري، فهو "شرف مصر" و"صانع النهضة" و"حامل السؤال الجديد" و"صاحب المعرفة الجديدة المسؤولة". . "حتى إذا نزل إلى أرض الوطن جعل همه أن ينقل بلاده من القرون الوسطي إلى العصر الحديث، وأن

يؤلف كتباً، ويؤلف إلى جانبها رجالاً وتلامذة، يهبهم من علمه وذكائه ودأبه، ويوقظ فيهم روح التوق إلى المعرفة"،[٣١] ومثلما لا يستوي الاقتراب من الحقيقة إلا بأدوات تنتمي إليها، فقد كان عبد الصبور المتحدث عن "النزاهة الفكرية" نزيهاً في تقويمه للسياق الذي أنتج مفكر عصر النهضة، في طيرانه الطليق والمقيد في آن، فعلى نقيض أدونيس المأخوذ بـ"النقي" و"الكامل" و"اللامسبوق" ونعوت أخرى تملأ متوالياته الذهنية التي لا مراجع لها، فإن عبد الصبور، التنويري الحقيقي، يربط بين إمكانية الفكر والشرط الاجتماعي الذي يتحرك فيه، الأمر الذي يفرض على الفكر أن يطور أطروحاته، ويعطي العلاقة بين الفكر والواقع صفة المعركة، ولهذا فإن عبد الصبور، المتحدث عن الجديد النهضوي في الحقول المختلفة، لا ينسى أن يشير إلى: "الآباء والأجداد الذين نشؤوا في بيئة ساكنة وفاترة، وفي ظل تقاليد خمسة قرون طوال من الجمود العثماني والمملوكي، وفي غيبة التقاليد الفكرية الداعية إلى التأمل، والتي تربط بين الفكر والواقع". فهو يقول: "يبدأ هذا الفريق بداية متوقعة في بيئة علماء الأزهر تارة، وبين أبناء مصر العاديين تارة أخرى".[٣٢]

تحدد طبيعة العقل النهضوي، المسكون بالدهشة والتساؤل وإرادة التغيير، شكل علاقته مع واقع موروث، صفاته السكون والتلقين ومناهضة التجديد، وتكون المعركة محايثة للعلاقة القائمة أو المفترضة، ذلك أن الفكر النهضوي، الموحد بين العمل والنظر، لم يكن يتطلع إلى تغيير الأفكار، بل إلى جملة الشروط الاجتماعية، التي تنتج الأفكار وتحدد طبيعتها. ولعل أولوية تحويل الواقع على تحويل الأفكار، يجعل من حديث أدونيس عن "تلفيقية الفكر النهضوي" حديثاً واهناً ومجتزأ الأساس. إن المعركة الاجتماعية الملازمة للفكر النهضوي، في مستوياته كلها، تدفع بالوقائع الاجتماعية والفكرية إلى سيرورة مفتوحة، تعيد، بلا انقطاع، بناء الوقائع المختلفة بشكل جديد. بهذا المعنى، فإن النقد الجوهري لا يبدأ من مقولات عصر التنوير، بل من الشروط الاجتماعية – التاريخية التي تكون فيها، والتي جعلته "بطلاً تراجيدياً" يندفع إلى معركة عصيبة تتجدد على الدوام. يكتب عبد الصبور عن المعارك التنويرية، فيذكر منها، "معركة التعليم وإصلاحه التي خاضها لطفي السيد ومحمد عبده وسعد زغلول حين كان قريباً منهم، ومثل معركة تحرير المرأة التي خاضها قاسم أمين، إذ قرأ على محمد عبده ولطفي السيد فصولاً من كتابه في جنيف العام ١٨٩٧، قبل أن ينشره على الناس، وأمده محمد عبده بالحجج الدينية، ومثل معركة بنك مصر، التي خاضها طلعت حرب، وكان من المساهمين الأول في جريدة "الجريدة" حين إصدارها."[٣٣] وقبل أن يومئ عبد الصبور إلى المعارك الفكرية يشير، وبشكل ومضي، إلى هشاشة القوى السياسية المنتسبة ووسيطتها نظرياً، إلى المشروع التنويري، فالمثقف التنويري قاد معركته الفكرية، بنزاهة كبرى، من دون أن يلتقي بالسياسي التنويري، الذي يندرج في معركته السياسية، بنزاهة موازية، إلا في حالات قليلة. وعلى هذا، فإن عبد الصبور لا يشتق قوة الفكر من الفكر ذاته، ولا يفسر مآل المعارك بجوهر الأفكار، ولا يفصل بين

الأفكار وسياقها أيضاً، ولا يقول بالجديد الكامل والأحكام الشكلانية، ذلك أن "الثقافة لا تغزو ولكنها تبنى وتنير، وقراءة شكسبير، وكارليل وهازلت، لم تثبت الاحتلال الإنجليزي لمصر، بل لعلها ساعدت على زحزحته، بما ألهبت في النفوس من معاني الحق والخير والجمال".[٣٤]

وربما يكمن الفرق بين صلاح عبد الصبور وأدونيس في فرق وعيهما لمعنى المثقف والنسق. يحدد الشاعر عبد الصبور ذاته باعتباره مثقفاً تنويرياً ينتسب إلى نسق تنويري، عليه أن يتعلم منه ويدعو إليه وينقده ويطوره، أي أنه يحدد ذاته باعتباره علاقة في جملة علاقات تتجاوز الأسماء وتفيض عنها، أما أدونيس فيقول بفكرة: المبدع المتجذر في ذاته، حيث الجذر الذاتي ينقض مفهوم النسق، ويرى في الثقافة جملة أسماء مبدعة، يوحدها التفرد والإبداع والإلهام، وكل ما يمقت مفهوم النسق وينحيه بعيداً.

بمثابة خلاصة

ما الذي يجمع بين أدونيس الشاعر، الذي يرى إلى العالم كله بمنظور شعري، وطه حسين، الذي اطمأن إلى العقل مبكراً، وعرف ديكارت قبل أن يلتقي به؟ ربما يكون في السؤال فتنة المقارنة التي لا تستقيم إلا ببعض الاصطناع، دون أن يمنع هذا عن السؤال شرعية أكيدة، ذلك أن في الشخصين المذكورين ما يجمع بينهما، ولو بقدر: التمرد على عادات الفكر اليقيني التي تحوّل العادة إلى مقدس، والمثابرة القلقة المقلقلة، التي تنادي بعالم تحرّر من عادته المستبدة.

طه حسين هو مؤرخ الأدب الذي شاء أن يؤرخ لغير الأدب، والناقد الأدبي الذي نقد مجتمع النص قبل النص، وهو الأستاذ الجامعي الذي رأى في إصلاح الجامعة إصلاحاً للمجتمع كله، ولهذا كان رجل سياسة يعمل في حقل الثقافة، ورجل ثقافة يطمح إلى بناء سياسة جديدة. ولعل هذه المعادلة الصعبة، التي تذكّر بحلم أفلاطون عن الملك – الفيلسوف، هي في أساس عظمة طه حسين ومآله اليائس في آن. تتكشف عظمته، التي بقيت شبه يتيمة في الفكر العربي المعاصر، في ثلاث مواقع على الأقل: إقلاق الفكر المسيطر، منهجياً، بما يجعل العمل في الفكر صراعاً بين الأفكار، وبما يدفع بالصراع إلى تخوم أخيرة، حدودها التكفير واستبداد البداهات. فلم يشك أحد، في قرون متوالدة متجانسة، بصحة الشعر الجاهلي، الذي توثّن واستقر، إلى أن جاء حسين وكذّب مؤرخي الأدب العربي، ولم يقتصد في تكذيبهم متطلعاً، في النهاية، إلى تاريخ أدبي لا كذب فيه. كأن، وهو يشعل النار بـ"شروح" تتناسل متناظرة، لا يصارع الشعر الجاهلي في ذاته، بل عقلية جاهلية، تحتفي بالثبات وتعلن الثابت مقدساً غريباً. ومع أنه أجبر على طمس بعض ما قال، فإنه عاد إلى تكذيب المؤرخين، وبشدة أكثر، بعد حوالي ربع قرن من الزمن، بعد أن انتقل، هذه المرة، من تأمل الشعراء الجاهليين إلى تأمل الخلفاء الراشدين. فبعد أن أراد حسين، في كتابه **في الشعر الجاهلي**، أن

يصلح كتابة التاريخ الأدبي، شاء، لاحقاً، في **الفتنة الكبرى**، أن يصلح كتابة التاريخ السياسي. كان، في الحالين، مشدوداً إلى العلم وإلى قواعد اعتقد أن "التأريخ" العلمي لا يقوم إلا بها، موحداً بين سؤال الحرية وسؤال البحث العلمي، وفاضحاً علاقة الاستبداد بالمعارف، إذ الزيف لا يقف إلا بسلطة غاشمة تسنده، وإذ السلطة الأخيرة تحتاج العلوم الكاذبة لا أكثر.

بحث طه حسين عند ديكارت عما بحث عنه لدى ابن خلدون وأبي العلاء المعري، كما لو كان يشرك آخرين في بحث بدأه مفرداً، أو يشترك في موضوع توزع على كثيرين. ربما كان ولع البحث الحر، أو قرآن العلم وقول الحقيقة، هو ما جعله يتحدث عن "الدارس الشريف"، كما ألمح في **في الشعر الجاهلي**، كما لو كان الشرف في ذاته مقولة علمية. كان يقصد، بداهة، الشرف العلمي، الذي تتمتع به ذوات حرة تؤسس البحث العلمي فوق أرض تقترحها المفاهيم والأدوات العلمية، التي لا تنفصل عن "علم كوني"، أخذ سمات العلم المستقل، الذي يرتكن إلى مرجعه الداخلي ولا يقبل بمراجع غريبة عنه.

أما الوجه الآخر، الذي عثر فيه المنهج على تطبيقاته، فيتجلّى في جدة المواضيع، التي اقترحها حسين أو أوحى بها إلى غيره. فقد عمل على تأسيس "تاريخ الأدب"، فاصلاً بين العلم والحكاية، وتأسيس علم "التاريخ الاجتماعي – السياسي"، أي فاصلاً بين المحاكمة العقلانية أساطير الأقدمين، وهو ما حاوله أحمد أمين في كتابه الشهير عن تاريخ الإسلام، وتأسيس "النقد الأدبي" على معايير، ظنها موضوعية أو قريبة من الموضوعية. بل إنه لم يترك جديداً إلا وأخذ به، أو اقترب منه، فكتب الرواية والقصة القصيرة ومارس الترجمة وأنشأ مجلة خاصة به "الكاتب المصري"، وبالغ في كتابة "المقالة السياسية"، حتى كتب منها ما يملأ مجلدات عديدة، كما يقول أحد دارسيه.

لم يكن في ذلك التوزّع الشديد هرب من "البحث العلمي الدقيق"، أو عجز عن الاستمرار فيه، بل كان فيه ما يفصح عن معنى "الجديد" في محاربة "القديم" أو عن معنى الجديد كل الجديد، في مواجهة القديم كل القديم، بلغة طه حسين. ولعل مواجهة كل القديم بكل الجديد هي التي أملت عليه، وهنا تميزه في وجهه الثالث، أن يضع **مستقبل الثقافة في مصر** الكتاب القلق الحالم الذي أراد أن يلحق بالقدماء هزيمة حارقة، داعياً إلى مجتمع حديث يحرم القدماء من المجتمع الذي ينتجهم ويعيدون إنتاجه في آن. كأن حسين، الذي اختار **قادة الفكر** عنواناً لأحد كتبه المبكّرة، أراد أن يضبط المنطقي والتاريخي في مساره الفكري، فبعد نقد المنهج جاء نقد المواضيع، وبعد النقدين معاً جاء نقد المجتمع، الذي يحتاج إلى جامعة حديثة مستقلة بذاتها، تخلق تلاميذ مستقلين بقراراتهم، يستبدلون بالمجتمع التقليدي الجاهل مجتمعاً حديثاً. أقام مساره مشدوداً إلى مقولة "المفرد الطليق"، بلغة أدبية، أو إلى "الفردية المستقلة بذاتها"، بلغة أخرى، فالعقل لا يصبح فاعلاً إلا إذا تفرّد، والعلم لا وجود له إلا إن انفصل عن غيره، والمفرد العاقل شرط وعي السياسة وممارستها، والمجتمع الحديث كلّ من الإرادات الحرة

المفردة... كان، في كل هذا، ينكر الإجماع والجماعة والجموع، حالماً بمشروع ثقافي – سياسي، يعيد تأسيس معنى الجماعة والإجماع. ربما كان الإجماع، الذي رغب عنه، هو سبب ضيقه الشديد من المؤسسة الأزهرية في زمن الصبا والشباب، وسبب تقاعد أقرب إلى الصمت في زمن بداية الشيخوخة ونهاياتها، ذلك أنه لم يكتب، ما شاء أن يكتبه، في العشرين سنة الأخيرة من حياته.

واجه طه حسين العقلية القارة اليقينية بعقلية الشكوك المتسائل، الذي يضع العقل فوق العقيدة والقومية والإيمان المتوارث، وواجه بلاغة الشيخ التقليدي بعلم المثقف الحديث، وواجه التراث بمنهج نقدي يستصلح ما يُستصلح ويرى في ما تبقى كذباً صرفاً، وجعل من الدين الذي نصب ذاته حاكماً للعلوم علماً مستقلاً بين العلوم الأخرى، ورأى الفرق بين الجامع، الذي يؤمّه المصلون، والجامعة التي يذهب إليها الطلبة.. أمعن في الفصل متكئاً على ثقافة دينية واسعة وعلى ثقافة علمانية واسعة، قاصداً ما يرضي العقل ويلبي مطالب "العالم الشريف". وهذا العقل، الذي يحتكم إلى ما يؤمن به، قاده إلى أن يستنكر في قريش عصبيتها القبلية التي تتجر بالدين، وأن يدافع عن أبي بكر وعمر وعلي دفاعاً متواتراً لا تعصب فيه، بعد أن كان قد استنكر، في زمن "الأيام"، اختزال الحقيقة الدينية إلى جمع من الإرادات الفردية "المتشيخة" وندد، في أكثر من مناسبة، بإخضاع التأريخ إلى أغراض السياسة، وأهواء التشيع الديني. وواقع الأمر أن حسين لم يكن يستنكر، أو يدافع، بدافع ديني، فقد كان يفعل ما يفعل مطمئناً إلى مقولة غير دينية هي: العدل الاجتماعي، التي وزعته على الثقافة والسياسة معاً، وأقنعته أن "قائد الفكر" يقود القائد المسؤول عن توزيع العدل بشكل عادل. وإذا كانت فكرة العدل الاجتماعي قد بدت له حاسمة وهو يكتب **الفتنة الكبرى** و**المعذبون في الأرض**، قبل ثورة عبد الناصر بقليل، فقد كان مأخوذاً في مراحل سابقة بفكرة العقل والعقلانية والحرية وحرية الفكر والتقدم الاجتماعي والأخذ بيد مصر إلى زمن الحضارة الأوروبية المعاصرة.

إذا كانت وحدة المثقف والسياسي في شخصية طه حسين هي التي حملته على الاحتفاء بـ"الجديد"، منهجاً ومواضيع ومشروعاً ثقافياً – سياسياً، منتقلاً من دراسة أبي العلاء إلى حلم توليد "مصر الجديدة"، فإن هذه الوحدة ذاتها هي التي عوقت وضوحه المنهجي ودفعت به إلى اليأس الصريح المبكر في آن. فالسياسة الثقافية، التي حكمت برنامجه الفكري بشكل مضمر، أملت عليه أن ينتقل من موضوع إلى آخر، دون أن يستكمل ما بدأ به أو أن يطوره بما فيه الكفاية... فلم يكن في دراساته النقدية الخاصة بالشعر الجاهلي مشغولاً بتحليل واف لهذا الشعر، بقدر ما كان مشغولاً بتطبيق "فكرة الشك" قبل غيرها. وهو ما قاده إلى كتاب محدود القيمة عن **المتنبي**، على سبيل المثال، وأوصله إلى منهج في النقد الأدبي مليء بالتناقضات، يستدعي العلم ويستبعده في آن. ومع أن أفكاره عن سبل تقدم مصر، التي جاءت في **مستقبل الثقافة في مصر**،

قد أثارت حواراً واسعاً خالطه الكثير من الرفض والغضب، فإنه لم يدفع بالحوار إلى حدود الأخيرة وترك الكثير من الأسئلة معلقة في الفضاء.

بدا طه حسين عالماً محاصراً بالسياسي الذي فيه وسياسياً محاصراً بالعالم الذي يسكنه. إذا كان العالم فيه قد أملى **الفتنة الكبرى** على سبيل المثال، دافعاً بفكرة الشك المنهجي إلى مراحل متقدمة، فإن السياسي فيه، الذي يرى إلى الجمهور قبل أن يرى إلى العلم، أوصله إلى كتابات أخرى مثل: **الوعد الحق**، و**مرآة الإسلام**، و**على هامش السيرة**، التي يبدو في بعضها شيخاً ورعاً أكثر منه متمرداً حاسماً، كما لو كان في ما يكتب يتوجه إلى فئتين من الناس، أو يعادل كتاباً آخر. ومما لا شك فيه أنه لم يكن يتخلى عن أفكاره، ولم يكن من الذين يتخلون عن أفكارهم، إنما كان يناور ويمكر وفقاً لسياسة ثقافية اختارها واقتنع بها، ووفقاً للشروط الاجتماعية والسياسية المتغيرة.

أربعة عناصر أساسية امتزجت في تخليق مسار حسين في بداياته: أولها تجربة الأزهر المرهقة، حيث المؤسسة القديمة المغلقة لم تقنع الشاب الضرير ولم ترض عقله، ولم تلائم حساسيته الإنسانية الرهيفة. وإذا كانت هذه المؤسسة لم تقنعه قبل أن يرى غيرها، فإن تجربته في فرنسا، وهنا العنصر الثاني، قد أعادت تشكيل صورة هذه المؤسسة من جديد، كي تبدو له سلباً صرفاً، تحتاج إلى الإصلاح وإعادة التأسيس، بسبب تخلّفها العميق من ناحية، ودور الاجتماعي والثقافي الخطير من ناحية ثانية. وهو ما سوف يقترحه في **مستقبل الثقافة في مصر**، محاولاً تحديثها وتقنين دورها في آن. فلا يمكن في دولة ديمقراطية علمانية مشتهاة أن يكون الأزهر مؤسسة فوق المؤسسات التعليمية الأخرى، أو دولة داخل الدولة، بل ينبغي إرجاعه إلى مؤسسات بين المؤسسات الأخرى. أما العنصر الثالث فيتجلّى في ثورة ١٩١٩، التي ظهرت كما لو كانت تحرر الحاضر من قيود الماضي وتطلق المجتمع المصري في اتجاه المستقبل، وتضع في المجتمع المصري حركة جديدة لا ينقصها التفاؤل. وقد ساعد على ذلك تيار فكر نهضوي يقوم داخل المجتمع، لا خارجه، تمثل في جملة من العقول الجديدة المتمردة، التي أقبلت على الجديد وتخلت عن القديم، أو احتفظت به ونظرت إليه بمنظار جديد. كان هناك أحمد لطفي السيد ومحمد حسين هيكل وعلي عبد الرزاق وعباس العقاد، قبل أن يدخل لاحقاً في ارتداد فكري لا رجوع عنه، وإبراهيم عبد القادر المازني وأحمد أمين والمنفلوطي وغيرهم. إضافة إلى تيار فكري له حضوره الاجتماعي كانت هناك الأحزاب المتنافسة، التي توسع من هامش المثقف وحركته، والتي تدافع عنه وترعاه، خاصة حين يكون في قيادتها مثقفون أخلاقيون يتمتعون بالمصداقية. هذه العناصر جميعاً أسهمت، في البدايات، في إطلاق ذلك الصوت الواسع الغاضب المتمرد، الذي صدر عن طه حسين، قبل أن يبدأ هذا الصوت بالأفول شيئاً فشيئاً، إلى أن ألقت به ثورة ١٩٥٢ إلى زوايا الصمت أو ما هو قريب من ذلك.

إذا كان طه حسين استطاع الخروج من أزمة **في الشعر الجاهلي** بالحد الأدنى من الخسائر، مواجهاً الخسارة المحدودة بكتاب متمرد جديد هو **الأيام**، فإن أكثر من

انتكاسة لازمت مساره الفكري والحياتي اللاحق. فقد كسب، جزئياً، معركة خسرها، كلياً، زميله علي عبد الرازق، إشارة إلى مجتمع لا يزال الشيخ التقليدي يلعب فيه دوراً مسيطراً، وإشارة إلى سلطة رسمية، أو سلطات سياسية متناثرة، لا تزال تتلاعب بالعنصر الديني. ولهذا لم تكن تجربة طه حسين مع الأحزاب السياسية، وهي عنصر من سياسته الثقافية، مثمرة دائماً. فحزب الأحرار الدستوريين، الذي انتمى إليه في شبابه، كان يهادن السلطات الإنجليزية المستعمرة، وحزب الوفد، الذي اقترب منه لاحقاً، لم يكن مستعداً، وهو الحزب الشعبوي، أن يدخل معركة علمانية بشكل صريح. أضيف إلى ذلك التصنيف السلطوي عليه، في بداية ثلاثينيات القرن الماضي، حين رفض رفضاً قاطعاً أن يعطي ألقاباً علمية لشخصيات رسمية، مؤثراً أن يخسر عمله وأن يعيش عسراً اقتصادياً شديداً، إلى أن أعادته المظاهرات الطلابية إلى مقعده الجامعي. أما كتابه **مستقبل الثقافة في مصر**، الذي أسرف في تفاصيله، مقدّماً المشروع الثقافي – السياسي الوحيد، الذي أنجزه مثقف عربي في القرن العشرين، فقدم دون أن يفعل شيئاً، باستثناء حملات اللوم والنقد والتقريع. ولعل الرجوع إلى **رسائل طه حسين إلى معاصريه**، بعد سنوات قليلة من صدور الكتاب، تكشف عن ذلك اليأس الصريح الذي كان يعيشه صاحب **الأيام**. ويستطيع القارئ أن يعود إلى مقالاته المتفرقة في كتب صغيرة عديدة ليلمس كرهه للتعليم الجامعي السائد، الذي يفصل بين الطالب والجمال، وبين الطالب وأسئلة الحياة.

وإذا كان تأمل طه حسين لتجربة جمال عبد الناصر قد انتهى إلى مزيج من اليأس والصمت المحسوب، فإنه قد اقترب من هذا اليأس أيضاً، قبل "ثورة يوليو". فالجامعة التي سعى إلى إصلاحها لم تصلح، وأوروبا التي دخلت في حرب عالمية مرعبة أثارت لديه أسئلة كثيرة، والإسلام الذي درسه في **الفتنة الكبرى** لم يعده بشيء، والحرية التي أنشد إليها لم تتوفر له إلا سنوات قليلة. فقد عاش في زمن **في الشعر الجاهلي** حرية منقوصة، وعاش في جزء من العقد اللاحق الاستبداد السلطوي، وعاش في العقد الذي سبق عبد الناصر مغترباً، له جزء من اليسار الجديد الذي صعد، وله جزء من اليمين القائم. وواقع الأمر أن طه حسين سار مع مشروع سياسي – ثقافي قائم على الإرادة الفردية وظلال الرهان والاحتمال. فهو لم يكن معبراً عن طبقة قادرة على حمل مشروعه، ولم يكن منتمياً إلى حزب سياسي يقبل به كمشروع ثقافي – سياسي... . كان مع "المعذبين" الذين يفهمهم ولا يفهمونه، وكان مع آمال الجماهير دون أن يكون فاعلاً في الجماهير، وكان مع الطلبة الذين يحترمونه ويتوزعون على أحزاب سياسية لا ينتمي إليها.

ما الذي يتبقى من حداثة طه حسين اليوم؟ يتبقى منه، ربما، مشروعه كله ويأسه الصريح، لأن هذا المشروع لم يتحقق في الماضي ولا يبدو قابلاً للتحقق اليوم. إذا صرفنا عمومية الكلام يمكن القول إن طه حسين ترك منهجاً في العمل الثقافي يتلخص

في النقاط التالية: الاقتراب العقلاني الشجاع من الأسئلة الممنوعة التي تعيد اكتشاف التاريخ العربي – الإسلامي، بعيداً عن الأسطرة والبلاغة والتمجيد الذاتي الفارغ. ربط السياسة بالارتقاء الاجتماعي الكلي لا بالأحزاب السياسية التي تعطّل، أحياناً، الفكر السياسي وتلغي السياسة، الأمر الذي يجعل "الثورة الثقافية" شرطاً للتحول السياسي. الاعتراف بأن ارتقاء المجتمع العربي لا يختلف في معناه الجوهري عن التجربة الحضارية الكونية، بما يعني رفض الخصوصية القومية المزعومة ورفض الخصوصية الدينية، لأن الكوني نقض للخصوصية، أو إعادة تأويل جديد لها.

التحرر من الغيبيات والتربية التقليدية شرطاً للتقدم، الأمر الذي يميز بين التعليم ومحو الأمية وبين الجامعة والجامع، ويجعل من نقد الجهاز المدرسي سؤالاً ثقافياً جوهرياً. الخروج من الماضي واستعادة التاريخ، لأن العرب يعيشون بعقل ماضوي، دون أن يدركوا الفرق بين الماضي والتاريخ، وبين الانبهار بالماضي والوعي الصحيح للتاريخ. . القبول بحوار الثقافات والانفتاح على هذه الثقافات، ولا يمكن قراءة ثقافة معينة إلا بأدوات من خارجها. استعمال الثقافة الأوروبية في إعادة طرح الأسئلة الوطنية، فلا نفع من تعلم ديكارت من أجل استظهاره، لأن معنى ديكارت لا يظهر ولا يتضح إلا إذا طبق على أسئلة "محلية" خاصة، وعندما يتوارى ديكارت بعيداً وتصبح الآثار الناتجة عن تطبيق منهجه جزءاً من "الثقافة الوطنية". وفي الحالات كلها يبقى من طه حسين الشكل الذي مارس به الثقافة، ناقداً للمؤسسة التي يعمل فيها، وناقداً للثقافة التي ينتمي إليها، وناقداً للمجتمع الذي يعيش فيه. وسواء أخفق أو نجح، فإنه رأى الثقافة جزءاً من الحياة، بعيداً عن التجريد وبعيداً أكثر عن "المتعلم التقني"، الذي ازدهر لاحقاً، وبعيداً أكثر عن "المثقف السلطوي"، الذي يرى إلى الثقافة من وجهة نظر السلطة، عوضاً عن أن يرى إلى السلطة من وجهة نظر الثقافة. بيد أن حسين لم يفعل هذا كله إلا لأنه تمثّل الثقافة العربية وتعرّف على تفاصيلها ودافع عن اللغة العربية دفاعاً لا مهادنة فيه ولا مساومة، بقدر ما عمل على تمثل الثقافة الأوروبية والإفادة منها واصلاً، في النهاية، إلى تركيب ثقافي خاص به، يجمع بين الثقافتين معاً. كان له طبعاً تفاؤله بـ"استيراد الحضارة الأوروبية"، الذي لا يرضي العقل تماماً، وتفاؤله بـ"سلطة العلم"، التي تكاد أن تزري بالعمل السياسي، وتفاؤله بـ"حوار الثقافات"، الذي يلغي الفوارق والمصالح والحدود. كان له كل هذا، دون أن يمنع ذلك عنه أمرين جوهريين: رأى طه حسين إنتاج الثقافة الحديثة في عملية الصراع الضرورية مع الثقافة التقليدية، ورأى دور المثقف في إنتاج مشروع ثقافي – سياسي يرمي إلى بناء مجتمع جديد.

ربما تقوم مأساة طه حسين كلها في "غياب" المرجع الاجتماعي الذي يتوجه إليه، فلا هو من السلطة ومع السلطة، ولا هو من الجماهير ومع الجماهير. بهذا المعنى يظهر المآل المأساوي لكتابه **مستقبل الثقافة في مصر**، الذي طبع مرة واحدة ولاقاه الجميع بالبرود: فهو كتاب عن تعليم الشعب موجّه إلى السلطة، وهو كتاب عن تعليم السلطة موجه إلى المستقبل. لهذا لم يصل الكتاب إلى الشعب الذي لا سلطة له، ولا يحسن القراءة، ولم تطمئن له السلطة، التي لا تطمئن إلى الشعب المتعلم، الذي يرفض احتكار السلطة لمقدّراته وحياته.

إذا كانت المؤسسة الأزهرية قد شكّلت العامل الحاسم في تمرد طه حسين على الثقافة التقليدية، فإن النزوعات السياسية – الإيديولوجية، التي سادت العالم العربي في خمسينيات وستينيات القرن الماضي، لعبت دوراً حاسماً في تمرد أدونيس. ذلك أنه رأى أن هذه التيارات، يسارية كانت أم يمينية، محافظة أم داعية إلى التقليد، تتجانس، بنيوياً، متفقة جميعاً على الانغلاق ونفي الآخر وعداء الحوار واليقينية، الأمر الذي يجعل لغتها واحدة، ويعيّنها قولاً واحداً – إجماعياً، لا فروق فيه ولا تباين. وهذا التصور، الذي لا دقة فيه، أملى عليها، أن يتحدث عن الثقافة العربية بصيغة المفرد، وأن يرفضها كمفرد لا فوارق فيه.

يكتب أدونيس في كتابه **زمن الشعر**: "الثقافة العربية السائدة، والحالة هذه، عالم مغلق. فالعربي، من الناحية الحياتية في حركة لا نهاية لها، في حين أنه مرتبط، من الناحية الثقافية، بقيم ثابتة تعتبر صالحة لكل مكان وزمان. وفي هذا تناقض فاجع يعيشه كل منا".[١] والمشكلة الأساسية عند أدونيس هو تعامله مع "العربي" كجوهر ملتف حول ذاته، وكـ"جوهر غيبي" معادٍ للحداثة من ناحية ثانية. ولهذا فإنه لا يلتفت إلى الحراك الاجتماعي – السياسي – الثقافي الواسع، الذي يمر فيه الإنسان العربي في النصف الأول من القرن العشرين، والذي أطلق ظواهر حداثية متعددة، عوّقت لاحقاً. ولأنه يرى العربي، من حيث هو، جوهراً منغلقاً على ذاته، فإنه لا يلتفت، لزوماً، إلى الآخر الأوروبي، بلغة معينة، أو إلى الاستعمار والتبعية، بلغة أخرى. بل إن هذا الآخر، الذي يقابل عربياً "تَجْوهر"، يصبح بدوره جوهراً، كما لو أن الزمن العربي الجوهري لا يقوم في الزمن العالمي بل يقوم خارجه. وعندها لن يلتقي أدونيس مع عبد الرحمن منيف، على سبيل المثال، وهو حداثي حاسم آخر، لأن منيف يقرأ التاريخ العربي الحديث، المعوّق بنيوياً، كعلاقة داخلية في الزمن الأوروبي الحديث، الذي احتفظ بحداثيته لنفسه ووزع "التخلّف" على الأطراف. ومع أن من مآثر أدونيس التشديد على العنصر الداخلي في توليد وإعادة توليد "الانغلاق العربي"، رداً على فكر آخر يبرّر كل شيء في القصور العربي بالإرادة الاستعمارية، فإن غلوه الشديد في الفصل بين "العربي" و"الآخر" يساويه، في النهاية، بالفكر الذي يختلف عنه. فإذا كان الفكر العربي التبريري العاجز يرد كل شيء إلى "الاستعمار" و"الامبريالية"، محولاً الطرفين إلى قدر لا سبيل إلى مقاومته، فإن أدونيس، المأخوذ بالانغلاق العربي، يلغي العنصر الخارجي كلياً، موحياً بأن العرب أحرار كلياً ويتصرفون بحريتهم بشكل "إتباعي". وبداهة فإن في هذا الموقف ما يقوّضه، نظرياً، لأن بنى التبعية، في العالم العربي، لا تفسّر إلا في علاقتها بـ"المركز الأوروبي"، الذي يملي عليها إنتاج وإعادة إنتاج العلاقات التابعة، وهو ما أسهبت في شرحه نظريات التبعية، التي تحدثت عن "التطور اللامتكافئ"، كما فعل سمير أمين على سبيل المثال.

نقطة أخرى تمس الزمن العالمي، تجعل أدونيس يقف في دائرة واحدة مع آخرين، يُفترض أنه مغاير لهم. ففي تأكيده على معنى "الجوهر العربي"، يضع الشاعر الزمن العربي خارج الزمن العالمي، كما لو كان له خصوصية مطلقة عجيبة، تضع العالم كله في موقع والعالم العربي في موقع آخر. من الغريب أن هذه الخصوصية المطلقة المفترضة هي تصور ديني وتصور رائج لدى القوى الدينية، والفرق بين الطرفين هو التالي: تحارب القوى الدينية، بشكل وهمي، الاندراج في الزمن العالمي، بينما يعتقد أدونيس أن المجتمع العربي يرفض، مختاراً، الاندراج في هذا الزمن، علماً أنه لا يمكن فهم الواقع العربي إلا كعلاقة في الزمن العالمي الذي وحّد العالم كله. وواقع الأمر أن "التخلف العربي" لا يفسّر بالدخول أو عدم الدخول إلى هذا الزمن، كما لو كان الأمر طوعاً، بل يفسر، على الأرجح، بجدل المركز والأطراف، أي بقدرة الرأسمالية العالمية على تقييد حركة المجتمع العربي، بواسطة سلطاته السياسية، الأمر الذي ينقل إشكال أدونيس من ثنائية مجردة هي: الإبداع والاتباع إلى إشكالية أخرى هي: التبعية والتحرّر.

نقطة ثالثة تثيرها إطلاقية أدونيس هي المساواة المطلقة بين الفكر السلطوي والفكر الاجتماعي، وهو أمر لا معنى له على الإطلاق. فلو كانت هذه المساواة قائمة فعلاً لما كانت بعض الأنظمة العربية هي الأكثر قمعاً واستبداداً في العالم. ولهذا فإن تاريخ التخلف العربي الحديث لا يفسر فقط بـ"تاريخه الديني"، بل يفسر أيضاً بوضع المجتمع العربي في التاريخ العالمي الحديث، خاصة أن الدين لا وجود له إلا في أيديولوجيات دينية، ليست في حقيقتها إلا أيديولوجيات سلطوية، أو عناصر فاعلة في الأيديولوجيات السلطوية. فالدين، كما الأخلاق، لا يفسر غيره بل يفسر بغيره، حتى حين يكون قادراً على لعب دور مسيطر، كالدين الإسلامي. يكتب أدونيس في **زمن الشعر**: "الثقافة العربية التي سادت هي، في جوهرها، ثقافة دينية...، أي أنها نشأت في أحضان الدين وتحت راية الدولة التي تحميه وتحكم باسمه".[٢] ومع أن علاقة الدين بالدولة، بهذا المعنى، صحيحة، ويجعل تاريخ الدين من تاريخ الدولة، فإن أدونيس يثبت هذه العلاقة في زمن قديم، ولا يرى إلى شكل العلاقة بين الدين والدولة في الزمن الحديث، كما لو كانت هذه العلاقة في زمن الأمويين هي نفسها في زمن السيطرة الاستعمارية. وحتى يظل مرتاحاً في تفسيره الثابت فإنه يلغي الزمن الحديث، علماً أن شرحه لا يستقيم إلا إذا بحث عن الأسباب التي تجعل الدولة العربية في الزمن العالمي الحديث تحتفظ، شكلانياً، بالعلاقة القديمة بين الدين والدولة. فإذا كان الاتباع يفسر بـ"تاريخ الدولة الدينية"، فإن هذا التاريخ، الذي يتضمن الحركة والتبدل والانتقال من وضع إلى آخر، يفرض إشكالية جديدة في طرح السؤال، لأن دولة اليوم أبعد ما تكون عن الدولة التي كانت في زمن عثمان ومعاوية.

إن هذا التصور التبسيطي للحداثة ومعوقاتها هو الذي يضع على لسان أدونيس جملة طريفة هي: "يمكن اختصار معنى الحداثة بأنه التوكيد المطلق على أولوية التعبير".[٣]

هكذا يمكن للفكر، الذي يلغي التاريخ، أن يكتفي بـ"حداثة الكلام" دون أن يشير إلى تحديث العلاقات الاجتماعية المادية التي هي شرط التحديث ومبتدأ له. هناك، إذن، من "يحدّث التعبير"، وهناك الذي يكتفي بالمحافظة، والأول ينتسب إلى حداثي قديم، بقدر ما ينتمي الثاني إلى "ثابت" قديم. زمن بلا تاريخ، أو تاريخ فارغ لا زمن فيه، طالما أن الإنسان العربي "جوهر"، أو أنه انقسم، منذ زمن قديم، إلى جوهر مبدع، وهو الهامشي، وجوهر اتباعي مسيطر.

مما لا شك فيه أن في أطروحة أدونيس ما يثير الحوار وما يحتج على فكر يتسم بالركود وما يشجب واقعاً عربياً مهزوماً، لكن تصوره، الذي يهاجم الركود، راكد بدوره، على الرغم من تغييرات في المواقف ناقصة وخفيضة الصوت. فقد قسم الثقافة العربية إلى ثابت لا يتغير ولا يحيد عن ثباته، وإلى متحول ثابت في تحوله. بيد أن الأمر، نظرياً، أكثر تعقيداً من ذلك، لأن الثابت قد يجبره التاريخ على الحراك، بقدر ما أن المتحول قد يجبره التاريخ على الثبات، فلا الثابت يظل ثابتاً ولا المتحول يبقى متحولاً، إلا إذا كان التاريخ مجرد زمن فارغ متجانس، يمر فوق الظواهر ولا يخترقها. بهذا المعنى فإن حداثة أدونيس التي تنتهي إلى "حداثة الأرواح" تتكئ، نظرياً، على "تاريخ الأرواح" أيضاً، تلك الأرواح التي خلقها التاريخ لحظة ثم قذف بها إلى كهف قديم مغلق الأبواب وعالي الأسوار. لعل أفضل ما جاء به أدونيس هو كشفه عن علاقة الدين بالسلطة، في القرن الأول الهجري وما تلاه، وبرهنته النظرية عن أسباب الثبات والتحول. لكنه ما لبث أن كثف التاريخ العربي كله وأبقاه في "زمن الأصل"، معتبراً ما تلاه امتداداً لا نهائياً يكرر ما سبق.

وواقع الأمر أن أدونيس، على الرغم من دعوته الصادقة إلى الحداثة، ينغلق في إشكالية تراثية، عنوانها الأكبر: كيف نحارب التراث بالتراث نفسه؟ وكيف نتحرر من التراث اعتماداً على التراث التحرري القديم؟ غير أن محاربة "الأصل" بـ"الأصل"، أي القديم الاتباعي بالقديم الحداثي، لا تغير من الأمر شيئاً، لأن الحداثة، بالمعنى النظري، لصيقة بالأزمنة الحديثة. بهذا المعنى، يبقى الزمن العربي، الذي أعقب زمن الأصل، فارغاً، ويصبح الزمن العالمي كله فارغاً أيضاً ولا ضرورة لإفادة من اكتشافاته، طالما أن حداثة الأصل مكتفية بذاتها، وإذا كان طه حسين قد احتاج إلى ديكارت، أي إلى معرفة حدثية، كي ينقد الشاعر الجاهلي القديم، فإن أدونيس اكتفى بشكل آخر من الشعر الجاهلي نقض به الشعر المسيطر. وإذا كان طه حسين قد أعلن في **الفتنة الكبرى** عن نهاية الإسلام، شارحاً علاقة الدين بالدولة وداعياً إلى الاندراج في الأزمنة الحديثة منظوراً وقيماً وسياسةً وثقافةً، فإن في منطق أدونيس ما يعلن أن الإسلام لم ينته، وأن هناك "إسلاماً حداثياً"، يمكن العثور عليه، بلا مشقة، إلى جانب الإسلام السلطوي الذي انتهى. ولهذا يستطيع أدونيس العودة إلى "النص القرآني" باحثاً عن "آفاق الكتابة" معتقداً بتزامن الإبداع، الذي لا يحتاج إلى تاريخ، مما يجعل الفكر العربي يتحرر من

القرآن، وهو نص – أصل، ويبدع "كتاباً" جديداً، وهو ما فعله أدونيس مؤخراً حين انشغل بكتاب جديد هو **الكتاب**، الذي يعني، لغوياً، في مشروع طه حسين، على الرغم من عثراته، ما يطرح أسئلة كثيرة، وفي فكر أدونيس، في جرأته العالية، ما يطرح أسئلة كثيرة أيضاً، مع فارق بين الطرفين يتجلى في نقطتين أساسيتين هما: يرى طه حسين إلى المستقبل مؤمناً بالزمن العالمي ومتحرراً من التراث، ويرى أدونيس إلى زمن الأصل – القديم مكتفياً بزمن الإبداع الذي لا يشيخ، أو بزمن الإبداع الذي لا زمن له. ومشروع الأول جماعي، سياسي واجتماعي، ومشروع الثاني خاص بالأفراد المبدعين، الذين يقفون فوق الأمة ويسبقونها، ويطلبون منها أن تقتفي آثارهم للوصول إلى ديار الإبداع، مؤكدين، بلا توقف، أن الأمة كلها معادية للإبداع، وأن سيطرة الاتباع الكاسحة تجعل من الإبداع شيئاً "لا يُرى". بهذا المعنى يكون أدونيس قد أنجز فكرتين أساسيتين، تقول الأولى منهما: يجب تحرير الفكر العربي من التقليد، وتقول ثانيهما: إن سطوة التقليد لا تقاوم ولا سبيل إلى كسرها.

إضـاءة أخـيرة:

التطـرف ونهـاية الحداثـة!!

يقول بعض العارفين: "أن تشعل شمعة خير من أن تلعن كل الظلام". والقول، رغم نبله، يُصاغ بشكل آخر أيضاً: "أن تحتفي بشمعة وتنسى كل الظلام إسهام في انطفاء الشمعة الوحيدة". وفي العالم العربي، ربما، ما يحيل على الظلام وعلى شمعات منفردة، مع فرق جوهري قوامه وضوح الظلام وارتباك الشموع، كثيرة كانت أم قليلة.

كان غرامشي يقول: "يدخل المجتمع في أزمة عضوية حين يلفّ العجز السلطة والمعارضة معاً". وكان لينين يقول: "يدخل المجتمع في سيرورة من التفكك والاستنقاع حين يساوي العجز بين السلطة والمعارضة". والمرئي في العالم العربي، ومنذ سنين، يجاوز ما قال به غرامشي ولينين معاً، ذلك أن ما يوحّد السلطة والمعارضة هو ليس العجز وحده، بل تقاسمهما لتصوّرات وممارسات متشابهة، كما لو كانا وجهين مختلفين لعملة واحدة.

ومع أنه، بالتأكيد، لا يمكن اختزال الأنظمة العربية كلها، في اختلافاتها الأكيدة، إلى نظام واحد، فإن تأمل أوضاعها، وبشكل عام، يسمح بالاقتراب من نموذج نظري يوائم معظم الأنظمة القائمة، مع فروق لا تمس الماهية كثيراً. ويسمح هذا النموذج، الذي كان يدعوه بولانتزس، في زمن غير هذا، بالنموذج المنطقي – المجرد، بتقديم الأطروحات العامة التالية:

١. تشكّل السلطة السياسية في العالم العربي مصدراً رئيسياً للتطرّف، فهي مرجعه الأول، وهو الابن الشرعي لها، كما لو كانت السلطة، وقد تمثّل فيها التطرّف الأصلي، نموذجاً تشتق منه، وبأشكال مختلفة، ألوان التطرّف الأخرى.

٢. يشكّل التطرّف الثانوي، أو التطرّف المعارض، استطالة للتطرّف السلطوي وامتداداً له، مع فرق جوهري، هو أن التطرّف الثاني يدفع بالتطرّف الأول إلى تخومه الأكثر اتساقاً وعنفاً، كما لو كان يعيد إنتاج التطرّف الأول ويضيف إليه تطرفاً جديداً.

٣. إن هذين الشكلين من التطرّف، وقد تناوبا على تقييد المجتمع ومصادرته، يسهمان، وبشكل متزامن، في تدمير المجتمع ودفعه نحو التقويض.

٤. لا يتكئ البحث عن أفق مجتمعي بديل، وبسبب الفوات التاريخي الذي يخترق السلطة والمجتمع معاً، على التعابير السهلة المنتشرة، مثل الديمقراطية والتعددية والانفتاح، بل على صيغ أخرى، غير مسبوقة، تؤمّن انبعاث المجتمع وعدم تقوّض السلطة المركزية في آن، لأن السلطة المركزية، القوية والمجدّدة لنفسها، شرط لاستمرار المجتمع العربي، في ألوانه المختلفة. تعطي هذه المقدمات، وبشكل نسبي، مدخلاً لتأمّل التطرّف، الموزّع على سلطات تنتسب إلى الحداثة، أحياناً، وعلى معارضات تنتسب إلى الإسلام، أحياناً أخرى.

يتكشّف تطرّف السلطة السياسية المسيطرة في العالم العربي في المجالات جميعاً، مخترقاً السياسة والاقتصاد والثقافة والتعليم وتشكيل العادات في الحياة اليومية. ففي المجال السياسي، نقف على دولة السلطة، لا سلطة الدولة، التي تحتكر القرار السياسي كله، رامية بالمجتمع، وفي فعل إقصائي حاسم، إلى تخوم الصمت والإلغاء. غير أنها وهي تقصي المجتمع عن الشأن السياسي تقوم، لزوماً، بخلقه من جديد، لترى فيه عدواً شاملاً، ينبغي حصاره وتجب مراقبته. وهذا ما يفسّر اكتساح المجتمع السلطوي للمجتمع كله، وتمدّد واتساع أجهزة السلطة، كما لو كان المجتمع كله قد اختزل إلى مؤسسات السلطة وإداراتها. ولن يكون حال السلطة، في فاشيتها المضمرة، مختلفاً عن حال البحار "آهاب" في رواية "موبي ديك" الذي يرى، في الحوت الذي يطارده، شراً كاملاً، لينتهي، في النهاية، مخذولاً، بعد أن دمر الحوت البحار العصابي والسفينة معاً.

وإذا كانت دولة السلطة تضع في داخلها كل شيء ولا تترك لخارجها، أي للمجتمع، شيئاً، فإن كل فعل مؤسساتي تقوم به يتسم بشكلانية مطلقة، أحياناً، أو بشكلانية نسبية، في أحيان أخرى. فقد تتحوّل الصحف المتعددة، في غياب الحوار المجتمعي، إلى صحيفة واحدة، والأحزاب المتعددة إلى حزب، له أكثر من وجه، والمؤسسات النقابية إلى مؤسسات شكلانية، تلبي حاجات دولة السلطة، ولا تلبي من حاجات المجتمع شيئاً. وفي سياق كهذا، فإن الأحزاب السياسية والنقابات، كما الانتخابات، لا تعبّر عن حاجات المجتمع، بل تحيل على السلطة المركزية، التي تترجم حاجات المجتمع الحقيقية بكلمات وهمية.

تطرح دولة السلطة، وهي تغاير سلطة الدولة، جملة من القضايا، يمكن اختصارها في أربع نقاط أساسية تمس: الدولة، المجتمع، المواطنة، انطفاء السياسة يفضي تطرّف السلطة، وهنا النقطة الأولى، إلى نفي الدولة وتقويض دلالتها. تتسم الدولة، نظرياً، بثبات وشمولية مؤسساتها وأعرافها وتقاليدها، التي هي قوّامة على الأفراد والأحزاب والفئات المختلفة التي تصل إلى السلطة، على خلاف دولة السلطة، التي تضع السلطة فوق الدولة والأفراد فوق المؤسسات والفئات فوق الأجهزة. وفي عملية القلب هذه تتداعى الدولة، مخلية مكانها لأشكال قديمة من الإدارة لا علاقة لها بالأزمنة الحديثة. ولما كانت الدولة، نظرياً، تعبيراً عن إرادة مجتمعية كلّية، بالمعنى النسبي، فإن ابتلاع السلطة للدولة، يحوّل دولة السلطة إلى تعبير عن إرادة اجتماعية مجزوءة، على حساب إرادة أخرى، أكثر اتساعاً، تمّ إقصاؤها، وعن هذا الاستبدال تصدر بدايات تفكك المجتمع، الذي تضع فيه دولة السلطة بذور الاحتراب الداخلي، بلغة متأنقّة، أو بذور الحرب الأهلية، بلغة أخرى.

يفضي انكفاء الدولة، وهنا النقطة الثانية، إلى انطفاء المجتمع. فالدولة، وهي مفهوم حديث، لا تقوم بتوحيد المجتمع، وهو مفهوم حديث آخر، إلا لأنها تُخضع الأفراد لها ولا تخضع إلى الأفراد، مجسّدة فكرة تساوي الحقوق وتساوي الواجبات. غير أن دولة السلطة، وهي تخلق التطرّف وتجسّده، تزيح معايير الدولة حين تشخصن علاقاتها، أي حين تجعل بعض الأفراد فوق الدولة ومرجعاً لها. بيد أن هذا الفعل لا يستوي إلا إذا وضع فئات اجتماعية واسعة خارج الدولة، التي لم تعد دولة، أي إذا نصّب اللامساواة الاجتماعية قانوناً ضرورياً. تأخذ دولة السلطة، في هذه الحدود، بدورين: فهي سلطة لفئة مسيطرة، وهي سلطة على ما تبقى من المجتمع. ينتج عن اختزال الدولة إلى سلطة اغتراب اجتماعي متعدد الوجوه يدفع بأفراد المجتمع، الذين اضطهدتهم دولة السلطة، إلى البحث عن مراجع انتماء جديدة تتجه، في شروط إفقار المجتمع، إلى الديني والطائفي والجهوي والعشائري. والانتماءات الجديدة تعادل، منطقياً وتاريخياً، السلطة التي أنتجتها. فالسلطة المتطرفة تبدّد الدولة وتستبقي السلطة، في لحظة أولى، كي تفكك المجتمع وتخلق الرعية والطوائف، في لحظة تالية، إذ الرعية قائمة في علاقة المجتمع، الذي لم يعد مجتمعاً، بالسلطة، وإذ الطوائف قائمة في علاقات المجتمع، الذي لم يعد مجتمعاً، بذاته. وبقدر ما أن السلطة، التي بدّدت الدولة، تنتمي إلى زمن غير حداثي، فإن المجتمع، الذي وزّعه التطرّف السلطوي، على رعية – طوائف، لا ينتسب إلى الزمن الحديث أيضاً. وهكذا، فإن السلطة، التي تضع كل شؤون المجتمع داخلها، تنجز تحويلاً تاريخياً مأساوياً، يسحب المجتمع والدولة من الزمن الحديث إلى أزمنة قديمة.

تمس النقطة الثالثة: المواطنة. وهي تعني انتماء البشر إلى مرجع واسع ومتطور هو: الوطن، الذي يشكّل تجاوزاً كيفياً للمراجع الضيقة، سواء كانت جهوية أو مذهبية أو

إثنية. لكن هذا التجاوز لا يتحقّق إلا في فضاء اجتماعي، ديمقراطي وعقلاني، يؤمّن ازدهار الشخصية الإنسانية وكرامتها وحريتها، حيث الدولة دولة للجميع، وحيث الجميع يتمتعون بتساوي الحقوق والواجبات. وبهذا المعنى، فإن المواطنة، أي الانتماء إلى الوطن والولاء للمصلحة الوطنية، تعبير عن ارتقاء أخلاقي وثقافي وقيمي غير مسبوق وتجاوز للعصبيات الضيّقة السابقة. فعوضاً عن صيغة ضيّقة تقول: "إن دين المؤمن وطنه"،وهو تعيين ديني، يغدو الوطن ذاك الموقع الواسع الذي يشارك المواطن فيه مواطنين آخرين الحرية والبحث المشترك عن حياة ومستقبل أفضل، وهو تعيين يبدأ من الإنسان الطليق، الذي تعلّم معنى المسؤولية الفردية والجماعية. وبدلاً من صيغة قديمة تقول: "من أجل السلطان وعزّ السلطان"، كما لو كان الموت في سبيل السلطان وطناً، وهو تعيين قائم على الأعلى والأدنى، يغدو عزّ الوطن مرجعاً أعلى، من حيث هو مرآة لعزّ المواطن وكرامته.

تنزع الدولة إلى تحقيق المواطنة، اعتماداً على علاقات الحرية والمساواة والانتماء المسؤول، على خلاف دولة السلطة، التي تلغي المواطنة وهي تلغي شروطها، مستبقية علاقات السيطرة والإخضاع، التي تحيل على الرعية أو على المحكومين أو على المحرومين، الذين يأكلون أقل ويشربون أقل ويتكلمون قليل القليل. وفي علاقات الاستبدال، التي يأخذ فيها الحرمان من شروط المواطنة موقع المواطنة، يتفكك الكل إلى أجزاء، والأجزاء المفككة إلى أجزاء لاحقة. وفي هذه الحدود، التي تخترق المجتمع العربي، في مستويات مختلفة، يصبح الدين هو الوطن والانتماء الجهوي بديلاً عن المواطنة، حيث يترجم الوعي البائس حرمانه ببديل أكثر بؤساً. وفي هذه الحدود أيضاً يُضاف إلى اسم طه حسين نعتاً لا يحتاجه هو: المفكر المصري، ويُضاف إلى جبران صفة: المبدع اللبناني، ويعطف على اسم سعد الله ونوس: المسرحي السوري. علماً أن هذه الإضافات القطرية لم تكن ضرورية قبل زمن قريب. مع ذلك، فهناك، وفي إطار تآكل المجتمع، ما هو أشد سلباً، كأن يقف الإنسان على "أدب كردي" و"نوبي". . وبالتأكيد، فإن الأمر لا يقوم في دلالة التعدّد، وهو دليل صحة، بل في السياق الذي ظهر فيه "التعدّد"، وهو دليل مرض، ذلك أن ما هو قائم الآن في العالم العربي، وبنسب متفاوتة، لا يردّ إلى التعدّد بل إلى التمزّق الاجتماعي.

ترتبط النقطة الأخيرة بما يمكن أن يُدعى بـ: انطفاء السياسة. فإذا كانت السياسة، كما ترى حنّا أرندت، وجه الحداثة الاجتماعية الأول، فإن السلطة المتطرفة، التي تردّ المجتمع إلى وضع الرعية، تعطي، دائماً، مجتمعاً مسكوناً بالموت ولا سياسة فيه. والسياسة، بالمعنى الحديث، لا تتعرّف بحضور الأحزاب وبغيابها، بل بحوار مجتمعي متجدّد، تتحوّل تعددية الأصوات الاجتماعية فيه إلى اجتهاد جماعي كيفي، يكون قادراً على طرح أسئلة المجتمع الصحية وعلى الاقتراب من إجابات صائبة. وتستقي هذه التعددية دلالتها من حس المسؤولية، فردي وجماعي، يعبّر عن ارتقاء في اتجاهات مختلفة.

وعلى هذا، فإن انطفاء السياسة، لا يفصح فقط عن الصمت والرعية والاستبداد، بل يشير أيضاً إلى الفقر الثقافي والقيمي والجمالي، طالما أن ممارسة السياسة برهان على وجود الإنسان وإعلان عن فرديته الطليقة.

يتجسّد تطرّف السلطة، على المستوى السياسي، في مقولة: دولة السلطة. وهذا التطرف قائم، على المستوى الاقتصادي، وله اسم محدد، هو: السلطة الريعية، التي ترى في السلطة السياسية مدخلاً إلى الثروة، أي إثراء السلطة وإفقار المجتمع، أو إفقار المجتمع بعد أن تمّ إفقار الدولة وإفلاسها. والخلط بين السلطة والثروة إرث تقليدي، عرفته الشعوب العربية، بشكل واضح، في زمن السيطرة العثمانية، ممّا يثبّت زمن بعض الأنظمة العربية في زمن السلطة العثمانية، الذي انتهى، شكلياً، منذ عقود عديدة. ولأن زمن السلطة العثمانية انتهى ولم ينته، يكون على ثنائية: القمع والإفقار أن تكون قائمة في ثنائية الثروة والسلطة. وبسبب ذلك، فإن الاقتصاد لا يشتق، دائماً، من علم الاقتصاد، ولا يستولد دائماً من سياسة اقتصادية وطنية، بل يشتق من جشع السلطة الحاكمة. ولعل الرجوع إلى الصفحات الأخيرة في كتاب محمد حسنين هيكل، الذي يتحدث عن العالم العربي على أبواب القرن الحادي والعشرين، يعطي صورة مؤسية عن الأموال العربية المنهوبة والراقدة في البنوك الأجنبية، حيث الأموال الخاصة ببعض الأقطار العربية تساوي الميزانية السنوية لمدة عشرين عاماً.

يتعيّن تطرف السلطة الاقتصادي بجدل الإثراء والإفقار، الذي ينقل فئات شعبية واسعة من "عالمها الثالث" إلى "عالم رابع"، ناقلاً أفراداً آخرين من "العالم الثالث" إلى "العالم الأول". فعن طريق الثروة المتراكمة، بشكل لا شرعي، تتمتّع فئات قليلة، وإلى حدود البطر السفيه، بكل منتوجات العالم الرأسمالي المتقدّم، بينما تغادر الجماهير المستنزفة "عالمها الثالث" متقهقرة إلى "عالم رابع"، يختلط فيه المعلوم بالمجهول والرعب بالفاقة والعنف بالحرمان. ولهذا يبدو "العالم الثالث"، والعالم العربي جزء منه، محكوماً بالرعب والانفصام، كما لو كان دور "السلطة الريعية" فيه تصدير الغنى واستيراد الجوع، أو كما لو كان حيّزاً هجيناً، يتواجد فيه العالم الأول و"العالم الرابع" على السواء، بواسطة سلطة تنتمي، نظرياً، إلى العالم الثالث، وتنتمي، عملياً، إلى ثرواتها اللاشرعية لا أكثر.

تطرح "السلطة الريعية" أسئلة تمس الأخلاق الاقتصادية، أو الأخلاق والاقتصاد، أو الاقتصاد والمسؤولية الوطنية. فعلى مبعدة عن أخلاقية اقتصادية منتجة، تتضمن التخطيط والتأميم والإصلاح، وهو ما ارتبط بأحلام قومية كبيرة في زمن مضى، فإن "السلطة الريعية" القديمة منها والمستجدة، تتابع سياسة "اقتطاع المكوس" العثمانية من ناحية، وسياسة تبذير الثروات الوطنية من ناحية ثانية. والأمر لا غرابة فيه، طالما أن الثروة انفتاح على السلطة، والسلطة انفتاح على الثروة، كما لو أن المال أمسى مرجعاً مكتفياً بذاته، دون الاكتراث بالسبل التي تؤدي إليه ولا بالسبل التي

يتمّ اتفاقه فيها. ولذلك يكون عادياً أن تغيب، في معظم الأحيان، المشاريع المنتجة، وأن تأخذ مكانها أعمال طفيلية تدرّ الربح السريع، في غياب، شبه كامل، للمعايير التي تهتم بقدرة الشعب الشرائية أو بصحته الروحية والجسدية معاً، ولعل الرجوع إلى رواية صنع الله إبراهيم الأخيرة شرف، يعطي صورة مروّعة عن "رجال الأعمال الجدد"، إذ يضاف إلى نهب الشعب تدمير صحته، وإذ يعطف على تسميم الشعب نخر الاقتصاد الوطني والتآمر عليه.

يقول عزمي بشارة في كتابه **مساهمة في نقد المجتمع المدني**: "إن استخدام مصطلح "برجوازي" لوصف الأغنياء الذين يجمعون ثرواتهم في ظل علاقات القوة السائدة المذكورة، وفي قطاعات أهمها المقاولات والوكالات، يصحّ على سبيل المثال للاستعارة فقط، ففي هذه القطاعات بالذات يثبت أن القرابة للحكام أو العلاقة مع أقرباء الحكام ليست ظاهرة جانبية في الاقتصاد". فالبرجوازي النموذجي يتعرف بمنظور للعالم يجمع بين الفردية والعقلانية والإنتاج وعناصر أخرى، على مبعدة من "أغنياء اليوم"، الذين يحتفون بالكمّ ويقدسون الكمّ، مع احتقار للكيف والكيفي، داخل عملية تجميع النقود وخارجها. ولذلك فلا مكان في "اقتصاد اليوم" للبرجوازي العربي القديم، الذي كان ينشئ مشاريع وطنية إنتاجية ويسهم في بناء الأحزاب السياسية والمؤسسات الثقافية. شيء قريب من الفرق بين تعلّم اللغات في الأمس واليوم. ففي زمن مضى كان تعلّم اللغة الأجنبية يردّ إلى الثقافة، قبل أشياء أخرى، بينما يحيل اليوم على أشياء كثيرة، دون أن يلتقي، بالضرورة، بالمستوى الثقافي.

ولن يكون التطرف مختلفاً في المستوى الثقافي، فهو نتيجة للتطرّف السياسي وتتويج للتطرّف الاقتصادي، وإن كان تميّزه يقضي بلفظية جديدة. ولن تكون اللفظية الجديدة إلا تجريداً محضاً، أي إيديولوجيا تلفيقية، تنوس بين مجردين هما: العلم والإيمان، إذ العلم يردّ إلى تكنولوجيا مستوردة، وإذ الإيمان مسوّغ لمواجهة جميع الأفكار النقدية التي تطالب التغيير، والتكنولوجيا، في الإيديولوجيا التلفيقية، ترتبط بالتجارة لا بالجامعة وتطوير الاقتصاد الوطني، بقدر ما يرتبط الإيمان بالإيديولوجيا السلطوية لا بتعاليم الدين. لذلك يكون الانفتاح مقبولاً وجائزاً في الاقتصاد والسوق ويكون ممنوعاً في عالم الاجتهاد والأفكار. وفي حدود المجرّدات، التي تفصل بين الكلمات ومواضيعها، يبلغ التطرف حدّه الأعلى. فالتطرّف قائم في الدعوة إلى القراءة وفي إلغاء شروطها، وفي تكثير الجامعات وإقصاء المنظور النقدي، وفي نشر التعليم وتعميم الأمية، وفي الاحتفال بالموروث وازدهار المسلسلات الأمريكية، وفي الاحتفاء بالثورة المعلوماتية وتحويل الإعلان إلى صناعة وثقافة، وفي تقريظ الأصالة الوطنية واجتثاث الذاكرة الوطنية – الثقافية. ولعل هذا التجريد الذي ينتقل، بيسر وخفة، من أمجاد الإسلام إلى "السلام الدافئ مع إسرائيل"، هو الذي أطلق موجة تسيّب غير مسبوقة في الثقافة العربية، حيث "الإبداع الإنساني" حجب لجرائم إسرائيل و"عولمة الثقافة" نسيان للجرائم الأمريكية و"الانفتاح على الآخر" تشويه للإسلام.

يستدعي هذا التطرف، الذي تضع له السلطة البداية دون أن تضع النهاية، ملاحظتين أساسيتين، تقول أولهما: إن الحديث عن التطرف، وعن "العنف الأصولي" أو عن "التطرف الإسلامي" فارغ من المعنى، إن لم يتم البحث عن جذوره الصادرة عن التطرف الأصلي. وهذا الحديث، أي الكلام عن عنف أصولي مجرد، شائع اليوم بين مثقفين عرب، يجمعون في ملامحهم الاستشراق الاستعماري القديم والموضوعية الزائفة وتزوير الرسالة التنويرية، فالوطن العربي اليوم لا يحتاج إلى فورباخ يعيش في الغابة، بل إلى مثقف وطني مستنير، يرى العلاقة بين غياب الرغيف ودور الدين في التماس الأمان المفقود. وممّا يثير الاستغراب، أن "الأكاديميين الجدد"، وباسم الدفاع عن العقلانية والاستنارة، يربطون بين الإسلام والإرهاب، كما لو كان الإرهاب محايثاً للإسلام، وقواماً له، وكما لو كانت الديمقراطية جزءاً عضوياً من الحضارة الأوروبية والتراث المسيحي. وواقع الأمر، أن "الأكاديميين الجدد"، الذين يرتاحون إلى التصفيق في قاعات ضيّقة معادية غالباً للعروبة والإسلام، يشكّلون، موضوعياً، صورة مقلوبة للشيخ السلفي، طالما أنهم يقرؤون الظاهرة الدينية بلغة دينية، دون تأمل الأسباب التي تنتج اجتهاداً إسلامياً متسامحاً، في فترة معينة، واستظهاراً لاهوتياً مغلقاً، في فترة أخرى.

وتقول الملاحظة الثانية: إن التحالف السياسي مع السلطات القائمة لمواجهة النزوعات الدينية المتطرّفة يفضي إلى لا مكان، طالما أن التطرّف، في أسبابه الأساسية، لا ينتج عن القوى المتطرفة، بل من السلطات السياسية، التي تُشتق فمن – تطرفها الأصلي أشكال التطرّف اللاحقة. ويظل الكلام صحيحاً حتى عند تأكيد الدفاع عن سلطة قوية قادرة على الحفاظ على وحدة الوطن ومنع انهيار المجتمع وتبعثره. ولذلك، فإن على كل تفكير سياسي وطني أن يؤمّن معادلة صعبة تقول بالحفاظ على أجهزة السلطة وإصلاحها في آن. ومن هنا، فإن الدعوات التي تكاثرت، في سنوات قريبة مضت، إلى انبعاث المجتمع المدني وتكثير مؤسساته لا تحمل الكثير من المعاني الإيجابية، ذلك أن المجتمع المدني، بالمعنى النظري والتاريخي، يجد في الدولة القوية شرطاً له، إلا إذا كان المقصود تقويض السلطة وبعثرة المجتمع في آن.

وعلى الرغم من القول بضرورة الدفاع عن تماسك أجهزة السلطة، تظل هذه منبت التطرّف ومصدراً له، وتبقى هي الموقع المركزي الذي أمّن لحركات "العنف المتأسلم" شروط انطلاقها، دون التغافل عن سياسات خارجية تسعى إلى نقض العروبة بالإسلام، أو إلى نقض الطرفين معاً باسم أمر ثالث. فلقد ورث "التطرّف المتأسلم" المحصلة الأخيرة للممارسات السلطوية ورفعها إلى شكلها الأكثر تجانساً وعنفاً، كما كان يتمثّل الموروث ويتجاوزه، مؤكداً انتماءه للسلطة لا غربته عنها.

ورث "التطرّف المتأسلم" أول ما ورث: انطفاء السياسة، بالمعنى المجتمعي. ففي مقابل الحزب السياسي القديم ظهر مفهوم: الجماعة الدينية، مفصحاً عن تقهقر تاريخي

رهيب. فالحزب السياسي، الذي كان، كان يتوجّه إلى جميع أفراد المجتمع، دون الالتفاف إلى أديانهم ومذاهبهم، مازجاً بين القومية والمواطنة وبين الوطن والعمل الجماعي على الارتقاء به. والحزب، الذي قوّضته السلطة أو حوّلته إلى شكل فارغ كان يحاور الذين يتوجّه إليهم ويتوسّل إقناعهم بأدوات ثقافية. ولأنه كان يتوجه إلى الناس جميعاً، مبتدئاً من فكرة الوطن وحقوق المواطنة، لم يكن يفصل بين الرجل والمرأة والمتعلم واللامتعلّم والمسلم والمسيحي والعربي وغيره... . أمّا مفهوم "الجماعة الدينية" فينفي هذا كله مؤكداً: أولوية الدين على الوطن، وأولوية الأغلبية على الأقلية، وأولوية الرجل على المرأة، وأولوية الماضي على الحاضر والمستقبل، وأولوية "التأسلم" على المعرفة، وأولوية التكفير على الإقناع، وأولوية الترويع على الحوار، وأولوية النص على الواقع، وأولوية الشكل على المضمون... . وقد تتكاثر هذه "الأولويات" إلى ما لا نهاية، دون أن تنفي الحقيقة التالية: أدى انحلال مفهوم الحزب السياسي، وهو مفهوم حديث، إلى عودة مفهوم "الجماعة الدينية"، الذي يرد إلى أزمنة منقضية لا علاقة لها بالأزمنة الحديثة، التي أعطت، فيما أعطت، مفاهيم القومية والديمقراطية والوطن والمواطنة.

تنفي "الجماعة"، وهي تصوّر ديني، "الحزب"، وهو تصور سياسي، وتنفي معه جميع المفاهيم السياسية المرتبطة به. فالبرلمان لا ضرورة له، لأن الحكم لله لا للشعب، والانتخابات بدعة، فشؤون المسلمين شورى بينهم، والجبهة الوطنية كلمة مارقة، لأن مرجع المسلمين الدين لا الوطن، والنقابات بدعة أخرى، فالتصور المتأسلم لا يبدأ من الحرَف والتقسيمات الاجتماعية، بل من الكفر والإيمان واختلاف المسلم عمّا عداه. والأمر كله قائم في اختزال لا نهاية له، فالمجتمع هو المسلمون، والمسلمون هم "الجماعة المتأسلمة"، والجماعة هي أمراؤها، والأمراء هم الأمير، الذي لا أمير فوقه.

وكما ورثت جماعة التطرف انطفاء السياسة ورثت معها، وبلا انفصال، انطفاء الثقافة. والأمر واضح ولا ارتباك فيه: فإذا كان النص الديني لا يُقرأ في ذاته بل في الوعي الثقافي – الاجتماعي الذي يقرأه، فإن وعياً تكّون في فضاء الكتب والحرمان والتجهيل واجتثاث الموروث الوطني الحديث والثقافة الاستهلاكية والبلاغة الفارغة لن يُنتج، وهو يقرأ النص الديني، إلا قراءة على صورته، أي قراءة شكلانية تعرف الكلمات ولا تعرف مواضيعها، أو تجهل الأمرين معاً. وفي شرط كهذا، يغيب العقل والنقد والمقارنة والملموس والسببية الاجتماعية والسياق التاريخي، ولا يبقى إلا الخارق والعجيب والمعجزة والأسطورة وقوة الكلمات والأرواح. ولا يكون غريباً، والحالة هذه، أن ينتشر كرنفال لا عقلاني رهيب، يحاور الجن ويؤسلم العلوم ويرى في الحداثة كفراً خالصاً، بدءاً من الشعر الحديث والمسرح وصولاً إلى الرواية والفلسفة مروراً بجميع النزوعات الفكرية العقلانية والديمقراطية.

ومثلما أن المثقف لا وجود له إلا بوجود الحزب السياسي، أو بوجود حياة اجتماعية لا تشكل الأحزاب السياسية علاقة غريبة عنها، فإن انطفاء الحزب السياسي ألقى

بالمثقف إلى أرض رخوة لا تخلو من الارتباك والضياع. فبعد أن أخذت "الجماعة" موقع الحزب أخذ "الشيخ" موقع المثقف، مع اختلاف الدور والوظيفة بينهما. فالمثقف التنويري لم يكن "أميراً" ولا حلم بالإمارة، لأنه كان يرى ارتقاء الوطن قبل أن يرى البشر الذين يتوجّه إليهم. وبسبب اختلاف المواقع لاذ ياسين الحافظ بركن ضيق، وغادر جمال حمدان حزيناً، وخبا صوت طه حسين العظيم، واقترب اسم عبد الله النديم من الأحجية، وحاصر الصمت إلياس مرقص، ولم يعثر نصر حامد أبو زيد، وهو مسلم مستنير، على من يمنع عنه المنفى.

وإضافة إلى انطفاء السياسة وانطفاء الثقافة، عاش الإنسان العربي البسيط، الذي يرى في الدين فَرَجاً وفي الإيمان سنداً، وهو محقّ في ذلك، في مناخ اجتماعي عام يحضّ على المحاكاة المتمثلة لا على الإبداع. فذهب إلى "نقيض السلطة"، دون أن يدري أنه يعود إلى "السلطة المتطرفة" من أكثر أبوابها اتساعاً واتساقاً، ذلك أن ما تقول به "الجماعة المتأسلمة" هو ما تقول به "دولة السلطة" وقد أضيفت إليه أشياء جديدة فكلاهما يكره الحوار والتعددية والنقد، وكلاهما ينكر القول بمساواة البشر. وواقع الأمر، أن الإنسان لا يحسن التمييز بين الاستبداد ونقيضه إلا إذا عرف التجربتين معاً. يقول بريشت: "لا يرى الولد في أمه أنثى إلا إذا التقت برجل". ويبدو أن الإنسان العربي، الذي حاصره الاستبداد في أكثر من مكان، لم يرَ إلا أمه، معتقداً أن الأم لا علاقة لها بالأنثى على الإطلاق.

تقول بعض المدارس الفلسفية: "إن اختلاف المضامين لا يعني اختلاف البنى التي تحملها"، ولذلك تنتسب البنية السياسية – الإيديولوجية السلطوية والبنية الدينية المغلقة إلى بنية واحدة، رغم اختلاف المضامين بينهما. ولذلك، فإن فوز بعض القوى الدينية الجزائرية في انتخابات المجالس البلدية، في مطلع التسعينيات، لم يغيّر شيئاً لأن القوى الدينية استأنفت كل تجاوزات السلطة، مع فرق باهظ، هو أن السلطة كانت تمارس ما مارست باسم السلطة، بينما استأنفت "المعارضة الدينية" أفعال السلطة باسم الحق والشريعة والتعاليم الإسلامية. ويمكن أن نذكر، في هذا الإطار، ما قاله الشيخ الشعراوي بحق الراحل السادات، الذي لم يكن أميراً للمؤمنين، والقول الشهير هو: والله لو كان الأمر بيدي لوضعت السادات في مكان لا يسأل فيه عما يفعل: كتاب بدر عقل **توظيف الفساد**، (ص٧١). أكثر من ذلك، "أصرّ الشيخ الشعراوي على أن الشورى التي أمر بها القرآن غير ملزمة للحاكم، ولا يعني هذا سوى تأييد ديكتاتورية الحاكم والرضا باستبداده" (ص٧٢، من الكتاب نفسه).

يدفع الضعف التاريخي، الذي يلفّ السلطة والمعارضة والمجتمع معاً، إلى تأمّل جماعي مسؤول، يحاصر التطرّف ولا يؤدّي إلى تقوّض المجتمع والسلطة، وذلك في شرط تاريخي تشكّل السلطة فيه المرجع الوحيد القادر، غالباً، على الحفاظ على وحدة الوطن والمجتمع. وهذا ما يدفع البعض إلى الحديث عن "تجمع وطني شعبي جديد"، أو عن

"ائتلاف وطني جديد"، يحتضن العناصر والفئات الرافضة للتطرّف، من داخل المجتمع وداخل السلطة أيضاً، إن كان الأمر ممكناً. فالتطرف السلطوي العربي، وفي اتجاهات متعددة، وضع المجتمع العربي، أو سيضعه بالتأكيد، إنْ استمر، خارج التاريخ، بلغة فوزي منصور.

ملاحظة أخيرة عن كلمة التطرّف واستعمالاتها وسياقها. فهذه الكلمة فرضتها وساهمت في شيوعها مصادر أمريكية – إسرائيلية – أوروبية، ترى في ذاتها الحق ومرجعاً للحق، الأمر الذي يدفع إلى الأخذ بالكلمة دون الأخذ بإيديولوجيا سياقها. فهذا السياق، وهو غريب عن الصدق والموضوعية، يسبغ صفة "الاعتدال" على من يشاء ويلصق صفة "التطرّف" بمن يشاء أيضاً. وفي هذا المنظور، يصبح تحطيم الولايات المتحدة للعراق ترجمة لـ"الشرعية الدولية"، ويغدو الفلسطيني المنتسب إلى "الجهاد الإسلامي" متطرفاً، بل يصبح الموقف الوطني السوري، وهو عقلاني ومتسق في دفاعه عن سلام عادل وشامل، موقفاً متطرفاً، بينما تذهب صفة الاعتدال إلى جميع الممارسات الإسرائيلية. أكثر من ذلك، يبدو المثقف العربي المدافع عن هويته الوطنية والقومية، في أيديولوجيا التأمرك، مثقفاً متطرفاً، بينما يبدو المثقف العربي المتأمرك، اللاهي عن شؤون العراق وفلسطين بشؤون أخرى، مثقفاً معتدلاً وجميل الاعتدال، علماً أنه متأمرك ومتطرف في تأمركه.

وفي النهاية، فإن نقد التطرّف لا يحيل على اختصاص أكاديمي، يستعذب نقد السلطة، ونقد ما يشبهها، بل يحيل أولاً على المصلحة الوطنية والقومية، التي تفيض على السلطة وعلى المعارضات الزائفة أو الحقيقية.

الهـوامــش

هوامش المقدمة:

[١] فيصل درّاج. **ذاكرة المغلوبين**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢، ص١٣٩ – ١٦٥.

[٢] **قضايا وشهادات** (كتاب ثقافي دوري)، قبرص: عيبال، ١٩٩١، العدد الرابع، ص٢١١.

[٣] د.كمال عبد اللطيف. **التفكير في العلمانية**، المغرب: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٠، ص١٥.

[٤] د.عبد الإله بلقزيز. **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢، ص٨٥.

[٥] محمد كامل الخطيب (إشراف). **الشرق والغرب**، القسم الأول، دمشق: وزارة الثقافة، ص٩٦.

[٦] د. كمال عبد اللطيف. **سلامة موسى وإشكالية النهضة**، الدار البيضاء – المغرب: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢ (انظر: **الشرق: سيادة نمط الإنتاج الزراعي**)، ص١٦٠.

هوامش الفصل الأول: إشكال طه حسين

الشيخ التقليدي والمثقف الحديث

[١] مصطفى صادق الرافعي. **تحت راية القرآن**، القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٩٦٣، ص ١٢.

[٢] طه حسين. **الأيام**، الجزء الثاني، دار المعارف، الطبعة السادسة والعشرين، ص ١١٥.

[٣] **الأيام**، الجزء الأول، ص ٣٨.

[٤] طه حسين. **رحلة الربيع**، دار المعارف، الطبعة الثانية، اقرأ ٦٩، ص ٩.

[٥] **الأيام**. الجزء الأول، دار المعارف، الطبعة الخامسة والخمسون، ص ١٣٩.

[٦] **آداب العلماء والمتعلمين**. جمعة مولانا القلم الحبر الحسين بن أمير المؤمنين المنصور بالله القاسم بن محمد بن علي، بيروت: الدار اليمنية للنشر والتوزيع، توزيع دار المناهل، ١٩٥٨، ص٦٧ – ٧٦.

[٧] حسن إبراهيم أحمد. **العقل الإيماني**، دمشق: دار المدى، ٢٠٠٠، ص٨.

[٨] المرجع السابق، ص ٧٠.

[٩] المرجع السابق، ص٧٣.

[١٠] طه حسين. **مستقبل الثقافة في مصر**، الطبعة الأولى، ص٣١٣.

[١١] د. عبد الهادي عبد الرحمن. **عرش المقدس**، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠، ص٨٨.

[١٢] **آداب العلماء والمتعلمين**، ص٤١.

[١٣] قسطاكي الحمصي. **منهج الوراد في علوم الافتقاد**، القاهرة، ١٩٠٧.

[١٤] عبد الرحمن الكواكبي. **طبائع الاستبداد**، الجزائر: موفم للنشر، ١٩٨٨، ص٤٢.

[١٥] **الوعي المعاصر**، العدد ٤ – ٥، دمشق، شتاء ٢٠٠٠، ص٣٠.

[١٦] **عرش المقدس**، مرجع سابق، ص٩٠.

[١٧] حنّة أرندت. **في العنف**، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢، ص٢٥.

[١٨] طه حسين. **في الأدب الجاهلي**، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الحادية عشرة، ص١٠.

[١٩] المرجع السابق، ص٦٧.

[٢٠] طه حسين. **مستقبل الثقافة في مصر**، ص٢٩٢ – ٢٩٣.

[٢١] طه حسين. **حديث الأربعاء**، الجزء الثالث، القاهرة: دار المعارف، الطبعة العاشرة، ص٣٠.

[٢٢] **الوعي المعاصر**، مرجع سابق، ص٥٣.

[٢٣] طارق البشري. **المسلمون والأقباط**، بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢، ص٢٢٦.

[٢٤] **عرش المقدس**، ص٢٨.

[٢٥] سعيد بنسعيد. **الأيديولوجيا والحداثة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧، ص١١٣.

[٢٦] **عرش المقدس**، ص٩١.

[٢٧] مرسيا إلياد. **مظاهر الأسطورة**، دمشق: دار كنعان، ١٩٩١، ص٣٣.

[٢٨] **حديث الأربعاء**. الجزء الثاني، القاهرة، ١٩٧٦، ص٦٤.

[٢٩] **قضايا وشهادات**. العدد الأول، قبرص، ١٩٩٠، ص١٩٨.

[30] Michael Walzer. *La critique sociale au x x Siecle*. Ed: metailie, Paris, 1995, P32 – 33.

[٣١] مرجع سابق، ص٤٧.

[٣٢] مرجع سابق، ص٢٥٥.

[٣٣] الشيخ متولي شعراوي. **في تربية الإنسان المسلم**، دمشق: منشورات دار النصر، لا تاريخ للطبعة، ص١٦٧ – ١٦٨.

[٣٤] محمد عبد الله عنان. **تاريخ الجامع الأزهر**، القاهرة: مؤسسة الخانجي، ١٩٥٨، ص٩١.

[٣٥] أنور عبد الملك. **نهضة مصر**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣، ص١٦٠.

[٣٦] **مجلة الهلال**، العدد الثاني عشر، السنة الخامسة والسبعون، كانون الأول ١٩٦٧، ص٢١٠.

[٣٧] الكواكبي. **طبائع الاستبداد**، ص٤٢ – ٤٣.

[٣٨] رفاعة الطهطاوي. **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩١٢، ص٣٧٣.

[٣٩] د.حسن حنفي. **التراث والتجديد**، بيروت: دار التنوير، ١٩٨١، ص٣٤.

[٤٠] د. عادل حسين. **نحو فكر عربي جديد**، القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٥، ص٣٠.

[٤١] مرسيا إلياد. **المقدس والعادي**، بودابست: دار صحارى، ١٩٩٤، ص٨٨.

[42] Yuri M. Lotman: *Universe of the mind*. I. B. Tauris publishers, London. New York, 1990, p 254 – 255.

هوامش الفصل الثاني: حداثة طه حسين

الحداثة وجمالية المفرد:

[١] لويس عوض. **ثقافتنا في مفترض الطرق**، بيروت: دار الآداب، ١٩٨٣، ص١٢٩.

[٢] فدوى مالطي دوغلاس. **العمى والسيرة الذاتية**، الرياض: كتاب الرياض، أيار ٢٠٠١، ص٥.

[٣] **مجلة الهلال**. عدد خاص عن طه حسين، شباط، ١٩٦٦، ص٢٩.

[٤] طه حسين. **الأيام**، الجزء الأول، القاهرة: دار المعارف، طبعة بلا تاريخ.

[5] - Z. Bauman: *Liquid Modernity*, Polity, Cambridge, 2000. P 112. [53]

[٦] عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم. **الريف المصري في القرن الثامن عشر**، القاهرة: مدبولي، ١٩٨٦ (الباب الخامس، ص٢٠٧ – ٢٤٨).

[7] - Jon Elster: *Ulysses Unbound*. Cambridge University Press, 2000. P2.

[٨] المرجع السابق، ص٣.

[٩] عبد الرحيم عبد الرحمن: مرجع سابق، ص٢٥٢ – ٢٥٣.

[١٠] المرجع السابق، ص٢٣٧.

[١١] المرجع السابق، ص٢٥٤.

[١٢] عبد الفتاح كيليطو. **الكتابة والتناسخ**، بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥، مفتتح الكتاب

[13] - *Je, Sur l'individualite* – Messidor, Editions sociales, paris, p: 223.

[١٤] علي الشوك. **كيمياء الكلمات**، دمشق: دار المدى، ٢٠٠١، ص٢١١.

[١٥] فؤاد زكريا. **التفكير العلمي**، الكويت: عالم المعرفة، ١٩٧٨، ص٨١.

[16] G. Bachelard: *Le droit de rever*. P. u. f, Paris, 1970, p: 15.

[١٧] مصطفى عبد الغني. **المفكر والأمير، طه حسين والسلطة في مصر**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧، ص٣١٨ – ٣١٩.

[18] *Dictionnaire des genres et notions litteraires*, Albim michet, paris, 1997, p: 51.

[19] Jean Starobinski: Jean – *Jacques Rousseau: La transparance et l'obstacle*. Gallimard, 1971, p: 217.

[٢٠] أندريه موروا. **فن التراجم والسير الذاتية**، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٩، ص٩٨.

[٢١] جورج ماي. **السيرة الذاتية**، قرطاج – تونس: بيت الحكمة، ١٩٩٢، ص٦٤.

[٢٢] ألكسندر ستيبتشفيتش. **تاريخ الكتاب**، عالم المعرفة ١٦٩، ١٩٩٣، ص١٦٢.

[23] - J. Lortz: *Histoire de l'eglise*, payot, paris, 1962, p: 287.

[٢٤] طه حسين. **في الأدب الجاهلي**، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الخامسة عشرة، (ص٣٧ – ٣٨).

[٢٥] **مجلة الطريق**. عدد خاص عن قسطنطين زريق، آب ٢٠٠١، (فيصل درَّاج: دلالة المعرفة التاريخية).

[٢٦] **من الشاطئ الآخر**، طه حسين، كتابات جمعها وترجمها عن الفرنسية وعلّق عليها عبد الرشيد الصادق محمودي، الطبعة الأولى ١٩٩٠، باريس: إدفرا، بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ص١٢٩.

[٢٧] المرجع السابق، ص١٤٣.

[٢٨] بوريس ايخنباوم. **نظرية المنهج الشكلي، نصوص الشكليين الروس**، ترجمة إبراهيم، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربي، ١٩٨٢، ص٣٦.

المثقف وتوليد الدولة الحديثة:

[١] طه حسين. **مستقبل الثقافة في مصر**، الطبعة الأولى، مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر.

[٢] آلان تورين. **نقد الحداثة**، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٧٧، ص١٢٤.

[٣] نبيل فرج. **طه حسين ومعاصروه**، القاهرة: مكتبة الهلال، ١٩٩٤، ص ٤٩ – ٥٠.

[٤] المرجع السابق، ص ١٤.

[٥] باليبار. **سبينوزا والسياسة**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع والنشر، ١٩٩٣، ص٩١.

[٦] آلان تورين، مرجع سابق، ص١٨٧.

[7] L. Althusser: *Ecrits philosphiques et politiques*. Stock – IMEC. Paris, 1995, p. p: 120 – 134.

[٨] لويس عوض. **ثقافتنا في مفترق الطرق**، بيروت: دار الآداب، ١٩٨٣، ص١٢٨.

[٩] تيموثي ميتشل. **استعمار مصر**، القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٩٠، ص١١٧.

[١٠] المرجع السابق، ص١٢٣.

[١١] المرجع السابق، ص١٨٥ – ١٨٦.

[١٢] لويس عوض، مرجع سابق، ص٤١.

[13] A. Abdel – Malek: *ideologie et renaissance nationale*. Eds: Anthropos, paris, 1969, p. p: 337 – 350.

[١٤] طه حسين. **مرآة الضمير الحديث**، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧، ص١٢٣.

[15] D. M. Levin: *Sites of vision*. The MIT press, Massachusetts, 1999, p: 16.

[١٦] آلان تورين، ص٧٣.

[17] H. Arendt: *Condition de L'homme moderne*. Calmann – Levy (coll: Agora – pocket), paris, 2001, p: 65 – 76.

[١٨] **مرآة الضمير الحديث**، ص١٢٠ – ١٢٢.

[١٩] بندكت أندرسون: **الجماعات المتخيّلة**، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٩، ص١٩.

أَنسنة التاريخ المقدس:

[١] طه حسين. **الوعد الحق**، دار المعارف بمصر، الطبعة الثامنة والعشرون، ص١٤ ـ ١٥.

[٢] طه حسين. **الخلفاء الراشدون**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، الطبعة الرابعة، ١٩٨٦.

[٣] طه حسين. **في الأدب الجاهلي**، دار المعارف بمصر، الطبعة الحادية عشرة، ص١٠ـ ٢٠.

[4] Abdallah Laroui: *Islam et Histoire*, ALBIN MICHEL Paris, 1999, p: 100 – 101.

[٥] **في الأدب الجاهلي**، ص١١٣.

[٦] يوليوس فلهوزن. **تاريخ الدولة العربية**، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨، ص٥٢.

[٧] علي عبد الرزاق. **الإسلام وأصول الحكم**، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٧٨، ص٧٥.

[٨] يوليوس فلهوزن. **تاريخ الدولة العربية**، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨، ص٥٠.

[٩] هشام جعيط. **الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، بيروت: دار الطليعة، ١٩٩١.

[١٠] توماس طمسن: **التوراة والتاريخ**، دمشق: قدمس، ٢٠٠٣، ص٦٦.

[١١] د. سعيد بنسعيد: **الفقه والسياسة**، بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٢، ص٧٠.

[١٢] **ألف**. مجلة البلاغة المقارنة، القاهرة، العدد الثالث والعشرون، ٢٠٠٢، ص٥٢.

[١٣] نصر حامد أبو زيد. **نقد الخطاب الديني**، القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٩٢، ص١٨٧.

[١٤] عبد الرزاق عيد. **سدنة هياكل الوهم**، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٣، ص٧٢.

[١٥] **قضايا وشهادات**، كتاب دوري، قبرص، العدد الأول، ١٩٩٠، ص٣١٦.

إضاءة: طه حسين وعبد الناصر

[١] طه حسين. **مستقبل الثقافة في مصر**، القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩٣٨، ص٣٩٦.

[٢] جمال عبد الناصر. **فلسفة الثورة، والميثاق**، بيروت: دار المعرفة – دار القلم، ١٩٧٠، ص٨٨.

[٣] جمال عبد الناصر، **فلسفة الثورة**، ص٩٦.

[٤] المرجع السابق، ص١١١.
[٥] المرجع السابق، ص٢١٢ – ٢١٣.
[٦] طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص٩٤.
[٧] طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص١١.
[٨] طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص٢٤.
[٩] **قضايا وشهادات**، العدد الأول، مؤسسة عيبال، ص٢١٨.
[١٠] مصطفى عبد الغني، **طه حسين والسياسة**، القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٦، ص١٩١٩.
[١١] طه حسين. **في الأدب الجاهلي**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٤، ص٥٥.
[١٢] طه حسين. **رحلة الربيع**، القاهرة: المعارف، ١٩٤٨، ص٩ – ١٠.
[١٣] طه حسين. **من بعيد**، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠، ص٢٢٤.
[١٤] **قضايا وشهادات**، ص٢١٤.
[١٥] طه حسين. **مستقبل الثقافة**، ص٩٢.
[١٦] مجلة **الهلال**. عدد خاص عن طه حسين، شباط، ١٩٦٦، ص١١٦.
[١٧] طه حسين. **نفوس للبيع** (مصطفى عبد الغني)، ص ٢٤٤.
[١٨] لويس عوض. **أقنعة الناصرية السبعة**، بيروت: دار الرقي، والقاهرة: دار مدبولي، ١٩٨٧، ص١٦٢.
[١٩] المرجع السابق، ص١٦٦.
[٢٠] مجلة **الهلال**، شباط ١٩٦٦، ص١٢٢.

هوامش الفصل الثالث: الحداثة العربية بين زمنين

[١] محمد وقيدي، د.أ حميدة النيفر. **لماذا أخفقت النهضة العربية؟** دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢، ص١٤–١٤٢.
[٢] كمال عبد اللطيف. **أسئلة النهضة العربية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣، ص٩٠.
[٣] عبد الله العروي. **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢، ص ١٩٢–١٩٨.
[٤] عبدالله العروي. **مفهوم العقل**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦
[٥] عبد الرزاق عيد. **أزمة التنوير**، دمشق: الأهالي، ١٩٩٧.
[٦] ماهر الشريف. **رهانات النهضة في الفكر العربي**، دمشق: المدى، ٢٠٠٠.
[٧] ب.م.هولت. **صانعو أوربا الحديثة**، دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٦٩.
[٨] كريستوفر نوريس. **نظرية لا نقدية**، بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٩.
[٩] هشام شرابي. **المثقفون العرب والغرب**، بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧١.
[١٠] البرت حوراني. **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨–١٩٣٩**، بيروت: دار النهار للنشر، الطبعة الثالثة، ١٩٧٧.
[11] E. Balibar: *Crits Pour Althusser*, La découverte, Paris, 1991.
[12] A. Laroui: *Islam et Modernité*, La découverte, Paris, 1987.
[١٣] جابر عصفور. هوامش على دفتر التنوير، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤، ص٦١–٦٣.
[١٤] مجلة **فصول**، المجلد الرابع، العدد الثالث، أبريل – ١٩٨٤ (كمال أبو ديب) والمجلد الأول، أكتوبر – ١٩٨٠.
[15] M. Berman: *All that is Solid Melts into Air*, Verso, London, 1983.
[16] J.B. Thompson: *Ideology and Modern Culture*, Polity Press, Cambridge, 1990
[١٧] أنظر نقاش شارلز تايلور (Charles Taylor) لهذه الافكار في كتابه: *Les Sources du moi*, Seuil, Paris, 1998

هوامش الفصل الرابع: في إشكال أدونيس

السؤال النظري والجواب الشعري

[١] أدونيس. **فاتحة لنهايات القرن**، بيروت: دار العودة، ١٩٨٠، ص٢١.
[٢] أدونيس. المرجع السابق. ص٣٨.
[٣] أدونيس. المرجع السابق. ص٨٢.
[٤] أدونيس. المرجع السابق. ص١٠٥.
[٥] أدونيس. المرجع السابق. ص١٨.
[٦] أدونيس. المرجع السابق. ص١٠٥.
[٧] أدونيس. المرجع السابق. ص١٦.
[٨] أدونيس: المرجع السابق. ص١٥.
[٩] أسعد رزوق. **الأسطورة في الشعر المعاصر**. منشورات مجلة آفاق، بيروت، ١٩٥٩ ص: ٧٩.
[١٠] أدونيس. **زمن الشعر**، بيروت: دار العودة، ١٩٨٧، ص١٠١ – ١٠٦.
[١١] أدونيس. **سياسة الشعر**، بيروت: دار الآداب، ١٩٨٥، ص١٧٣.
[١٢] **النص القرآني وآفاق الكتابة**، بيروت: دار الآداب، ١٩٩٣، ص٦٧.
[١٣] عاطف فضول. **النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس**، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠، ص٨٤.
[١٤] المرجع السابق، ص٨١.
[١٥] أدونيس. **الشعرية العربية**، بيروت: دار الآداب، ١٩٨٥، ص١٠٥.
[١٦] عبد الرحمن البدوي. **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ١٩٨٠، ص١٦٨ – ١٧١.
[١٧] ادجار تسلزل. **العبقرية** (بالفرنسية)، دار مينوي، ١٩٩٣، ص٣٣.

حداثة أدونيس

الحداثة والتراث:

[١] أدونيس. **الثابت والمتحول**، الجزء الأول، بيروت: دار العودة، ١٩٧٤، ص١٨.
[٢] أدونيس. المرجع السابق، ص ١٨.
[٣] أدونيس. **الثابت والمتحول**، الجزء الثاني، بيروت: دار العودة، ١٩٧٧، ص٧.
[٤] أدونيس. **الثابت والمتحول**، الجزء الثالث، بيروت: دار العودة، ١٩٧٨، ص٣٩.
[٥] أدونيس. **النص القرآني وآفاق الكتابة**، بيروت: دار الآداب، ١٩٩٣، ص١٨.
[٦] أدونيس. **الشعرية العربية**، بيروت: دار الآداب، ١٩٨٥، ص٩٢.
[٧] المرجع السابق: ص١١٢.
[٨] أدونيس: **النص القرآني وآفاق الكتابة**، ص٩٥.

صورة الشاعر في التصور الرومانسي:

[١] كولريدج. **النظرية الرومانتيكية في الشعر**، القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٧١، ص٢٥١.
[٢] أدونيس. **زمن الشعر**، بيروت: دار العودة، ص ١٠١، ١٠٦، ١٧٤، ١٧٣، ٢٩٤.
[٣] أدونيس. **الصوفية والسريالية**، بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢، ص ١٢٨، ٢٤٠، ٢٣٩.
[٤] بول فان تييفيم. **الرومانسية في الأدب الأوروبي**، الجزء الثاني، دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٨١، ص ١٣٧.
[٥] المرجع السابق، ص ١٣٢.
[٦] المرجع السابق، ص ١٣٢.

[٧] المرجع السابق، ص ١٣٨.

[٨] المرجع السابق، ص ١٤٠.

[٩] المرجع السابق، ص ١٤١.

[١٠] شلي. **بروميثيوس طليقاً**، ترجمة لويس عوض، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧، ص ٩٠.

[١١] المرجع السابق، ص ١١١.

[١٢] أدونيس: **الصوفية والسريالية**، ص ١٧٦.

[١٣] رينولد أ. نيكولسن. **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٦، ص٤٠.

[١٤] أرشيبالد مكليش. **الشعر والتجربة**، بيروت: دار اليقظة العربية، ١٩٦٣، ص ١٩٢.

[١٥] أدمون ويلسون. **قلعة اكسل**، بيروت: المؤسسة العربية، ١٩٧٩، ص ٢٠٩.

[١٦] عبد الرحمن بدوي. **شطحات الصوفية**، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٨، ص ٩.

[١٧] ريموند ويليامز. **الثقافة والمجتمع**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦، ص ٥٣ – ٦٠.

[١٨] أدمون ويلسون. مرجع سابق، ص ٢٠٧.

[١٩] المرجع السابق، ص ٤٧ – ٤٨.

[٢٠] **التصوف الإسلامي**، مرجع سابق، ص ٧٢.

أسطرة الإبداع عند أدونيس:

[١] أدونيس. **النص القرآني وآفاق الكتابة**، بيروت: دار الآداب، ١٩٩٣، ص ١٤٥ – ١٤٩.

[٢] صادق جلال العظم. **ذهنية التحريم**، قبرص: دفاتر النهج، ١٩٩٤، ص ٧٧. انظر أيضاً أدونيس. **فاتحة لنهايات القرن العشرين**، بيروت: دار العودة، ١٩٨٠، ص ٣١٢ – ٣٤٠.

[٣] **جمهورية أفلاطون**، دراسة وترجمة فؤاد زكريا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤، ص ١٥٩.

[٤] المرجع السابق، ص ١٥٩.

[5] *Theories esthetiques apres Adorno*. Actes Sud, Paris, 1990, p. 196 – 205.

[٦] حامد أبو زيد. **مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠، ص ١٦٢ – ١٧١.

[7] H. R. Jauss: *Pour une esthetique de la reception*. Gallimard, 1978. P: 25 – 35.

[٨] **مواقف**، العدد ٣٦، ص ١٥٣.

[٩] أدونيس، المرجع السابق، ص ١١٦.

[١٠] حسام الألوسي. **الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم**، بيروت: المؤسسة العربية، ١٩٨٠، ص ٨٤.

[١١] المرجع السابق، ص ١٧٦.

[١٢] أبو حيان التوحيدي. **المقايسات**، بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٧٠، ص ٣٩٩ – ٤٠١ (ورد في كتاب الألوسي).

[١٣] حسام الألوسي، ص ١٧٨.

[14] E. Balibar: *Ecrits pour Althusser*. La decouverte. Paris, 1991, p. 28 – 37.

[١٥] ميرسيا إيلياد. **ملامح من الأسطورة**، دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٥، ص ٣١ – ٤٤.

[١٦] ميرسيا إيلياد. ص ٤٧.

حين يحاكم أدونيس عصر النهضة

[١] أدونيس. **الثابت والمتحول**، الجزء الأول، بيروت: دار العودة، ١٩٧٤، ص ١٩.

[٢] **فاتحة لنهايات القرن العشرين**، بيروت: دار العودة، ١٩٨٠، ص ٣٢٧.

[٣] المرجع السابق، ص ٣٢٧.

[٤] **دفاعاً عن المادة والتاريخ**، بيروت: دار الفكر الجديد، ١٩٩٠، ص ٢٣٢ – ٢٣٣.

[٥] **صدمة الحداثة**، بيروت: دار العودة، ١٩٧٨، ص ٢٥٨.

[٦] **الشعرية العربية**، بيروت: دار الأدب، ١٩٨٥، ص ٨٥.

[٧] المرجع السابق، ص ٨٧.

[٨] المرجع السابق، ص ٨٢.

[٩] **الأدب العربي المعاصر**، أعمال مؤتمر روما – ١٩٦١، منشورات أضواء، ص ١٧٩.

[١٠] المرجع السابق، ص ١٧٣.

[١١] **الشعرية العربية**، ص ٩٠.

[١٢] كاظم جهاد: **أدونيس منتحلاً**، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩١، ص ١٦٦.

[١٣] **مجلة الثقافة العربية**، طرابلس، ١٩٧٤.

[١٤] **صدمة الحداثة**، ص ٢١٥.

[15] M. Nadeau: *histoire du surrrealisme*. Seuil, paris, 1964, p:18.

[١٦] المرجع السابق، ص ٤٢.

[17] F. Aiquie: *Solitude de la raison*. Eric losfeld paris, 1966, p:31 – 37.

[١٨] محمد مزوز: **من أجل أنطولوجيا إسلامية**، دمشق، ص ١٦٣.

[١٩] محمد مزوز: **من أجل أنطولوجيا إسلامية**، دمشق، ص ٧٠ – ٧٨.

[٢٠] مجلة **الهلال**، تموز، ١٩٩٢، ص ٣٢ – ٤٢.

[٢١] **الشعرية العربية**، ص: ١٠٥.

[٢٢] **الصوفية والسريالية**، لندن: دار الساقي، ١٩٩٢، ص ١٠.

[٢٣] **الشعرية العربية**، ص ١٠٥.

[٢٤] المرجع السابق، ١٠٤ – ١٠٧.

[25] C. P. *Snow*, *Les deux cultures Eds: j, j*, pauvert, 1968, p: 104.

[26] C. P. S now: Les deux cultures Eds: J. J. pauvert, 1973, P: 76 – 88.

[27] J. Habarmas: *La technique et la science comme ideo lojie Gallimard 1973*, p: 76 – 88.

[٢٨] المرجع السابق، ص: ٧٦.

[٢٩] المرجع السابق، ص: ٧٨.

[٣٠] صلاح عبد الصبور. **قصة الضمير المصري الحديث**، القاهرة: كتاب الإذاعة والتلفزيون، ١٩٧٢، ص ٧.

[٣١] المرجع السابق، انظر المقدمة، ص: ٥٠ –١٢.

[٣٢] المرجع السابق، ص ١٩.

[٣٣] المرجع السابق، ص: ١٠٥.

[٣٤] المرجع السابق، ص: ١١٩.

هوامش بمثابة خلاصة:

[١] أدونيس. **زمن الشعر**، الطبعة الثانية، بيروت: دار العودة، ١٩٧٨، ص ٤١.

[٢] أدونيس. المرجع السابق، ص ٤١.

[٣] أدونيس. المرجع السابق، ص ٧١.

منشورات مواطن

سلسلة دراسات وأبحاث

الحداثة المتقهقرة طه حسين وأدونيس
فيصل دراج

صفد: في عهد الانتداب البريطاني ١٩١٧ – ١٩٤٨
مصطفى العباسي
بالتعاون مع مؤسسة الدراسات الفلسطينية والمقدسية

بروز النخبة الفلسطينية المعولمة (باللغة الانجليزية)
ساري حنفي وليندا طبر

الجبل ضد البحر
سليم تماري

من يهودية الدولة حتى شارون: دراسة في تناقض الديمقراطية الإسرائيلية
عزمي بشارة

تشكل الدولة في فلسطين (باللغة الانجليزية)
تحرير: مشتاق خان، جورج جقمان، انج أمندسن

مستقبل النظام السياسي الفلسطيني والآفاق السياسية الممكنة
تحرير: وسام رفيدي
وقائع مؤتمر مؤسسة مواطن، ومعهد ابراهيم ابو لغد ٢٠٠٤

التربية الديمقراطية، تعلم وتعليم الديمقراطية من خلال الحالات
ماهر شلبي

حركة معلمي المدارس الحكومية في الضفة الغربية ٢٠٠٠–١٩٦٧
عمر عساف

المجتمع الفلسطيني في مواجهة الاحتلال: سوسيولوجيا التكيف المقاوم خلال انتفاضة الاقصى
مجدي المالكي واخرون

اسطورة التنمية في فلسطين الدعم السياسي والمراوغة المستديمة
خليل نخلة

جذور الرفض الفلسطيني ١٩١٨–١٩٤٨
فيصل حوراني

القطاع العام ضمن الاقتصاد الفلسطيني
نضال صبري

هنا وهناك نحو تحليل للعلاقة بين الشتات الفلسطيني والمركز
ساري حنفي

تكوين النخبة الفلسطينية
جميل هلال

الحركة الطلابية الفلسطينية الممارسة والفاعلية
عماد غياظة

دولة الدين، دولة الدنيا: حول العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية
رجا بهلول

النساء الفلسطينيات والانتخابات، دراسة تحليلية
نادر عزت سعيد
المرأة وأسس الديمقراطية
رجا بهلول
النظام السياسي الفلسطيني بعد اوسلو: دراسة تحليلية نقدية
جميل هلال
ما بعد اوسلو: حقائق جديدة (باللغة الانجليزية)
تحرير: جورج جقمان
ما بعد الازمة: التغييرات البنيوية في الحياة السياسية الفلسطينية، وآفاق العمل
وقائع مؤتمر مواطن ٩٨
التحرر، التحول الديمقراطي وبناء الدولة في العالم الثالث
وقائع مؤتمر مواطن ٩٧
اشكالية تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي
وقائع مؤتمر مواطن ٩٦
العطب والدلالة في الثقافة والانسداد الديمقراطي
محمد حافظ يعقوب
رجال الاعمال الفلسطينيون في الشتات والكيان الفلسطيني
ساري حنفي
مساهمة في نقد المجتمع المدني
عزمي بشارة
حول الخيار الديمقراطي
دراسات نقدية

سلسلة مداخلات واوراق نقدية

الراهب الكوري .. سَفَر وأشياء أخرى
زكريا محمد
واقع التعليم الجامعي الفلسطيني: رؤية نقدية
ناجح شاهين
طروحات عن النهضة المعاقة
عزمي بشارة
ديك المنارة
زكريا محمد
لئلا يفقد المعنى (مقالات من سنة الانتفاضة الاولى)
عزمي بشارة
في قضايا الثقافة الفلسطينية
زكريا محمد
ما بعد الاجتياح: في قضايا الاستراتيجية الوطنية الفلسطينية
عزمي بشارة
المسألة الوطنية الديمقراطية في فلسطين
وليد سالم

الحركة الطلابية الفلسطينية ومهمات المرحلة تجارب وآراء
تحرير مجدي المالكي
الحركة النسائية الفلسطينية اشكاليات التحول الديمقراطي واستراتيجيات مستقبلية
وقائع مؤتمر مواطن ٩٩
اليسار الفلسطيني: هزيمة الديمقراطية في فلسطين
علي جرادات
الخطاب السياسي المبتور ودراسات أخرى
عزمي بشارة
أزمة الحزب السياسي الفلسطيني
وقائع مؤتمر مواطن ٩٥
المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في فلسطين
زياد ابو عمرو واخرون
الديمقراطية الفلسطينية
موسى بديريي واخرون
المؤسسات الوطنية، الانتخابات والسلطة
اسامة حلبي واخرون
الصحافة الفلسطينية بين الحاضر والمستقبل
ربى الحصري واخرون
الدستور الذي نريد
وليم نصـار

سلسلة اوراق بحثية

دراسات اعلامية ٢
تحرير: سميح شبيب
دراسات اعلامية
تحرير: سميح شبيب
الثقافة السياسية الفلسطينية
باسم الزبيدي
العيش بكرامة في ظل الاقتصاد العالمي
ملتون فيسك
الصحافة الفلسطينية المقروءة في الشتات ١٩٦٥ ١٩٩٤-
سميح شبيب
التحول المدني وبذور الانتماء للدولة في المجتمع العربي والاسلامي
خليل عثامنة
المساواة في التعليم اللامنهجي للطلبة والطالبات في فلسطين
خول الشخشير
التجربة الديمقراطية للحركة الفلسطينية الاسيرة
خالد الهندي
التحولات الديمقراطية في الاردن
طالب عوض

النظام السياسي والتحول الديمقراطي في فلسطين
محمد خالد الازعر
البنية القانونية والتحول الديمقراطي في فلسطين
علي الجرباوي

سلسلة التجربة الفلسطينية

يوميات المقاومة في مخيم جنين
وليد دقة
أحلام بالحرية
عائشة عودة
الجري الى الهزيمة
فيصل حوراني
أوراق شاهد حرب
زهير الجزائري
البحث عن الدولة
ممدوح نوفل

سلسلة مبادئ الديمقراطية

ما هي المواطنة؟
فصل السلطات
سيادة القانون
مبدأ الانتخابات وتطبيقاته
حرية التعبير
عملية التشريع
المحاسبة والمساءلة
الحريات المدنية
التعددية والتسامح
الثقافة السياسية
العمل النقابي
الاعلام والديمقراطية

سلسلة ركائز الديمقراطية

التربية والديمقراطية
رجا بهلول
حالات الطوارئ وضمانات حقوق الانسان
رزق شقير
الدولة والديمقراطية
جميل هلال
الديمقراطية وحقوق المرأة بين النظرية والتطبيق
منار شوربجي
سيادة القانون
اسامة حلبي
حقوق الانسان السياسية والممارسة الديمقراطية
فاتح عزام
الديمقراطية والعدالة الاجتماعية
حليم بركات

سلسلة تقارير دورية

نحو نظام انتخابي لدولة فلسطين الديمقراطية
جميل هلال،عزمي الشعيبي وآخرون
الاعمال التشريعية الصادرة عن رئيس السلطة الوطنية الفلسطينية
سناء عبيدات
دراسة تحليلية حول أثر النظام الانتخابي على تركيبة المجلس التشريعي القادم
احمد مجدلاني، طالب عوض