

خطابات فلسفية في ثياب أدبية

«دراسات تحليلية في الثقافة العربية المعاصرة»

نصار، عمصت
خطابات فلسفية في ثياب أدبية: (دراسات تحليلية في الثقافة العربية المعاصرة) / د. عمصت
نصار - القاهرة: نيو بوك للنشر والتوزيع / ط 1 / القاهرة: 2019م.
231 ص؛ 17×24 سم
تدمك: 1-24-9960-977-978
رقم الإيداع: 2019/20333
1 - الأدب العربي - فلسفة
أ- العنوان
810.1

دار النشر:	نيو بوك للنشر والتوزيع
عنوان الكتاب:	خطابات فلسفية في ثياب أدبية: (دراسات تحليلية في الثقافة العربية المعاصرة)
المؤلف:	د. عمصت نصار
رقم الطبعة:	الأولى
تاريخ الطبع:	2020



نيو بوك للنشر والتوزيع

٦ عمارات الدفاع الوطنى - حدائق القبة - القاهرة

ت: ٠١٠٩٢٦٧٣٢٧٤

newbooknb@gmail.com

خطابات فلسفية في ثياب أدبية

«دراسات تحليلية في الثقافة العربية المعاصرة»

د. عممت نصار



2020

إهداء



للأذهان الواعية، والسرائر النقية، والأذواق الراقية.
إلى السواعد القوية الفاعلة، والعقول المستنيرة الناقدة،
والأقلام الحرة الشائرة.
إلى كل من عشق الوطن وأخلص في محبته ودافع عن أمته،
وكل من أدرك الحق وجعله قبلته.

أهدي هذا الكتاب



عصمت نصار

2019 /9/ 30

الفهرس

صفحة

الموضوع

9	 مقدمة
	القسم الأول
13	قامات ومقامات
15	الفصل الأول: في البدء كان ابن المقفع (كليلة ودمنة والخطاب المسكوت عنه)
	الفصل الثاني: خطاب الاستنارة خلف ستائر الحكاية (مقامات الطهطاوي وتربية
29	الرأي العام)
	الفصل الثالث: نهج الإصلاح وقصة الباشا الفلاح (مسامرات على مبارك وآليات
45	النهضة المصرية الحديثة)
	الفصل الرابع: إبداعات معلم وحكايات الفيلسوف الناقد (المقامة الفكرية
67	لعبدالله باشا فكري)
85	الفصل الخامس: التفكير الناقد وحديث عيسى بن هشام
	القسم الثاني
125	محاورات ومساجلات
	القسم الثالث
205	نظرات وتأملات
207	 الفصل الأول: حي بن يقظان بين الفلسفة والأدب
217	 الفصل الثاني: الروحية الحديثة
229	 الفصل الثالث: التفكير الناقد وحاجتنا إليه

المقدمة

إن من يراجع البنية الفلسفية للفكر العربي الحديث بكل قضاياها واتجاهاته ونجاحاته وإخفاقاته وخطاباته ومشروعاته، سوف يدرك أنه كان أكثر واقعية وأقرب إلى المسحة العملية من تفلسف الغربيين والشرقيين المعاصرين للحقبة التي شهدت فجر نهضته الحديثة، أي منذ أخريات القرن الثامن عشر حتى نهاية القرن التاسع عشر وهي تلك الفترة التي يمكن أن نطلق عليها عصر الحداثة العربية التي انتصر فيها قادة الرأي للعلم والتجربة العملية والعقل المنهجي الذي اتخذ من النقد والنقض سبيلاً للإبداع وقراءة الحاضر والتخطيط للمستقبل. أما الفترة التالية الممتدة من العقد الأول حتى العقد السادس من القرن العشرين فهي أقرب إلى بنية ما بعد الحداثة من حيث ثراء الأفكار وتباينها ونقد كل أشكال التبعية والانفتاح على الآخر ومقاومة معظم السلطات لتغليب روح الثورة على الاستسلام أو المهادنة، وهذا لا يصدق على مصر فحسب، بل يصدق على معظم المدارس المنتجة للخطاب الفلسفي أو الخطاب الثقافي العربي الحديث (مصر، الشام، العراق، تونس، الجزائر، اليمن)، ولا يصدق هذا التحليل على كل منابر الفكر العربي إلا بنسب متفاوتة تبعا لقوة الخطابات وأصالة المشروعات الفلسفية. وحسبي أن أشير إلى أن الخطابات الفلسفية في مرحلة الحداثة أو ما بعد الحداثة لم تتخذ من الخطاب المرسل المفعم بالتنظير أو النصيح أو الوعظ سبيلا لها، بل انتهجت نهجاً غير تقليدية لإعادة بناء شبيبة الطبقة الوسطى والتواصل معهم، ولعل أشهر تلك النهج هو الخطاب الأدبي المتفلسف، وأعني قالب المقامة والقصة الذي سكب فيه المصلحون جل آرائهم وانتقاداتهم ومشروعاتهم في التجديد والتحديث والتنوير، أضف إلى ذلك الحوارات المختلفة الخيالية التي كان يجريها المجددون المحدثون مع الفلاسفة القدماء والمعاصرين لهم بأسلوب نقدي ساخر وذلك لتقريب الأفكار والتصورات

من الأذهان. ولا ننسى دور الشعر والرواية والقصص القصيرة والملاحم الشعبية وفن الموالم والفولكلور والمسرح والغناء والتصوير الفني، فجميع هذه القوالب الفنية قد حوت بين طياتها خطابات فلسفية توجيحية، ويأمل كاتب هذه السطور في اضطلاع بعض الباحثين بالكشف عن تلك الخطابات الرائدة التي اصطنعها وابتدعها المجددون لتثقيف الرأي العام وتقويم وإصلاح ما في أخلاقه وعوائده عن طريق هاتيك الخطابات غير التقليدية.

وقد اجتهدنا - خلال أقسام الكتاب الثلاثة - في إلقاء الضوء على بعض تلك الأعمال ولاسيما فن المقامة والحوار الجدلي الفلسفي. فتحدثنا في القسم الأول عن مقامة ابن المقفع (كليلة ودمنة والخطاب المسكوت عنه) باعتبارها المصدر الذي استوحى منه المجددون طرائقهم في النقد والتعمية والتورية والترميز، الأمر الذي جعل من خطابات المستنيرين الأولى أقرب إلى فلسفة المقاومة منها إلى النقد الثوري المباشر. ثم عرضنا إلى خطاب الاستنارة الذي صاغه رفاة الطهطاوي في كتاب ادعى أنه قصة مترجمة عن الفرنسية وذلك لاتخاذها منها ستاراً للروح بأفكاره ونقداته السياسية والاجتماعية. ثم تناولنا مسامرات على مبارك التي انتحلت هي الأخرى قالب القصصي الروائي ووضع البنات الأولى لمشروعه الإصلاحية ومناقشة قضايا عصره. ووقفنا كذلك على عبقرية عبدالله باشا فكري في التخفي والمزجية وذلك فضلاً عن نضج موهبته في تصور الأحداث والمواقف في عالم خيالي أكثر إثارة مما نشاهده الآن في الأعمال المحاكية. وانتقلنا إلى الخطاب الصحفي الناضج المستنير والثائر المصلح الغيور على مصلحة بلاده وقد مثله المتفلسف الناقد محمد المويحي في حديث عيسى بن هشام، تلك المقامة التي تعد بحق أرفع درجات التفكير الناقد في القرن التاسع عشر.

وإذا ما انتقلنا إلى القسم الثاني سوف نجده يشتمل على الكثير من المحاورات والمصاولات والمناظرات المتوهمة بين شببية هذا العصر وأكابر الفلاسفة والمصلحين الذين وجهوا خطاباتهم إلى الشباب في فترات زمنية متباعدة، وقد قصدنا من عقد تلك المحاورات إثبات أن القيم العاقلة والمبادئ الراقية لا تختلف من جيل إلى جيل وذلك تبعاً لأصالتها وعمق المبادئ المستنبطة من معرفة الفلاسفة ودربتهم ودراباتهم لأحوال الشباب وطبيعة أذهانهم وطرائق تفكيرهم وخصالهم النفسية والذهنية والذوقية. فآثرنا مناقشة قضية علاقة الشباب بالشباب، وتمرد الفريق الأول على نصائح الآباء والأجداد بحجة أن حكمتهم الموروثة كانت تناسب

الثقافة التي كانوا يعيشونها وأن من حق الشباب التمرد عليها واصطناع نهج جديد لأنفسهم يعكس نجاحاتهم وإخفاقاتهم ورغباتهم وانتقاداتهم، فبدأنا حواراتنا المتخيلة بحكماء مصر ومحاولاتهم الرائدة لمخاطبة الشباب والتحاور معهم. ثم انتقلنا إلى الثقافة الهندية حيث محاورات بوذا مع تلاميذه، ثم إلى الفلسفة الصينية ومثاقفات كونفوشيوس مع رفقائه. ثم انتقلنا إلى لقمان الحكيم ونصائحه وحجة الإسلام الغزالي وحواره مع ولده. كما أردنا إثبات أن الثوابت من القيم والأصيل من الأخلاق لا يتبدل فوقفنا على ما جاء في كتابات الفيلسوف الفرنسي الأشهر جان جاك روسو ونصائحه إلى ولده هو الآخر. واختتمنا سلسلة المحاورات بثلاثة أعلام من أعلام الفكر العربي أولهما أقرب إلى الاتجاه المحافظ المستنير وهو توفيق الحكيم، والثاني أقرب إلى الاتجاه العلماني المستغرب وهو سلامة موسى، والثالث أقرب إلى اتجاه المحافظين المجددين وهو زكريا إبراهيم.

والجدير بالإشارة في هذا السياق أننا لم نفتعل الأحداث أو ننحل المتون ولم نطوع النصوص لتتفق مع الأسلوب الحواري تجاه الشباب، وذلك في جميع ما جئنا به من كتابات الفلاسفة والمتفلسفين، فقد كتبوا ما أوردناه بأسلوب حوارى يجمع بين النصح والإلزام والتوجيه الرامى إلى خلق الالتزام بداخلهم.

وإذا ما انتقلنا إلى القسم الثالث فنلاحظ أنه مجموع من مقالات متباينة في وجهتها وموضوعها، ولكنها تحمل بين طياتها الحس الأدبي والخيال الرمزي من جهة والرؤية الناقدة الواعية من جهة أخرى. فتحدثنا عن تجربة ابن طفيل القصصية وهي التي وضع فيها كل فلسفته ليثبت أن لا فصام بين المنقول والمعقول، ولا صدام بين الفلسفة والدين إلا من حيث النهج والمنهج، ثم وقفنا على نظرية الروحية الحديثة وذلك لإثبات أن الفكر الشرقي لم ينتج الخرافة ولم يصطنعها بل إن التصورات الميتافيزيقية والقصص المفعمة بالغيبيات قد شغلت المفكرين في الشرق والغرب على حد سواء، بل إن شئت قل أن الغريبيين الآن مولعين بهذا اللون من ألوان الخيال والحديث عن العالم الآخر أكثر من غيرهم. وذيلنا الكتاب بمقالتين عن مستقبل ثقافتنا وحاجتنا للتفكير الناقد.

ولا ريب في أننا لا نمل من التأكيد على أن خلاصنا مما نعانى من مشكلات وأوضاع

في واقعنا المعيش ما هو إلا أصداء وانعكاسات لغياب الوعي في ثقافتنا المعاصرة، تلك التي لا نعدو فيها إلا موجودات هامشية لم تستطع البرهنة على وجودها في أعين السادة المهيمنين المبتكرين الفاعلين. والحق أنه لم يعد أمام شبيبتنا سوى خيار واحد، ألا وهو إعادة بناء الأنا قبل التطلع لتحقيق الرغبات وبلوغ الأمان، من أجل ذلك قدرت هذه الخطابات التي أكد أصحابها على ما ندعيه وقررناه في معظم مؤلفاتنا.

د. عصمت نصار

القسم الأول

قامات ومقامات

الفصل الأول

في البدء كان ابن المقفع (كليته ودمنته والخطاب المسكوت عنه)

خطاب ابن المقفع بين الأدب والفلسفة

تباينت رؤى النقاد القدماء والمحدثين حول كتاب «كليته ودمنته» لعبدالله ابن المقفع (نحو 724 - 762م) فشكك بعضهم في نسبة هذا الكتاب لمؤلفه، وراح نفر منهم يجمع بين الأفايص من التراث الهندي والفارسي مثل التي أوردها المؤلف في كتابه لإثبات تأثره بها، وانتهوا إلى أن دور ابن المقفع ينحصر في جمعها وإجراء بعض التعديلات في صياغتها وسردها لتتواءم مع الثقافة العربية الإسلامية، وراق لفريق ثالث ولا سيما من المستشرقين التأكيد على أن الكتاب - في مجمله - يعبر عن آراء ابن المقفع السياسية والأخلاقية التي كان يخشى التصريح بها في أيام أبي جعفر المنصور (ت 775م) الذي اتسم بالشدة والعنف تجاه الكتاب والمبدعين والحكماء والفقهاء أيضاً، وذلك لحماية دولته الفتية، وقد ذكر أحمد أمين - الذي انتصر لهذا الرأي - ذلك بالتفصيل في كتابه (ضحى الإسلام) مبيناً أثر هذا العمل في الأدبين العربي والفارسي، والذي يعني في هذا المقال هو الكشف عن تلك الآراء النقدية ذات المسحة الفلسفية التي ضمنها ابن المقفع في كتابه «كليته ودمنته»، الذي يعد من بواكير الكتابات الأدبية التي ارتدت الثوب القصصي الملغز اتقاء لفضة السلطات القائمة، سواء كانت سلطة الحاكم أو العقل الجمعي التابع (الجمهور) وسوف نشير - فيما بعد - إجمالاً لإبداعات ابن المقفع وصنعتة في بناء الشكل القصصي ليتناسب مع الواقع المعيش آنذاك واجتناب السلطات المهيمنة على الرأي العام.

وجدير بالذكر في هذا المقام أننا لا نجد أشهر من قصة «حي ابن يقظان» لابن طفيل وكتابات أبي حيان التوحيدي ولاسيما كتابه «الإمتاع والمؤانسة» وما ورد في رسائل إخوان الصفا سيراً على هذا الدرب، فجميع هذه الأعمال اتخذت من الحكيم القصصي وعاءاً لحمل آراء أصحابها الأخلاقية والسياسية والتربوية والاجتماعية والعقدية والفلسفية، أما في العصر الحديث فنجد أحمد فارس الشدياق في كتابه «الساق على الساق»، ورفاعة الطهطاوي في ترجمته لكتاب فينليون «مواقع الأفلاك في وقائع تليماك» ومسامرات «علم الدين» لعلي مبارك، وكتاب الفضيلة لبرناردين سان بير الذي عرّبه مصطفى لطفي المنفلوطي، وكتاب «حديث عيسى ابن هشام» لمحمد المويدي، وحكايات يعقوب صنوع، وأزجال عبدالله النديم الساخرة، و«مذكرات الشيخ حسن الفزاري» للشيخ مصطفى عبدالرازق، ناهيك عن الكتابات القصصية لطه حسين ومحمد حسين هيكل ويحيى حقي ونجيب محفوظ، فجميع هذه الأعمال جمعت بين الأدب والفلسفة واللاهو والحكمة والتبكيك أيضاً، وكان مقصدها هو النقد والتقويم والإصلاح.

ويأمل كاتب هذه السطور أن يضطلع أحد الباحثين الشبان بوضع دراسة مقارنة بين هذه الخطابات مجتمعة للكشف عن نسقيتها وأثرها في الثقافات التي نشأت فيها، بالإضافة إلى المسحة الفلسفية التي شكلت بنيتها وصبغت بناءها.

والجدير بالذكر أن ابن المقفع قد افصح في غير موضع من الكتاب (أي كليله ودمنة) عن مقاصده من سرده لهذه الأقاصيص التي حوّاها الكتاب وجاء معظمها على لسان الحيوانات والطيور، في ثوب أدبي رفيع وفي لغة أقرب إلى الرمزية والألغاز منها إلى السرد القصصي المباشر.

فها هو ينبه القارئ إلى ضرورة إمعان النظر للتمييز بين القشر واللباب، أي بين القالب القصصي وأسلوب الحكيم وتلك الحكم العاقلة والرؤى الموجهة الكامنة في صلب القصص التي تنشد الإصلاح للراعي والرعية، وذلك بقوله: «ينبغي للناظر في كتابنا هذا ألا تكون غايته التصفح لتزويقه، بل يدقق ويتأمل ما يتضمن من الأمثال، حتى ينتهي منه، ويقف عند كل مثل وكلمة، ويعمل فيها رويته....» ويديم النظر فيه من غير ضجر (أي في النص

والتراكيب والأحداث)، ويلتمس جواهر معانيه، ولا يظن أنه نتيجة الإخبار عن حيلة بهيمتين أو محاورة سبع لثور؛ فينصرف بذلك عن الغرض المقصود.... كما ينبغي للناظر في هذا الكتاب أن يعلم أنه ينقسم إلى أربعة أغراض: أحدها ما قصد فيه إلى وضعه على السنة البهائم غير الناطقة ليسارع إلى قراءته أهل الهزل من الشبان (أي للتسلية والترويح عن النفس) فتستمال إليه قلوبهم، والثاني إظهار خيالات الحيوان بصنوف الأطباع والألوان، ليكون أنساً لقلوب الملوك، ويكون حرصهم عليه أشد للنزهة في تلك الصور (أي للمتعة والمسامرة)، والثالث أن يكون على هذه الصفة: فيتخذ الملوك والسوقة، فيكثر بذلك انتساخه، ولا يبطل فيخلق على مرور الأيام (أي يستمر)، ولينتفع بذلك المصور والناسخ أبدأً (أي رواة القصص والحكايات)، والغرض الرابع، وهو الأقصى (أي البعيد الغامض)، وذلك مخصوص بالفيلسوف خاصته».

وقد عقب مفكرنا أحمد أمين على هذا المقصد الأخير بقوله: «أن ابن المقفع قد سكت عن هذا الغرض الرابع ولم يبينه وهو - من غير شك - واستعاض عنه (بالإحالة والإشارة والرمز).

غرض ابن المقفع من ترجمته (لكتاب بيدبا حكيم الهند المزعوم) النصيح للخلفاء حتى لا يجيدوا عن طريق الصواب، وتفتيح أعين الرعية حتى يعرفوا الظلم من العدل، وحتى يطالبوا بتحقيق العدل، ولم يوضحه ابن المقفع صراحة لأن في إيضاحه خطراً عليه من الخليفة أبي جعفر المنصور (مؤسس الدولة العباسية)، ولعل هذه النزعة كانت من الأسباب للإيعاز بقتله».



من هزل الأقايصيص إلى خصال الحاكم وأدب الرئيس

لم يترك لنا ابن المقفع مصنفاً قصصياً مفعماً بالحكايات الرمزية المستندة إلى الإشارة والإحالة، ولم يضع - في كتابه كيلة ودمنة - ذلك الخطاب السردى الشاغل بالحكايات المتعاقبة المتداخلة فحسب، بل ترك لنا أيضاً العديد من التصورات والرؤى خلال الحكى لحماية إيماءته النقدية التوجيهية الإصلاحية، وسوف نتناول هذه الرؤى والنظريات تبعاً لأهميتها، ويبدو أولها في:

مركزية البطل

فقد ذهب ابن المقفع إلى أن صلاح الحاكم يؤدي حتماً إلى صلاح المجتمع وليس العكس، لذا نجده يؤكد على ضرورة تمتع الحاكم بقدر كافٍ من العقلانية والأريحية والوعي والأناة والحنكة والحكمة والنظرة الناقدة لتقييم الأمور والحكم عليها، وانتقاء النافع من الأفكار وانتخاب الأصالح من الرجال ليخصهم بمعيته ويستعين ببعضهم في تسييس أمور دولته، وذلك كله بمنأى عن الأهواء والأنانية والتسلط والاستبداد، وقد حث في غير موضع من حكاياته على أهمية صلاح حاشية الملك وإخلاصهم له في النصيح عند المشورة ونزاهتهم وعفتهم وورعهم وغير ذلك من الفضائل العملية التي تحول بينهم وبين الفساد بكل ألوانه وأشكاله، فها هو ابن المقفع يجعل من «دبشليم ملك الهند وبطل إحدى أقايصيصه» نقطة الانطلاق، فهو علة ظهور الكتاب وما فيه من قصص على ذلك النحو القصصي الجامع بين الهزل والجذ، الأمر الذي يبرر حرصه على تضمينه العديد من قصصه عدة نصائح للحاكم بوجه عام لتحيمه من الزلل والانقياد للأهواء أو الإصغاء لأهل الشر من المخادعين والمحتالين، وهو أيضاً - أي الملك أو الرئيس بطل كل أقايصيصه ومسير كل الأحداث بداية من قصة أسد الغابة إلى نهاية حكاياته - فيقول في قصة «الأسد والثور» عن خطر اللئام في معية السلطان: «أن اللئيم لا يزال نافعاً ناصحاً حتى يرفع إلى المنزلة التي ليس لها بأهل، فإذا بلغها التمس ما فوقها، ولا سيما أهل الخيانة والفجور: فإن اللئيم الفاجر لا يخدم السلطان ولا ينصح له إلا من خوف، فإذا استغنى وذهبت الهيبة عاد إلى جوهره، كزليل الكلب الذي يربط ليستقيم فلا يزال مستويماً ما دام

مربوطاً، فإذا حُل انحنى واعوج كما كان، واعلم أيها الملك أنه من لَر يقبل من النصيحة ما يثقل عليه مما ينصحون له به، لَر يحمد رأيه، كالمرضى الذي يدع ما يبعث له الطبيب، ويعمد إلى ما يشتهي، وحق على أعوان السلطان أن يبألغوا في حثه على ما يزيد سلطانه قوة ويزينه، والكف عما يضره ويشينه، وخير الإخوان والأعوان أقلهم مداهنه في النصيحة، وخير الأعمال أحلاها عاقبة، وخير الثناء ما كان على أفواه الأخيار، وأشرف الملوك من لَر يخالطه الحاقدون والناقمون، وخير الأخلاق أعونها على الورع».

ثم يضيف ابن المقفع على ما تقدم نصحاً شارحاً لمأربه وموجزاً لفكرته وذلك بقوله: «أن السلطان إذا كان صالحاً، ووزراءه وزراء سوء، منعوا خيره، فلا يقدر أحد أن يدنو منه، ومثله في ذلك مثل الماء الطيب العذب الذي تسكنه التماسيح: لا يقدر أحد أن يتناوله من الظمأ، وإن كان إلى الماء محتاجاً».

ويرى ابن المقفع أن أسوء الحكام هم الذين تمكن منهم الحمق وقادهم إلى الصلف والاستبداد وعدم الإصغاء إلى النصيح والمشورة، كما أن الحاكم الجائر هو الذي صورت له نفسه بأنه أعلى مقاماً وشأناً من رعيته، ومن ثم لا يحق لهم مراجعته أو مطالبته بشيء لَر يمنحه لهم وقد وعدهم به، أو سؤاله عن أمور لَر يفصح عنها. ورغم ذلك فيرى ابن المقفع أن السبيل لعلاج هذه السمات والصفات الذميمة هو التقويم عن طريق نصيح الحكماء والمصلحين من قادة الرأي في الرعية، فمن الواجب عليهم في كل عصر أن يبصروا الحاكم بأخطائه وزلاته وسقطاته ومواطن الخطأ والخطر في قراراته ومواضع الفساد والخلل في حاشيته ومؤسساته ووزرائه وعماله.

ويقول: «الواجب على الملوك أن يتعظوا بمواعظ العلماء، والواجب على الحكماء تقويم الملك بألسنتهم وبالأسلوب اللائق بمخاطبتهم وتأديبه بحكمتهم وإظهار الحجة البينة اللازمة لإقناعه لَر تدع عما فيه من اعوجاج والخروج عن العدل» ويقول في موضع آخر في قصة (البوم والغريبان) «من لَر يستشر النصحاء والأولياء، وعمل برأيه من غير تكرار النظر والروية، لَر يغتبط بمواقع رأيه ومآله وعواقبه».

ويفاضل ابن المقفع بين الملوك والحكماء ساعياً إلى الإعلاء من قدر الفلاسفة والعلماء

وتحميلهم في الوقت نفسه مسؤولية حماية الأمة من جنوح الحكام واستبداد الراعي من جهة وغشاة جهل الرعية وسكوتها على الجور إذا حل من جهة أخرى؛ فأصحاب الرأي عنده أعلى مقاماً من الولاة والوزراء والمنوطين بحفظ النظام والأمر والنهي، كما أن صاحب الجوائب على ألف سؤال أغنى مما أكتنز المال، ويقول: «إن كان للملوك فضل في ممالكهما فإن للحكماء فضلاً في حكمتها أعظم: لأن الحكماء أغنياء عن الملوك بالعلم وليس الملوك بأغنياء عن الحكماء بالمال، وقد وجدت العلم والحياء ألفين متآلفين لا يفترقان: متى فقد أحدهما لم يوجد الآخر... ومن لم يستح من الحكماء ويكرمهم، ويعرف فضلهم على غيرهم، ويمنعهم عن المواقف المذلة، وينزههم عن المواطن الرزلة كان ممن حرم عقله، وخسر دنياءه، وظلم العلماء حقوقهم، وعد من الجهال».

وينتقل ابن المقفع إلى الخصال التي ينبغي للحاكم أن يتحلى بها، وهي في مضمونها أكثر نفعا - في عصرنا - من تلك التي وضعها المتكلمون والفقهاء وكتاب الآداب السلطانية كشروط لصحة الإمامة، وقد أورد ذلك في سياق حكايته عن كسرى أنوشروان ملك فارس فيبن أن رجاحة العقل وسعة الدراية والعلم، وسداد الرأي والسعي لتحقيق المصلحة والمنفعة العامة.

ومن أقواله في ذلك: «أن العاقل إذا أتاه الأمر الفظيع العظيم الذي يخاف من عدم تحمله ويؤدي إلى الشدة المهلكة على نفسه وقومه، لم يخرج من شدة الصبر عليه، لما يرجو من أن يعقبه حسن العاقبة، وكثير الخير، فلم يجد لذلك المأماً» ومن خصال الحاكم البطل أيضاً تقدير العلماء والحرص على صحبة الحكماء، بالإضافة إلى حماية الحقوق والانتصار إلى العدل، والشدة في مكافحة الفساد، والقوة في حفظ الأمن، والرغبة الصادقة في تفشي روح السلم والمودة والرخاء بين الرعية، وأكد - ابن المقفع - أن أخس وأشر الحكام هو الكذوب المخادع، وأحكمهم هو الكتوم الذي لا يفشي أسرار له لأهل النيمة واللجاجة وأسافل الناس، كما ينبغي للرئيس أن يحصن أموره من أهل الإفك والفجور، ولا يطلع أحداً على مكنون سره.

وقد تأثر معظم الفلاسفة الذين اضطلعوا بتوضيح مقاصد السياسة الشرعية وصفات الحاكم الأساسية والآداب السلطانية بهذه الآراء، نذكر منهم: الماوردي وابن حزم والغزالي وابن الأزرقي وغيرهم.

في الهزل حكم وعبر

إذا كان أفلاطون قد وضع الحب والحكمة في ذروة سلم الفضائل والمكارم، وراق لأرسطو تعظيم فضيلة الصدق والصدقة والوسطية على دونها من القيم المحمودة في ميدان الأخلاق، فإن ابن المقفع قد أكد على أن النبل والشرف والحب والعدالة ينبغي أن تكون في صدارة خصال كل حاكم في رعيته وسلوك كل راعٍ في معيته، فالحياء والعفة والوفاء والصدقة هي من العمد المؤثرة والأسس الرئيسة التي لا تستقيم بدونها الأنفس الخيرة، والعقول المتساحة والأعمال الناجحة.

وقد صاغ ابن المقفع هذه القيم في صور حكم وأمثال وأقوال مأثورة تجري على ألسنة أبطال حكاياته، فهي أقواله نسوقها إليك منتزعة من سياقاتها القصصية. وهي تعبر بلا أدنى شك عن وجهته الفلسفية وقدرته الفائقة على ستر مضامينها عن عيون الوشاة والحساد أولئك الذين كانوا يضمرون له العداوة ويحسدونه على دربته ودراياته وذكائه وعبقريته.

ويقول: «إذا دخل قلب الصديق من صديقه ريبة فليأخذ بالحزم في التحفظ منه، وليتفقد ذلك في ملاحظاته وحالاته، فإن كان ما يظن حقاً ظفر بالسلامة، وأن كان باطلاً ظفر بالحزم، ولم يضره ذلك، فالذي يفسده الحلم لا يصلحه إلا العلم، وأن الكريم لا يكون إلا شكوراً غير حقوق، تنسيه الخلة الواحدة من الإحسان الخلال الكثيرة من الإساءة، وأن أعجل العقوبات عقوبة الغدر، وإذا سئل الغادر عن العفو، فلم يرحم، ولم يعف، فقد غدر. وإن من اتخذ صديقاً، وقطع إخوانه، وأضاع صداقته، حرم ثمرة إخوانه، ويأس من نفع الإخوان والخلان».

وبين ابن المقفع أن رزية الخيانة إذا لحقت بمواطن الأصدقاء وعلقت بمخادع المحبين وتسالت إلى مجالس الخلان والأوفياء لم تبق على ود أو رحمة أو صفاء بينهم، لذا وضعها في درك سلم الرذائل، ولم يصف بها سوى الأراذل والأسافل من الناس.

ويقول: «إن الخيانة أشر ما عمله الإنسان، والمكر والخديعة لا يؤديان إلى خير قط، وصاحبهما مغرور أبداً وحقوق دوماً، وما عاد وبال البغي إلا على صاحبه».

والجدير بالذكر أن ابن المقفع لم يؤسس أقواله المأثورة في الأخلاق على المتواتر الموروث أو العواطف المفطورة، - كما هو الحال عند معظم الوعاظ وكتاب الحكم والمؤدية ومصنفي كتب الأخلاق - بل أسسها على العقل الذي استند بدوره إلى السلوك والتجربة والخبرة والممارسة، وها هو يصرح بذلك: «إن العقل هو سبب كل خير ومفتاح كل سعادة، فليس لأحد غنى عن العقل، والعقل مكتسب بالتجارب والأدب، وله غريزة مكونة في الإنسان كامنة كالنار في الحجر لا تظهر ولا يرى ضوءها حتى يقدها قاذح من الناس، فإذا قدحت ظهرت طبيعتها، وكذلك العقل كامن في الإنسان لا يظهر حتى يظهره الأدب وتقويه التجارب، ومن رزق العقل ومن به عليه واعين على صدق قريحته حرص بالأدب على طلب سعد جده، وأدرك في الدنيا أمله، وحاز في الآخرة ثواب الصالحين».

وقد تأثر معظم شيوخ فرقة المعتزلة بقوله في العقل - وأن عقل الرجل ليين في ثمانى خصال: الأولى الرفق، والثانية أن يعرف الرجل نفسه فيحفظها، والثالثة طاعة الملوك، والتحري لما يرضيهم، والرابعة معرفة الرجل موضع سره، وكيف ينبغي أن يطلع عليه صديقه، والخامسة أن يكون على أبواب الملوك ملق اللسان - غير مدهن أو منافق - والسادسة أن يكون لسره وسر غيره حافظاً أيضاً، والسابعة أن يكون على لسانه قادراً، فلا يتكلم إلا بما أستوثق مصدره وأمن تبعته، والثامنة إن كان بالمحفل لا يتكلم إلا بما يسأل عنه، فمن اجتمعت فيه هذه الخصال كان هو الداعي إلى الخير نفسه».

ويضيف «ينبغي للعاقل أن يكون لهواه متهاً، ولا يقبل من كل أحد حديثاً، ولا يتهادى في الخطأ إذا ظهر له خطؤه ولا يقدم على أمر حتى يتبين له الصواب، وتتضح له الحقيقة، ولا يكون كالرجل الذي يحيد عن الطريق، فيستمر على الضلال، فلا يزداد في السير إلا جهداً، وعن القصد إلا بعداً، كالرجل الذي تقذت عينه فلا يزال يحكها، وربما كان هذا الحك سبباً لذهابها فيصبح أعمى، ويجب على العاقل أن يصدق بالقضاء والقدر، يأخذ بالحزم، ويجب للناس ما يحبه لنفسه، فلا يلتمس صلاح نفسه بفساد غيره».

ولا غرو في أن ابن المقفع قد استفاد من فلسفة السابقين وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو وأفلوطين، وتأثر كذلك بالمأثورات التليدة سواء في التراث العربي أو التراث الفارسي، غير

أنه نجح إلى حد كبير في التأليف بين سائر اقتباساته ووفق بين المعقول والمنقول، ويتضح ذلك في حديثه عن علاقة الأخلاق بالدين، وقد أثر بدوره في جل الفلاسفة اللاحقين عليه بداية من الفارابي وإخوان الصفا وأبي حيان التوحيدي إلى ابن حزم والغزالي.

وعن علاقة القيم بالنصوص المقدسة والمقاصد الإلهية يتحدثنا ابن المقفع عن تجربته من خلال بناء دستور الأخلاقي فيروي أنه عاهد ذاته وألزمها بأنه لا يقبل شيئاً أو يصدقه إلا بعد عرضه على العقل فيجيزه ويستحسنه، - أو يقصيه ويبعده بعد تحليل وتركيب وفحص للبراهين ونقد للأدلة - وقد سبق الغزالي إلى ذلك - فراح يقلب أقوال الكهنة والرهبان، فلم يجد عندهم ضالته، فقرر أن يبحث بنفسه عن ذلك الرابط الذي يصل بين جميع الأديان، فوجد أنه البر والمعروف والإحسان وكف الأذى عن الناس، والتعفف عن كل فعل خاطئه الهوى، وكل قول مسه القبح، وكل موضع سكنه الفحش، ويقول: «رأيت ألا أتعرض لما أتخوف منه ويترتب عليه حدوث مكروه، وأن أقتصر على عمل تشهد النفس أنه يوافق كل الأديان، فكففت يدي عن القتل والضرب، وطرحت نفسي عن المكروه والغضب والسرقة والخيانة والكذب والبهتان والغيبة، وأضمرت في نفسي ألا أبغي على أحد، ولا أكذب البعث والقيامة والثواب والعقاب، وأخرجت الأشرار من قلبي، وأحتلت على الجلوس مع الأخيار بجهدي، فرأيت أن الإصلاح ليس كمثله صاحب ولا قرين، ووجدت مكسبه إذا وفق الله وأعان يسيراً، ووجدته يدل على الخير ويشيد بالنصح، فعل الصديق بالصديق، ووجدته لا ينقص رغم الإنفاق منه، بل يزداد جمالاً وحسناً، ولا خوف عليه من السلطان أن يغضبه، ولا من الماء أن يغرقه، ولا من النار أن تحرقه».



القيم العاقلة والأخلاق الفاعلة في حكايات ابن المقفع

لم يتضمن النسق القصصي الذي أورده ابن المقفع في الكتاب الذي اشتهر به (كليلة ودمنة) حديثاً في الفضائل وجميل الخصال فحسب، بل توسع في تبيان خطر الرذائل أيضاً ومكامن القبح التي لا يسلم من شرها إلا من حرص على نقاء سيرته وصفاء نيته وسماحة سجيته، فهذا هو يوضح أن للفضائل نقائص مردولة وأصداداً وضیعة وعلى رأسها سوء الظن واتهام الناس بالباطل والعجلة في تفسير المواقف والأحداث، مؤكداً أنه ليس من الخير الإسراف في الشك والسكوت على داء الارتياح أو التسليم بصحة الوشایات، لذا نجده لا يصف الخيانة بأنها من أكابر الرذائل فحسب، بل يجعلها من أعظم الجرائم، ويقول: «أن العجلة لا يزال صاحبها يجني ثمرة الندامة، بسبب ضعف الرأي وليس أحد أحوج إلى التؤدة والتثبت من الملوك: فإن المرأة بزوجه، والولد بوالديه، والمتعلم بالمعلم، والجند بالقائد، والناسك بالدين، والعامّة بالملوك، والملوك بالتقوى، والتقوى بالعقل، والعقل بالتثبت والأناة، ورأس الكل الحزم، ورأس الحزم للملك معرفة أصحابه..... ولا ينبغي للعقل أن يراجع في أمر فيعدل عن رأيه في امر الكفور الكافر بالحسنی، الجريء على الغدر، الزاهد في الخير، الذي لا يوقن بالأخرة، وينبغي أن يجزى بعمله - أي لا تأخذه به شفقة أو رحمة-».

وكذا من عرف بالشراسة ونقض العهد وقلة الشكر والوفاء والبعد عن البر والوفاء، واتصف بالجحود لثواب الأخرة وعقابها.

أما من كانت فطرته مناقضة لهذه الصفات فينبغي على المرتاب في أمره أن يصارحه بشكوكه ويعتذر عما بدر منه حيال ريبته ويأسف عن شكه فيه حتى لا تفتر المودة بينهما، وأن كان المرتاب هو الملك نفسه، فخليق به - قبل العوام - أن يتثبت من هواجسه وشكوكه.

ويضيف ابن المقفع «أن شر الخلان من التمس منفعة نفسه بضر أخيه، ومن كان غير ناظر له كنظره لنفسه، أو كان يريد أن يرضيه بغير الحق لأجل اتباع هواه، وكثير ما يقع ذلك بين الخلان والأصحاب».

وينزع ابن المقفع إلى أنه إذا خير بين تاج الفضائل الذي ينبغي على الحاكم أو الرئيس

وضعه فوق رأسه لتثبيت سلطان ملكه، أو يتخذه مناهجاً لتدبير أمور دولته لكان هذا التاج هو الحلم، وهو يتقدم على الشجاعة والكرم والمروءة. فيقول: «الحلم رأس الأمور وملكها، وأجود ما كان في الملوك».

ويوجز ابن المقفع سبيل الاستقامة والكمال في خمس فضائل اقتبس معظمها من النسق الديني وهي بالترتيب الذي أورده على هذا النحو: «إن خلافاً خمساً من تزود بهن كفيله في كل وجه، أن تأنسه في كل غربة، وتقرب له البعيد، وتكسبه المعاشر والإخوان: أولهم كف الأذى، والثانية حسن الأدب، والثالثة مجانبة الريب، والرابعة كرم الخلق، والخامسة النبل في العمل».

وينتقل فيلسوفنا إلى رذيلة الغيرة والحقد والحسد ويجعلها من أسافل الأدران التي إذا ما أصابت القلب لا نجاة له من الشرور التي لا علاج لها، ومن أقواله في الحقد: «اعلم أن الاحقاد لها في القلوب مواقع ممكنة موجعة، فالألسن لا تصدق في خبرها عن القلوب، والقلب أعدل شهادة من اللسان على القلب... ومن كان ذا عقل، كان على إماتة الحقد أحرص منه على تربيته، وأن العاقل لا يغتر بسكون الحقد إذا سكن فإنما مثل الحقد في القلب، إذا لم يجد محرراً، مثل الجمر المكنون، ما لم يجد حطباً، فليس ينفك الحقد متطلعاً إلى العلل، كما تبتغي النار الحطب: فإذا وجد علة استعر استعار النار: فلا يطفئه حسن كلام، ولا لين ولا رفق، ولا خضوع ولا تضرع ولا مصانعة، ولا شيء دون تلف النفس».

وإذا كان ابن المقفع يذم الحقد والضغينة والكرهية فإنه يضع أيضاً الفاجر المصانع والمغفل الأبله - ولاسيما الذي إذا اقترب من السلطة - وأصبح في معية الحاكم أو الرئيس، فيقول: «إنما يستطيع خدمة السلطان رجلاً: إما فاجر مصانع، ينال حاجته بفجوره، ويسلم بمصانعته، وإما مغفل لا يحسده أحد، فمن أراد أن يخدم السلطان بالصدق والعفاف فلا يخلط ذلك بمصانعته، وحينئذ قل من يسلم من ذلك: لأنه يجتمع عليه عدو السلطان وصديقه بالعداوة والحسد».

وقد عمد ابن المقفع خلال أقاصيصه تنبيه القارئ من حين إلى آخر إلى أن نصائحه وحكمه لا ينبغي أخذها على سبيل اللهو والتسلية أو الحفظ أو الانتفاع بصياغتها اللغوية

وجمالاتها البيانية، فهي أقرب إلى الخطط الإصلاحية والبرامج العملية لأنها ثمرة التجريب والممارسة التي تعين الناس - ولاسيما القادة منهم - على إدارة وتسييس أمورهم.

ويعود ابن المقفع ويؤكد أن ما فيها من عبر قد عُرضت على العقل فأجازها، وطبقت في ميدان المعاشة والتربية فأثمرت نفعاً وصلاًحاً، وقوبلت في الشرع - من حلال وضده - فحمدت، وقد نجح ابن المقفع بذلك في إثبات أنه لا تعارض بين المعقول والمنقول من الفضائل، وما حث عليه الشرع واستحسنه العقل، فالحق لا يضاد الحق، والعدل لا ينقلب إلى جائر، ولا تتهم المحاسن والأخيار بالقبح والفجور إلا في عيون الجهلة والحاquدين، وفوق ذلك نجده ينحو منحى الصوفية فيعلي من شأن العقل الإلهي وأرادته وقدره على حسن التقدير الإنساني، فهو يعترف بأن مدركات الإنسان محدودة وأن قدر الله هو الأصوب والألطف وإن خالف نظر الإنسان وبصيرته، ويقول مع الأشاعرة «لا ينبغي على العاقل أن يصطفي أحداً، ولا يستخلصه إلا بعد الخبرة النفسية والروحية، فإن من أقدم على مشهور العدالة من غير اختبار كان مخاطراً في ذلك ومشرفاً منه على هلاك وفساد.... كما أن الإنسان لا يبصر إلا بعينه ولا يسمع إلا باذنيه، كذلك العمل، إنما هو بالحلم والعقل والتثبت. غير أن القضاء والقدر يغلبان على ذلك، فأمر الدنيا كله بالقضاء والقدر، والذي قدر على الإنسان يأتيه على كل حال، والصبر على القضاء والقدر وانتظارهما أفضل الأمور».

وإن التسليم بالقضاء والقدر لا ينبغي أن يقعد الناس عن الاجتهاد والمجاهدة وبذل الجهد في طلب العيش، ولا ينههم عن التفكير والتدبر أو يمنعهم من تخير الحسن من بين القبيح، فمراد ابن المقفع هو إثبات أنه لا تعارض بين ما يسره الله للإنسان من قدرة على التدبير وإرادة الله المطلقة، ويقول: «إنما الاجتهاد والجمال والعقل وما أصاب الرجل في الدنيا من خير أو شر إنما هو بقضاء وقدر من الله عز وجل».

ويمضي ابن المقفع مع الصوفية والأشاعرة والجمهور قائلًا: «إن الذي منحني الله وهياًة لي إنما كان بقدر، ولم يكن بجمال ولا عقل ولا اجتهاد... وأن أسعد الناس في الدنيا والأخرة من رزقه الله رأياً وعقلاً.. واعلم أن القدر غالب على كل شيء، لا يستطيع أحد أن يتجاوزه».

وحرياً بنا الإشادة بهذا النسق الفلسفي المتكامل الذي جمع بين جماليات الصياغة والبيان وستائر الرمز والتعمية وعمق الفكرة وجدة الرأي وطرفته والنظر، والعمل في المعالجة على نحو جعل منه رائداً للفلسفة التطبيقية، وحسبي أن أهمس في أذن القارئ على التربية والتعليم في مصر بحقيقة لا يمكن إنكارها، ألا وهي أن هذا الكتاب - أعني كليله ودمنه - كان على رأس الكتب المدرسية منذ عام 1902م بتوجيه من الأستاذ الإمام محمد عبده، ولا عزاء بعد ذلك لمن ينشد الإصلاح في أيامنا هذه.

الفصل الثاني

خطاب الاستنارة خلف ستائر الحكاية (مقامات الطهطاوي وتربية الرأي العام)

مقامات الطهطاوي وتربية الرأي العام

لم يخاطب التنويريون الجمهور بلسان واحد - سواء في أوروبا أو الشرق

- بل جعلوا خطاباتهم بثلاثة مستويات أو ضروب، أولها موجه للطبقة الوسطى التي أرادوا تشكيل عقلها باعتبارها الآلية المحركة والقوة الدافعة لأفكارهم والمنوطة بتنفيذها عند تحويلها إلى مشروع. والضرب الثاني للولاء أو الحكام وكان هدفهم الأول هو طمأنة هذه الطبقة الأرستقراطية وتبيان أن خطاباتهم ليست معادية أو مناهضة لسلطانهم، بل هي في المقام الأول تدعيم للملكهم وإصلاح دولتهم، أما الضرب الثالث والأخير فكان موجه للعوام أو الجمهور، لذا جاء في ثوب بسيط من حيث لغته وعرض التصورات والقيم، حتى لا يكون الجمهور معوقاً لرسالة التنويريين سواء في ثوبها الخطابي أو في طور التطبيق والخطوات التنفيذية.

وينطبق هذا التنظير على التنويريين والنهضويين والإصلاحيين في مصر وبلاد الشام خلال القرن التاسع عشر، وقد سلك رفاة الطهطاوي (1801 - 1873م) هذا الدرب منذ عودته من باريس عام 1831 وكان كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» موجه إلى الصفوة من رجالات الطبقتين الوسطى والأرستقراطية المتمثلة في شيوخ الأزهر وطلابه والولي وحاشيته ومعيته من قادة الرأي، وقد وجه معظم مؤلفاته المتتابعة إلى تلاميذه وطلابه

من خريجي ديوان المدارس أو إن شئت قل مؤسسة التربية والتعليم آنذاك، فعلى صفحات مجلة «روضة المدارس» التي ظهرت عام 1870م، كتب رفاعة مقالاته في التربية والتعليم والإصلاح الاجتماعي بأسلوب أقرب إلى السرد وطرح الحوار والوضوح والسلاسة في العرض والمعالجة وبلغة لينة رغم رصانتها، وبرهن فيها على انتباهه للوجهة الأشعرية في العقيدة والإخلاص للقصر، والرغبة في تثقيف الرأي العام القائد وتبصيره بوجهته الإصلاحية، وبذلك تلافي العديد من معوقات الخطاب من جهة، وتجييش تلاميذه لحمل الرسالة كما ذكرنا من جهة أخرى، أما الجمهور الممثل للرأي العام التابع فقد خصص لهم خطابه القصصي الذي ظهر في ثوب ترجمته لكتاب «مغامرات تليماك» للمفكر الفرنسي «فيلون» (1651 - 1715) أحد مؤيدي الطبقة الحاكمة في فرنسا وواحد من أذكي التربويين الغربيين في القرن الثامن عشر.

غير أن رفاعة لم ينقل الكتاب إلى العربية كما هو، بل تدخل بقدر موفور بداية من التسمية ولغة العرض ومروراً بتوضيح المضمون وتبيان الأفكار وتبسيط المقاصد، ونهاية باستبعاد ما لا يتلاءم مع الثقافة المصرية وعاداتها وتقاليدها وقيمها، واستحق بهذا العمل أن يكون رائداً لفن التعريب وأدبه، ومثالاً يحتذى في تطبيق أخلاقيات التصنيف التي ننشدها في أيامنا هذه.

وقد كتب هذا المؤلف في الفترة من (1850 إلى 1853) اثناء فنيه في السودان - في عهد الخديوي عباس الأول (1813 - 1854) الذي تولى حكم مصر في الفترة من (1849 - 1854) - وأطلق عليه اسم «مواقع الأفلاك في وقائع تليماك» وألبسه ثوب المقامة (وهي عبارة عن قصة قصيرة مسجوعة تشتمل على عظات بأسلوب مرح وكان الأدباء يظهرون فيها براعتهم اللغوية في القرن السادس الهجري وقد أحيها التنويريون والمصلحون وأدروها ضمن أعمالهم الأدبية ولاسيما في العصر الحديث).

والجدير بالإشارة أنه كشف عن نهجه الذي سلكه في معالجة هذا الكتاب في مقدمة الترجمة قائلاً: «أديت التعريب بأسهل تقريب وأجزل تعبير، وتحاشيت مما يورث المعاني أدنى تغيير، ويؤثر في فهم المقصود أقل تأثير، اللهم إلا أن يكون محلاً بالعادة، فأكتفي باستنباط المعنى وتوضيح مضمونه بعبارات على أكمل إفادة، عساه أن ينفع التلاميذ في سائر البلاد المشرقية».

كما بين أن مقصده من ترجمة هذا الكتاب هو الانتفاع بما ورد فيه من قيم أخلاقية وأساليب تربوية داخل الحكايات المسلية التي تعمل على إثراء القراء بتعايير بيانية ولغوية.

أما عن مضمون الكتاب في لغته الأصلية فيحوي رحلة شاب يدعى «تليماك» جاب البحار والبلدان والجزر بحثاً عن أبيه عولوس ملك طياكي الذي خرج وخلف وراءه مملكة يحكمها وزوجة فاتنة الجمال تدعى «بنلوبس» وكانت امرأة عفيفة ووفية تعشقه وتخلص له ولم تياس من عودته سالماً. وجميع أحداث الرواية الأصلية قد اقتبسها المؤلف من الأدب الهومري، وقد ألفه عام 1699م خلال عمله كمؤدب لولي عهد فرنسا وأخوته، فأراد تثقيفهم بآداب اليونان وأخلاقهم وسياساتهم بأسلوب شائق، ويبصرهم بتاريخ الأمم ويعلمهم آداب الملوك ومسئوليات الحاكم وواجبات الملك.

وسوف نكشف في المقالات التالية عن مواطن الأصالة والجدة والطرافة التي أضافها الطهطاوي خلال تعريبه وصياغاته للمقامات الثلاث والعشرين التي اشتمل عليها الكتاب الذي بلغ عدد صفحاته 792 صفحة من القطع الكبير، وسوف نشير من حين إلى آخر إلى مواطن الهمز واللمز ونقدات الطهطاوي لثقافة عصره، تلك التي جاءت مستترة خلف الثوب القصصي، ذلك فضلاً عن المسحة الإسلامية التي ألبسها لبعض الوقائع والأحداث.

وسوف نتزع القيم الأخلاقية والدروس السياسية - وهي هدف الطهطاوي الأول من الترجمة - من سياقاتها القصصية وذلك لإبرازها وإلقاء مزيد من الضوء عليها باعتبارها كانت وستظل أبداً إحدى وأهم آليات الاستنارة والإصلاح التي نفتقر إليها الآن، وتحقيق بي أن الفت نظر شبيبتنا إلى قدرة الطهطاوي على تحويل المحنة إلى منحة فلم يقف مكتوف في الأيدي ناعياً حظه في أثناء النفي بل ظل مخلصاً لرسالته وأخرج لنا هذا الكتاب، وحي بي أيضاً أن أوجه نظر الإعلاميين لأهمية هذا الكتاب باعتباره الإرهاصة الأولى للخطابات التوجيهية للرأي العام التابع، وخليق بي أن أحث شبيبة الباحثين على ضرورة عقد عدة دراسات لهذا الكتاب من زوايا مختلفة (فن الترجمة والتعريب، أدب المقامة، في التربية والتعليم، صياغة قصص الأطفال).

الأم قلم بين أوجاع الهموم وثقل المهام

ينزع التفكيكيون إلى العزوف عن أي سلطة تحول بين حرية القارئ وتأويل النص، في حين يرى البنيويون والاجتماعيون وعلماء التاريخ أن النصوص الأدبية والفلسفية على وجه الخصوص لا يمكن فهمها أو فض أختامها الملغزة، وإزالة ستائر اللغة عن الأفكار الرئيسة التي ينسجها الأديب أو الفيلسوف في خلفية اللوحات النصية - ألا بعد الإحاطة بالملابسات والحياة الثقافية التي واكبت النص لحظة كتابته وإبداعه لها- ويضيف علماء النفس أن للمشاعر الحظ الأكبر بين المؤثرات التي تشكل بنية النص ولاسيما تلك النصوص التي تتعلق بالأمور الحياتية التي يحياها البشر.

ومن أشهر الآراء التي تؤيد الرأي الأخير ما ذهب إليه برتراند رسل (1872 - 1970) الذي رفض تماماً نظرية «موت المؤلف»، ولعل فلاسفة النقد الثقافي - من أمثال الأمريكي آرثر برجر - كانوا أصدق من غيرهم في اعتبار النص يسكن في أحشائه كائنات حية لا يمكن القضاء عليها أو تجاهلها لتحسن قراءة النصوص، فما تلك الكائنات البكتيرية سوى نسيج معقد من الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعقدية واللغوية والنفسية وغير ذلك من شئون الحياة، وقد تفاعل جميعها واحتلت موضع المداد في قلم المؤلف، فُسْطِرت منه الكلمات والصفحات، وشكل المداد بدوره جوهر النص وعلاماته وإشاراته وألغازه.

وعلى ذلك سوف نشرع في قراءة نص الطهطاوى أعنى تعريبه «مواقع الأفلاك في وقائع تليماك» الذي أزعَم أن قلم الطهطاوى لم يكن مترجماً أو معرباً فحسب بل كان قلماً مبدعاً يحمل كل هموم وثقافة واهتمامات وطموحات المؤلف، ويبدو ذلك بوضوح في إيماءاته وإحالاته القيمية، ولاسيما عند حديثه عن الحاكم العاقل، فلم ينس الطهطاوى أن محتته أو نفيه كان ظالماً ومهتناً من قبل حاكم اتخذ من العنف والصلف والجمود والرجعية صفة وخلان، أقصد عباس طوسون باشا وإلى مصر الذي نفى الطهطاوى وتلاميذه وأصدقاءه بحجة تشييد مدرسه ابتدائية في الخرطوم.

وحقيقة الأمر أنه كان يخشى خطاب الطهطاوى السياسى الذى صرح ببعضه في كتابه

«تخليص الإبريز» عند حديثه عن الدستور والحياه النيابية وتشكيل الحكومة، والتوسع في التعليم، وتنقيف الرعية وتوعية الجمهور في فرنسا، فإن مثل ذلك المشروع كان على العكس تماماً من شخصيه الرجل الذي أغلق المدارس وأقال المئات من ضباط الجيش وسكر ورش تدريب الحرفيين التي أنشأها عمه إبراهيم باشا (1789 - 1848) إيماناً منه بعبقرية المصريين وقدراتهم على استيعاب العلوم والفنون كما سرح عباس الأول طلاب المدارس الشريفة العسكرية التي أبدعها إبراهيم باشا أيضاً.

وقد تمكن القلق وسوء الظن من نفس عباس باشا فراح يسكن القصور النائية بعيداً عن الرعية، وأحاط نفسه بحاشية من الأتراك دون المصريين، وأوكل لهم تسييس أمور البلاد الداخلية والخارجية، وأعطى أذنيه للانجليز دون الفرنسيين الذين تعلم عندهم طلاب البعثات الذين شكلوا بعد ذلك الطبقة المثقفة في مصر، وانتهى به المطاف بقتله على يد مجهولين. فقد كتب رفاعة مقاماته وفي مخيلته مشروعه التنويري الذي توقف تماماً بمقتضى قرارات الباشا الوالي الذي لم يسلم من شره أحد.

ويبدو ذلك جلياً في حرص الطهطاوى على أن يورد - في مقدمة كتابه - بعض عبارات المدح لرأس الأسره العلوية وهو محمد على الكبير (1769 - 1849) ووصفه بأنه الحاكم العاقل الغيور على مصلحة البلاد والأخذ بكل مقومات التقدم ونصائح المخلصين من ذوى الخبرة بغض النظر عن مللهم أو أجناسهم.

ويقول: «ما أسعد الأمة التى يحكمها ملك عاقل، وسلطان عادل، وتعيش في الرخاء والكرم والسخاء، وتكون سعيدة مرتاحة وتحب دوام ملكه، إذ هو السبب في الراحة... وإدخال السرور على الرعية، وحب أفرادها وكأنهم عياله ليحظى بحبهم من حسن معاملته لهم، ويشعرهم بأن هذا الفضل من حسن تدبيره، نعم هو الحاكم العاقل الذى يقصد الراحة والمحبة لهم، وما يفعله من مكارم كالهديّة التى أوجبتها المحبة الابوية».

وينزع الطهطاوى إلى أن الاحتكام للعقل وحده لن يوصل إلى السعادة الحقيقية، ولا يريد من ذلك نصيح الملوك أو القادة فحسب بل يقرر ذلك باعتباره قاعدة عامة أو إن شئت قل أساس أصيل لحسن التدبير، لذا نجده يلح على أن المشورة تُقبل من ثلاثة: الأريب العاقل، والقوى

الحازم، والملمهم النابه. فمن أراد النجاة والفلاح فعليه الموازنة بين هذه الآراء واختيار أفضلها تبعاً للموقف والحال. وقد ذكر ذلك في سياق حديثه عن بطل مقاماته «تليماك» ومستشاريه.

وينتقل مفكرنا إلى أسلوب الهمز واللمز فيذم الصفات دون تحديد الشخصيات، ويحط من شأن الفعال دون أن يذكر قيل وقال، فعلي سبيل المثال يعيب على بعض الأزهرين - الذين جحدوا مشروعه وراق لهم الطعن في دينه وحسن نواياه - فيمثلهم في إحدى مقاماته بأعيان المدينة الذين يفتون ويقررون ويقضون مدفوعين بانطباعاتهم الشخصية دون حجة أو برهان، ويكذبون من يخالفهم حتى لو كان من العلماء والحكماء الفضلاء المصدقين، ويقول على لسان الراوى «إن أعيان المدينة زعموا أنهم أرباب عقول وفطنة، وأنهم بمعزل في اعتقاد الكهان».

وينتقل مفكرنا متخذاً من الإشارة دون التصريح بالعبارة إلى صفات الحاكم الفاشل الغضوب المتسرع الكؤود.

ويقول عنه: «هو الذى تربى فى حجر الرخاوة والفتور، واعتاد على التكبر والفجور، لا يكثرث بالرعية، ولا يقيم لهم وزناً، ويظن أنهم مخلوقون لأجله، وأنه من طبيعة أخرى دون طبيعتهم، ومن طينة أخرى غير طينتهم، ولا يسأل إلا عن اتباع هواه وبلوغ ما يتطلبه ويهواه، ومناط آماله الإسراف، وصرف ما توفر بالاعتساف، وله تولع بعقاب الرعية، وإراقة دماء الأهالى المساكين، وسماع المتملقين، وقبول الشباب المجانين الذين يحيطون به من كل جانب، حيث إنه له شغف بإبعاد الشيوخ العقلاء عن المناصب، وهو من الملوك الطغاة الذين لا يشتغلون إلا بالتخويف والإرهاب، وهضم حقوق رعاياهم بقصد الطاعة ومنع الارتياب، نعم أولئك الملوك تصير لهم مهابة يخشى منها السطوة، ويحصل مرادهم بإظهار القوه والشوكة، إلا أنهم يصيرون مبغوضين ومنهم النفوس تنفر، ويخشى عليهم من غضبة رعاياهم حيث بهم تظفر».

ولا ريب أن الطهطاوي قد نجح في نسج الستائر على النص المضمر خلف السياق القصصى، فقابل بين صفات محمد على الذى أكرمه وقلده المناصب وعباس باشا الأول الذى عطل مشروعه التنويرى وخلعه من نظارة مدرسة الألسن، ونفاه ومعيته إلى السودان.

لن يبني مصر إلا الشباب الخلق

لقد بينا في عدة مقالات سابقة مدى اهتمام المفكرين المجددين وزعماء الإصلاح بالشباب وذلك باعتبارهم القوة الدافعة للمجتمع في شتى الميادين، وهم كذلك الآلية القادرة دوماً - بحكم طبيعتهم - على كل أشكال التغيير (تجديد - تحديث - تطوير - هدم - تثوير - استبعاد) أضف إلى ذلك أنهم يمثلون سواعد الطبقة الوسطى القادرة في معظم الأحيان على ضمان المجتمع، وحماية مشخصاته وهويته، وحمل الخطابات المؤثرة فيهم والمشروعات التي يتحمسون لها إلى أجيال متتابعة في المستقبل، وقد أثبتنا أن جل فلاسفة التنوير - في مختلف الثقافات وعلى مر التاريخ - عولوا على الشباب في بناء حاضر الأمم ومستقبلها، لذلك نجد النهضة في مصر وبلاد الشام - على وجه الخصوص - قد وجهوا خطاباتهم للشباب وعنوا جد عنايتهم بإعادة بناءهم من الداخل، فبدءوا بتثقيفهم أخلاقياً ثم توعيتهم وتدريبهم على حمل المسؤولية وقيادة المجتمع إلى ما فيه الخير.

وقد آمن رفاة الطهطاوي بأن الأمم لا تتقدم إلا بكثرة المهذبن الوعاة فيها، كما أن المتأمل لتاريخ الفلسفة سوف يدرك مصداقية هذا الاعتقاد ولاسيما في خطابات كبار الفلاسفة، أولئك الذين أكدوا أن من يفلح في تشكيل عقول شباب أي أمة يكون قد امتلك معظم مفاتيح نعيم أو جحيم مقدراتها، ومن ذلك كله نجد رفاة يخصص جانباً غير قليل من مقاماته لتوعية الشباب من خلال حديثه عن المواقف التي تعرض لها بطل حكاياته.

وأعود وأؤكد أن الطهطاوي لم يحاك النص الأصلي للكتاب، بل أضاف وهذب وطوع معظم أحداث الحكايات والحوارات التي كانت تجري بين شخصياتها لخدمة الحكمة التربوية الأخلاقية، مضافاً إليها مسحة صوفية إسلامية، وهو الثوب المقبول عند شبيبة الأزهرين بخاصة ومزاج الجمهور بعامة ولاسيما في ميدان الوعظ والنصح والتوجيه، وسوف نورد بعض الأقوال التي تدل على ذلك.

فقد ذهب مفكرنا إلى أن أخطر فترات العمر هي سنوات الشباب حيث عذابات الاختيار بين السير على سنة الآباء، أو الاستجابة إلى روح التمرد الكامنة بداخل الأنفس

طلباً للتلذذ بروح المغامرة، والتفرد لإثبات الذات، وسرعان ما تمضي تلك السنون وتتلوها فترة التعقل والرشاد فيندم المرء على كثير من تصرفاته وأيامه التي أنفقها بحثاً عن اللذائذ التي يأسف عند تذكرها في أيام المشيب، والردائل التي قد وقع فيها جهلاً بحكمة الشيوخ، يقول: «ليتني كنت عارياً من جلباب الشباب، وكأن بيني وبينه حجاب، فإن زمنه خبل للعقل ولهيبة للفؤاد، فليته ذهب ولا عاد، وليتني كنت فيه متمتعاً بوقار المشيب، وليتني كنت في عمر جدي شيخاً كبيراً حتى لا أصير هدفاً لأخطار الشباب».

ويضيف أن الشباب دائماً ما يفتنون بالمظاهر ويعجبون بالمناظر متناسين الجاد من الأمور ومآلات الأفعال والغايات الأساسية التي ينشدونها، ويقول: «إن عادة الشباب ألا ينظر صاحبه إلى عواقب الأمور، فالشاب الذي يهوى بدون طائل زينة الملبس فهو أشبه بالأنثى ليس أهلاً للفخر ولا هو عاقل ولا كيس، وما الفخر ألا للصنيد الذي تحسن مكابدة المتاعب لديه ويدوس الحظوظ والمفرحات تحت قدميه، إن الشباب غرور يبعث على ارتكاب الشرور، ومع أنه ضعيف فإنه جسور، فالشاب يقتحم العقبات ولا يخشى عاقبة الأمور، فإنه يثق بنفسه لطيشه، فإن معظمهم لا يسلك مسلك الحزم في عيشه».

ولا يطلب رفاهه من الشباب أن يكون رجياً أو مقلداً أو جباناً، بل يطلب منه بعض التعقل والاستفادة قدر الطاقة من أرباب الخبرة، فالشاب الذي يرجى الصلاح منه هو الذي يندفع صوب الهدف كالسهم بعد دربه ودراية ووعي بالمقاصد والمآلات، أما دون ذلك فهو ضرب من الشطط والمجون والحمق، وهذه الأدواء هي التي يجب على المصلح تحذير الشبيبة منها، وعلى الراعي أن يجنبهم شرور الوقوع فيها، وذلك بمحاربة دوافعها وأسبابها، ويقول على لسان بطل حكاياته بعد تأكده أن كل ما فعله من مخازي وأراذي مفتوناً بقوة شبابه لئلا يكن سوى كابوس مناقض للحقيقة: «رأيت أني شجاع على غلبة الحظوظ والشهوات، وأنني أتهم النفس ولا أركن إليها في الغواية، والميل إلى الغايات».

كما جاء في حكاياته أن بطله كان أحوج لرفيق الخير الذي يذكره دوماً بمخاطر الغواية والسجن طوعية وراء قطبان الشهوة، وجعل بطله أيضاً - في طور توبته - أن يسأل رفيقه الصالح أن يأخذه عند الشيخ الحكيم الورع ليسترشد برأيه ويصغي لنصائحه عوضاً عن أبيه

الغائب، معترفاً أن قلة حيلته وانعدام خبرته هي التي أوقعته في الرذائل التي حملتها الفتن ورغبته ربات اللهو في عينيه.

ويحذر الطهطاوي الشباب على لسان «منطور» - وهو صاحب تليماك الذي يرشده وينصحه ويخاف عليه دوماً من المهالك - من أمرين، أولهما: صحبة الشر، أي الرفاق الذين يقودون الشخص إلى دنيا الرذائل وساحات الفحش وبيوت الغواني ومجالس اللهو والسكر والعردة، أما الأمر الثاني الذي يحذر بطله منه هو الإباحية في بلاد الأغيار ومساكن الغربة، تلك التي تعمل على هدم ما جبل عليه الشباب - بين أهلهم - من تقوى وصلاح، وينصح مفكرنا الشباب الذي وقع في حبال هذين الموقفين بالهروب والفرار، فلا مجال هنا لمنازلة الغواية أو الصبر على سكنة جحور الأفاعي.

ويقول: «الفرار الفرار للخروج من هذه الديار، فإنها لا تثمر إلا السم القاتل والهواء المسموم الذي يدب في المفاصل، فالأنهك على اللذات والشهوات والفواحش وجميع المنكرات هو أعظم داء فلا محل للخصال الحميدة التي أسباب أمراضها عديدة، فاهرب منها ولا تتأخر عن الهروب».

ويقول في موضع آخر إن رفاق السوء لا يكتفون بالغواية، بل يصرفون الشخص عن عوائده الطيبة وأخلاقه المستقيمة، ويسخرون من محاسنة ويحطون من شأنه على لسان بطل حكاياته الذي يشكو سوء أصحابه: «أنهم صاروا يسخرون على صيانتني وإدماني للعفة، ويستهزئون بما اتصف به من الحياء ومسك زمام النفس عن اللذات حتى صرت أضحكة لهذه الصحبة ذات الطيش والخفة».

ويقابل رفاة بين جمال المرأة الشرقية المحاط بالعفة وبهرج الأنثى الغربية التي ألقت بالحياء والخجل تحت أقدام المهرولات صوب الرذيلة، ويقول واصفاً ما رأى بطله في مملكة المجون والإباحة: «رأيت في جميع جهاتها النساء والبنات يتبرجن بالزينة، ويخرجن إلى المتنزهات ويتغنين بأشعار الفحش المخزبات، وتبدو صورة الغانيات في هيئة الجمال والملاحه، ولكن ما فيهن من اللطف فهو متكلف متصنع وليس من طبعه اللطف كمن تطبع عليه، فلا تجد عندهن اللطافة الخلقية البسيطة، ولا الحياء المألوف الذي به يكمل الجمال

وتألفه النفوس ويحمل به أرباب الجلال، وأعينهن التي تشبه عيون المها تغمز لعيون الرجال
لفتنة العشاق وطلاب الوصال، وبالجملّة فجميع ما شاهدته في تلك النساء فهو زخرف وباطل
ومن أدنى المحقرات... وما أحسن الاستقامة لابسة ثوب الجمال، وما أجل الجمال عليه حلة
الكمال، هل يراه أحد ولا يعلق به قلبه، وهل يحبه أحد ألا والسعادة تحبه؟».

وينتقل رفاهه من حديثه عن الجمال المحسوس إلى الجمال والجلال والكمال الإلهي الذي
يمنحه البارئ إلى أصفياء القلوب وأطهار النفوس وسليمي العقول الذي لا تدركه إلا القلوب
الصافية والعقول الراقية.



الحكومة العصرية ومقامات رفاة الرمزية

لم يتوقف رفاة عن البوح في مقاماته بألمه وآماله وها هو يتحدث في المقامة الخامسة عن نظام الحكم الذي يرجوه لمصر، وهو ذلك النظام الجامع بين الحياة البرلمانية التي يقودها العقلاء والنبهاء والعلماء ودستور جامع بين المبادئ العملية والمقاصد الشرعية، وملك يملك ولا يحكم وفق هواه أقرب إلى الرئيس المنتخب منه إلى السلطان وارث العرش، يقود البلاد وفق عقد مبرم ومدون في دستور وتنبثق منه قوانين لا يستثنى من تطبيقها أحد ولا ينجو من مخالفتها ملك ولا مملوك. وهذا التصور لم يسبقه إليه أحد في الفكر العربي الحديث، الأمر الذي يبرر تخفيه ورمزيته وألغازه.

وحسبنا قبل الشروع في تحليل كتابات رفاة السياسية لمقابلتها ومقارنتها بما أورده من آراء وشروط وتصورات للحياة السياسية في مصر في كتابه (وقائع الأفلاك) أن نشير إلى وعيه التام بضرورة تربية العقل الجمعي سياسياً، ويبدو ذلك بوضوح في دعوته لتدريس الفكر السياسي لطلاب المدارس بالقدر الذي يتيح لهم التعرف على نظم الحكم وحقوق الرعية على الحاكم وواجبات الشعب تجاه الملك أو الرئيس أو الوالي، وذلك في كتابه «مناهج الأبواب» ويقول: «وما المانع من أن يكون في كل دائرة بلدية معلم يقرأ للصبيان، بعد تمام تعليم القرآن الشريف والعقائد وأصول العربية ومبادئ الأمور السياسية والإدارية ويوقفهم على نتائجها، وهو فهم أسرار المنافع العمومية»

وحقيق بنا أن نشير أيضاً إلى نضج ثقافة الطهطاوي السياسية، ويتمثل ذلك في إمامه بنظم الحكم الأوروبية من خلال دراسته للقانون الفرنسي وترجمته لكتاب «روح القوانين» لمونتسكيو وقراءته لكتاب «العقد الاجتماعي» لجان جاك روسو، بالإضافة إلى العديد من الكتب السياسية التي تتحدث عن أشكال الحكومات (الأوتوقراطية - الثيوقراطية - الديمقراطية - الديكتاتورية) بالإضافة إلى سير الممالك والملوك في أوروبا.

أما عن مجمل آراءه السياسية فيمكننا القول بأنها مضطربة نسقياً في الظاهر ومتسقة موضوعياً في الجوهر، فنجد في كتاب «تخليص الإبريز» قد أعلى من شأن الحياة البرلمانية

والمجالس النيابية وحقوق الرعية وقوة القوانين وحق المحكومين في الثورة على الحاكم إن جار أو أساء أو اخطأ أو خالف القانون، وإدانتته وخلعه - مع اعترافه بأن ذلك مختلف عما هو موجود في كتب السياسة الشرعية، أي أن القانون الفرنسي عقلاني علماني لا دخل للدين فيه، وأن مقصده هو معالجة الواقع واختيار النافع - فإنه ينزع إلى العكس من ذلك في كتابه «مناهج الألباب» - وكذا في كتبه «الاجتهاد والتقليد» و«المرشد الأمين» و«نهاية الإيجاز» - فيغالي في حق الملك أو الرئيس ويجعل في يده كل السلطات بما في ذلك السلطة النيابية والسلطة القضائية، فهو الذي ينسب إليه تقنين القوانين، ويباشر القضاة سلطتهم نيابة عنه، فضلاً عن أن سلطة تنفيذ الأحكام ترجع إليه لا يشار كه فيها غيره.

أضف إلى ذلك أن تنصيب الملك لا دخل للرعية فيه، بل هو نظام ملوكي وراثي بحسب ما جاء في فرمان 1866م الذي جعل حكم مصر حكماً وراثياً في إسماعيل وبنيه.

أما عن حق الشعب في مساءله الحاكم فلم يذكر الطهطاوي عنه شيئاً واكتفى بالتأكيد على أن الملك خليفة الله في أرضه، وأن حسابه عند الله، فإذا أخل بواجباته وأساء في تصرفاته إلى درجة الاعتداء على حقوق الرعية، فلم يجز الخروج عليه أو الطعن فيه، بل نصحه والدعاء له بالهداية والرشد، مع الطاعة والتزام الصبر، وهو رأي الأشاعرة والجمهور.

واكتفى الطهطاوي بالتأكيد على أن أهل الحل والعقد يجب عليهم توجيه السلطان باللين والرفق، ومن ثم لا يحق لأحد مراجعة الملك إلا إذا خالف شرع الله بكفر بواح، فحلل حراماً أو حرم حلالاً؛ لذا نجده يستفيض - في جل كتاباته - في خطاب الوعظ الخلقي المفعم بالحث على الورع والتقوى والعدل والكرم وغير ذلك من فضائل، مبيناً للحاكم ضرورة الالتزام بالروح الأبوية تجاه من يعولهم حتى لا يدينه التاريخ أو تسخط عليه الرعية.

وقد اختلف النقاد والمحللون السياسيون حول ذلك الاضطراب النسقي والتناقض السياقي، ومع ذلك فإن جملهم قد اتفق على أن رفاة في كتابه «تليماك» لم يكن مترجماً فقط - كما كررنا - فقد ذهب تلميذه صالح مجدي (1827 - 1881) إلى أن بصمة رفاة الطهطاوي في هذا الكتاب ليست واضحة في أسلوبه ولغته فحسب، بل في وضعه العديد من أفكاره في متنه القصصي ومضمونه، ويعني ذلك أن رفاة الطهطاوي قد وضع فيه الكثير من الأفكار

الأخلاقية والسياسية للخاصة، ويعني ذلك أننا أمام خطابين أحدهما مباح والآخر مسكوت عنه، وسوف نبرر في السطور التالية علة الإلغاز والتورية والغموض والتغطية.

فيقدم لنا الطهطاوي في هذا الكتاب «مواقع الأفلاك في وقائع تليماك» صورة مثالية للحكومة ونظام الحكم، فيقدم الحكم النيابي الأرستقراطي على غيره، وملك يملك ولا يحكم بل هو كالرعية تحت طائلة القانون، فيسير بوفقه ويحكم بمقتضاه ويعاقب إذا ما خالفه أو تقاعس عن تنفيذ ما فيه ويعتلي عرشه بعد انتخابه من أهل الحل والقعد، ويقول: «إن الملك صاحب النفوذ في الرعية تمشي عليهم أو امره ونواهييه المرضية، أما أحكام المملكة وقوانينها وشرائعها المدونة فإنها بنفوذها تجري عليه وتحكمه، وليست هينة فهو مخصص في أجراء العمل الصالح وتنفيذ صالح من المصالح، فإذا أراد إساءة الأعمال فإن يديه عن فعلها في سلاسل وأغلال».

وينزع الطهطاوي - مع ابن مسكوية (ت 1030م) وابن الأزرقي (ت 896م) وابن خلدون (ت 1406م) وغيرهم من فلاسفة السياسة في الحضارة الإسلامية وكذا بتأثير من فلاسفة العقد الاجتماعي توماس هوبز (1588 - 1679) وجون لوك (1632 - 1704) وجان جاك روسو (1712 - 1778) - إلى تحديد حقوق الراعي والرعية، أي ما يجب على الحاكم فعله تجاه المحكومين وما ينبغي على المحكومين فعله تجاه الحاكم. ويقول: «فالمملك يستحق من الرعية ما كان لازماً لذاته الملوكية، بما في ذلك إعانته على حمل أعباء المملكة، واحترامه وتوقيره، ومن حقوقهم عليه أن يكون أشد لأمتة قناعة ويظفر بتأييد معظمهم اقتناعاً بقدرته واستحقاقه، وهو عدو الجبن والرخاوة في تنفيذ القانون، ومع جمال هيئته وهندامه ولا ينبغي له أن يكون أكثرهم مالاً، بل إن ثروته الحقيقية يستمدّها من حسن تدبيره وكثرة إبداعاته وانجازاته، وأن يكون دوماً جسوراً وجندياً شجاعاً وقائداً مغواراً وسيفاً صارماً على كل من يهدد أمن الوطن واستقراره، وأن يكون ميزاناً عادلاً أمام الرعية، وقاضياً بالمقاصد الشرعية لصالحهم وإصلاحهم وإسعادهم، وهذا لن يتحقق إذا سكنت في راحة الأنانية أو شغلت ذهنه العصبية، ولا يحق له توريث الملك إلا بموجب العهود والمواثيق والشروط والقوانين التي مكنته من حكم الرعية، وخولت له اختيار من يخلفه من أبنائه على نفس الشروط، على أن يخضع الملك المرشح إلى امتحان من قبل الرعية الممثلة في علمائها وحكمائها (أهل الحل

والعقد) وأن يكون الامتحان وميدان المفاضلة في النواحي العقلية والطباع الأخلاقية وقوة البنية الجسمانية».

ويصف ذلك الطهطاوي على لسان الراوي قائلاً: «اجمعوا جميع الحكماء والعقلاء المشهورين لامتحان من يصلح للمملكة والرياسة وتجربة عقله وتديره وحكمته والكياسة، فالقصد تولية ملك قوي البنية والبدن ماهر لا يخطئ سهمه وغرضه الإصابة، ويكون عقله مزيداً بالحكمة ومكارم الأخلاق والآداب المستطابة، ويكون دأبه الاستقامة».

ويصف الطهطاوي مراسم تتويج الملك المنتخب، فيبين أنه بعد تمامه المسابقات الرياضية والفوز على أكثر المتسابقين في المصارعة والسلامة البدنية، ينتقل إلى الاختبارات النفسية والعقلية، وذلك أمام هيئة من الفضلاء يتميزون باللطف والجد، - وأطلق عليهم «أرباب الحل والعقد» متأسياً فيما ذهب إليه كما ذكرنا بأرباب السياسة الشرعية ونوابغ فلاسفة نظم الحكم الغربية - ويقول عن خصال أهل الحل والعقد المنوطين باختيار الحاكم: «أنهم تجردوا عما يسئ لعقولهم من مكدرات النفسانيات وشوائب أغراض المشيب، فلا تميل نفوسهم إلى الهوى ولا يغويها شيطان غيرها من النفوس الجاهلة، فلا ينطقون إلا عن حكمة وأدب، وفصل الخطاب ونتيجة أعمارهم في التخلق بالأخلاق الحميدة والآداب» - وهم العلماء والفلاسفة - أي هيئة أرستقراطية علمانية.

ثم امتدح الطهطاوي دستور البلاد بقوله: «هذا كتاب في الشرائع كريم يرشد الناس إلى سلوك الطريق القويم والصراط المستقيم لتتال الرعية الخير والسعادة، والأعظم منهم الذين بأيديهم كتب الأحكام التي يكون بها فصل القضاء بين الناس والإبرام، فهو أول من يحكم على نفسه بها ويجعلها هي الحاكمة عليه، ويستضيئ بنبراس ناموسها الذي هو أبهى نبراس لديه، فالشرعية هي الحاكمة لا الملك، فالحاكم الحقيقي هو نصوص الدستور وأخلاق من يطبقونه باسم الرعية».

ويفاضل رفاة الطهطاوي بين أشكال الحرية (الفوضوية - الحرية المشروطة بالقوانين - الحرية المسؤولة بحسن تصرف الأفراد وقناعتهم) فيبين أن الحرية الحقيقية يجب أن تنبع من الداخل - فالالتزام أصدق من الإلزام فالأول لا فكاك منه لأنه من الداخل، والثاني يحتاج

لقوة تؤيده وتضرب على أيدي المنكرين والعابثين والمتلاعبين بالعقول - حرية عاقلة تتفق مع الأوضاع الكائنة والمصالح المرسلّة لا تخالف شرع ولا تنقض عهد، ويقول: «إن أشد الناس تمتعاً بالحرية المطلقة من يستطيع أن يكون حراً في الرق نفسه وفي العبودية المحققة، وألا يخشى غير الله أحداً في البرية، والإنسان ذو الحرية الصحيحة هو المجرد عن كل خوف من المخلوقات وعن ميل النفس للذات والشهوات، يعصي نفسه وهواه، ولا يطيع إلا مولاه، ولا يفعل شيئاً قبل عرضه على ميزان العقل وصحيح النقل.... أما أشقى الناس فمن سلب الرعية حريتهم وبالقسوة سجنهم وسيسهم وقيدهم، وظن أن الملك لا يتحقق ألا بإزال الرعية، وهو شقي أيضاً فلا ينفذ سهم الحق ولا صوت الصدق إليه من ازدحام النفاق والتملق عليه، فضل وعجز عن إدراك الفارق بين الحقوق وإدراك ما يجب عليه فعله أرضاء للخلاق والمخلوق».

وعندي أن رفاعة الطهطاوي تعمد عدم الفصل بين الكثير من الثنائيات (السياسة والأخلاق، الواقع والمأمول، المنقول والمعقول، المثال والواقع) بداية من تصوره لشكل الحكم، ثم صفات الحاكم وعلاقته بالرعية، وسلطة الأمة الممثلة في أهل الحل والعقد والدستور ونصوصه ووعي الرأي العام، وأخيراً في مفهوم الحرية، وسوف نقتصر بهذا القدر من مقامات الطهطاوي، فقد انتقينا أهم الأفكار التي أراد غرسها في وعي العقل الجمعي، ولا سيما - كما ذكرنا ما اتصل منها بالفلسفة الخلقية والسياسية وتشكيل عقول الطبقة الوسطى - في ذهن صفوة المثقفين الذين سوف يحملون الراية من بعده للإصلاح وبناء مصر الحديثة، وذلك بعد تهذيب وتطبيق خطاب الاستنارة ليصبح مشروعاً وليس خطاباً لتهضة الأمة.



الفصل الثالث

نهج الإصلاح وقصة الباشا الفلاح (مسامرات على مبارك وآليات النهضة المصرية الحديثة)

مسامرات على مبارك وآليات النهضة المصرية الحديثة

جاء في الأثر أن الشدائد مصنع الرجال، وأن العثرات والانكسارات هي الأتون الذي تختبر فيه العزائم والقوى المتأهبة لتحقيق الانتصارات، وإذا ما أردنا التحقق من تلك الأقوال واحتكمنا إلى تجارب المناضلين وقادة الفكر والمصلحين فسوف ندرك عشرات الأمثلة، وأقربها إلى ذاكرتنا تلك المحنة التي ابتلى بها رفاعة الطهطاوي أثناء نفيه في السودان؛ فقد أوضحنا - في مقالات سابقة - أن عبقريته وقوة عزمته وأصاله معدنه وصدق إيمانه برسالته قد حول محنته إلى منحة تجلت في مصنفه «وقائع الأفلاك» «وها نحن نقدم برهاناً ثانياً على صدق ما قدمناه، ألا وهو كتاب «علم الدين» لأبي التعليم المصري الحديث على مبارك (1823 - 1893) ذلك الذي لم يقعه الاستبعاد ولم يقصيه العزل ولم يثنيه الاضطهاد عن إكمال رسالته التربوية التنويرية، فقد عزله محمد سعيد باشا (1822 - 1863) والي مصر من نظارة المهندسخانة عام 1854 وأرسله إلى ميدان القتال في حرب لا ناقة لمصر فيها ولا بغير (أي حرب القرم بين الدولة العثمانية وروسيا القيصرية).

وتشهد الوقائع أن سعيد باشا لم يرسله إلى القسطنطينية ليستفيد بعبقريته الهندسية في الحروب أو لحنكته في المفاوضات السياسية أو لبناء مستشفى عسكري بالجهود الذاتية، فكل ذلك لم يكن متوقفاً منه رغم حدوثه، بل إن الهدف الرئيسي هو استبعاد على مبارك من

المسرح السياسي وإيقاف عجلة النهضة التي كان يقودها صوب إصلاح التعليم أو أن شئت قل التخطيط العلمي لتنظيم المدارس في مصر.

فعلى الرغم من تعاطف سعيد باشا مع الشعب المصري إلا أنه لم يكن متحمساً لنشر التعليم أو التوسع في ميدان التثقيف والتنوير من جهة، ولم يكن راغباً في إشراك على مبارك في مشروعاته الهندسية بداية من مشروع حفر قناة السويس إلى شق الترع وما إلى ذلك من إصلاحات، وكان يفضل عليه رفاعة الطهطاوي من جهة أخرى.

وقد قاسى على مبارك ألوان شتى من العوز والوشايات والدسائس التي كادت أن تقضي عليه، وقد أغلقت إمامه جل أبواب الرزق، ولاسيما بعد رفده من وظيفته وكثرة ديونه وتنكر الرفقاء والأصدقاء وجحدهم لصحبته، وخلال هذه الفترة الممتدة من 1854 إلى 1864 لم تصرفه تلك السنوات العجاف عن طموحه، ولم تدفعه إلى الكفر برسالته التنويرية فراح يكتب بمداد قلم متفائل، ذلك الكتاب الذي نحن بصده راغباً في تنقية القلوب وتغذية العقول وترقية الأذواق وتوعية الأذهان وتقويم العوائد والمعتقدات، نعم كل ذلك الطموح بدا واضحاً خلال مائة وخمس وعشرين مسامرة حواها كتاب «علم الدين» الذي تجاوز عدد صفحاته 1400 صفحة، فعلى الرغم من أفول نجمه وابتعاده عن المسرح السياسي ودواوين الحكومة والوظائف العمومية، ألا أن حبه لمصر ومقابلته الشدائد بالصبر والجلد قد مكنه من الصعود ثانية من جب الإهمال والتهميش إلى قمة الشهرة والمجد، فقد اصطفاه الخديوي اسماعيل (1830 - 1895) لمجلسه الاستشاري، فعهد إليه بالكثير من الإصلاحات والمشروعات بداية من القناطر الخيرية إلى السكك الحديدية ثم نظارة المعارف والتخطيط لمعظم مشروعات الدولة والإشراف عليها.

والذي يعيننا في هذا السياق:- أمرين: أولهما كيفية تفعيل قانون التحدي والاستجابة (أي تحدي العثرات والنكبات والأزمات وبذل الجهد لإقناع الرأي العام القائد والتابع بمشروعه وأحقيقته في شغل مكانة الصدارة التي يستحقها) على يد على مبارك في حيلته المهنية والشخصية، الأمر الذي يفتقر إليه شبابنا الآن. أما الأمر الثاني هو الوقوف على آليات الإصلاح والتجديد في خطابه الذي نسجه في ذلك قالب الروائي - كما وصفه محمد عبارة بأنه باكورة الروايات

العربية الحديثة بلامنازع - ذلك العمل الذي يعد بحق الممثل الحقيقي لعبقريته في تأليف الأعمال القصصية الجامعة بين الشكل الأدبي والمضمون الفلسفي، والبرهان الرئيسي على أصالة مشروعه ونضج أفكاره وعمق آرائه.

وسوف نجتهد في السطور التالية في شرح أهم أبعاده التي اعتقد أنها ما زالت في دائرة الظل بمنأى عن أعين المثقفين وأقلام الباحثين، فكتاب «علم الدين» أحوج ما يكون إلى أكثر من دراسة من الناحيتين الفلسفية والأدبية، فمعظم الدراسات المعاصرة التي تناولت هذا الكتاب لمر توفه حقه في التحليل والنقد والمراجعة.

وقد طبع كتاب «علم الدين» لأول مرة عام 1882 في بيروت، وتجمع الدراسات على أنه قد كتب بين عامي 1854 إلى 1858 - أي خلال ازمتة النفسية ومحتته العملية - وأنه يحوي من المعارف والطرائف والنصائح والأخبار عن شتى العلوم والحقب الحضارية والقضايا الاجتماعية والأخلاقية والسياسية، ذلك فضلاً عن المقابلات والمقارنات بين الثقافات والممالك والوقائع والواقعات على مر التاريخ الإنساني ما لم يظفر به مؤلف من قبله، أضف إلى ذلك كله بساطة الأسلوب وسلاسة العبارات ودقة المعلومات التي صنع منها نسيجه القصصي في تلك المسامرات التي دارت أحداثها بين أبطال من خيال المؤلف هم: علم الدين وولده برهان الدين وزوجته تقيّة والحواجة الانجليزي ورجل يدعى يعقوب، بالإضافة إلى العديد من الشخصيات الثانوية التي أجرى على ألسنتها كل آرائه تارة بالتصريح وأخرى بالتلميح فجعلهم - في بعض المواضع - يعظون تارة ويحذرون تارة أخرى ويصفون في ثالثة ويشرحون ويحللون في رابعة.... وهكذا تمضي مسامرات على مبارك تلك التي قال عنها في مقدمة كتابه الذي نحن بصده أي (علم الدين): «جاء كتاب اشتمل على جمع شتى من غرر الفوائد المتفرقة في كثير من الكتب العربية والأجنبية، في العلوم الشرعية والفنون الصناعية وأسرار الخليقة وغرائب المخلوقات وعجائب البر والبحر، وما تقلب نوع الإنسان فيه من الأطوار والأدوار في الزمن الغابر، وما هو عليه في الوقت الحاضر.. مع الاستكثار من المقابلة والمقارنة بين أحواله وعاداته في الأوقات المتفاوتة، والأنحاء المتباينة، ليطلع مطالعة على ما يشحذ خاطره، وينبه قريحته، ويستنهض فكرته، ويدرجه لإعمال عقله وإمعان نظره واستعمال بصيرته في نقد الأمور وسيرها، وتدبرها ومقارنتها والموازنة بينها، والتمييز بين

الخير والشر والنفع والضرر، وتخير النافع والأنفع والحسن والأحسن منها، على نمط يسمو على السامة، ولا يميل إلى الملامة، مفرغاً في قالب سياحة شيخ عالم مصري، وسم بعلم الدين، مع رجل انجليزي، نظمهما سمط الحديث لتأتي المقارنة بين الأحوال الشرقية والأوروبية.... وقد قسمته إلى مسامرات ينتقل فيها القارئ تنقل المسافر، ويجد فيها فكاهة المسامر، كما ينتفع به المعلم والمتعلم، فيكون للأول مفكراً منبهاً، وللثاني معلماً مفقهاً».

وحري بي الإشادة بذلك الجيل المتميز من الكتاب المصلحين أولئك الذين كانوا يصرحون بمقاصدهم وغاياتهم ويعبرون عنها في مقدمات أعمالهم، الأمر الذي يعين القارئ على فهم نهجهم واستيعاب أفكارهم وحسن تقدير مقاصدهم، وغير ذلك من أسس الاتقان في الكتابة والتخطيط ولا سيما في ميدان التثقيف والتوجيه والتنوير.

وسوف ننتقي أهم الأفكار وأروع الآراء وأعجب التصورات التي تبرهن على عبقرية ذلك الرجل الذي ما زلنا ندين له بالفضل الذي يدفعنا إلى الإشادة بآرائه والحث على إحياء دروبه في التعليم والتثقيف والتربية.



منافع العلم وآداب المتعلمين

إذا كان أفلاطون قد اشترط قابلية الذهن للاستيعاب (الحساب والهندسة والفلك والموسيقى) ولتحصيل الحكمة الفلسفية، وإذا كان أرسطو قد جعل تفهم المنطق واستخدامه مدخلاً للمعارف العقلية، لإدراك الموجودات واستقراء الوقائع والاستنباط والاستدلال وغير ذلك من ضروب التعلم وتحصيل المعارف، فإن على مبارك قد نزح إلى أن الأخلاق المستمدة من جوهر الشرع وأدب النبي الطريق الأقوم لتهذيب العقل وتأديب النفس وتثقيف الذهن، وإذا كان فلاسفة اليونان قد جعلوا طلب الحكمة حباً وعشقاً لإسعاد النفس العاقلة، فإن على مبارك قد نظر إلى العلم على أنه آلية من أهم آليات النهضة وأداة لإصلاح الفرد والمجتمع وسلم لترقية الأمم لتتقدم وتتطور.

ولعل هذه النزعة العملية في التفكير قد انتهجها تبعاً لطبيعة الأخلاق الإسلامية من جهة ونظرة المتكلمين والفقهاء والفلاسفة المسلمين للعلم والحكمة من جهة أخرى.

فالأخلاق عند الصوفية فلسفة حياة وعند الفلاسفة دستور للتربية، والعلم عند فلاسفة الإسلام هو الغرس والثمر معاً، فيبدأ في صورة التلقين لشتى المعارف لتتغذى عليها العقول والأذهان المتأهلة للنمو، ثم تفيض تلك الأذهان بثمار إبداعية انتجتها ملكاتهم وإلهاماتهم، فمقياس نفع أي علم في نتائجه ومنافعه، فالعلم بلا عمل لا يكون، والعمل بلا علم ضرب من الجنون.

وقد انعكست هذه الأفكار مجتمعه على مسامرات على مبارك خلال حديثه عن علاقة الأخلاق بالعلم والتعلم، مسترشداً بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية والمأثور من كلام العرب والتحليلات الفلسفية وذلك خلال النسيج القصصي - الذي سوف نتزح منه الأفكار - الذي كان ينسجه بين أبطال حكاياته.

فها هو على مبارك يستهل مسامراته بالحديث عن أخلاق العلم وآداب المتعلم، وذلك على لسان والد «علم الدين» الذي يصف بدوره خصال بطلنا المتأهل لتحصيل العلم بفضل حسن تربيته وصلاح نشأته، فقد نشأ نشأة دينية وتآدب بآداب القرآن، واتخذ من الرسول وسيرته

سنة لا يحيد عنها، واجتهد في فهم ما يتلقن من معارف وما يجري من حوله من أحداث ومواقف، وعُرف بين أقرانه بأنه ذكي ونجيب وحسن القريحة ومحب للعلم وطموح، فأراد أبوه إكمال تربيته وتعليمه في أوان شبابه حتى يلحق برتبة أكابر العلماء بالأزهر، لأنه منبع الفضائل، ومجمع الأفاضل، وموضع حسن التعلم والتعليم، ومرجع كل طلاب العلم من الأقاليم.

وقد أوصاه والده - قبيل التحاقه بالأزهر - بآداب المتعلم مخلصاً إياها في الامتثال لمعلميه وطاعتهم فيما يعود نفعه عليه، وأن يصرف جميع أوقاته في تحصيل ما يرشدونه إليه، وأن يجتنب المناهي وأما كن الملاهي، وأن يكون في الغدوة والرواح مع أهل الصلاح، ومن لهم شهرة بفعل الخير وحسن السير، واصطفاء الرفاق والأصدقاء ليكونوا عون له في شدته ومجيبين لحاجته ومرشدين لصلاحه، فما اقبح من مصاحبة الأشرار، فإنه إن لم يفعل كأفعالهم نسب إلى أحوالهم.

ثم اختتم أبوه حديثه بذكر آداب تلقي العلم والمتعلم، وذلك بقوله: «اعلم، يا بني أن آداب المتعلم كثيرة، وسوف أختصرها لك في عشر وصايا تلقيتها عن أسلافي من المشايخ، وهي مجربة فتعد في جملتها أصولاً لما عداها من آداب وفضائل، أولها: تقويم النفس من رذائل الأخلاق كالغضب والكبر والحسد. وثانيها: الانصراف عن كل مشاغل الدنيا، والإخلاص في طلب العلم، فإن العلائق صادفة وشاغلة، فالعلم لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك. والثالثة: عليك بالمداومة على تحصيل العلم بجد واجتهاد، فعليك بطرح الكسل والملل، فلا تقطع الأمل ولا تترك العمل، ولو طال الأمد، وبعد المدد. والرابعة: العزوف عن التكبر في طلب العلم وعدم التعالي على المعلم، بل يلقي طالب العلم إليه زمام أمره في التعليم، ويدعن لنصيحته إذعان المريض الجاهل للطبيب المشفق الحاذق، فالحكمة ضالة المؤمن يغتتمها حيث يظفر بها، ويتقلد المنة لمن ساقها إليه كائناً من كان، فلا ينال العلم إلا بالتواضع وإلقاء السمع، والخامسة: تجنب الخوض في المسائل المتشعبة قبل إتقان المبادئ والأسس وأصول العلم قبل الانصراف إلى مطالعة الآراء المختلفة حول مسائله، ولا يسمع لناقل دون رأي، أو التلذذ على يد مقلد دون اجتهاد. والسادسة: الانتقال من العام إلى الخاص، ومن الكلي إلى الجزئي في تحصيل العلوم. فينبغي على طالب العلم الإحاطة بكل ما يتيسر له من معارف نافعة، ثم يتخير منها ما

يريد التخصص فيه والتبحر في مسأله، فمن العسير الإحاطة بالمحيط، ويكفي الطالب تعلم كيفية الإبحار فيه، فالتناس أعداء ما جهلوا، والسابع: الانتقاء في جني ثمار العلم، فالمتعلم النابه هو الذي يتخير الأفضل من رؤوس الأقاليم وتصانيف العلوم ليتجنب أدواء الجهل والعلوم المذمومة، والثامنة: التدرج في صعود سلم العلم، فلا يجوز الانتقال من علم إلى آخر إلا بعد تمام السابق على اللاحق ولاسيما في العلوم المتصلة كعلم النحو المقدم على علم المعاني، وعلم الحساب المقدم على الهندسة، والتاسعة: النظر لمراتب العلوم من منظور المصلحة والنفع، وذلك لأن العلم يكتسب أهميته من ثمراته التي تعود على الإنسان بالصلاح والفلاح، لذلك فعلم الدين وأصول الشرع ومقاصده مقدم على غيره من العلوم الأخرى، كما أن العلوم المجربة ومنافعها مؤكدة تكون مرتبتها أعلى من غيرها.

ويؤكد على مبارك أن تقدم العلوم الدينية على غيرها لا يعني إهمال العلوم الأخرى، فعلة تقدم العلوم الشرعية يرد إلى جمعها بين النظر والعمل وحسن ثمار تعلمها في التطبيق. ويقول: «فأشرف المعارف علوم الدين. لأن ثمرتها حفظ الأرواح ونجاتها من الوبال الأبدي... ولا يظن من تعظيم علوم الدين وتفخيمها تحقير غيرها من العلوم وتقبيحها، فمن قصد وجه الله وسبيل الخير بالعلم، أي علم كان، نفعه ورفع له لا محالة، وينبغي ألا يحكم على علم بفساد أربابه ووقوع الاختلاف حول مسأله، ولا بخطأ أحدهم، ولا بمخالفتهم موجب علمهم بالعمل، فلا تعرف الحق بالرجال، اعرف الحق تعرف أهله، أما العاشرة والأخيرة: أن يكون مقصد المتعلم هو الخير دوماً وأن غايته هي إسعاد نفسه والآخرين، فإن أحب الناس إلى الله أنفعهم لعباده، ولا يكون مقصد المتعلم بتحصيل العلم المفاخرة والمباهاة والمحاسدة للناس ومزاحمة أرباب الوظائف في وظائفهم ومضايقتهم في مناصبهم، فإن هذه المقاصد ذميمة».

وقد نجح على مبارك في تقديم ملخصاً لأدب المتعلم خلال هذه المسامرة مقتفياً في ذلك الموروث الفقهي والفلسفي في الحضارة الإسلامية.



ليريقف على مبارك عند ذكر منافع العلم ومقاصده فحسب، بل ذهب موضحاً الأثر الإيجابي الذي يحدثه التعلم على سلوك الأفراد وترقية أذواقهم ونضج آرائهم وتصوراتهم،

فيقول: «واعلم أن العلم هو الكاشف للبصيرة، والمنور للسريرة، والمحي للجهل، والمبلغ صاحبة درجة أهل الفضل، وهو المؤنس في الوحشة، والمحدث في الخلوة، والجليس في الوحدة، والصاحب في الغربة، والدليل على السراء، والمعين على الضراء، والسلاح على الأعداء، وبالعلم يبلغ العبد منازل الأخيار في الدرجات العلى، ومجالسة الكبار والملوك في الدنيا، ومرافقة الأبرار في الآخرة.... فالعلم ليس من أسباب الفقر - كما يزعمون - ولا الجهل من أسباب الغنى - كما يشيعون - ولا ملازمة بين هذه الأمور، بل القضية على العكس، والعلم أحد موجبات الغنى والسعة، والجهل أحد أسباب الفقر والضعة، فهناك أسباب أخرى غير العلم وغير الجهل، والعالم الحق هو الجامع في معارف بين العلوم الكلية والعلوم الجزئية والعلوم الفرعية، فالعلوم الكلية مثل علوم التاريخ والرياضيات والكيمياء والطبيعة والطب والشرعية وفروعها، أما العلوم الجزئية فهي مثل علم اللسان (اللغات) أما العلوم الفرعية منه فهي الصرف والنحو والعروض، «ومن اقتصر على العلم الملحق الجزئي والفرعي مقارنة بالعلم الكلي الحقيقي لم يكن عالماً حقيقياً، بل يكون كمن اكتفى باسم الخبز، دون أن يعرف حقيقته وطرائق صناعته، ومن تعلم العلم الكلي كان له أن يجني الثمرة وينال البغية».

ويمكننا أن نلاحظ من حديث على مبارك الذي أورده على لسان والد بطل رويته «علم الدين» وزوجته من قيم تربوية ومبادئ أخلاقية ثلاثة أمور: أولها: رد مشخصات بطل الرواية «علم الدين» لنشأته الريفية، وامتناله للنصائح الأبوية وانصياعه للعوائد والتقاليد الاجتماعية. وثانيها: عدم فصل على مبارك القيم الأخلاقية عن الأصول الشرعية (الدين أصل الأخلاق) وثالثها: تأكيد على أن الأزهر هو قبلة العلوم ومطمح الراغبين في العلم. وقد أراد بذلك كله التأكيد على أصالة خطابه من جهة وعدم مخالفته للسلطات العلمية القائمة - المتمثلة في مشايخ الأزهر - من جهة أخرى.

أما مضمون النصائح والتعاليم فهو مقتبس - كما ذكرنا - من الموروث العقدي ومصنفات المتكلمين والفقهاء والفلاسفة والصوفية في أخلاقيات وآداب المعلم والمتعلم، بداية من ابن المقفع ونهاية بما أورده رفاعة في كتاب «المرشد الأمين».

ويؤكد على مبارك على أهمية تعلم اللغات الأجنبية، الأمر الذي جعله يهتم بإدراج تعلم

اللغة الانجليزية في مراحل التعليم الأولى، فقد ذهب في يونيه عام 1888 في أثناء توليه وزارة المعارف إلى تدريس التاريخ والجغرافيا والعلوم الطبيعية في المدارس باللغة الانجليزية مما أثار عليه سخط الوطنيين وجمهرة من شيوخ الأزهر، غير أن الحقيقة أن مفكرنا لم يكن يقصد من ذلك القرار أضعاف مكانة اللغة العربية في المقررات الدراسية، بل كان يريد تعويد الطلاب على فهم النصوص الانجليزية بالقدر الذي يمكنهم من قراءة المؤلفات التاريخية والعلمية والجغرافية وغير ذلك من معارف في لغاتها الأصلية، والرد على كتابات المستشرقين بعد اطلاعهم عليها، فالرجل لم يكن يهدف إلى تعلم مبادئ اللغة فحسب أو إلمام الطلاب في السن المبكرة ببعض المفردات أو الجمل، فالمراد هو تعود الطلاب فهم منطق وأساليب الكتابات الانجليزية باعتبارها أكثر اللغات الأجنبية ذيوغاً، وفي هذا السبيل يقول: «إن من موجبات التقدم في اللغات أموراً، منها: الحفظ والتطبيق بالممارسة والمخاطبة، فإن جمعت كل يوم بين هذين ثبت بذهنك كل ما حفظته واعتدت النطق به، وفي قليل من الزمن تصل إلى معرفة الكثير، ومنها المطالعة في الكتب، وإتقان قواعد اللغة، ثم حفظ كثير من الأشعار ونوادير الأدب، ثم يشرع في التدريب على الترجمة، بين اللغتين حتى يتقن هذا الفن، ولا يخفي على أحد أن تعلم ثقافة الأغيار يمكن الذهن من الارتقاء ويجعله قادراً على دراسة شتى المعارف النظرية والتطبيقية، ويساعد الحرفيين كذلك على إتقان ما يقومون به، فيطورون ويجمعون صنائعهم تبعاً لسعة إطلاعهم» وقد اتفق العلماء والعقلاء من كل ملة على أن قدر كل إنسان وقيمه بقدر علمه وعمله، وعلى حسب ما اكتسبه، فما يضر لو علم الإنسان لسان قومه وقواعده، وعلم دينه ومذهب بلده، حتى يكون على بصيرة في إدارة أموره وتقوية برهانه، وضم إلى ذلك السنة ملل أخرى، وأتقنها لتجذب إليه قلوب الأغراب، فيضيف معلوماتهم إلى معلوماته، لتزداد رغبة أهله فيه، وعلم مع ذلك تاريخ بلاده، وضم إلى ذلك تاريخ بلاد غيره وأحوالها، إذ بذلك يكون على بصيرة من الروابط المؤلفة بين الملل وبعضها، والأسباب التي توجب النزاع والوفاق بينهم.

ويعني ذلك أن الآخر دائماً كان حاضراً في مشروع على مبارك التنويري، فقد آمن أن العزلة الحضارية والتفوق الثقافي ليس في مصلحة الأمة ولن يمكن الأذهان من التطور والانتقال من طور التقليد والشروح والخواشي إلى طور التصنيف والتأليف والإبداع.

ويعول على مبارك كثيراً على إرادة المتعلم في اختيار المجال أو التخصص أو الحرفة التي سوف يقوم بها عقب تخرجه في المدارس، مبيناً أن جمع المقررات الدراسية بين العلوم النظرية والعملية والأدبية والدينية والفنية تمكن الطالب من المفاضلة بينها تبعاً لميوله الشخصية.

وعليه ينصح على مبارك أولياء الأمور بالآلا يختاروا للأبناء ما يجب فعله أو مجال دراسته متجاهلين استعداداتهم وميولهم واختياراتهم، فالواجب على الأبوين مساعدة الأبناء في المفاضلة وليس إرغامهم على اختيار مجال بعينه.

وقد أكد على مبارك على ضرورة تحديث نهج تربية الطلاب بالقدر الذي يحافظ على استقلال شخصيتهم، وذلك بتنمية قدرتهم على النقد والاختيار والمفاضلة بين النقائص والنظائر، فالطالب الخانع عنده لن يستطيع التحرر من سلطة الموروث فبالتالي لا أمل في ثورته على الجمود ولا سبيل لإقناعه بأن خلاصه في الحرية المسئولة التي هي وسط بين الاستسلام للتقليد ونقد الثوابت والتمرد على الأصول.

ويختتم على مبارك حديثه عن منافع التعليم وآداب المتعلمين بذكر الأخلاق المهنية وشرف الرسالة التعليمية وغير ذلك من الفضائل التي يجب أن يلتزم بها المعلم والمتعلم، فالمدرسة هي مصنع الأجيال الذي يتخرج فيه المواطنون الأكفاء الذين يسعون لبناء أوطانهم وخدمة مجتمعاتهم، ويقول «عندما يكون الإنسان كثير الاجتهاد، متخلفاً بالأخلاق الحميدة، كان آمناً على نفسه جميع عمره من عاهات الدهر وتقلبات الأيام، وإذا خرج عنها إلى أعماله وأشغاله يتقدم في درجات الشرف، ويعد من أهل العدل بحسب صدقه واستقامته وحسن إدارته» وقد نجح على مبارك خلال تلك المسامرات في توضيح فضل العلم وشرف مقاصده وآداب تحصيله وأخلاقيات تطبيقه.



فن المسرح ومدرسة الوعي في مسارات على مبارك

لم يتحرج على مبارك من ذكر منافع الفن بعامة والمسرح بخاصة ودورها في تربية الذوق العام وتوعية الأذهان وإيقاظ الروح الجمعي، فقد نظر إلى المسرح على أنه أحد منابر التعليم والتثقيف لا يقل أهمية عن المدارس والمعاهد العلمية، فقد تحدث عنه في مسامرتين وحرص خلالهما على توضيح أهمية (التياترو) بوصفه إحدى آليات النهضة التي تتخذ من النهج الهزلي وعاء لتحمل فيه أكثر القضايا جدة من حيث العرض أو المعالجة، فتبصر الرأي العام بحقيقة الأمر الذي تناقشه وتثثه على القيام بدوره تجاه أمته وإصلاح ما فسد من الأخلاق والعادات، وتقويم المعوج من السياسات ونقد تصرفات الحاكم، وفضح غش المدلسين والمتاجرين بالدين.

ويقول عن أهمية التياترو على لسان أحد أبطال حكاياته (العالم الإنجليزي): «هو عبارة عن محل تجتمع فيه جملة من الخلق، مختلفة في الثروة والاقتدار، لأجل التفرج على أنواع مختلفة من ألعاب منتخبة من آثار بعض المشهورين من العلماء والشعراء والعقلاء والبلغاء، فيتشكل بحسب الألعاب التي يراد إجراؤها، فتارة تكون عبارة عن تصوير بعض وقائع عربية أو وقائع وأحداث تاريخية وتقلبات سياسية واجتماعية، وتصور بعض القصص الدينية، والطبائع النفسية والخلقية. وقد يتعاقب في بعضها جملة من أنواع الألعاب، كالجد والهزل، والمفرح والمبكي، وفي المعتاد لا يستعمل إلا اللسان المتعارف عليه والألفاظ المعتادة، أي مخاطبة الجمهور بلغة بسيطة وأسلوب لين لتحقيق الغاية من العرض المسرحي والأداء التمثيلي، فالهدف كما ذكرنا هو التبصير والإفهام والإمتاع والتوجيه غير المباشر».

ويستفيض على مبارك في وصف كل ما يجري في التياترو بداية من تصميم خشبة المسرح وملابس الممثلين ونهاية بالموسيقى التصويرية والأغاني المصاحبة للأعمال الفنية المقدمة. وقد أراد بذلك تمهيد الطريق لإذاعة هذا الفن وتطبيقه في الثقافة المصرية والتأكيد على أن هذا الفن رسالة لا تقل أهمية عن إلقاء الدروس والخطب في المدارس والمنتديات العامة وكتابة المقالات في صحف الرأي.

ولا ريب في أن على مبارك يعد من أوائل النهضويين الذين هياؤا أذهان الرأي العام لتفعيل ذلك الفن في الثقافة العربية. ويقابل على مبارك بين التياترو في الثقافة الغربية وما كانت تفعله بعض الفرق التمثيلية والغنائية في مصر مثل (أولاد رابية) - «وهي فرقة من أقدم الفرق التمثيلية الهزلية، وقد عُرفت في القرن التاسع عشر في القاهرة، وقد وُصف معظم ما قدموه من أعمال مسرحية بالابتذال والبذاءة»- وذلك على لسان (علم الدين) الذي امتدح الغاية التربوية والإصلاحية للفرق التمثيلية الغربية، بينما ذم الفرق التمثيلية المصرية وما كانت تقدمه من تصرفات مبتذلة وألفاظ نابية وبعض مظاهر الفحش والمجون والفجور وغير ذلك من الأمور التي يجرمها الشرع، تلك التي كانت تقدمها بعض الفرق الهزلية في القرى وفي المدن أثناء الموالد والاحتفالات.

وينتقد علم الدين أيضا الغناء العربي - في منتصف القرن التاسع عشر - مبينا أن القليل منه هو الذي يخاطب المشاعر والأحاسيس فيرقها، والأنفس فيزكيها والأذهان فيثقفها ويوعياها. والكثير من الأغاني التي نسمعها الآن يغلب عليها الصنعة المفتقرة إلى الإبداع الفني والتدني في القول، وصياغة الصور ووصف المشاهد، ويقول: «ومما تنأسف عليه أننا نرى فيها نقل إلينا من أغاني القدماء في كتب الأدب كلمات تحث على الكرم والفتوة والنخوة ولا نرى الأغاني عندنا في هذه الأعصار إلا مقصورة على العشق واللذة والشهوة، فلا نرى لها أثرا يحمي في التربية وتهذيب الأخلاق، بل ربما كانت في بعض الأحوال مما يضر بذلك، كما قلناه في لعب «أولاد رابية» والذي أظنه بحسب ما سمعته أن ما وصفته من التياترو الغربي ليس بهذه المثابة، فإن الجماعة المعروفة بأولاد رابية إنما هم أشخاص لا علم ولا خلق لهم ولا رسالة لهم، وذلك على العكس من الممثلين الغربيين الذين يفقهون الرسالة الحقيقية للمسرح، وأكثرهم لا يحمي عن آداب المسرح أو الغناء، وذلك تبعاً بالضرب التربوي التوجيهي الذي يتعمد التمييز بين الحسن والقبيح، والفاسد والصحيح، وكل ذلك بألفاظ عذبة وعبارات رقيقة مستحبة، ولا يفعل ولا يقال ما يخل بالأدب والكمال، كما يتسم الغناء الغربي آنذاك بجودة الأداء وحسن الإلقاء وموافقة قواعد الموسيقى، فغاية التياترو والفنون بالجملة هي جلب الأنس، وتنشيط النفس، وتسريح الناظر في المرائي المختلفة والمناظر الحسنة اللطيفة».

ويعني ذلك أن على مبارك كان من أوائل النهضويين الذين رفعوا شعار الفن للمجتمع،

ويبدو ذلك في وجهته العملية التي وجه التياترو إليها، فللفن عنده وظيفتان، أولهما ترفيهي للترويح عن النفس واستعادة النشاط وترقية الأذواق، والثانية توجيهي ينصب على نقد الواقع وتجديد البرامج التربوية وتحديث الدروب التنويرية وإيقاظ الرأي العام بكل طبقاته، وأعتقد أن زماننا أحوج ما يكون لمراجعة ما نطلق عليه الآن أعمالاً فنية، تلك التي تمكن التلوث من جلها، وأصاب العطب والتدني والانحطاط أشكالها قبل مضامينها، إلى درجة أن الإسفاف الشاغر من الإبداع والسافل من الموضوعات في دور التمثيل وقاعات الأغاني وفي الإذاعة والتلفاز أصبح هو الرائج والراجح في أذواق شبيبتنا وأطفالنا.

ويؤكد مفكرنا أن القيادات الصالحة والعقول المستنيرة هي التي تستعين بالفنون لتربية الرأي العام ونشر روح الوئام بين أفراد وطبقاته، وإصلاح كل ما أصابه العطب من أخلاقياته وسلوكه وعاداته، وتوحيد العقل الجمعي، واستنفار الشبيبة وحثهم على العمل والتضحية من أجل الوطن والانتماء إليه والاستشهاد في سبيله وإذكاء في الشعب روح الصبر والجلد، والتحدي للصعب ومآزق الحياة، وأخيراً إنقاذ الأنفس من الكدر، وجراثيم اليأس، ونشر روح التفاؤل والبهجة والسرور في أحلك المواقف والأمور.



لقد نجح على مبارك إلى حد كبير في التأليف بين هاتين الوظيفتين العمليتين، أعني الترفيه والتوجيه، وقد أفلح كذلك في التوفيق بين رسالة الفن ومقاصد الدين، ويقول: «إن موافقة الفنون للأغراض واللذات والشهوات، فإنها في نفس الوقت تهيء النفس للتحلي بحسن الشبائل وصفات الكمال، والاستكثار منها، والتمكن فيها، والتباعد عن ذميم الأخلاق ورديء الطباع، فهي بهذه الحالة كالخادم للشرعية التي تأمر بالخير وتنهي عن الشر. ومن المعلوم أن أقوى شيء تتمسك به الأمة وتقوم عليه هو أمر دينها، إذ بدونه لا تنجح القوانين البشرية ولا تظهر آثارها ونتائجها، فإذا كان التياترو خادماً للشرعية، مرغبا فيها تدعو إليه وتأمربه، منفراً عما تنهي عنه، كان بذلك من أعظم الملهي، بل من أهم الأمور وأولاهها بالاعتناء والرعاية».

ولعل على مبارك من أوائل الذين اتخذوا موقفاً إيجابياً من الفنون وذلك على العكس

من الفتاوى الوهابية التي كانت تكفر الموسيقيين والممثلين والرسمين والنحاتين وغير ذلك من الفنون الجميلة وأطلقوا عليها اسم البدع اللعينة والقييحة، ولم يقف حديث على مبارك عن منافع فن التياترو عند هذا الحد بل راح يؤكد أن فن التمثيل والأعمال الروائية يمكن توظيفها في العمليات التعليمية والتوعية الجماهيرية.

فقد أكد أن فنون الموسيقى والغناء والتمثيل المسرحي تعد آلية جيدة مجربة في ثقافة الغرب للتواصل بين المرسل والمتلقي، ومن ثم يمكن لمجدينا استخدامها في جل رسائلهم التنويرية ومشروعاتهم الإصلاحية في شتى الميادين بداية من الأخلاق والسياسة وانتهاء بالحديث عن الآداب العامة، والتهكم على العادات السيئة ونقض المعارف الخرافية التي تعيق العقل عن التفكير السليم والسخرية والضحك من التصرفات اليومية التي تنتج عن العامة والقرارات العشوائية التي يصدرها المسؤولون وكبار الموظفين، والكشف كذلك عن تصرفات الحكام البذيئة وأفعالهم التي لا تليق مع مقام الرئاسة والحكم، وقد طبق هذه الرؤى والوظائف يعقوب صنوع الملقب بأبي نظارة والعديد من الفرق المسرحية التي اتخذت من السخرية والتهكم سبيلاً لنقد الأوضاع القائمة في مصر في الريف والمدن، وشجعت في الوقت نفسه الشباب على الثورة ضد المستعمر خلال العقد الأخير من القرن التاسع عشر، ذلك فضلاً عن تمثيل القصص التاريخية تلك التي تجعل المتلقي يعايش الحدث بكل ملابساته ويدرك الدروس المستفادة من الوقائع، ويشارك في تقييم صانعي الأحداث الحقيقيين مثل الخلفاء والقادة والزعماء وأبطال السير الشعبية، ولعل هذا الدرب أفيد للجمهور من قراءة المقالات أو مطالعة الدراسات التاريخية - ولاسيما في هذه الحقبة - ويحذر مفكرنا من انحطاط الفنون وتفاهة موضوعاتها ومجون وشطط القائمين عليها، موضحاً أن ذلك العطب سوف يؤثر حتماً على الثقافة السائدة وعليه يرى أنه من الواجب على قادة الفكر اعتبار الفنون جزءاً لا يتجزأ من مقومات الدفاع عن الأمن العام وصحة المجتمع، ومن ثم يجب محاربة كل من يحاول إضعافه أو إفساده وذلك لأنه أعظم آليات الوعي بلا منافس، ومن أقواله عن منافع الفنون: «من الغريب أنك ترى الناس كلما ازدادوا في التقدم والفنون زاد فيهم عدد أهل الطيش والسفه والجنون، فلا ينجح في مداواة دائهم واستئصال شأفة أهوائهم وردعهم عن شرورهم وتجريدتهم من ثياب غرورهم إلا إلباسهم ثياب الهزل وتأديبهم بسوط السخرية وعرضهم

في معرض الإهانة، ليفيقوا من غفلتهم، ويهبوا من رقدتهم، ويتخلص الخلق من مضرّتهم، إذ لا عقوبة على الإنسان أشد من عرضه في ميدان الهزل والسخرية، وجعله أمام الناس أضحوكة ومثلاً وعبرة... والتيالرو هو مدرسة علمية لجميع الأحوال السرية، ومصباح يستضاء به في الأحوال الباطنة، ومفتاح يفتح به جميع الخفايا الكامنة، حتى تظهر خطرات السرائر وأوهام الظنون وأحاديث النفوس فتبدو من خلال ستورها».

ويعني ذلك أن على مبارك كان أكثر عقلانية وموضوعية في محاربته للفنون القبيحة مثل الغناء والأعمال التمثيلية التي ارتدت ثوب الإباحة وتناست تماماً الآداب والأخلاق العامة، وقادها التطرف والمجون والشطط إلى دروب منحطة وقادت المجتمع إلى أبشع الرذائل، بداية من بذاءة اللسان وفحش الكلام ونهاية بالعنف والتبجح ضد الوالدين والاستخفاف بالقوانين والسلطة الحاكمة.

أجل فلم ينصح الحكومات بمصادرة هذه الأعمال أو معاقبة منتجيها، بل حث أكابر المثقفين على نقدها وتبيان خطرها وتهافت مضامينها وحقارة أساليبها.

وحقيق بنا الإشادة بذلك الرقي في التفكير، فلم يهمل على مبارك دور الفنون في تهذيب المشاعر وترقية الأذواق في برنامج التنوير والإصلاح، فقد نظر إلى الفنون - كما بينا - على أنها آلية لا يمكن إغفال أثرها في تثقيف الرأي العام، فكلما ارتقت هذه الآلية أمست دعامة قوية لآليات أخرى من آليات الإصلاح شأن التربية والتعليم والوعي.

فقد أشار على مبارك في غير موضع من مسامراته إلى أن انحطاط الفنون لن يفسد الذوق العام فحسب بل سوف يؤثر تأثيراً مباشراً على الأخلاق والتعليم والسياسة والآداب العامة، وعليه فإن أي تباطؤ في إصلاح فن التمثيل والغناء على وجه الخصوص سوف يؤدي إلى انحراف المجتمع وتطرف شبابه وجنوح جل أفراد المجتمع: أطفالاً وشيوخاً، وليس أصدق من الواقع الذي نعيشه الآن على حديث على مبارك، فهذا هو يقول: «التيالرو قناة ممتدة بين أفراد الأمة، يسيل بها ماء العلم والمعرفة من الأعلى إلى الأدنى، ومن العلماء والخواص إلى الجهال والعوام، فتزداد العلائق التأنسية، وتقوى الروابط الودادية، وتعم المنفعة، وتتم الفائدة، فإذا كان التيالرو بهذه المثابة فهو أحسن المبتدعات البشرية، وأجملها، وأعظمها فائدة وأكملها».

تلك كانت لمحات من مسامرات على مبارك، وعلينا أن نتساءل أليس هي الأجدر من غيرها لإدراجها ضمن كتب القراءة وتنقيف الشباب وتوعيتهم، كما أنها أفضل لتقويم أعلام الكتاب وتوجيهها إلى دروب الإصلاح؟



قضايا النساء في مسامرات علي مبارك

منذ عقدين من الزمان كان الحديث عن حجاب المرأة وعزلتها واختلاط النساء بالرجال وتعدد الزوجات والطلاق من القضايا التي يتناولها الباحثون بالنقد والتحليل في السياقات التاريخية خلال حديثهم عن حقوق المرأة، واعتقد الكثيرون منهم أن تلك القضايا قد حسمت في منتصف القرن العشرين ولاسيما بعد ذبوع الأفكار الثورية التي تبنتها الجمعيات والاتحادات النسائية والعديد من الكتاب في عشرات الصحف والمجلات، تلك التي كانت تنظر لحجاب المرأة وعزلتها في الشرق الإسلامي على أنه درب من دروب الرجعية والتخلف، ونزع القليل منهم إلى أن ما ورد في المنقول بشأنهن يحتاج إلى اجتهاد وتأويل ومراجعة وتصحيح للمفاهيم، وقد اجتهد مفكرو الربع الثاني من القرن التاسع عشر في نقد العديد من الآراء المطروحة وذلك خلال عشرات المساجلات ومئات المؤلفات في مصر والشام بين الكتاب المحافظين الرجعيين والمجددين والمستغربين، غير أننا في ظل ما نحن فيه من انحطاط أخلاقي وتراجع الأصيل من العادات والتقاليد والعزوف تماماً عن النسق الديني باسم التحرر من الجمود وقيود السلفيين المعاصرين وآراء المحافظين الجامدين بات لزاماً علينا أن نطرح هذه القضايا ثانية - في ضوء التلوث الثقافي المعاصر - على مائدة الحوار متخذين من كتابات النهضويين العرب الأوائل، من أمثال علي مبارك سياقاً للكشف عن مواطن الجدة والطرافة والأصالة فيها من جهة ومواقع الجموح والجنوح والانحطاط في حياتنا المعاصرة من جهة أخرى فإذا تناولنا قضية السفور والحجاب واختلاط الجنسين فسوف نجد أن علي مبارك - ومن قبله رفاة الطهطاوي - قد انتصر للشريعة مبنياً أن القيود الشرعية التي حددت طبيعة الاختلاط بين الجنسين لم تكن جائزة أو سالبة لحقوقها، بل جاءت مهذبة ومقومة لوقائع وأحداث يخشى من تضخمها وانتشارها إلى درجة أن تصبح ظاهرة، ألا وهي التحرش ثم الاغتصاب التي تطورت في زمننا وأمست زنا المحارم والإباحية المفرطة في صورة جماعات مثل عبدة الشيطان، أو الفحش الإلكتروني عبر الفيس بوك والتويتر أو تبادل الزوجات، فلا عجب أن نجد علي مبارك وغيره من أنصار الاتجاه المحافظ المستنير أن ينتصروا للصحيح المنقول ويعولون على التربية والتعليم والتثقيف والتهذيب قبل السماح للجنسين بالاختلاط إذا ما أدت الضرورة إلى ذلك.

علماً بأن مشكلتنا يمكن تلخيصها في توسعنا في معنى الإباحية فأضحت إباحية مع إهمالنا تماماً ضوابطها، أعني حسن التربية وجودة التثقيف ونضج الوعي.

وقد ذهب على مبارك - في مسامراته - إلى أن الاختلاط فيه نفع وضرر، ونفعة أقل من ضرره، فإذا كان اختلاطهن مباح فينبغي أن نضع له ضوابط وأولويات لا نحيد عنها، أما الضوابط فتتمثل في ضرورة التزام كلا الفريقين (المرأة والرجل) بالعفة والحياء، وتتمثل الأولويات في وجاهة العلة الدافعة لذلك الاختلاط مثل التعليم والتثقيف والتطب والتحاور البناء حول قضايا الأسرة والمجتمع، ودون ذلك فإن الاختلاط غير المسئول يفتح الباب أمام الأهواء والغرائز ولا سيما في المجتمعات المنحطة والأنفس السفلة من الجنسين، ويقول: «وجدت في اختلاطهن فوائد لهن من حيث أنهن يتلذذن بما يرينه ويعلمنه من الحوادث والأخبار، وما يطلعن عليه من محاورات الرجال، لكن ربما ترتب على هذا الاختلاط ما يخرجهن عما هو أليق بهن من الصيانة والحياء، لأن كثرة المخالطة والملازمة بين الرجال والنساء قد تفضي إلى ضد ذلك، فلا شك أن عادات الشرقيين أرجح، ورأيهم في احتجاب النساء عن الرجال أصح وأصلح».

ومع ذلك فهو يؤكد أن حجاب النساء وعزلتهن عن المجتمع لا يضمن عفافهن بالكلية مسaireً في ذلك رفاة الطهطاوي، فكلاهما قد أكد على أن صلاحهن في حسن تربيتهن وتنشئتهن على الفضائل، ثم تثقيفهن بالعلم وإشراكهن في الأمور التي تتناسب مع خبراتهن، فالأسفل من النساء لا يعجزن عن المسالك وإيجاد الحجج التي تمكنهن من الوصول لأغراضهن والاستجابة إلى أهوائهن، فكل ممنوع مرغوب، ويقول: «إن حسن التربية يرشدنا لما يجب عليها من الفروض، ويكسوها حلل المروءة اللائقة بها وبزوجها وأقاربها، فكما لا يكتفي بمجرد العلم مع الحرية، كذلك لا يكتفي بمجرد العزلة مع الجهل، بل لابد من كلا الحالين من حسن التربية في الابتداء، لأنك تعلم أن حسن التربية يهذب عقل الإنسان ويصفي طباعه ويعوده على الفضائل ويبعده عن الرذائل، فهو زمام ذلك كله، والقاطع لعرق الشبهة من أصله، ولم أرى هذه العادة المخالفة لعادتنا - أي العزلة الكاملة والنقاب المادي - ألا في بعض مدن البلاد الشرقية، فاختصاصها بهذه المدن القليلة يدل على أنها بدعة حدثت لأسباب طارئة، فإن جميع نساء الأرياف ونساء عربان البادية وبلاد العرب وأهل المغرب وسواحل الشام

وأرض الحجاز لا يحتجن عن الرجال، وربما قمن مقام أزواجهن في بعض الأحوال، كإكرام الضيف والأخذ والعطاء مع الأجانب، وكثيراً ما يكون أمر المنزل وإدارته موكولاً إلى رأيهن وتدبيرهن، وقد رأيت فيهن من عاونت الرجل في أعماله الشاقة، وهذا كله بالاختيار من غير إكراه ولا إجبار».

ويضيف على مبارك أن هذه القضية لا يمكن تحكيم العقل فيها بمنأى عن صحيح المنقول، فقد جاء في الشرع ما يؤكد ضرورة ارتداء النساء من الملابس ما يستر مفاتهن عن الأغيار الأجانب مبنياً أن احتجاب النساء ليرى من عوائد العرب في الجاهلية، بل دعت إليه الضرورة بعد اختلاط العرب بغيرهن من الأجانب الذين لا يراعون حقوق النساء ولا كرامتهن في الأسواق والطرق، فجاء الشرع لمعالجة ما فسد من علاقات بين النساء والرجال، ويقول: «أما دلائل لزومه (أي الحجاب المادي وعدم الاختلاط) فالآيات القرآنية والأحاديث النبوية المنبهة على محاسن احتجابهن واعتزالهن من غير محارمهن كثيرة» ويعني ذلك أنه حكم قانون السببية في المسألة فإذا غابت العلة لا يقع المعلول، ففساد ثقافة المجتمع هي التي تجعل للحجاب أو النقاب أو العزلة مبرراً والعكس صحيح في حدود المسموح من الشرع.



وإذا كان على مبارك في قضية السفور والحجاب أقرب للاتجاه المحافظ السلفي - في رأي البعض - فإن حديثه عن حقوق المرأة الشخصية - وإرادتها الحرة في البوح والاعتراض والتعلم والعمل وتقويم سلوك زوجها واختيار الطرائق المناسبة لتربية أطفالها، وخرجها إلى المنتديات ومجالس التشقيف والملاهي برفقة من يحميها - كان أقرب للنهضويين والمستنيرين المحافظين في النصف الأول من القرن العشرين.

فها هو يقرر أن حقوق المرأة - في المجتمع الإسلامي - داخل البيت وخارجه مكفولة بالطبع ولكنها مقيدة بالضوابط الشرعية التي لا يمكن الشك في صلاحها، وذلك لأن التحسين والتقييد العقليين تحكمهما الثقافة السائدة والعادات والتقاليد والواقع المعيش، وكل هذه المسائل تخضع للتطور والتحول والتغير بفعل الزمان، أما صحيح المنقول فهو دستور أزلي

تتميز أحكامه بالثبات والمرونة معاً بالقدر الذي يجعلها صالحة لكل عصر وثقافة، وليست قاصرة على وضع بعينه أو ظروف استثنائية، كما أن درجات الإباحة والكره تفيد ذلك، فيقول: «إن جميع الأشياء، حسننها وقبحها، ومدحها وذمها، تابعة لكيفياتها ونتائجها، فما طابت كفيته وعظمت نتيجته لم يختلف أحد في حسنه» عملاً بقاعدة أن درء المفسد مقدم على جلب المصالح، والشرع أميل إلى التيسير، وأحرص على الصالح العام.

وينتقل مفكرنا إلى الحديث عن حق المرأة في التعليم والمحاورة والمحاجة والتعبير عن رغباتها واختياراتها بحرية ومناقشة الرجل في القضايا المشتركة ولا سيما تلك التي تتعلق بسياسة الأسرة وبيت الزوجية، فقد صور على مبارك زوجة بطل مسامراته «علم الدين» على أنها النموذج الأمثل للمرأة المسلمة، وذلك لأنها تجمع بين الحياء والعفة والوفاء والإخلاص ورجاحة العقل وسعة الثقافة والشجاعة في التعبير عن رأيها والحكمة في النصيح لزوجها، وذلك كله بالإضافة إلى قدرتها الفائقة على تحمل صعاب الحياة، بداية من ضيق الأرزاق إلى مشقة العمل وتربية الأبناء، ويتفق مفكرنا في هذا السياق مع رفاة الطهطاوي ومدرسته، ولا سيما في ضرورة تعليم المرأة بالقدر الذي يجعل لحريتها ضوابط نفسية وأخلاقية تلتزم بها دون رقيب، ويمكنها من المشاركة الإيجابية في إدارة شئون الأسرة من جهة واقتحام سوق العمل من جهة أخرى- إذا ما اضطرت إلى ذلك-، فقد رفض على مبارك أن تظل المرأة المسلمة الشرقية سجين الجهل والخرافة والسيئ من العادات والتقاليد الموروثة أو أن تصبح مجرد أداة لإمتاع الرجل، فطالما صرح بإعجابه بالنساء الغربيات اللواتي يحسن الحديث في شتى أمور الحياة، ويشاركن الرجال في العمل والأماكن العامة دون ابتذال أو خروج عن الآداب الشرعية.

ويرى على مبارك أن أخلاقيات المحافظين تمتاز بها المرأة الشرقية المسلمة عن غيرها من النساء الغربيات اللواتي ينظرن إلى العلاقة الزوجية نظرة أقل قداسة وأكثر مادية، فتقدم المصلحة الخاصة على المصلحة العامة، وليس أدل على ذلك من نظرة النساء الغربيات لإباحة تعدد الزوجات في الإسلام على أنه يهدر الكثير من حقوق المرأة، ويجعلها مجرد أداة لإمتاع الرجل وإشباع شراهته الجنسية في ثقافة ذكورية. في حين أنها تغض البصر عن العلاقات غير الشرعية بين الجنسين المقنعة باسم الصداقة أو العشق الأسود.

ويوضح على مبارك - خلال محاوراته مع بعض الأجنيبات الغربيات في مسامراته - أن الإسلام لم يبيح تعدد الزوجات ألا في ضوء المقاصد الشرعية أيضاً أي درء المفسد وجلب المصالح، كما قيد هذا التعدد بشروط أهمها الباءة (أي قدرة الرجل على القيام بكل حقوق الزوجية الحسانية والمادية والنفسية والعقلية وعلى نحو يمكنه من العدل بين زوجاته) ذلك فضلاً عن تأكيد علماء المسلمين على أن الشارع لم يوجب التعدد بل جعله مباح إذا ما دعت الضرورة إلى ذلك، مثل زيادة عدد النساء على الرجال، أو فتور العلاقة الزوجية، أو مرض الزوجة، أو اشتهاه الرجل لغيرها، بيد أن فساد العوائد وتلوث الأخلاق هو الذي حول رخصة التعدد إلى حق واجب، وأهمل تماماً الشروط والضوابط المنظمة له، ويقول: «غير أن استحكام الجهالة وإلغاء مدارس الديانة وترك بناء الأعمال على أحكامها وانقطاع المواعظ الحسنة النافعة المفيدة بين الرجال والنساء تولد منه العود إلى مقتضيات الطبائع، من الغيرة والمحاسدة وحب الاستئثار والاسترسال مع الشهوات والدخول في الأمور من غير تقدير للحاجة ونظر للعاقبة، فاختل قانون الزواج ولحقه الفساد، وقامت المشاقة».

ويضيف على مبارك في مقابلته بين المنقول والمعقول من جهة وأحوال المرأة المسلمة وغيرها من النساء الأجنيبات من جهة أخرى، مؤكداً - «مع كل المنتمين إلى الاتجاه المحافظ المستنير - أن المرأة المسلمة قد منحها الشرع حقوقاً لم تحظ بها غيرها من الثقافات الأخرى، بداية من حقها في اختيار الزوج ونهاية بتمكينها من الطلاق أو الخلع إذا ما استحالت العشرة، أو كرهت المرأة العيش في كنف زوجها».

ويتراءى لي أن على مبارك كان أقرب إلى الموضوعية منه إلى الإفراط أو التفريط - حيال قضايا المرأة -، إذ احتكم في جل آرائه إلى المقاصد الشرعية، فبين أن الحجاب المادي والعزلة والتزام المسلمات باللباس الذي يستر مفاتهن ليس كل ذلك غاية في ذاته، بل إنه فرض لدرء المفسد ومنع الشرور التي يمكن أن تلحق بالمرأة في المجتمعات الفاسدة، كما أنه يمنع عيون الطامعين من هياج الشهوات وثورات الغرائز التي تدفعهم إلى ارتكاب أبشع الرذائل الحيوانية - وهذا الرأي يخالف تماماً الاتجاه العلماني الذي دعا نبذ الحجاب وجحد كل القيود الشرعية التي تحد من حرية المرأة -، كما أن حديثه عن المرأة الشرقية المسلمة لم يكن رجعيّاً أو كارهاً لصورة المرأة الغربية، فحديثه خلال المسامرات ينبأ بأنه أخذ محاسن

الطرفين، الأمر الذي قاده إلى القول بأن حرية المرأة مرهونه بتوفر عدة مؤهلات، أولها حسن التربية والالتزام بالعفة والحياء، ثم التعلم والتثقف، والوعي بأمور الحياة، وأخيراً المرأة والشجاعة التي تمكنها من مشاركة الرجال في العمل والكد والسعي تبعاً للواقع المعيش، أما تعدد الزوجات فقد تناوله بمنطق المفسر الحصيف الواعي بمرامي النص الإلهي، وقد توسع المجددون من بعده - ولاسيما الإمام محمد عبده وتلميذه قاسم أمين - في تبيان فوائد رخصة تعدد الزوجات والمعاييب التي حاقت بها من أثر التطبيق الجانح وفساد الطباع والأخلاق.

واعتقد من جانبي أننا أحوج ما نكون إلى تجديد الخطاب النسوي العربي الإسلامي وعرض جل الآراء المتعلقة بالسفور والحجاب والطلاق وتعدد الزوجات وعمل المرأة على مائدة النقد من جديد.



الفصل الرابع

إبداعات معلم وحكايات الفيلسوف الناقد (المقامة الفكرية لعبد الله باشا فكري)

المقامة الفكرية لعبد الله باشا فكري

إذا ما شرعنا في مواصلة الحديث عن خطابات التنويريين في الثقافة العربية الحديثة، تلك التي ارتدت عباءة الأدب للتعبير عن حقيقة مشروعاتها والمسكوت عنه من أفكارها، فإننا سوف نتطرق إلى أكثر الخطابات انزواءً في دائرة الظل ألا وهي (المقامة الفكرية في المملكة الباطنية)، تلك التي كتبها العالم، الأديب، المربي، المعلم، المترجم، الوزير، عبدالله باشا فكري (1834 - 1890م).

ولما كان هذا العلم من الذين لم يحظوا بقدر موفور من الشهرة أو الاهتمام من قبل المثقفين العرب فسوف نترجم له قبل تحليل مقامته والكشف عما بها من أفكار وآراء.

هو عبدالله فكري بن محمد بليغ، وُلد بمكة أثناء عمل والده هناك بالجيش المصري، من أب مصري وأم يونانية، فتلقى تعاليمه الأولية في المدارس الدينية بمكة وبعد عودته التحق بالأزهر في الحادية عشر عقب وفاة أبيه حتى أتم درسته، وخلال هذه الفترة عمل مترجماً في قلم الترجمة فقد ترجم العديد من القوانين من التركية إلى العربية، ثم رشحه أحد أساتذته للعمل كموظف في معية سعيد باشا (1822 - 1863م) وذلك نظراً لإجادته اللغة التركية التي أخذها عن أمه، ذلك فضلاً عن أدبه الجم وسعة درايته بالآداب السلطانية والنهوج التربوية

والأساليب التعليمية. ولعل تأثره بكتابات حسن العطار (1766 - 1835م) وثقافته الموسوعية وطريقته في كتابة التقارير والخطابات العلمية المرسلة ورسائله الإصلاحية، وتأثره بالشيخ محمد الأمير السبأوي (1742 - 1817م) في جمعه بين العلوم اللغوية والأدبية والعلوم الشرعية، هو الذي دفعه إلى مراجعة معارف عصره بنظرة تحليلية نقدية كما أن مصاحبته لجورجي زيدان (1861 - 1914م) ويعقوب صروف (1852 - 1927م) قد حبت إليه الكتابات التاريخية ومطالعة الكتب العلمية والفلسفية قديمها وحديثها. وبعد إتمام دراسته في الأزهر ألحقه الخديوي إسماعيل (1830 - 1895م) بالقصر وسافر معه إلى الأستانة عدة مرات بجانب عمله مؤدبا لأبنائه توفيق وحسن وحسين.

وفي القصر تعرف على علي مبارك (1823 - 1893م) الذي أعجب بأفكاره الإصلاحية في ميدان التعليم ونشأت بينهما صداقة قوية مفعمة بالتقدير والحب المتبادل فعينه وكيلا لديوان المكاتب الأهلية بنظارة المعارف عام 1871م، ثم عينه وكيلا للنظارة عام 1876م ومنح لقب البكوية. وفي أثناء عمله الحكومي كان يحرر المقالات الأدبية والنقدية والتربوية على صفحات المقتطف ووادي النيل وروضة المدارس، وقد لقبه معاصروه ببديع زمانه، وابن سهل وذلك نظرا لفصاحة شعره ودقة نثره وجمال أسلوبه في السرد.

ولعل أشهر مقالاته هي تلك التي كتبها ردا على الكاهن الكاثوليكي الأنطاكي جبريل جبارة (1839 - 1925م) الذي كذب فيها القائلين بدوران الأرض زاعما بأن كل النظريات الفلكية الحديثة باطلة شرعاً وأنها تحت على الكفر بالكتب المقدسة. وقد أثبت عبدالله فكري صحة دوران الأرض حول نفسها وصدق النظريات الفلكية التي شرحها يعقوب صروف على صفحات المقتطف، وقد جُمعت مقالات عبدالله فكري في هذا الموضوع ونشرت في روضة المدارس عام 1876م، وبينَ فيها فضل علماء العرب وفلاسفتهم في علوم الفلك مثل البتاني (858 - 929م) والطوسي (1201 - 1274م) والنيسابوري (933 - 1012م)، كما أكد أن القول بثبات الأرض لا يُرد إلى الوحي بل إلى العالم الروماني بطليموس (327 - 283 ق.م)، وقد كذبه بعد ذلك كوبرنيكوس (1473 - 1543م) في كتاباته الفلكية، وعليه لا ينبغي على رجال الدين الجهلاء بالعلوم الفلكية الزج بالدين في ذلك المعترك لصد الجمهور عن تعلم العلوم الطبيعية.

المقامة الفكرية لعبدالله باشا فكري

راح مفكرنا (عبدالله باشا فكري) يحدد دعوة حسن العطار لإدراج العلوم الحديثة ضمن المناهج الأزهرية، ولا ريب في أن جهود مفكرنا في ميدان التربية والتعليم بالإضافة إلى مقالاته الأدبية وقصائده الشعرية قد لفتت أنظار المثقفين إليه فدعاه جمال الدين الأفغاني (1838 - 1897م) إلى مجلسه وتعرف هناك على عبدالله النديم (1842 - 1896م) وأديب إسحاق (1856 - 1885م) وأحمد عرابي (1841 - 1911م) ومحمود سامي البارودي (1839 - 1904م) وتأثر بوجهتهم الثورية في مكافحة الفساد والتدخل الأجنبي في شئون مصر، غير أنه كان أميل للتنوير الهادئ والإصلاح عن طريق التوعية والتعليم شأن الأستاذ الإمام محمد عبده (1849 - 1905م)، ولكن ثورية الأفغاني وتلاميذه قد فرضت روحها على الأحداث.

وفي عام 1881م ضمه على مبارك إلى عضوية المجلس العالي للمعارف وفي العام التالي اختير عبدالله فكري ناظرًا للمعارف، ومنح لقب الباشوية، ثم جاء الاحتلال الإنجليزي وأتهم مفكرنا بمشاركته في الثورة العرابية وسُجن بضعة أشهر غير أن التحقيقات أثبتت براءته ذلك بالإضافة إلى شفاعته الخديوي توفيق (1852 - 1892م) الذي تتلمذ على يديه.

وفي عام 1884م سافر إلى مكة لأداء فريضة الحج، ومنها إلى فلسطين لزيارة القدس والخليل، ثم إلى لبنان، وهناك التقى بمحمد عبده - أثناء نفيه في بيروت - وتوطدت العلاقة بينهما. ولا غرو في أن هذه الوقائع السياسية قد جعلته ينصرف تمامًا عن مدرسة الأفغاني ونهجها الثوري ويمضي مع على مبارك ومحمد عبده في خططهما لتجديد الفكر الإسلامي، وقد انصببت معظم جهوده لإصلاح حال التعليم بداية من المنشآت التعليمية إلى المناهج والمواد الدراسية وتدريب المعلمين لرفع كفاءتهم.

وفي عام 1889م قبيل وفاته اختير رئيسًا للوفد العلمي في مؤتمر استوكهولم، والتقى هناك بكوكبة من المستشرقين على رأسهم الروسي جوتولد (؟)، والألماني فون كريم (1828 - 1889م)، والهولندي دي خويه (1838 - 1909م)، وقد قدم في هذا المؤتمر بحثين أولهما في

شرح القصيدة الممزجة لحسان بن ثابت بين فيها العلاقة بين اللغة والأخلاق والتاريخ عند العرب، أما البحث الثاني فخصه بالحديث عن التعليم في مصر والمدارس الأميرية وتطورها، وقد حرص في أثناء إقامته في السويد على القيام بزيارات قصيرة لمعظم عواصم الدول الأوروبية المجاورة. وقد دوّن مشاهداته في كتاب من أروع كتب أدب الرحلات المبكرة في العصر الحديث وعنوانه: (إرشاد الألباء إلى محاسن أوروبا) وقد تولى نجله أمين فكري (1856 - 1899م) نشره عام 1892م.

أما عن برنامج الإصلاح فيمكن تلخيصه في عدة نقاط:

□ الدعوة إلى تعميم التعليم الأولي في شتى ربوع مصر، وقد وضع خطة لتطوير المكاتب الأهلية وتحديث مناهج الكتابيب وحث الأعيان على بناء المدارس، وترغيب الجمهور في إرسال أبنائهم لدور العلم.

□ تحديث أساليب الإنشاء سواء في الصحف أو في الدواوين الحكومية وتدريب المترجمين ومحرري الأخبار والقرارات على استخدام الأسلوب العلمي المتأدب في الكتابة والابتعاد عن الركاكة اللغوية من جهة، والأساليب المقعرة المفعمة بالمحسنات البديعية والصنعة البلاغية من جهة أخرى.

□ الدعوى إلى إنشاء مجمع للغة العربية لضبط المصطلحات المعربة ووضع قواعد للاشتقاق لاستيعاب المعارف الثقافية الوافدة وتصنيف معاجم لغوية وفنية حديثة، وقد تأثر في ذلك بدعوة أحمد فارس الشدياق.

□ إخضاع مدارس الإرساليات الأجنبية التي يلتحق بها المصريون لرقابة الوزارة للإشراف على مناهجها وطرائق تدريسها للمعارف المختلفة، موافقا في ذلك للإمام محمد عبده.

□ نشر الثقافة العلمية بين شبيبة المثقفين ونقض الصراع المتوهم بين الدين والعلم والتراث التليد والفكر الوافد الجديد. وقد تجلّى ذلك في نقده الكتب المسيحية والخطب الأزهرية المعادية للروح العلمية الحديثة مسايرا يعقوب صروف.

□ العزوف عن التعصب الملي والطائفي والدعوى للحوار بين الأديان الإبراهيمية الثلاثة، وإزكاء روح المواطنة بين المصريين.

□ الدعوى لتأسيس لجنة من كبار العلماء والأدباء لمراجعة الكتب قبل نشرها ولم يقصد من ذلك الحجر على الأقلام والحد من حرية المفكرين بل صقل الملكات الإبداعية ورفع مستوى الكتاب والناشئين وإنقاذ الرأي العام من ضلالات الجهلاء والحمقى والرجعيين.

أما عن كتاباته الأدبية النثرية فكانت تجمع بين رصانة الصياغة وسلاسة الأسلوب وبساطة العبارات وعدم المبالغة في البديع، وأما من حيث المضمون فكانت أنموذجاً أصيلاً يجمع بين الهزل والجد والأخلاق والعلم والفلسفة في سياق واحد؛ فقد كتب مفكرنا ثلاثة أعمال أقرب إلى القصص القصيرة منها إلى المقامات أو الروايات المطولة وهي: (قصة حسن الوفاء) والثانية (قصة العمال والبطل) أما الثالثة فهي أقرب إلى المقامة في ثوبها اللغوي وهي (المقامة الفكرية في المملكة الباطنية) التي سوف نقوم بتحليلها.



للنقد ضروب ومقاصد في مقامة عبدالله فكري

إذا كان للشك ضربان، أولهما منهجي علمي ومقصده هو التثبت للوقوف على حقيقة ما أو إثبات واقعة أو وضع قاعدة، وثانيهما ارتيابي ومذهبي مطلق ومقصده هو إنكار المطروح ورفض المعروض ونقض الثوابت وهدم كل أشكال وآليات الاستدلال. وللنقد ضربان أيضاً، أولهما مباشر ومرسل وأقرب إلى التقارير العلمية في صياغته ومضمونه منه إلى الأساليب والقوالب والخطابات الأدبية التي يتميز بها الضرب الثاني، الذي يتخذ من النهوج الفنية والتصورات الإبداعية للخطابات النقدية - غير المباشرة - تلك التي ترمي إلى التقويم والإصلاح وتوعية الأذهان من جهة، وحمل هموم أصحابها وعذاباتهم وصرخاتهم وآرائهم تجاه الواقع والأغيار من جهة أخرى. أي أن النقد في ضريبه يسعى إلى البناء انطلاقاً من معايير وقواعد وأسس علمية أو قناعات الأنا الناقدة المبدعة وميولها وانتمائها. وقد ينتهج الناقد في أعماله الفنية والأدبية وكتابات الفلسفية أسلوب الرمز والتعمية رغبة منه في حماية خطابه من السلطات المحيطة، أو حجب مضامينه عن أعين العوام الذين تحول ثقافتهم بين فهمه على الوجه الصحيح أو مناقشته أو قبوله، وقد حاول مفكرنا عبدالله فكري الجمع بين دربي النقد في صياغة مقامته بعد اختبار آرائه وعرضها على مائدة الشك المنهجي والتأكد من صلاحيتها في الميدان التطبيقي.

أما عن المقامة الفكرية التي نحن بصدددها فهي عبارة عن رسالة مترجمة عن اللغة التركية مجهولة المؤلف، ويرجع أصلها إلى نصوص مترجمة إلى التركية من بعض اللغات الأجنبية، فهي ترجمة عن ترجمة، وقد قرأها عبدالله فكري على حد زعمه وأعجب بما حوته من أفكار وآراء (غير أن كاتب هذه السطور يشك في ذلك التأصيل، أي رد النص لمؤلف مجهول ولغة مجهولة، وعندني أن عبدالله فكري ادعى ما ادعاه اتقاء وتحسباً لما قد يحدث من الجامدين أو الحاقدين، فيحرفون الكلم عن موضعه ويتهمونه بما لم يقل)، وعلى أية حال فقد أعاد مفكرنا صياغة تلك الرسالة المجهولة وأضاف وعدل وحذف من نصوصها بالقدر الذي يوافق رؤيته وبغيته والثقافة العربية التي يريد نقلها إليها. كما راق له أن ينشئها في قالب المقامة لتكون أكثر سهولة على القارئ من جهة، وجاذبة لأواسط المثقفين الذين يحلوهم هذا اللون من

ألوان الأدب الجامع بين الهزل والجد وقوة البيان في التعبير ودقة المعاني والدلالات في صياغة الأفكار من جهة أخرى. ولا ريب في أن عبدالله فكري قد تأثر تأثراً كبيراً بنهج أحمد فارس الشدياق (1804 - 1887م) في الإحالات المعرفية والتعمية الرمزية التي تحتاج إلى قدر من الحصافة وإمعان العقل لتأويل الألفاظ وكشف ما تستره من مرام وأغراض، ولعله كتبها على هذه الصورة اتقاء للسلطات القائمة (القوة الرجعية أو سلطة القصر) الأمر الذي يعفيه من الحرج والمساءلة، ولا سيما لكونه رجل دولة من الطراز الأول، فقد كتبها في أثناء عمله وكيلاً لنظارة المعارف.

أما السياق القصصي الذي نسج به مقامته فقد انتحله من السابقين عليه بداية من ابن المقفع ونهاية بعلي مبارك، ولعل عمله بالتدريس وتهذيب الأمراء في القصر - كما أشرنا - هو الذي رغبه في محاكاة أسلوب المقامة في النقد والتوجيه والتوعية والإصلاح، وقد ظهرت طبعها الأولى سنة 1289هـ / 1872م ثم أعيد طبعها في مجلة (روضة المدارس) في العام التالي.

ومن أقوال عبدالله فكري عن منهجه في صياغة هذه المقامة يقول: «كنت عثرت في بعض أسفاري سابقاً إلى القسطنطينية، دار الخلافة السنية، بكتاب لطيف الأسلوب باللغة التركية، يعرف بالمملكة الباطنية، وأصله من بعض الألسن الأجنبية فنقلته إلى اللغة الشريفة العربية، بصورة مقامة أدبية، وضممت إليه بعض زيادات أظنها لا تخرج عن المطلوب، وتصرفت في عباراته على الأصل والأسلوب».



لعل أول ما نطالعه من هذه الرسالة هو عتبتها أي عنوانها الذي يشير منذ البداية إلى منحها الرمزي (المقامة الفكرية في المملكة الباطنية) فالمقامة الفكرية تعني نسبتها إلى عبدالله فكري وذلك ما ينبأ عنه المعنى الظاهر، أما المعنى الخفي فيدل على رغبة المؤلف في تنبيه القارئ إلى أن هذه المقامة تحتاج إلى تدبير وتفكير وتأمل، ويعبر الشطر الثاني من العنوان (في المملكة الباطنية) عن عالم التصوف وما فيه من كشف وخيال وإلهام وغير ذلك من دلالات ومعانٍ تناقض مملكة الظاهر والمحسوس، أما الدلالة الخفية فتعبر عن رحلة في جوهر الأنا الإنسانية، ذلك العالم المغلق الشاغل بالكهوف والأنفاق والأسرار والأحاديث

التي لا يسمعها أو يفقه مغزاها إلا ذلك المتربع على عرش تسييسها، ألا وهو العقل - إن شئت - أو قل القلب أو الضمير.

ولعله أراد بحث الأمور السياسية للدولة فهي بمثابة القلب والأحشاء ومكمن الأسرار والقوى الصانعة للقرار.

أما عن أبطال المقامة فيتمثلون في القوى العلوية التي سمحت للمؤلف بالسياحة في تلك المملكة، والمرشد الذي يصحبه وقد جعله في علم (الخضر) ولي الله الذي ارتشف من بحر العرفان الحقائق اليقينية، وحكمة لقمان المستنبطة من الدربة والدراية والخبرة والتجريب، ذلك بالإضافة إلى عصابة من النسوة تمثل قيم الاستقامة، والعفة، والجمال والفتنة، التي تلعب دور اللذات والشهوات المادية الحسية، بالإضافة إلى البصيرة والعدالة وقد جعلهما أعلى سلم القيم المؤثرة في صنع القرار وتسيير أمور الدولة وفق المعمول به في المدن الفاضلة، وهناك شخصيات ثانوية كثيرة تكشف عنها الأحداث، شأن (الحرص، الشجاعة، التردد، التهور) التي تجسدت في صور بشرية تسوس الحكومة ويشاورها السلطان في اتخاذ القرار.

ويمكننا أن نلاحظ من التعريف بأبطال المقامة شجاعة مفكرنا وسعة أفقه ورؤيته التقدمية، ويبدو ذلك في مشاركته النساء في أمور الحكم، وجعله أعلى درجات الإلهام والعرفان والآراء الصائبة والأفكار النيرة على لسان (البصيرة) وهي بين القيم التي تشغل مقام الريادة، ومن الملك تجلس على كرسي الوزارة ورأس الاستشارة.

واعتقد أن ما ذهب إليه عبدالله فكري في هذا السياق لا يتعارض مع أصول الموروث ولا سيما ما كان عليه النبي ﷺ وصحابته في الثقافة الإسلامية، فكان للمرأة مكانتها في البيت وفي المسجد وفي دور العلم وأمور الحرب أيضاً، وذلك على النقيض مما نجده في القصص الرمزي اليوناني، على وجه الخصوص والحكايات الغربية على وجه العموم، فعلى الرغم من رفع الأساطير الإغريقية من مكانة المرأة في سلم الأرباب وجعلها ربة للحكمة، إلا أنهم فعلوا النقيض في أقاصيصهم، وألقوا بالمرأة من فوق درك السفالة والخسة، وجعلوا أفروديت أساس كل شر. ولعل هذه المقابلة تؤكّد أن عبدالله فكري لم يكن مترجماً في صياغة أفكار مقامته، فلو كان كذلك ما حدثت هذه المفارقة في توزيع أدوار أو شخصيات حكايته.

وأول ما يصادفنا من متن المقامة تلك الإشارات الرمزية التي يميلنا المؤلف فيها إلى أن أفكاره وآراءه وتصوراتهِ لهُ تخرج عن كونها بنات شرعية للذاكرة والخيال والعقل وحسن الأسلوب، وأن وجهته النقدية مقصدها هو الإصلاح وتسوية الأنفس وتقويمها من النواحي الذوقية والأخلاقية، وذلك بالتزام الوسطية الشرعية والموضوعية العقلية في تقدير الأمور والفصل في القضايا العملية والحياتية.

ويستهل مفكرنا خطابه بمخاطبة الأنفس وإرشادها إلى ضرورة الاحتكام إلى العقل والانتصار لمحمود الأخلاق والابتعاد عن الهوى واللذات المذمومة والشهوات المحرمة وذلك بقوله «إن العقل في المملكة الإنسانية كالملك الكبير والبصيرة له بمنزلة الوزير الناصح المشير، والهوى كالجليس الخائن والصاحب المداهن، فيستعين العقل برأي البصيرة في الأمور، فترشده إلى الخيرات وترده عن الشرور، إلا إذا غلب الهوى على العقل باعه للشهوات والجهل، فإنه يحسن له القبائح ويدعوه إلى ارتكاب الفضائح وإهمال ما تبديه البصيرة من النصائح.. فمن غلبت بصيرته على هواه فاز بالمنى والسلامة، ومن غلب هواه على بصيرته وقع في الغواية والندامة».

ويناقش مفكرنا قضية التحسين والتقبيح وحرية الإرادة الإنسانية، نازعاً مع الصوفية إلى أن العقل ليس في مقدوره وحده عصمة النفس عن الهوى وحمايتها من الغواية والمطامع وزينة الشهوات، فما أكثر الوقوع في المهالك من جراء التقديرات الخاطئة والخيارات الفاسدة، وينصح مفكرنا بالبحث عن الحل والخروج من دائرة التردد إلى تحكيم القلوب والاحتكام إلى العلوم الربانية والإلهامات الروحية، والقيام برحلة سياحية في المهالك الباطنية.



الحكمة السياسية والخبرة العملية في مقامة عبدالله فكري الرمزية

لم يقنع عبدالله فكري بتلك المشاهدات المثيرة والمواقف الخطيرة التي عايشها خلال سياحته داخل النفس الباطنية، فأراد أن يشاهد بنفسه كيف يمارس الملك (العقل) مهامه في حكم دولته، وأن يقف بالتفصيل على مراكز القوى في حاشيته أو معيته، ثم يراقب عن قرب كيفية صناعة اتخاذ القرار والدروب التي تسلكها المناقشات بين الحضور بإقناع الملك بالرأي الأصوب، فقد تصور بطل المقامة أن كل القيم المحمودة والمذمومة قد تحولت إلى شخصيات تتساجل وتتجاوز حول القضايا المعروضة على الملك الذي يعرضها بدوره على وزرائه وعماله طالبا المشورة والقرار الصائب، فيروي بطل المقامة أن العين والأذن قد نبهت الملك وأخبرته عما رآته وسمعته عن ذلك الطامع الغادر الذي جاء معتديا ومحتلا.

وراح بطل المقامة يحدث نفسه: هل يمكن للنظام الجمهوري والممارسة الديمقراطية أن تصل إلى البصيرة والحكمة وغير ذلك من القيم العليا التي لا تفارق العقل وتعينه على اتخاذ القرارات وتأتي بالرأي الصواب حيال هذه المسألة؟ ويبدو أن بطلنا كان أقرب للشك في قدرة هذا النظام على تبين ثقافة أفراد وطبائعهم على الوصول إلى الرأي السليم، ولعله تأثر بأفلاطون الذي ذهب إلى أن جهل الجمهور وقلة خبرة العوام لن تمكنهم من تدبر المسائل وانتخاب الحلول المقترحة، ثم المقابلة بينها وانتقاء الأصلح للتطبيق. أضف إلى ذلك افتقار معظم أفراد الشعب إلى قيمة الاعتدال وذلك لأن طبائعهم الحسية والمادية هي التي تقودهم وتحول بينهم وبين الاتفاق على قرار واحد؛ فالأحاسيس والمشاعر نسبية ومتغيرة ولا ضابط لها يحكمها ويعصمها من الوقوع في عثرات الهوى وحبال الشهوة، ونتيجة لذلك فإنه لا ينبغي الاحتكام إلى رأي العوام في أمور الحكم والسياسة، بل البحث في الطبائع البشرية عن ذلك الحكيم العاقل الفطن المجرب الذي تقوده حكمته وخبرته وأخلاقه إلى تسييس أمور المدينة أو الدولة على نحو يوفر لمواطنيها الحياة الكريمة الآمنة العادلة ويحقق لهم السعادة. فالحكم الأمثل عند أفلاطون هو حكم الفاضل العاقل المستنير، وذلك على العكس من الساسة الديمقراطيين الذين أتت بهم الصناديق والعصبيات والمصالح الشخصية إلى كرسي الحكم دون أدنى وجه استحقاق، فالكثرة العددية هي التي انتخبتهم فحسب، فخطر المواطن الجاهل

على الدولة محدد، أما خطر السياسي الجاهل عليها عظيم المآل، فالسياسي الديمقراطي الجاهل ينحاز دوماً إلى قيمة الحرية غير عابئ بمقاصدها أو مآلات ممارستها، في حين أن الفيلسوف ينظر للقيم جميعها نظرة الطبيب إلى الأدوية ليختار منها المناسب لعلاج الواقعة أو الحالة أو المرض، ذلك على الرغم أن من بينها أو في بعض تراكيبيها المر والسّم. أضف إلى ذلك أن المتعصب للحرية لديه دوافع لممارسة الأنانية والرعونة والجنوح والتطرف أكثر من ذلك الحكيم العاقل.

وها هو عبدالله فكري يحاول البرهنة على ذلك من خلال تلك الجلسة التي حضرها في المملكة الباطنية. فذهب إلى أن معية الملك جمعت بين الجاه والنخوة والغضب والحسب، وجلسوا بجوار البخل والجمود والكسل والخنوع، فراق للفريق الأول مجابهة العنف بالعنف بغض النظر عن معوقات الواقع وملابساته، فالحماسة هي التي كانت تقودهم، وذهب الفريق الثاني إلى الحديث عن تكلفة الحرب ومدى استعداد الجيش والمخاطر والأهوال التي تخلفها الحروب وقيمة الصبر التي يجب على الشعب انتحالها عند مجابهة الشدائد، وجاء على لسان الجبن والرعونة «لرأت هذه المملكة الأجنبية بما يغضبنا، وإن كانت أيضاً لم تجيء في الحقيقة بما يعجبنا، وهب أنها أساءت إلينا وظلمتنا، فالأولى أن نصبر على أمرها ونطويها على غرها ونتغافل عن شرها»، وجاء على لسان الحلم والخوف «من جبن سلم، ومن تهور ندم، ومن غرس الحلم شجراً جنى العز ثمرًا».

وقد أراد عبدالله فكري من ذكر هذه الأقوال على ألسنة الممثلين للقيم لإثبات تهافت منطقهم وزيف أقوالهم وخطورة آرائهم على سياسة الدولة، وكل ذلك من جراء ممارستهم للديمقراطية المزعومة. وينتقل بطلنا إلى شخصيات أخرى من مثل المال والكرم والسخاء الذين رفعوا شعار «من جاد بالمال نال الآمال واستمال الرجال وسلمت نفسه من الأحوال»، بينما ذهب الشح والبخل والحرص على المال إلى رفع شعار «من رشى عدوه أعاناه عليه، وبقاء المال للأقارب خير من الاحتياج للأجانب». ورغم ذلك نجد بطلنا يمتدح المشورة ومحاوره الأغيار واحترام رأي الآخر، غير أنه يشترط أن تكون المشورة في أهلها، يقصد الحكماء والعلماء والخبراء، ومن ثم فهي لا تصلح للعوام أو الدهماء، وذلك لأن جميعهم يحكم بمقتضى قناعاته الفردية، فالأناة ترغّب في التمهّل في حين أن الحسم والجرأة والإقدام يرغّبون في

العجلة. ولم تفكر الأناة أو العجلة في طبيعة الواقعة وملابساتها أي أن قرارهما لم ينبع من دراية بل من عاطفة. وإذا ما قابلنا شعارتهم برأي (شخصية العدل) «إن مقتضى الاعتدال النظر فيما نقل عنه ونتأمل لفظه ومعناه ونعامله بما يقتضيه من سلم وقتال، ففسير مع كل أحد من الناس حسب سيره» فسوف ندرك الفارق بين الحكيم الفيلسوف العاقل المستنير وبين العوام من الناس.

وصرح كل من العفة والبصيرة والاستقامة والحياء والخيال بتأييدهم لرأي العدل وحذروا في الوقت نفسه العقل من دهاء الشهوة والغفلة والمداينة مبينين أنهم يملكون القدرة على قلب الأشياء إلى ضدها وتبرير الآثام وتجميل القبح والرديلة في عيون الغافلين «إنهم يصورون كل شيء بغير صورته، فالمداينة تجلي الحق في صورة الباطل، والصدق في صورة الكذب، وتضل الشهوة بسحرها القلوب، وتخرج الغفلة العقول عن نهج الاستقامة المطلوب».

أما مثال الخيال - وهو المشخص لقيمة الإبداع - فقد أدرك أن نجاة الملك في نصرته البصيرة لكي يسود رأيها ويقوى على كل المفسدات والشُرور، ولما تحقق ذلك انطلق الخيال مبتهجا معلنا بأنه علة استقرار المملكة، فأصابه غرور وضله ظنه، فحسب سرير البلاهة عرش الحكمة العقلية والاستقامة العدلية، وأراد أن يتربع عليه، فوقع من فوقه وصار أضحوخة وصارت حكايته من بين الحكايات مصكوكة، ثم أدرك أن كل ما رآه محض خيال، فرجع وتاب عن ذلك الحال، وأراد أن يحكي تجربته لتصبح مثلاً وفصلاً بين عظيم الأقوال.



السياسة والديوان وحاشية السلطان

لا أعرف على وجه الدقة من بين فلاسفة الثقافة الإسلامية أول من ربط بين صلاح الحاكم وفساده، وخصال أعوانه ووزرائه ومعاونيه، ولا تلك الرؤى السياسية الأخلاقية التطبيقية التي أكدت على أنه إذا جمعت حاشية السلطان بين العالم الخلق، والمبدع الورع، والناصح الأمين، والمحنك الرزين، انعكس ذلك بالإيجاب على سلوك المملكة والدولة وأخلاقيات الرعاية، وبرهنت على دربة الحاكم وفلاحه في قيادة أمته وتسييسه لشئون الحكم ورعايته لصالح العباد، أما إذا تصدر معيته أراذل الناس وأسافلهم من المتملقين والمتنفعين والناقمين والحاسدين والطامعين وتجار الكلمة والمتأمرين، أنبأ ذلك عن فساد السلطان وعجل بزوال ملكه وحكمه وفساد الأمة.

ولعل ابن المقفع والثعالبي (961 - 1038 م) وابن جماعة (1241 - 1333 م) من أوائل الحكماء في الثقافة العربية الإسلامية الذين طرّقوا هذا الباب، وأكدوا على ضرورة توخي الحاكم الحذر في اختيار وزرائه وندمائيه ومستشاريه والقائمين على القضاء والجيش وبينوا أن أثرهم على قرارات السلطان وتدبيره وأحكامه وتقييمه للمسائل المطروحة عليه لا يمكن إنكارها، فيأخذ من بعضهم العلم والخبرة والدربة والدراية فيما خفي عليه من أمور، ويلتمس عندهم المشورة ويستعملهم في إنفاذ أوامره، ويسمع منهم أخبار الرعاية. وقد توسع فلاسفة الأخلاق والسياسة المسلمون في تبيان أهمية معية الحاكم، وأفردوا في كتبهم فصولاً للحديث عن صفاتهم وخصالهم والآداب التي يجب أن تتوفر فيهم، وانتهى معظمهم إلى أنه إذا اجتمع الملك الفاضل والوزير الصالح الناصح، أحرى بالمملكة أن تكون ساكنة، هادئة وأحوالها وأعمالها على النظام جارية، وطرق التجارة والمواصلات آمنة، والأسعار مناسبة وفي متناول الجميع، ونفوس الرعايا هادئة وراضية، وفي السلم والأمن والعدل مطمئنة.

واعتقد أن عبدالله فكري قد تأثر بهذا الطرح في أثناء كتابته للشق السياسي الذي عالج فيه في مقامته، فقد صور الصفات الحميدة والخصال الدميمة في الشخصيات المحيطة بكرسي الحكم، وبين مبلغ أثرها على السلطان ومدى تأثيره بها، وذلك بأسلوب تمثيلي لا يخلو من بصمة إبداعية.

وحسبي أن أوكد أن مقامة عبدالله فكري لا يمكن إدراجها ضمن الآداب السلطانية المباشرة، وحجتي في ذلك أن متنها خالي تماماً من أي إشارات توجيهية للحاكم أو الأمراء الذين تولى تربيتهم وتعليمهم في القصر الخديوي كما أشرنا سلفاً.

أضف إلى ذلك أن أسلوب المقامة الملغز لا يتفق مع لغة النصيح والإرشاد والتوجيه الذي ألفناه في كتابة هذا اللون من المؤلفات الأخلاقية.

أما وجهته الإصلاحية ونزعتة التربوية الأخلاقية التي روج لها في الصفحات الأولى من المقامة فهي لا تخرج عن كونها سنة أو نهجاً متبعاً في كتابة المقامات، ولا سيما الحديث الذي اتخذ من نقد الواقع المعيش سبيلاً لتقويم السلوك والأخلاق والمعتقدات.

وإذا ما انتقلنا إلى الموضوع الثاني الذي طرحه عبدالله فكري في مقامته فسوف نجده هو السياسة وشئون الحكم. فقد انتقل مفكرنا بذكاء ودهاء وحنكة وحرية متقنة إلى ميدان السياسة فنألفه يفاضل بين الحكومات القائمة على النظام الجمهوري في الحكم والديموقراطية في التشريع، ويرى أنها لا تخلو من مواطن الجور والاستبداد والزور والاستغلال، وأن أفضل منها هو الحكم الملكي الذي يكون الأمر فيه لذلك المستبد العادل (المفقود) الذي يغلق بحكمته أبواب الانقسامات والخلافات والفتن، ويقود بصدق نيته الأمة إلى ما فيه خيرها، ويقول: «ظننت أن إدارة الحكم في المدينة بالجمهورية لا بالملك والاستقلال، وزعمت أن ذلك سبب ما أراه فيها من الفتنة والاختلال، كما يقع عادة في الممالك الجمهورية من مثل هذه الأحوال بسبب ما يظهر فيها من الفرق المتعارضة وما يكون لهم في أحكامهم من الآراء المتناقضة، فهذا ما ذهبت بادئ إليه وعولت في توجيه أحوال المملكة عليه، ولكن لم يتيسر لي فهم ما رأيت به حقه، ولم أعرف من بينهم أحداً أثق به وأعتمد على صدقه فبقيت متفكراً مضطرباً متحيراً».

واعتقد أن عبدالله فكري ينتحل في هذه المقامة نهج التورية والتعمية ورمزية عكس الدلالة، فظاهر القول يفيد بأنه ضد الجمهورية أو ضد النظام الجمهوري الديموقراطي ومؤيد للملك العضوض والنظام الفردي الأوتوقراطي الذي يتفق مع المنحى الصوفي، غير أنه ينبه القارئ بذكاء شديد على أن حديثه لا يعبر عن اليقين أو ينطلق من فوق منبر الحق، ويبدو

ذلك في قوله هذه الإشارات (ظننت - زعمت - لم يتيسر لي فهم - متحيراً) وكلها أساليب تفيد الارتياح والشك في صحة الاستنباط والاستدلال، ويضيف عبدالله فكري أنه وجد في هذه المملكة الخيالية الباطنية رجلاً يتميز بالفراصة وإتقان علوم السياسة، فأخبره أن ما رآه من أوضاع ونظم وأحوال لا يعبر عن الحقيقة، بل إن واقع الأمر أن هذه الدولة تحكم بسلطان عاقل ملهم ساقته الأقدار إلى أن يتولى أمور تسييسها، ليقود الرعية بحكمة الباري والعدالة الإلهية، وأن جزاءه عند الله وحسابه موكل إليه عند السؤال عن تلك الأمانة التي ألقاها على كتفيه. وأعلم أن ذلك السلطان أو الحاكم ليس معصوماً، وذلك لأنه ليس من الأنبياء ولا الأولياء، وأنه يستمد الحق من رجاحة عقله ومن قدرته على حنكته في تسييس أمور مملكته، ومن ثم فالصواب والخطأ في الاجتهاد محتملان، والذي يغلب إحدى الكفتين هو حسن الإدارة والتدبير واتصاله بالجماهير ونزاهة المشورة والوزارة.



يروى مفكرنا أنه أراد التيقن من صدق حوار ذلك الدليل - الذي اصطحبه من بداية الرحلة - فسأله عن البرهان، فطلب منه أن يتبعه ليصلا معا إلى مقام السلطان وفي الطريق وقف بطل الحكاية (أي عبدالله فكري) ليستمع إلى أحاديث العوام - إن شئت أو قل المغرضين من مزيفي الوعي - اللذين أدر كوا غربته وقلة خبرته بأمور السياسة، فأرادوا أن يضلّوه وصرحوا له بأن كل ما سمعه من الدليل وهم وخيال، وراحوا يشككوه وبالبلادة والسذاجة يتهموه، غير أنه لم يجنح عن سبيله وراح يتعقب الدليل ويتتبع خطاه ليظفر من الحق بالقليل، فقابلته جماعة أخرى من الظرفاء - تجار الكلمة - يلتف حولهم جمع كثير، فظنهم بطل حكايتنا أرباب الحكمة ورجالات التدبير، غير أن الدليل أشار إليه بأنهم أصحاب هرج ومرج، وأن في الإصغاء لهم مضیعة للوقت وعطلة عن بلوغ الهدف، فتركهم بطلنا وانصرف إلى أن وصل مع الدليل إلى بهو شاغل بالأنوار والرايات ومزدحماً بالجمهور من رجال ونساء وشيوخ وأولاد وأكابر ونبلاء وصعاليك وعباد، وحال الزحام بين عيون بطلنا ورؤية ذلك الحاكم الهمام، ويقول: «لم أميز شكل العقل الحاكم في ذلك القصر بوجه اليقين وعلى صورة التعيين، لكن رأيت كثرة ماله من الأنوار فوق ما لغيره من الحصار، وما يعلوه من الهيبة والوقار، فأخذت بالظن والتخمين أنه العقل المشهور، وتأكيد ما فهمته من ذلك بأخبار دليلي

المذكور، ثم نظرت إليه فرأيت عنده امرأتين ظريفتين عفيفتين قد زانهما الحسن والجمال وعلاهما الأدب والكمال (هما العدالة والفضيلة)».

ويمضي مفكرنا في وصف معية العقل أو إن شئت قل حاشية ذلك الملك، فوقع بصره على امرأة ذات دلال ظاهر تسحر العقول بألفاظها وعلى رأسها تاج من الورد وتنطق بلسان معسول لا يلاقي من سامعيه إلا الرضا والقبول، فمال بطلنا إليها، غير أن الدليل نزع الستائر المسدلة عليها، وأخبره أنه افتتن بنظراتها الحميمة وهي في الحقيقة نموذج للشهوة الدميمة. ومن الذين رآهم حول العرش نماذج للغب (أي البعد والشقاق) والحسد وحب الجاه وجميعهم يمثل معاول الهدم لأركان الملك لا يقل خطرهم وآذاهم عن السيف والرمح والجهل والفقر والشح، ولا خطرهم عن النسيان والهرم (أقصى الكبر والضعف) على الذاكرة وغيبة الدليل على النفوس الحائرة، وعلى مقربة من هؤلاء أبصر بطل الحكاية الكبر والدناءة وجها إلى وجهه، أما العدل فوجده وسط الكرم والبراءة والشرف والنزاهة جالسين يتهامسون في أناة ووقار بجوار الأمن يفصل بين الحضور ويكون للنظام حارسا وعلى مقربة منه امرأة يحيطها الجمال والكمال والجلال فتأكد له أنها البصيرة وذلك لأن الملك يعتبرها منبع الحكمة ونعم المشيرة، ويقول على لسان الدليل: «سألت الدليل عن خبرها، فقال هي البصيرة المعروفة بحسن آرائها، وهي أعظم أمرائنا، وسلطاننا يوقرها ويخشاها ويحذرها، ويستنهض العامة والخاصة لموافقة آرائها، وقد يقع بينهما الشقاق وتنحل روابط الاتقان فيظهر كل منهما لصاحبه الخصومة، فتختل عند ذلك أمور الحكومة، ويتغلب في خلال ذلك الاختلال طائفتا الأغراض النفسية والخصال المحمودة».

واعتقد أن عبدالله فكري قد استطاع إلى حد كبير التصريح بأمرين: اولهما: أن المجتمع المصري المتطلع للحرية غير مستعد لتطبيق الديمقراطية في ميدان السياسة وأن ذلك لا يرجع لعجز فيه بل يرجع إلى قلة وعيه وتسلبت المغرضين على العقل الجمعي وتعمدوا تجهيله وحرمانه من الأناءة والتريث وآليات النقد الفاحصة للأمور قبل تقييمها وإنفاذها. بالإضافة إلى خلو معية الحاكم من المختلفين المتعاونين أو إن شئت قل التضاد المثمر، وعليه فهو يفضل الحكم الأوتوقراطي المحاط بمعية أرسقراطية تجمع بين العلم والفضيلة والحسم والأناء والعدالة والرحمة وعين الواقع وأفاق الخيال. ولعله أراد بذلك التصور التأكيد على أن

قيادة الصفوة المستنيرة العاقلة هي الأفضل لحكم البلاد في متنفسٍ يجمع بين الحرية الواعية والأخلاق العملية الناجعة.

أما الأمر الثاني فيتمثل في حثه المفكرين على تعويد الحاكم على منطق الحوار الذي يحتكم إلى التجربة والبرهان في الفصل بين الأمور المتشابهة والآراء المتعارضة والقضايا المطروحة وتنبهه في الوقت نفسه على ضرورة غرلة معيته من الندماء والوزراء والمستشارين، فمحاربة الفساد يجب أن تبدأ من الرأس بنفس القوة التي تُقلم بها أظافر صغار العمال.

وعلى الرغم من دراية مفكرنا بأصول كتابة المقامات ألا أنه قد اخفق في حبك مقامته من الناحية الشكلية فالبداية ضعيفة ومشوشة وملغزة والنهاية غير مباشرة يعوزها الحسم والنتيجة المستخلصة من العظة المتضمنة في المقامة. والأحداث غير مثيرة. والشخصيات محدودة الأدوار بداية من شخصية البطل إلى الشخصيات الثانوية، ناهيك عن الدور المزدوج الذي قامت به الأنا الباطنية والراوي السائح فيها. كما أن العقدة الدرامية غير محكمة والحل غير واضح.

وعلى أية حال فإن مقامة عبدالله فكري قد حركت المياه الراكدة في الثقافة السياسية المصرية آنذاك.

والسؤال المطروح: هل في مقدور مفكرينا قراءة الواقع السياسي المعيش بعين تجمع بين البصيرة العقلية والمسحة الأخلاقية العملية؟

وهل نحن مؤهلين لما نطلق عليه الديمقراطية في مؤسستنا السياسية؟

وهل لدينا غربال نضعه في يمين الحاكم لاختبار عماله؟



الفصل الخامس

التفكير الناقد وحديث عيسى بن هشام

التفكير الناقد وعيسى بن هشام

ينزع الكثير من الباحثين إلى أن مصطلح «التفكير الناقد» قد ظهر عقب ثورة ما بعد الحداثيين على كل أشكال الثوابت الدينية والعادات والتقاليد الاجتماعية والقوانين العلمية والمواثيق الوضعية، وذلك للكشف عما فيها من سلطات تقيد الحريات وتحول بين الذهن وسياحاته وانتقاء اختياراته وانتخاب الأفضل لرسم مستقبله والتعبير عن قناعاته، غير عابئ بتلك القيم التليدة التي ألبسها الأقدمون عباءة القداسة ظانين أنها أسس للإلزام.

بيد أن الباحث المدقق يمكنه إدراك العديد من صور التفكير الناقد في تراثنا العربي قديماً وحديثاً، واعتقد أن معظم المقامات التي تحدثنا سلفاً عنها تحمل تلك الوجة في التفكير من حيث طرحها للقضايا والمشكلات بلغة المعارض الفطن الواعي والناقد الحصيف والخبير بمقاصد انتقاداته ومآلاتها وامتلاك القدرة على وضع حلول لها بنهج بسيط ينتحل الفكاهة والسخرية والتهكم تارة، والمنحى العلمي في تمزيق الستائر وكشف الحجب وتحطيم الأصنام التي تحول بين المتلقي والوقوف على مواطن الخلل ومواقع الفساد ومكامن العيب تارة أخرى.

ويروق للدراسات المعاصرة وصف هذا الضرب - أي التفكير الناقد - بأنه أهم أشكال التفكير المنطقي الفاعل، وأقرب النماذج للتحليلات الإبداعية، وجعلوا له سمات عشر هي: تحديد المشكلة بكل دقة ووضوح، واستخدام مصادر موثقة من البيانات والمعلومات،

والبحث عن بدائل وفحصها باهتمام بالغ، وإيجاد أسباب ذات علاقة منطقية سياقية عاقلة مباشرة وغير مباشرة، والانفتاح على الأفكار والآراء الجديدة، وإصدار الأحكام المناسبة واتخاذ القرارات الملائمة في ضوء الأهداف الموضوعية بمنأى عن الرغبات الشخصية أو العواطف الفردية، والعصبية أو التحزب، والمثابرة على حل المشكلات وإثارة التفكير باستمرار، والتشكيك في التقارير والمعلومات للوصول إلى اليقين، وتأجيل إصدار القرارات ما دامت الأدلة غير كافية.

كما تؤكد الكتابات المعاصرة أن هذا الضرب عملي تطبيقي، وهو بالضرورة أفضل آليات المصلحين على مر العصور، وذلك لأنه أبعد ما يكون عن التهوين والتهويل في عرض المشكلات والقضايا وأقرب إلى الواقع والمنطق منه إلى التقليد في وضع الحلول وأحرص المناهج على صدق البيانات وفحص الأسباب وتجريح الأسانيد والمتون واختبار الحلول المقترحة والموازنة بينها بحيدة وموضوعية ونزاهة تنأى بصاحبها عن كل أشكال الهوى والغرض، ومقاومة الأفكار التقليدية وسلطة الجمهور والقوى المؤثرة، وذلك بعد التأكد من صدق وصحة ومراجعة المقدمات والنتائج.

وما أكثر المنابر والأبواق العالية التي تدعي التزامها بهذا المنحى - في ثقافتنا المعاصرة - وذلك النهج الدقيق في طرح المشكلات ونقد القضايا وتحليل الآراء انتصاراً للصدق والحق طلباً لتقويم ما فسد، ولعل أقرب الأمثلة لذلك هي تلك القنوات التلفزيونية والبرامج والصحف الورقية والإلكترونية التي احترفت تزييف الوعي وطمس الحقائق وتشويش الأذهان وترويج الشائعات وتحريض العوام على تفعيل ما أطلقوا عليه الفوضى الخلاقة، كما أن حروب الجيل الرابع والخامس تعول كثيراً في أسلحتها على الحيلولة بين المثقفين وانتهاج التفكير الناقد، فما أكثر الممثلين لأوهام المسرح وأوهام السوق، إذ نجد العديد من المشاهير في ثقافتنا العربية من يتعمدون قلب الحقائق ويروجون للأكاذيب باسم العلم تارة وأصول العقائد تارة أخرى، وخطر هؤلاء لا يصيب العوام فحسب بل الخواص أيضاً من كبار الصحفيين والمعلمين والدعاة، وهناك من يلعبون في السوق فيفسدون الأذواق ويدمرون ما بقي من القيم الأخلاقية والجمالية، ذلك بترويجهم لأحط الالفاظ في حواراتهم وأغانهم ونكاتهم، الأمر الذي اصطنع من أطفالنا وشبابنا جيلاً سافلاً في لغته وعوائده وسلوكه، وذلك

كله من جراء التقليد الأعمى للمشاهير الذين يجسدون أوهام المسرح أو السوق والدهماء الذين يتحكمون في أوهام السوق.

وبلخص أحد الباحثين المعاصرين تلك الآفات وعللها في أمور ثمانية هي: اللجوء إلى قوة التأثير والمهجوم الشخصي وتلفيق التهم وادعاء خرق الثواب وذلك لتشويه الأوضاع القائمة، وذلك بعد دراسة وافية لثقافة الرأي العام الضحلة، وتعلق أفرادها بثقافة التبجح والتطاول على الأغيار المخالفين، والتشكيك والتردد في قبول القرارات والآراء المناسبة المواكبة للقضايا المطروحة والأزمات المعيشة، والتضليل والتهمك الساخر والضحك المذموم من كل المخالفين بغية الحط من شأنهم وتسفيه آرائهم، واللعب باللغة على نحو سافل متخذين من قاعدتي القلب والإبدال صيغ للشتم والقذح والفحش والتعريض، وادعاء حل المشكلات عن طريق معلومات مغلوطة وأسانيد مزيفة قد صيغت في صور معقولة من حيث الشكل والترويج لشائعات تستند إلى مصادر مصطنعة لا أصل لها، والتهوين من القضايا المطروحة التي تشغل الرأي العام وادعاء أن الفساد كامن في سلطة المخالفين، وتضمن خطاباتهم النقدية الآيات القرآنية والأحاديث المقدسة والأقوال الماثورة والأمثال الشائعة والحكم الموروثة، وذلك بعد إعادة مضامينها وحشرها ضمن العبارات المطروحة للإعلاء من قيمتها ومقاصدها.

وهناك آفات أخرى تحول بين تطبيق التفكير الناقد في ثقافتنا وتسييس أمور حياتنا وهي تبدو في تسع آفات: الاعتماد في مناقشة القضايا وتقييم الحلول على منطق التناقض (أما - أو) الأمر الذي يخالف المنطق المعاصر (منطق تعدد القيم) في التقييم من جهة وأسلوب ما بعد الحداثيين في جدولة الأحكام من جهة أخرى، والأصح هو اتباع فلسفة الممكن التي تقيم المطروح في ضوء الواقع بنسب متغيرة تبعاً للزمان والمكان والوضع والحالة.

أضف إلى ذلك آفة المبالغة في التعميم والتهويل من شأن الأحداث وتضخيم الأزمات، وإقناع المتلقي بأن الرأي الصواب له وجه واحد وأن الحل في ركايبهم دون غيرهم، ورفع شعار (قولاً واحداً) واستشراف النتائج وادعاء معرفة المآلات والتهديد من العواقب والزعم بحتمية النتائج المستنبطة من استدلالات منطقية مؤكدة، واختلاق الأخبار المثيرة استناداً على صور مفككة أعيد تركيبها للتمويه والخداع، والاستناد إلى قوة علوية لتأييد

وجهة نظر المرسل، وعقد مقارنات جائرة لا توافق بينها، وتشويه كل إيجابيات ما يطرحه الخصم وتأسيس المتلقي من الواقع المطروح، وتعتمد الإتيان بمصطلحات مبهمة واستشهادات مستغلقة وبراهين يصعب التأكد منها وأقوال مبتورة ونظريات مجهولة، وتجهيل المتلقي وإيهامه بوجود أسرار خفية لا يعلمها، وحشد الجانحين والجامحين والمخالفين للمطروح وتجييشهم لمساندة خطاباتهم المرسله باعتبارها الممثل الأوحـد للمعارضة والثورة الواجبة ضد قلاع الاستبداد.

وسوف نتناول في المقالات القادمة مدى قدرة عيسى بن هشام على ممارسة هذا النهج في انتقاداته وتحليلاته للمواقف والآراء والواقعات التي تعرض إليها في مقامته.

والسؤال المطروح: هل في إمكاننا تطبيق التفكير الناقد في حياتنا بداية من الخطابات المطروحة بالداخل والخارج ونهاية بمشكلاتنا وعوائدنا وتصرفاتنا وما نضعه من أفكار لتخطيط المستقبل؟



المويلحي بين صناعة الأدب وفلسفة المقاومة

إذا كانت المقامات والقصص التي كتبها النهضويون والمستنبرون في الثقافة العربية، ولاسيما في الفترة الممتدة من أخريات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، قد انتحل جميعها المنهج النقدي الجامع بين الأسلوب الأدبي للخطاب، والبنية الفلسفية للمشروع، والثوب الهزلي الفكاهي الساخر في الظاهر، والوجهة النقدية في تناول الواقع، والمسحة الرمزية في التعبير عن الآراء، والحكمة العملية الجامعة بين التصورات الفلسفية والدقة العلمية، والعمق في الجوهر؛ فإننا نؤكد بلا أدنى شك أن تلك الكتابات التي انتحت المنحى الأدبي لا تقل في أصالتها وطرافتها وجدتها عن باقي مؤلفات أكابر التنويريين المباشرة في مصر والشام، ناهيك عن القصائد الشعرية ذات الطابع الفلسفي التي ناقش فيها أصحابها عشرات المشكلات الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والدينية. وكان الهدف من ذلك كله هو إعادة بناء العقل الجمعي العربي وتهيئة الجمهور للدعوات الجديدة والمشروعات الإصلاحية التي تمكنه من الانتقال من طور التقليد والتبعية إلى الوعي الحقيقي بحرية الفكر والإبداع.

ويعد محمد المويلحي من أكثر المستنبرين إتقاناً لهذا الدرب من دروب التفكير، أعني التفكير الناقد الجامع بين الأدب والفلسفة في مشروع واحد. وسوف أحاول في السطور التالية إلقاء بعض الضوء على أهم خصاله ومصادر فلسفته وثقافته عصره قبل الخوض في تحليل مقامته «حديث عيسى بن هشام» التي تعد بحق المدرسة التي تخرج فيها معظم الكتاب والأدباء اللاحقين عليه حتى منتصف القرن العشرين.

هو الأديب الصحفي اللغوي المفكر محمد إبراهيم عبد الخالق إبراهيم أحمد مصطفى المويلحي (1858 - 1930م)، وُلد بالقاهرة من أبوين مصريين، ويرد لقب عائلته إلى مسقط رأس أجداده في بلدة المويلح وهي إحدى بلدان الجزيرة العربية على شاطئ البحر الأحمر. أما نسبه فيرده المؤرخون إلى الحسين بن علي بن أبي طالب من ناحية الأب، وإلى أبي بكر الصديق من جهة الأم. وقد هاجر أجداده إلى مصر في أوائل عهد محمد علي، واحترفوا التجارة، والمضاربة في البورصة بعد ذلك. نشأ في أسرة من الأعيان وكان لأبيه وأجداده حظوة ومقام

في أسرة محمد علي، وقد انعكس ذلك على هيئته وأسلوبه في الكلام ومعاملته الأغيار، ومع اعتزازه بنفسه فكان كثير التواضع لين الجانب عطوفا على الفقراء والمعدمين ومنصفا للضعفاء والمظلومين وقد عُرف بين معاصريه بالجامع بين الجدة والبشاشة والحدة في الطبع والطيبة، شأنه في ذلك شأن أبيه إبراهيم المويلحي (1846 - 1906) الذي بدأ حياته تاجراً ثم عُين موظفاً في دواوين الدولة وانتهى به الأمر إلى احتراف الأدب والصحافة.

وقد تتلمذ محمد المويلحي على يد أبيه ومؤيدي أبناء الذوات والعائلة الخديوية ثم تردد على الأزهر وحضر مجالس الأفغاني ومحمد عبده في المقاهي الثقافية. وشب وطنيا غيوراً على مصلحة بلاده وجامعاً في وجهته الفكرية بين ثورية الأفغاني (1838 - 1897م) في مقاومة المستعمر وتسليط الحكام، وأناة محمد عبده في التتوير والإصلاح. وفي عام 1881م ألحقه الخديوي توفيق بوزارة الحقانية وقد أراد بذلك إبعاده عن مصاحبة العرابيين.

وفي أعقاب الثورة العرابية قُبض عليه بتهمة دباجة وطباعة المنشورات المحرصة على الثورة وحُكم عليه بالإعدام، غير أن وساطة والده وعلاقته بالباب العالي قد خففت الحكم واكتفت المحكمة بنفيه إلى الأستانة ومنها لحق بوالده بإيطاليا خلال مرافقة الأول للخديوي إسماعيل (1830 - 1895م). وهناك قد تمكن محمد المويلحي من مطالعة عشرات الكتب الأدبية والفلسفية التي كُتبت بالفرنسية والإنجليزية واليونانية واللاتينية والإيطالية. وخلال سياحته في أوروبا التقى بالأفغاني ومحمد عبده في باريس، وشاركهما مع أبيه في تحرير مجلة العروة الوثقى بالإضافة إلى تحرير مجلتي الاتحاد والأنباء بإيطاليا، وخلال هذه الفترة استدعاهما السلطان عبد الحميد ليحول بينهما والكتابات الصحفية المناهضة للباب العالي والأتراك، وعين إبراهيم المويلحي عام 1885م عضواً في مجلس المعارف الأعلى بالأستانة، أما محمد المويلحي فراح يرسل العديد من الصحف في إسطنبول والقاهرة. وفي العام التالي عاد بمفرده إلى مصر واشترك مع عارف بك المرديني في تحرير جريدة (القاهرة الحرة) اليومية، بالإضافة إلى مقالاته على صفحات المقطم عن الحرية والاشتراكية. وقد تأثر في هذه الفترة بأسلوب أحمد فارس الشدياق -الذي طالما قرأ كتاباته وأشعاره- ومهارته في النقد المستتر.

وفي عام 1895م تم تعيين محمد المويلحي معاون إدارة بديرية القليوبية ثم مأمورا لمركز البرلس. ورغم ذلك لم يترك مفكرنا رسالته النقدية بل راح يدبج المقالات الأخلاقية والاجتماعية متخذاً من حياة البسطاء مرآة لتوضيح حقيقة الريف المصري ومن سلوك أبناء البشوات ودليلاً على فساد طبقة النبلاء والأمرء ومعية الخديوي ومن أحوال صغار الموظفين برهاناً على بؤس الطبقة الوسطى المصرية. ثم أسس مع والده مجلة مصباح الشرق عام 1898م وكانت تلك المجلة بمثابة المنبر الذي حمل خطابه النقدي للرأي العام، وهي أيضاً الصالون الذي عقد فيه أولى جلسات مدرسته الأدبية التي جمعت بين النزعة الإصلاحية النقدية والرؤية الواقعية في الوصف والتحليل والنزعة الاشتراكية في توجيه الأدب والفن. وقد تتلمذ عليه معظم كتاب القصص والروايات وجل أدباء حركة التنوير المصرية من أمثال لطفي السيد وعبدالعزیز البشري وسلامة موسى وفرح أنطون ومحمد لطفي جمعة وعباس محمود العقاد ومحمود حقي ومحمود تيمور وحافظ إبراهيم ومحمد حسين هيكل وعبدالحليم المصري وأحمد الكاشف ومحمد مصطفى الماحي. وعلى صفحات جريدته راح ينشر مشاهداته ونقدهاته وتحليلاته النقدية للأوضاع الاجتماعية والأخلاقية وطبقات المجتمع وأحوال الناس وميولهم والاستعمار الإنجليزي، وحالة الفلاح ووضع المرأة المصرية، ووقف على سلبات دواوين الحكومة ورجالاتها والبوليس وشيوخ الأزهر وعوائد الصوفية والمعتقدات السائدة بين العوام ولاسيما حكايات العفاريت والمردة والتفسيرات الخرافية للطبيعة المجافية للعلم والمعادنة للعقل، والمحاكم الشرعية والنيابة العمومية. وقد عنون هذه المقالات بعنوان «فترة من الزمان» ثم جمعها وأعاد طبعها في كتاب أطلق عليه «حديث عيسى بن هشام» عام 1907م -وهو عنوان المقامة التي نحن بصدددها- وقد استوحاه من اسم بطل مقامة بديع الزمان الهمذاني (969 - 1007م)، تلك التي عُني والده بتحقيقها وإعادة طبعها في مطبعته التي أنشئها في مطلع النصف الثاني من الثمانينيات من القرن التاسع عشر، وقد نسب كل حكاياته لنهج المقامة (الحكي المففى الجامع بين الهزل والجد والضحك والسخرية بأسلوب بسيط في الظاهر ودقيق المعاني والإحالات الرمزية والتورية والتعمية في الباطن). وقد حرص مفكرنا رغم نقده اللاذع وتهكمه الساخر على البعد عن المسائل الشخصية وسلوك الأفراد إلا ما تعلق منه بضرر

الصالح العام، أما الفضائح والوشايات والكشف عن عورات الناس وغير ذلك من الرذائل فكان يمجتها ويمج الحديث فيها.



لقد أشرنا فيما سبق إلى أن العمل في معية الأمراء والنبلاء والأعيان وأصحاب الجاه لا يعد نعمة أو منة، بل على العكس تمامًا فمعظم المشاهير من الأدباء وأصحاب الأقلام الذين يتصلون بسكان القصور وذوي النفوذ يبيتون في مرمى بنادق الحساد الجائرة وقنابل الخصوم الفاجرة، ناهيك عن الوشايات والإشاعات التي تصيب أصحاب الأقلام - المتطلعين إلى المراتب العليا - في مقتل.

وفي هذا السبيل يروي العقاد (1889 - 1964م) أن محمد المويلحي وأباه كانا من أكثر أصحاب الأقلام ترددًا على مجالس الحاشية الخديوية، وتربطهما علاقات وطيدة برجال القصر وأميراته. ويؤكد العقاد أن الشيخ علي يوسف (1863 - 1913م) كان من أكثر الناقمين على محمد المويلحي وقد حكي عنه في جريدة المؤيد أنه تشاجر ذات يوم مع أحد الصحفيين في حانة كانا يترددان عليها. وقد أراد الشيخ علي يوسف من نشر هذا الخبر الإطاحة بخصمه والعدول عن ترشيحه بمشيخة الطرق الصوفية، ذلك بالإضافة للتشكيك في نسبه الشريف، ناهيك عن رغبته في الإيقاع بين المويلحي والحاشية الخديوية حتى لا تصبح مجلته (مصباح الشرق) لسان حال الخديوي.

قد كتب أحمد شوقي (1868 - 1932م) متهمًا علي محمد المويلحي وأبيه حتى لا يزاحمهما في معية عباس حلمي الثاني (1874 - 1944م). والغريب أن المويلحي وأباه على الرغم من انتمائهما لطبقة الأثرياء إلا أنهما لم يسعيا قط لتملق عائلة محمد علي أو مDAHنة الباب العالي، بل على العكس من ذلك فكانت كتاباتهما مناوئة لسياسة حكام مصر وطبقة الباشوات وسياسة الباب العالي. وقد أحبط إبراهيم المويلحي إحدى المؤامرات التي كان يدبرها القصر ضد الإمام محمد عبده (1849 - 1905م) لتشويه سمعته والطعن في شرفه رغم علم الأول بمدى الخصومة الواقعة بين محمد عبده وحاشية الخديوي. ولا يخفى على أحد مناصرة المويلحي الكبير وجماعة تركيا الفتاة ونشره فضائح الأتراك عام 1896م وعدم مناصرة محمد

المويلحي لما كان يطمح إليه عباس حلمي في تولي أمور الخلافة بعد سقوطها. ورغم ذلك ظل أبناء محمد على يتحاشون غضبة آل المويلحي ويدعونهم للمشاركة في شئون الحكم تحاشياً للدعاة نقدهم.

ولم يسلم محمد المويلحي من كيد حأسديه - كما بينّا -، فراحوا يوشون به عند الباب العالي تارة والخديوي عباس حلمي تارة أخرى. واتهموه بأنه انتحل مقامه أبيه ونسبها إلى نفسه، بينما ذهب النقاد المعاصرون إلى أن أباه (إبراهيم المويلحي) كان له أسلوب مغاير في كتابة مقامته «حديث موسى بن عصام» تلك التي كتبها عام 1899م حتى عام 1903م أي بعد مقامه ولده بعام. وقد تنبأ فيها بسقوط الخلافة وزوال الدولة العثمانية، ولعل أبرز الفروق بين المقامتين هو الطابع العام في البناء والبنية والمعالجة ناهيك عن الأسلوب الذي ميز بين الرجلين، فقد انصبت مقامه إبراهيم المويلحي حول إحياء القيم الروحية والدينية والأخلاقية وتحليص المجتمع من كل العوائد الدخيلة والمنافية لما جاءت به الشريعة المحمدية.

وفي عام 1900م سافر محمد المويلحي بصحبة عباس حلمي الثاني إلى إنجلترا للتفاوض مع الإنجليز، وفي عام 1906م أنعم عليه الخديوي عباس حلمي برتبة المتمايز ثم عينه مديراً لإدارة الأوقاف عام 1910م، وظل في هذا العمل حتى عام 1915م، فاشتدت الوشايات به ولاسيما ما كان في كتاباته من همز ولمز على أسرة محمد على والباشوات الأتراك ومحابة الأجانب وامتيازات الخوجات وسلطة المستعمر الجائرة، ففضّل العزلة ثانية والاستقالة من سائر الأعمال الحكومية. وخلال هذه الفترة شرع في تأسيس جماعة من شبيبة المثقفين لإصلاح حال اللغة العربية وإحياء آدابها، وتقويم أساليب خطابات دواوين الحكومة، وشرح وتحقيق نفائس التراث الأدبي العربي، وعقد العديد من الدراسات عن المتنبي وأبي العلاء المعري وابن خلدون.

وفي عام 1927م وفي وزارة على الشمسي باشا قررت وزارة المعارف تدريس العديد من مقالات مقامه عيسى بن هشام على طلبة المدارس الثانوية، وجاء في التقرير الوزاري عنها: «إن مقامه حديث عيسى بن هشام إذا دخلت في المطالعة لطلبة المدارس الثانوية أفادتهم أجل فائدة من ناحية ما تأخذهم به من بلاغة الكلام، وسلامة القول، والصيغ الطريفة التي

تناولت كثيرا من الأسباب الدائرة بين الناس، وهو ما يعوز جميع الكتب التي وضعت في عصور متقدمة، إلى ما يفسح في ملكاتهم، ويطبعهم على دقة الملاحظة، وقوة التعبير وتدبير ألوان الاحتجاج لطرفي الموضوع الواحد».

وفي فبراير 1930م توفي مفكرنا ليلة عيد الفطر في منزله بحلوان تاركا آخر مؤلفاته «رسائل في الأخلاق أو علاج النفس»، فتولت وزارة المعارف طبعه وقررت في مدارسها الثانوية عام 1932م.

وقد أجمع معاصروه على أن محمد المويلي صاحب مشروع تنويري إصلاحي، وكان مقصده إعادة توعية الرأي العام بأسلوب لا يخلو من الجدة والطرافة في التوجيه، وأنه نجح في مخاطبة العقل الجمعي عوامه ونخبته واستطاع توجيههم وطبعهم بالمنحى النقدي البناء، وأنه بلا منازع رائد الرواية الواقعية في الأدب العربي، وأن أثره في معاصريه لا يمكن إنكاره أو تجاهله، وأن آراءه مازالت حية في عقول كل من اطلع على تراثه الجديد بالبحث والدرس. وأن مقامة عيسى بن هشام تعد همزة وصل بين الأدب العربي القديم وبين الأشكال الفنية الجديدة، وأنها أهم أعمال الأدب الخيالي في جيله، وقد قرأها الجمهور على نطاق واسع. ذلك أن حكاية عيسى وصاحبه الباشا في مصر أواخر القرن التاسع عشر تؤدي إلى نقد اجتماعي لاذع بعيد كل البعد عن التطلعات العاطفية والرومانسية التي كانت تتسم بها الرواية العربية الناشئة. وقد اختلف النقاد حول وجهة بنية المقامة السياسية، فذهب البعض إلى أنها تعبر عن الفلسفة الليبرالية وأنها إحدى المنابر الداعية للحريات وسيادة القانون، بينما ذهب البعض الآخر إلى أن حوارات شخوص الرواية تنبأ عن ميلهم إلى الترويج للعدالة والمساواة بين المصريين ونقد الأغنياء والطبقة الأرستقراطية، وتنحاز بذلك إلى الاشتراكية وهي مطلب العوام والجمهور، الأمر الذي كان يخيف الطبقة البرجوازية المصرية الناشئة والباشوات الأتراك والتجار والموظفين الأجانب.

ويرأى لي أن محمد المويلى أفضل من استخدم التفكير الناقد في كتاباته بعامة ومقامته بخاصة والأمر الذي يكشف عن عقليته الفلسفية الموسوعية ونزعتة القومية المخلصة لوطنيته المصرية التي يعليها على كل انتماءاته وانضواءاته.

عيسى بن هشام بين الخطاب والمشروع

ما زال معظم المثقفين يخلطون بين مصطلحي الخطاب والمشروع discourse & Project في سياق حديثهم عن إعلام النهضة وقادة الفكر وزعماء الإصلاح. في حين أن الواقع يشهد بذلك الفارق الواضح بين المصطلحين لا من حيث الاشتقاق واللغة بل من ناحية التطبيق والممارسة، فأصحاب الخطابات من الكتاب هم أصحاب الدعوات الإصلاحية بمختلف درجاتها، بداية من النقد الساخر (كتاب النكتة، رسام الكاريكاتير، مؤلفي القصص الكوميدية، الشعراء، الزجالين)، ومروراً بأصحاب الرأي من الإعلاميين وأرباب المنابر الثقافية والصالونات الأدبية والاحزاب السياسية والمفكرين والفلاسفة. وجميعهم تنحصر مهمته في نقد الواقع والكشف عن الخلل وفضح الفساد ولج الأبواب المغلقة وتنبيه الرأي العام التابع ومعارضة القيادات القائمة بكل درجاتها والنصح لها. والذي يميز أحدهم عن الآخر هو العلم والدربة بالقضية المطروحة، والإخلاص في الدعوة والإيمان بالرسالة، والنزاهة في النقد والموضوعية في الوصف، والصدق في النقل، والمراجعة في الحكم. أما أصحاب المشروعات هم الذين يجمعون بين النظر والعمل، الفلسفة وتطبيقها، التصور والتخطيط، التنفيذ والمتابعة، فكل صاحب مشروع بالضرورة يحوى خطاباً في دعوته والعكس غير صحيح.

أو إن شئت قل إن المعنيين برسم الخطط الاستراتيجية هم أرباب الخطابات أما القائمين على توقيع الخطط التكتيكية هم بالضرورة منفذي المشاريع. وأفضل المشروعات هو القابل للتطبيق على أيدي المؤمنين بصدق الخطاب المحرض، وأعظم المدارس الفكرية هي التي يتعاقب المنتمون إليها بتحويل خطاباتهم إلى مشروعات.

وأحسب أن محمد المويلحي من الدرب الأول أي من أصحاب الخطابات النقدية فمعظم ما جاء (على لسان عيسى بن هشام وأحمد باشا) لا يعد سوى الكشف عن الأدواء دون تحديد الأدوية، ويرجع ذلك إلى اعتقاد محمد المويلحي بأن تحديد المرض بعد وصف أعراضه يعد أولى الخطوات نحو العلاج والشفاء منه وأن الوقوف على سبب العطب يمكن العاقل من اجتنابه أو محوه وإبراء المريض. فقد دفع محمد المويلحي بطلي روايته إلى مخالطة العديد من

طوائف المجتمع المصري والاحتكاك بأغلبية طبقاته لتحليل معتقداتهم وعوائدهم وتتبع سلوكهم ونقد تصرفاتهم، فهذا هو محمد المويلحي في المقامة الأولى من حديث عيسى بن هشام يتحدث عن عدم تواصل الأجيال «فاللاحق يعيب على السابق والسلف يسخط على الخلف ويبدو ذلك في عدم رضا أحمد باشا عن الواقع الذي رآه بعد إفاقة من سباته وعودته من عالم الأموات وتعليقات عيسى بن هشام على مقالته وما فيها وما صار إليها».

ولعل أطرف ما في المقامة هو تلك المشاهد الدرامية المتتابعة التي تسوق البطلين في حوار دائم حول تقييم القضايا والأحداث في مصر تبعاً لمواقفهما ومقابلة الظاهرة بمثيلائها بالماضي القريب أو الموروث الغابر أو الدخيل المستغرب أو التقليد الأعمى للأجانب المتمصرين المخالطين للجمهور، بداية من اليهود النفعيين إلى الأرمن المتبرجين. فقد سخر كلاهما من طنطنة العوام بلفظة الحرية إلى درجة جعلها مرادفاً للفوضوية ولاسيما في المدن حيث لا احترام للتقاليد ولا توقير لكبير ولا تعاطف مع الأغراب ولا تسامح في النقاش وغير ذلك من حدة وغلظة ونديّة، بالإضافة إلى الثورية والعنف في النقاش وانزواء الحياء والتبجح في ارتكاب الآثام والمعاصي، وذلك كله بحجة التطلع إلى الحرية والعدالة والمساواة ضد كل أصحاب النفوذ والجاه والمال والدين. الأمر الذي دفعهما (أي عيسى بن هشام، وأحمد باشا) إلى تفقد معظم شرائح المجتمع للكشف عن موطن الداء وعلة العطب والفساد في شخصية المصريين، فوقفاً بالنقد والتهكم والسخرية والتحليل على: (أحوال رجال الشريعة، أعضاء النيابة العامة، المشتغلين بالمحاماة، المحاكم الأهلية، التفتيش الإداري، المحاكم الشرعية، قضايا المرأة والأحوال الشخصية، الوقف والإرث، انحرافات الصوفية، شغف المثقفين بالسحر والشعوذة وكتب الجن والعفاريت، مجون شبيبة الأرستقراطيين وأبناء الباشوات، جنائيات الطب والأطباء، العزلة والجمود في العلم الأدب، الأزهر وشيوخه، أحوال الأعيان والتجار، أرباب الوظائف الحكومية والفساد الإداري، الأسرة العلوية، المعرفة النظرية والخبرة العملية، ولائم الأعراس، فن الموسيقى والغناء، العلوم العقلية والعلوم النقلية، الدين والعلم، وأنا والآخرون، طبائع سكان الأرياف وأخبار العمد والأعيان وعوائد سكان المدن وتقليد الغربيين، السياحة الداخلية والتنزه، التأمل والنظر العقلين، مساوئ التغريب، حانات الخمر ونوادي القمار وبيوت الدعارة).

والجدير بالإشارة أن محمد المويلحي قد جعل البطلين يتصاولين ويتناقضين تبعاً للقضايا المطروحة والمشاكل المعروضة، وذلك في حماية قوانين الحرية التي استنهاها واصطنع منها دستوراً لحماية حرية البوح بينهما وحق الاختلاف والغيرية وتساجل العقلاء الذين لا يقنعون أو يسلم أحدهما لخصمه إلا بالحجة والبرهان، وها هو يصف أحد مواقفها الخلافية ويقول على لسان عيسى بن هشام: «وما زال الباشا يجري على هذا النمط في الشرح والبيان، ويأخذني بالبرهان في أثر البرهان، حتى ملكني بسلطان حجته، وأنزلي على حكم رغبته».

وها هو أحمد باشا ثانية يمدح من يجمع في حججه بين المنقول والمعقول وعلوم الأقدمين واكتشافات المحدثين وآراء الحكماء والفلاسفة من الشرق والغرب وذلك بقوله: «ما هذا الذي أراه من بحر العلم المتدفق والفكر المتعمق؟ وما هذا الإبداع والتفنن في أطراف المعقول والمنقول؟ وما هذا التضلع في علوم الأولين والآخرين؟ وما عهدت قبل اليوم في العلماء من اجتمع له مثل ما اجتمع للشيخ من دقة النظر، وصحة القياس، وسعة الاطلاع في تواريخ الأمم على اختلاف ألسنتها وأجناسها، يتنقل في تقرير البرهان وشواهد البيان تنقل النحل على جني الأزهار، فيخرج بنا من التاريخ اليوناني إلى الروماني إلى الأوروبي إلى الإسلامي فعجبا له! أعجمي وعربي؟ وشرقي وغربي؟».

ويعني ذلك أن نهج البطلين في الإصلاح هو الجمع بين الثقافتين العربية والغربية، لا تفضيل القديم على الجديد ولا الافتتان بالمستحدث على الثابت الأصيل، فطالما رفضا منطق المستغربين ودعوتهم أهل الريف إلى تبديل عوائدهم وجحد مشخصاتهم وقد عابا على الشيخ الذي أقام فرح ابنته على المنحى الأوروبي وأنكرا على أحد الشباب دعوته أهل قريته إلى هجر الأرض الزراعية والحياة القروية وسكنة المدن عوضاً عنها ومسايرة أهلها.

وقد اصطالحا البطلان أيضاً على منطق المكاشفة والمصارحة والإيمان بشعار لا حرج ولا خشية في طلب الحقيقة والبحث عن الأصول، فالفضائل لا تعرف إلا بأضدادها والمفاسد لا يفضح أمرها إلا بمعرفة الصوالح، ويقول: «قد آتيتني من الدروس الحكمة العالية، وضروب الفلسفة السامية، ما أزدري معه عدل العاذلين، وأحتقر به لوم الجاهلين، ولن يضير النفس الشريفة الطاهرة، أن تجاور النفس الخبيثة الفاجرة، وقل أن يعدي المريض الطبيب،

وتذهب رائحة الدفر برائحة الطيب، والإمعان في رؤية النقيصة والرذيلة، يزيد النفس الفاضلة تمسكا بالفضيلة، ولا يعرف قدر الرشد والهداية، إلا من نظر في أعقاب الضلالة والغواية، وبالظلمة يعرف فضل الضياء، وبضدها تتبين الأشياء».



لقد أسهبننا في معظم كتاباتنا عن سمات وخصائص الفكر العربي الحديث، وبيننا أن القضايا التي أثارها المجددون المعتدلون لم تكن وليدة تأملات فلسفية ولا انعكاس لثقافات غربية، بل كانت أكثر حداثة من غيرها من حيث أصالتها وانتهاؤها للواقع المعيش والمسحة النقدية التوجيهية التعليمية التي تهدف إلى الإصلاح والتنوير وتأهيل العقول للنهوض من جديد -وهي بذلك تمثل فلسفة المقاومة- تلك التي تدعو إلى العزوف عن التقليد، والاستغراق في القديم أو جرده تماما من جهة -ورفض في الوقت نفسه- تقليد الغرب والسير في ركابه وطمس الهوية والمشخصات العرقية والقومية الدينية والرد على الداعين لمقاطعة الحداثة، والوفاد من العلوم والآداب والنظم الحضارية التي ينتجها الغرب من جهة أخرى.

كما أكدنا أن قضية الأصالة والمعاصرة أو القديم والجديد كانت بمثابة النقطة المركزية التي انطلقت منها كل الخطابات النهضوية، سواء كانت محافظة أو محدثة أو مجمدة. ومقامة حديث عيسى بن هشام لمحمد المويلحي لم تكن سوى شكل من أشكال الخطابات التنويرية التي أنتجها زعماء الإصلاح في ثوب أدبي لإيقاظ الرأي العام وتوعيته وثقيفه، وقد أكد الباحث عبدالمحسن طه بدر (1932 - 1990) على أن مقامة حديث عيسى بن هشام من أهم الخطابات التوجيهية في القرن العشرين، وهي تشكل حجر الزاوية بين إحياء النفيس من التراث التليد وترجين الثقافة العربية بالطريف والمستحدث من الأدب والفن من الوافد الجديد، وذلك بمنأى عن التحيز أو التطرف أو التعصب، كما أن محمد المويلحي في حكاياته التعليمية كان أقرب إلى المحافظين المستنيرين منه إلى الليبراليين المجددين، ويرجع ذلك إلى بنيته الثقافية وخصاله التربوية التعليمية، فلم يكن - كما ذكرنا - من دعاة التغريب ويبدو ذلك في رفضه العديد من مظاهر المدنية الغربية التي تسلفت إلى مجتماعتنا العربية في غفلة من رجالها الجامدين وبقوة مدافع الغزاة المحتلين، كما أن دفاعه عن أصالة المشخصات القومية

والدينية التليدة لم تمنعه من نقدها وغربلتها لتنقيتها من آفات الجمود التي حاقت بها فحجبتها عن مسaire الواقع المعيش. ولعل تأثره بمحمد عبده ودعوته إلى تحرير الفكر من قيد التقليد هو الذي دفعه للسير في هذا المضمار، وميز كتاباته التعليمية عن كتابات الطهطاوي وعلى مبارك التي كانت أقرب إلى الاتجاه الليبرالي المعتدل في دعوتها لفتح الأبواب والنوافذ أمام التحديث والتجديد شريطة ألا يتعارض ذلك مع الثوابت والمشخصات التي تميز الهوية المصرية عن غيرها.

وقد كتب المويلاحي حديث عيسى بن هشام على غرار مقامة بديع الزمان الهمذاني - كما ذكرنا- وجعل أسلوبها جامعاً بين الهزل والجد والوضوح والألغاز والتصريح والتلميح والنقد المباشر والنقض الخفي، شأنه شأن معظم كتاب المقامات من أصحاب الأقلام الإصلاحية التعليمية ورواد فلسفة المقاومة، ولعل عباراته التي وضعها في مقدمته لهذا الكتاب ترمى إلى تحديد مقصده من كتابة هذه المقامة، أو إن شئت قل هذه الحكايات القصيرة تعبر عن منهجه الوسطي وأسلوبه الحدائي ومآربه النقدية الإصلاحية، لكل ما يصادفه في ثقافتنا المعاصرة، أي في مطلع القرن العشرين، والغريب أننا سوف نلمح في نقده وإيماءاته صدق صاحبها وإخلاصه لرسالته، ولا ينبغي علينا أن نتعجب إذا تصورنا أن المويلاحي قد كتب ما كتب ليصور ما نحن فيه الآن من كرب وبلاء!!

يقول المويلاحي: «إن هذا الحديث وإن كان في نفسه موضوعاً على نسق التخيل والتصوير، فهو حقيقة متبرجة في ثوب خيال مسبوك في قالب حقيقة، حاولنا أن نشرح به أخلاق أهل العصر وأطوارهم، وأن نصف ما عليه الناس من مختلف طبقاتهم من النقائص التي يتعين اجتنابها، والفضائل التي يجب التزامها».

ويعني ذلك أن الحكاية واقعية من حيث المضمون وما تحمله من قضايا وأفكار، وهي خيالية في شكلها الخارجي وأحداثها العارضة والأشخاص الذين يسيرون الأحداث ويشيرون القضايا، وأن المقصد واضح هو مناقشة الأوضاع الاجتماعية والمفاسد التي حاقت بسلوك أفراد المجتمع على اختلاف مواضعهم ومكاناتهم الاجتماعية والسياسية.

أما بطلي الرواية فجعلها المحور الرئيس لكل القضايا والمشكلات التي آثراها وهما

محمد المويلحي الراوي الذي يمثل شخصية عيسى بن هشام، أما البطل الثاني فهو أحمد باشا المنيكلي -أحد نظار الجهادية في عصر إبراهيم باشا ابن محمد علي- الذي قابله عيسى بن هشام خلال سياحته بين القبور، إذ وجده خارجاً من إحداها لا يستره سوى كفنه. ولعل المويلحي رسم بطل حكاياته على هذا النحو الخرافي للتعبير عن عدة قيم وتصورات، أهمها أن هذا البطل يمثل الجيل الماضي بكل ما فيه من عادات وتقاليد وقيم وأفكار ومعارف، تلك التي لُتمت الموت الأبدى بل أصابها الوهن فظنها أهلها أنها ماتت فدفنوها، فبعثت ثانية مجسدة في شخصية الباشا وراحت تلك الشخصية تنظر حولها فلم تجد سوى أطلال وقبور، وذلك الفتى الذي يدعى عيسى بن هشام، وهو البطل الأول الذي رافق الباشا في رحلة عودته ثانية إلى الحياة وسياحته التي تفقد خلالها أوضاع المجتمع وسلوك أهله. وإليك عزيزي القارئ محاكاة للحوار الذي دار بين البطلين في المشهد الأول أي في مطلع الحكاية.

ذكر عيسى بن هشام أنه انطلق ذات يوم يتفقد المقابر ويتأمل الراقيدين من الأموات الذين مضت أزمانهم وصارت أخبارهم من زمن فات، مردداً سبحان الخالد القادر المعز المذل والمعاقب والمثيب لكل صابر وشاكر، فإذا بأحد القبور ينفتح وتنقلب أمامه الظلمة إلى نور، ويخرج منها مخلوق أشبه بالمراد الذي تحكي عنه الحوادث، أراد استيقاف عيسى بن هشام محللاً في وجهه وعينه، سائلاً إياه سؤال العاقل الناقد: ما اسمك؟ وما عملك؟ وما الذي جاء بك هنا؟ فأجابه عيسى: اسمي عيسى بن هشام، وعملي صناعة الأقلام، ولا أمتلك سوى الحبر والممداد وعلم الأجداد والأنداد، وجئت هنا لأعتبر بزيارة المقابر، فهي عندي أو عظم من خطب المنابر.

حسبنا هنا أن نشير إلى تلك المقابلة التي وضعها محمد المويلحي بحرفية متقنة بين البطلين، ترمز في مكنونها إلى الصدام بين القديم والجديد والماضي والحاضر، والأصيل والدخيل، والرجل المثقف والضابط الكبير ممثل السلطة في الزمن الماضي، فشخصية عيسى تعبر عن الحاضر الحي وإحدى آليات المعرفة والعلم والتوجيه، وقد ضاق بواقعه فراح يلتمس الصبر والعظة من سكان المقابر، ولعله أراد من هذا التقابل الذي يميز البطلين التمهيد إلى حمل المفارقات والمواقف على ما سوف يأتي من الأحداث بينهما. على الرغم أن كلاهما يحمل شعلة المقاومة المفعمة بأدواء الوافد الدخيل وأدوية الثابت الأصيل.

لقد اجتهدنا في المقالات السابقة في إلقاء مزيدٍ من الضوء على الملابس والخلفيات والوقائع التي انتجت النص الذي نحن بصدد أعني (حديث عيسى ابن هشام) وبيننا أنه من أهم الخطابات التي انتهجت التفكير الناقد وفلسفة المقاومة وذلك في ثوب أدبي رمزي، وأن كاتبه انتحل أسلوب المقامة الجامع بين الهزل والجد كما استفضنا في الحديث عن منهج المؤلف (محمد المويلحي) وأسلوبه ووجهته، وأشهر المسائل والقضايا التي تناولها بالنقد. كما أشرنا إلى أن عيسى ابن هشام وأحمد باشا هما محور كل الحكايات اللذان يسيران الأحداث ويصدران الأحكام وفقاً لتحليلهما للأوضاع والوقائع. وها نحن نبدأ أولى القضايا التي صوبنا إليها سهام نقودهما وحراب انتقاداتهما وهي أحوال رجال البوليس وجهاز الشرطة وأثرهما في المجتمع المصري آنذاك أي في الفترة (1898م - 1903م) وهي الفترة التي كتب فيها المويلحي مقالاته أو مقاماته. وسوف نحكي في الصفحات التالية أهمها وذلك لتوضيح مواطن النقد فيها بغض النظر عن أسلوب النص الأصلي وجرسه وكلماته وذلك فيما عدا العبارات المحورية الموجهة للنص.

فلم يكن المويلحي - كما ذكرنا - بوقاً من أبواق السلطة أو مدهناً لذوى الجاه والحكم، ويتضح ذلك جلياً في انتقاداته اللاذعة لمواطن الإهمال ومواضع الفساد في مؤسسات الدولة، وذلك في أولى حكاياته التي يرويها في مقاماته الخيالية من حيث زمان ومكان أحداثها، وأقرب ما تكون إلى الواقع المعيش في أحوالها وسلوك أربابها. وها هو يتحدث في حكاياته عن أحوال الشرطة ورجالات البوليس ودورهم في الشارع المصري وموقف الجمهور منهم، فذكر أنه ذات يوم خرج عيسى ابن هشام وصاحبه أحمد باشا -الذي عاد من بين الأموات- يسيران في طرقات المدينة التي تبدلت معالمها تماماً في عيون الحاضر الغائب - أي أحمد باشا - فإذا بأحد الحمارين يعترض طريقهما وينادى على الباشا برزالة وسخافة راعباً في ابتزازه متدعيًا أن الباشا قد أشار بأصبعه له راعباً في الركوب ومن ثم يستحق الحمار أجره على انتظاره حتى إذا عدل عن ذلك، الأمر الذي أثار الباشا لاستخفافه بمقامه وتجاهله لقدره، فأخبره عيسى أن الذي يعنيه هو بعض الدراهم فهو لا يعرفك ولا يعرف مقامك، وكاد الباشا أن يضر به فنهاه عيسى وحذره من مغبة هذا العمل، أما الحمار فقال له مستهزئاً: (من أنت؟ ومن تكون بلباسك هذا؟)، نحن في زمن الحرية لا فرق بين الصغير والكبير، ولا فرق بين

الحَمَّار وبين الأمير)، فلم يعجب الباشا رد الحَمَّار فصفعه، فما كان على الحَمَّار إلا وقد ملأ الدنيا صراخاً «البوليس» «البوليس»، فظن الباشا أن البوليس هو أحد الأولياء الصالحين الجدد فأخبره عيسى أن البوليس هو جهاز الشرطة المكلف بالحفاظ على الأمن والنظام باسم الحكومة، فأجابه الباشا إذا فليات البوليس ليأخذ هذا الحَمَّار إلى السجن، فراح عيسى ينبه الباشا أن في ذهابه إلى الشرطة مخاطر لا يحمد عقباها. وبالصدفة كان أحد العساكر - بالقرب من الباشا والحَمَّار - واقفاً يجمع الإتاوات أو إن شئت قل الجبايات من الباعة المارة وأصحاب المحلات ومنهم بائع قصب، ويداعب في الوقت نفسه طفلاً صغيراً كانت تحمله أمه الحسنة على صدرها. فهرول إليه الحَمَّار وعيسى وشرح له الأول مسألته فقال: (له احكي يا «مرسي»، أن كل مواطن يحتاج إلى عسكري حتى يستتب الأمن)، ثم قبض على الباشا وقاده إلى قسم الشرطة، وهناك كان المعاون نائماً والصول النبطشي جالساً يتناول طعامه، فدخل عليه الحَمَّار مستنجداً، فزره حتى ينتهي من طعامه وانتظر الجميع بالخارج، وكان الباشا متعباً فراح يستند على إحدى الحوائط فسقط على أحد العساكر كان يجلس أرضاً لينظف البلاط، فصرخ الأخير ودخل إلى الصول وحكى إليه الحكاية بأكملها، وما كان على الصول ألا أن يحرر ضد الباشا محضرين: أحدهما مخالفة، والثاني جنحة دون أن يتحقق من الأمر وكان التهم والدياجة سابقة التجهيز، وضاف أنه شاهد الوقائع بنفسه، ثم ختم المحضرين وأمر أحد العساكر بأخذ أحمد باشا وإيداعه في الحبس، بعد عمل إجراءات (الفيش والتشبيه). ونصح أحد العساكر عيسى (بأن صاحبه المتهم محتاج إلى ضمانة شيخ الحارة وهو واقف على الباب، وسوف ينتهي الأمر بعد إعطائه بعض الدراهم). أما باقي الحضور من أصحاب الشكايات والمتهمين فراح العساكر يضربونهم ليخرسوهم حتى لا توقظ أصواتهم العالية المعاون النائم. وإذا بأحد العساكر قد هروا إلى الحجرة المجاورة ليوقظ المعاون ليخبره بقدوم الخواجة مفتش الشرطة، فقام المعاون مسرعاً وارتدى ملابسه على عجل، فلم تعجب المفتش هيئته، وقرر أن يكتب فيه تقريراً لمعاقبته. فظن الباشا إن هذا المفتش سوف ينصفه بعد سماعه لشكواه، ولكنه قد طرده من الحجرة وانصرف مسرعاً من القسم، ولم يلتفت إلى التفتيش والتنقيب لغير زي المعاون. وعادت الأمور إلى سابق عهدها من المهرج والمرج، وسمع عيسى المعاون يحمد الله على (أن هذا المفتش من الخواجات الذين لا يفقهون في

التفتيش إلا المظهر واللباس ولا تعنيه مصالح الناس ولا النظام ولا تطبيق القانون ولا حبس المتهمين بغير أساس، ولو كان هذا المفتش من العرب لاكتشف تلك المخالفات الجسام في المحاضر والنظام)، ثم راح معاون يأمر بحبس كل المتهمين في القسم لمدة أربعة وعشرين ساعة لعرضهم على النيابة.

وراح عيسى يكلم نفسه إنه آسف على ما حدث لصديقه (أحمد باشا)، قائلاً: (إن الباشا لا يدرك مضي الزمن ولا يدري ما الحال، ولا يعلم بتغيير الأمور وما أحدثه الدهر بعد عهده وزوال دولته من تبدل الأحكام وانقلاب الدول.... وعقدت العزيمة على أني لا أفارق صحبته بعد ذلك حتى أريه ما لمرير، وأسمعه ما لمر يسمع، وأشرح له ما خفى عليه وغمض من تاريخ العصر الحاضر؛ لأطلع على ما يكون من رأيه فيه عند مقابلته بالعصر الماضي، ولأعلم أي العهدين أجل قدرًا وأعظم نفعا وما الفضل الذي يكون لأحدهم على الآخر).

وفي اليوم التالي ذهب عيسى إلى قسم الشرطة، فنظر إلى صاحبه وإذا به مازال في تعجبه واندعاشه، وذكر لعيسى أنه يعتقد أن كل ما هو فيه نتيجة وشاية قام بها أحد الحساد لولى النعم أي «محمد علي»، فأمر بما هو فيه، واعتقد الباشا أن الأمر سوف ينتهي بمقابلته له لتوضيح الأمر، وذلك بقوله: (قد كنت أظن أن ما وقع لي أمس كان لسخط ولى نعمتنا الداوري الأعظم (أي الحاكم) وغضبه على عبده بمكيدة كادها لي أعدائي أو فرية افتراها حسادي، فلذلك صبرت لحكم الضرورة، وامتلئت على تلك الصورة حتى أتمكن من الشرف بالإعتاب، والمثول بين يدي مالك الرقاب، فأزيل الشبهة وأنفى الريبة وأبرأ له مما رماني به الساعي والواشي، وأجلي له حقيقة عبوديتي وإخلاصي).

تلك كانت انتقادات المويلحي لأحوال البوليس وسلوك بعض أفراده ولولا تيقني من صدق ملابسات الرواية وسند ومتن الحكاية وظننت أن المويلحي كتب ما كتب اليوم والساعة وأخيرًا ادعوك عزيزي القارئ تأمل ما بين الأقواس لتتلمس الألباس وفهم الرسالة.



لر تكن نقداً عيسى بن هشام موجهة نحو مؤسسة الشرطة فحسب، بل للنيابة والقضاء والمحامين أيضاً، إيماناً منه بأن استقرار البلاد وسعادة أهلها لا يمكن تحقيقهما إلا

بسيادة قيمة العدالة، تلك التي لا تفرق بين أفراد المجتمع في المساءلة والمحاسبة أو المكافأة والعطاء، وحري بنا أن نوضح أن مقصد انتقادات عيسى بن هشام وصاحبه لمؤسسة الشرطة والبوليس لم يكن مدفوعاً بعداء شخصي أو تحزب ايديولوجي أو خصومة سياسية، بل كان غيرة على فضائل قد انحدرت وقيم قد انحرفت فأراد التنبيه على ضرورة تنقيفها وبعثها ثانية في تلك المؤسسة المعنية بالاستقرار والامن وتمكين العدالة من السيادة على كل السلطات - وقد راعينا فيما سوف نورده من نقداً الترتيب السردى في نص المقامة وأهمية القضية المطروحة-.

كما أكد صاحب المقامة أن ذلك المقصد وتلك الغاية لن تتحقق هي الأخرى إلا بنزاهة وعفة القائمين عليها، وإلا باتت كل القيم التي نقدها مجرد شعارات أو أماني تنبأكى على فقدانها أو غيابها ونحلم بتطبيقها، الأمر الذى يبرر تعويله على إعادة بناء الفرد من الداخل وتأهيله لحياة فاضلة قبل المطالبة بالحرية والكرامة والعدالة والامن والمساواة، فشرار الناس وأسافلهم لا يحق لهم مطالبة المجتمع بمعاملتهم وفق دستور البررة والاستقامة، وذلك لانهم لا يفقهون سوى لغة الشدة والقمع والاستبداد، وهي بطبيعة الحال لا تصلح لقيام المجتمعات وتمدنها. ولا ريب في أن العدل هو الضامن الأول لانتفاء الأفراد لهويتهم والسلام بين طبقات المجتمع وذيوع الحب بين الراعى والرعية.

فقد ساء عيسى بن هشام وصاحبه أحمد باشا أحوال رجالات النيابة الذين اجلستهم يد آثمة على كراسيهم بغير وجه استحقاق بداية من حادثة سنهم إلى فساد أخلاقهم فالعدالة سجين في طبائهم، والمصالح مهدرة في مكاتبهم، ورائحة الجور وفساد الذمم والإهمال تفوح من بين ملفات القضايا المكدسة إمامهم. وأين ذلك من مهام وظيفه ممثل النيابة الحقيقية ودورها بداية من حماية حقوق الأفراد والتزاماتهم تجاه القانون والمجتمع ومصالح الأمة ومروراً بتمثيل الادعاء في نظر القضايا والكشف عن الحقائق وتوضيح ما التبس وغمض من الأحداث إمام القضاء، ونهاية بتقديم تحقيقاتها ورؤيتها وأدلتها إلى المحكمة فتعينها بذلك على تحقيق العدل والفصل في القضايا. ويصرح عيسى بن هشام بأن المجتمع المصري لا يعانى من سوء بعض رجالات النيابة فحسب بل من الدخلاء الذين احترفوا المحاماة فلوثوا هذه المهنة بحيلهم الدنيئة وخدعاهم للموكلين واتجارهم بمصالح الناس، ويقول في

ذلك مخاطبًا صاحبه الباشا: (المحامي هو وكيل الحكم والمخاصمة، يتكلم مكانك بما تعجز عنه، ويدافع عنك بما لم تعلمه، ويشهد لك بما لم يخطر ببالك، وصناعته هذه صناعة شريفة يمارسها كثير من الفضلاء اليوم بيننا، ولكن قد دخل في هذه الصناعة جماعة ليسوا من أهلها فاتخذوا الخداع والاحتيال بضاعة للتكسب مثل هذا المحامي وسمساره) وكتبت النيابة والمحاكم ثم انتقل عيسى وصاحبه إلى المحكمة الاهلية فوصف ما يجري بها، ثم عقد العديد من المقابلات التي توضح مفهوم الباشا عن المحكمة الذي قارن بدوره بين المحكمة الشرعية وغيرها، مثل الاهلية والعسكرية والمختلطة والتأديبية والإدارية والقنصلية وينتقد الباشا هذا الاضطراب وذلك التعدد في المحاكم، قائلاً: (ما هذا الخلط، وما هذا الخبط؟ وسبحان الله، هل اصبح المصريون فرقاً واحزاً وقبائل وافخاذاً وأجناساً مختلفة وفئات غير مؤتلفة وطوائف متبددة، حتى جعلوا لكل واحدة، محاكم على حدة، ما عهدناهم كذلك في الاعصر الأول، مع دولات الدول وهل انطمست تلك الشريعة الغراء، واندثرت بيوت الحكم والقضاء، اللهم لا كفران، ولعن الله الشيطان. ورد عليه عيسى قائلاً: لم ينسخ الشرع ولم يرتفع حكمه، بل هو باق على الدهر ما بقى في العالم انصاف وفي الأمم عدل، ولكنه كنز اهمله أهله ودرة اغفلها تجارها، فلم يلتفتوا إلى وجوه تشييده وتمكينه، وتمسكوا بالفروع دون الأصول، واستغنوا عن اللب بالقشور، واختلفوا في الأحكام وعكفوا على الاشتغال بسفاسف الأمور وتعلقوا من الدين بالأغراض الحقيرة والأقوال الضعيفة، وتركوا الحقيقة إلى الخيال، وتعدوا الممكن إلى المحال، ولم ينتبهوا يوماً إلى ما تجري به أحكام الزمن في دورته، ولم يفقهوا أن لكل زمن حكماً يوجب عليهم تطبيق أحكام الشرع على ما تستقيم به المصلحة بين الناس، وكانوا سبباً في تهمة الشرع الشريف بخلل الحكم ووهن العقد وقلة الغناء فيه لا نصاب الناس في معاشهم ومرافقهم على حسب ما تتجدد به حالات الزمن وتتحالف عليه أشكال العصور، ومن هنا تولدت الحاجة إلى انشاء المحاكم الاهلية بجانب المحاكم الشرعية).

و يناقش عيسى صديقه الباشا قضية تطبيق الشريعة الإسلامية، فبين عيسى أن القوانين الوضعية العلمانية لا تتعارض مع المقاصد الشرعية في معظم أحكامها، وأنها مضطرون إلى ذلك بدافع الحاجة جهود الفقهاء وغلق باب الاجتهاد هو الذي ادى إلى ذلك، وقد اقره عيسى

- في الوقت نفسه- على ضرورة وضع دستور خاص لمصر تنبثق منه قوانين توازن بين ثوابت الشرع واحتياجات الواقع والعصر، ولا سيما إن القوانين العلمانية التي تطبيق في مصر الآن - بداية من القرن العشرين- لا تخلو من بعض أحكام تناقض الشريعة، ولا سيما تلك التي تتعلق باللوواط والزنا والدعارة، أو ما اختصت بالخلافات المالية بين العمال المصريين وشركات الأجانب، والفصل الإداري وما يتبعه من لوائح وقواعد وعقوبات، أضف إلى ذلك قانون الجنايات الذي يفصل بين الخواجات والمصريين أيضاً، ذلك الذي يقضي في القضايا بمقتضى قوانين الدولة التي ينتمي إليها الخواجة، وذلك لأن القضاة الأجانب لا يثقون في تحقيقات البوليس المصري أو النيابة.

كما لم يسلم جهاز القضاء من نقداً عيسى، بل ذهب - ولا سيما بعد نطق الحكم على صاحبه المظلوم بالسجن والغرامة- إلى أن تعجل القاضي وعدم اعطائه فرصته كافية لسماع الشهود وممثل الدفاع هو الذي جعله يصدر هذا الحكم الظالم، ولكنه في الوقت نفسه معذور لأن كشف القضايا التي يجب عليه البت فيها في هذا اليوم تتجاوز الثلاثين.

و يترأى لي أن أهمية نقود عيسى بن هشام لهذه المؤسسات وتلك المواضع يمكن تخليصها في ثلاث مسائل، اولها: نقده لمعيار اختيار واصطفاء رجال العدالة - وكلاء النيابة والمحامين والقضاة-، فهو يشير إلى ضرورة إيجاد آلية تؤهل المنوط بتعيينهم في هذه الوظائف غير معيار الشهادات الدراسية التي تبرهن على تفوقهم في جمع المعلومات وحفظها فحسب ولعله بذلك ينادى بطريق غير مباشر بضرورة وضع دستور ملزم فعال لضبط أخلاقيات كل وظيفة (أخلاقيات المهنة).

و ثانيها: دعوته لفتح باب الاجتهاد لضرورة إبداع دستور مصري تنبثق عنه قوانين تحمل الطابع الثقافي والعلمي والشرعي للمصريين، عوضاً عن فوضى القوانين والمحاكم المطبق في العقد الأول من القرن العشرين. واعتقد أن هذا الطرح يعد من بواكير المناقشات الحديثة لقضية القوانين العلمانية والحدود الشرعية تلك التي انتهت بوضع الدستور العثماني العلماني عام (1908م) آنذاك.

وثالثها: هو الإشارة إلى بطلان العدالة ووجود طبقة طفيلية تتمثل في موظفي النيابة

وسهاسة المحاكم ووكلاء المحامين وكتبة المحاكم، وجلهم لا يخلو من فساد الذمم والعبث وتعمد طمس الحقائق وتزييف الوقائع لصالح من يدفع الثمن واعتقد أن هذه الادواء والمفاسد ما زالت تنخر في عظام مؤسساتنا القضائية حتى الآن، الأمر الذي ينعكس بدوره على وجود العدالة من عدمه وإضاعة الحق بين المواطنين.



لم تخل انتقادات محمد المويلحي لأحوال القضاء وما يجري في المحاكم من مفارقات سخيفة ومشاهد عنيفة وسلوكيات وضيعة، ولا سيما في المحاكم الشرعية التي اختصت بقضايا النساء بداية من إثبات الأنساب ومروراً بقضايا النفقة وسطو الأسافل على حقوقهن وجنابات الآباء على الأبناء عقب الطلاق وتشريد الأسرة وانتهاءً بتتبع القوادين للنساء اللواتي أعياهن العوز من تهرب أزواجهن من النفقة والرعاية وصون أعراضهن. ولعل أطرف ما جاء في حديث عيسى بن هشام في هذا السياق هو ما أورده على لسان إحدى النساء الساخطات على حال النساء المصريات في ظل القوانين المهذرة لحقوقهن «لو كان للنساء قضاة من النساء، لما وصلنا إلى هذه الحالة التعيسة، فإن الرجال يميلون لجنس الرجال، ويتناصرون لبعضهم على المنكوبات من أصحاب القضايا والمنازعات» واعتقد أن المويلحي بذلك التلميح يعد أول من دعا للقضاء النسائي ومحكمة الأسرة وهو من أوائل الكتاب أيضاً الذين دافعوا عن حقوق المرأة المنتهكة في المجتمع الذكوري ذلك على الرغم من اختلافه مع قاسم أمين في دعوته المبكرة للسفور.

وينتقل عيسى بن هشام إلى قضية أخرى من قضايا المجتمع المصري بعد انفراج أزمته وذلك بحصول صاحبه على حكم البراءة من محكمة الاستئناف.

وحدث أن صاحبه قد ابتلى بمرض أرقده عن المضي في رحلته أقعده. فأحضر له أحد الأطباء ليكشف عليه ويصف له الدواء، فأدرك لأول وهلة أن لاهم له سوى الأجرة، وكتب له قائمة من الأدوية الشائعة المعتادة، ولم يكلف نفسه عناء الفحص والتحقيق من نوع العلة، بل كان أحرص على إلزام المريض بشراء الدواء من صيدلية بعينها حتى تزول العلة، فقد أمسى الطبيب والصيدلي شريكين وبات المرضى زبائن، متناسين بذلك الفعل

الخسيس أخلاقيات المهنة ورسالة الطبيب. وقد تفشت هذه الرزيلة بين الأطباء الأجانب والمصريين على حد سواء، وقد اتضح لعيسى بن هشام ذلك بعد عقدة كونسلتو من الأطباء للفصل في علة صاحبه والدواء الشافي له، فقد مل من تردد الأطباء على اختلافهم وتباين مراتبهم وأجناسهم دون جدوى، وقد ساء جداً ما سمعه منهم وما دار من همس أحدهم في أذن زميله، وها هو عيسى ينقل لنا صورة حية من ذلك الانحطاط وتلك البذاءة، جاء في خاطري أن أجمع منهم جماعة للاستشارة والمداولة، لنخلص من هذه المراوغة والمطاولة، فلما اجتمعوا وقعوا في الحجاج واللجاج، ولم يتوافقوا على تشخيص الداء أو تقرير العلاج... وسمعت بينهم من يقول لرفيقه: لا ينبغي أن نوافق فلاناً في تشخيصه، كما أنه لم يوافقنا على رأينا في الاستشارة الماضية، وأنكر علينا جميع أدويتنا الشافية. وقد لمح عيسى بن هشام من بين أطباء الكونسلتو طبيباً رزيناً متأفقاً من حديثهم وغاضباً من أفعالهم، فأفرد به بعد انصرافهم وأخذهم الاجرة، وسأله أن يصدقه القول في حالة مريضه، فأجابه: «أن علة المريض بسيطة فيما آراه، ولعلها ناشئة من انفعالات نفسانية، ومعالجة الأطباء كانت بغير اهتداء، ولم يلزم لعلاجه إلا الامتناع عن هذه المركبات، والاكتفاء ببعض البسائط من النبات مع جودة الغذاء وتبديل الهواء، فاقننا حينئذ بمهارته، ولم يمض إلا بضعة أيام حتى انتقلنا من دور السقم والاعتداء إلى دور النقاها والاعتدال».

وقد حرص الباشا المريض على تحديد علة انحطاط مهنة الطب والتمريض، فأجابه الطبيب المعالج قائلاً: السبب في خطأ الأطباء، أن العدد الأعظم منهم يسرون في ممارسة صناعته على طريقة معينة ودائرة محدودة قررتها العادة فيهم فهم لا يتخطونها ولا يتعدونها، فترى كل واحد منهم يحصر في ذهنه عدة أمراض معلومة، بقطع النظر عن الفحص والتأمل في حال المريض، أو البحث والتدقيق في معرفة الأسباب المادية والأدوية التي يرجع منشأ المرض إليها، فلذلك يكثر منهم الخطأ ويقل الصواب.... وأن من بين هؤلاء الأطباء من لا يرى في صناعته إلا آلة لاجتلاب الرزق واصطياد الربح واكتناز الأموال حتى يصبح في مصاف الأغنياء والأثرياء، وهو يدخل على المريض طامعاً في ماله لا راجياً شفاؤه، فيحتال لتطول مدته في المرض، فيتسع نصيبه في الأجرة، فيعطيه من أصناف الأدوية ما لا ينفع ولا يضر، فيرسله إلى الصيدلي الذي يرصده في دفتر شركتها ليقاسمه أرباح تلك الأثمان الفادحة

لتلك الأدوية المتكررة، فيضرب الطبيب في صناعته بقدر حين.... ومنهم من يحيد رقة الحديث والمسامرة وبتقلب في أساليب المؤانسة والمجاملة وأفانين المغامرة والمغازلة، ليقيم له بين النساء بضاعة رائجة، وسوقاً رابحة، فيحل من أهل الحرم محل المجلس المحبوب والأنيس المطلوب، وينزل من ربات الخدور بمنزلة المحب المكرم، ويكون بين مقصورات القصور، أكرم زائر في أرحب منزل والنساء لا يعدمن العلل على العلل ولا تعوزهن العلل في اختراع العلل، ولا سيما إن كانت دعوى المرض، تدني من نيل الغرض، فيكون للطبيب بينهن زيارات وعيادات وروحيات وغدوات، كما يعلم الناس مؤمن الجانب يؤتمن فوق الأهل والأقارب، تفتح أمامه الأبواب، ويكشف دونه الحجاب، فترى له زيارات بين كل صباح ومساء فتكتب له بوفر الأجر في دفتر حسابه، وبسوء الجزاء يوم عرضه وحسابه.

و يدعو عيسى بن هشام القائمين على أمر البلاد الإسراع في صناعة الدواء وذلك لأن تراكيب العقاقير الدوائية تصنع تبعاً للبيئة العلاجية، الأمر الذي يقتضي بضرورة قيام المصريين بصناعة أدويتهم استناداً على فحص دقيق لطبيعة أبدان المرضى والمناخ الذي يعيشون فيه وطعومهم ومشاربهم وذلك عوضاً عن الأدوية الأجنبية المستوردة. ولعل عيسى بن هشام كان أكثر خبرة وأوسع ثقافة وأدق علماً من غيره في تصديه لهذه المسألة، أعنى الاعتماد على الأدوية الأجنبية وإهمال صناعتها محلياً. واعتقد أنه لم يرغب عن ذهنه الآثار المترتبة على ذلك. ويؤكد عيسى بن هشام في نهاية حديثه عن الطب والصيدلة والأطباء أنه تعمد فضح ظاهرة أو شكت أن تتفشى في المجتمع المصري بين أناس سيرتهم عطرة وضمايرهم يقظة وأرواحهم ملائكية لخدمة البشرية ويقول: «وآية رتبة من مراتب الخلق تماثل رتبة الطبيب العامل، وهو القيم على قوام الأبدان، والكفيل بصحة الأجسام، والرقيب على اعتدال الأمزجة، والمشرف على سلامة الجوارح وهي أمس الصناعات بخلقه الصانع الفاطر، لمن يدرك كنه هذه الصناعة من الأطباء، أن يرغب عن تلك الدرجة الرفيعة إلى الدرجة الوضيعة، فينزل بضاعته إلى مصاف أهل التجارة والسلع». واعتقد أنه لا محل لتعليق بعد هذا الحديث عن تلك الظاهرة التي مازالت تعيننا وتمرصنا منذ أكثر من مائة عام.

لقد أدرك المصلحون المحدثون الأوائل - من أخريات القرن الثامن عشر - أهمية إعادة بناء العقل الجمعي، إيماناً منهم بأن النصح للقيادات أو توجيه الزعماء أو إقناع القادة بمنافع مشروعاتهم لا يكفي لنهوض الأمة، فمهما بلغت مهارة ربان السفينة فلا يمكننا التعويل عليها وحدها للإبحار الآمن وبلوغ المقصد دون التأكيد من قوة سواعد البحارة ودرائتهم بفنون الملاحة، لذا نجد ناصيف اليازجي (1800 - 1871م) من أوائل كتاب المقامات في العصر الحديث يوجه مقاماته الستين، تلك التي تضمنها كتابه «مجمع البحرين» - الذي ظهر في العقد الخامس من القرن التاسع عشر - إلى أواسط المثقفين، وذلك بمنحى تعليمي مباشر أقرب إلى لغة التوجيه وتقويم المعتقدات والمعارف وإفهام الأذهان، منه إلى الحكيم الهزلي أو الآداب السلطانية التي تخاطب العقل القائد.

وقد نحا المويلحي عين المنحى فدفع عيسى بن هشام وصاحبه أحمد باشا لنقد جهالات المثقفين وخرافات المتعلمين، فقد أزعجهما تعلق أذهان حملة الشهادات العليا بأخبار الجن والعفاريت وتحضير الأرواح وقراءة الطالع والكف والفنجان واستخراج الذهب من المعادن الخسيسة، ذلك فضلاً على ولعهم بكرامات الصوفية وتفسير الرؤى والأحلام وغير ذلك من مظاهر التخلف والحمق التي سادت بين العوام في أخريات القرن السابع عشر على يد تلاميذ الشعراني (عبد الوهاب بن أحمد بن علي الأنصاري 1493 - 1565)، فقد انزعج عيسى بن هشام من رؤيته أحد مدعي الثقافة والعلم يبحث عن كتاب «أصول المراسم وفك الطلاسم» وكتاب «حسن إرشاد الناس في استخراج الذهب من النحاس» وكتاب «القول المأثور في تأثير البخور» وكتاب «قلائد اللؤلؤ والمرجان في استحضر الجان» وكتاب «خير المواقيت لرؤية العفاريت» بشغف وكأنه ينقب عن نهاية الأرب ومفاتيح العلوم.

أما أحمد باشا فقد ندم على عودته من بين الأموات من هول ما رأى من تصرفات أحفاده وأصحابهم لهواً وبذخاً وأموالاً مهددة وخمراً وميسراً ومجوناً مع النساء العرايا وعوائد جاحدة للدين والأدب ولسان أعجمي شأن الأجانب والخواجات، واحتقار للغة العرب وتنكر للأباء واستهزاء بوصايا السلف، وها هو ينقل بعض أقوالهم على لسان حفيده عندما التقى به لأول مرة «أذهب عني، فلست اسمع لهذا الكذب والخرف، وليس لي اليوم من جد ولا والد، ولا أنا ممن يصدق بحديث البعث في الآخرة، فكيف يرجوع الموتى إلى الدنيا،

تعالوا أيها الإخوان فاعجبوا معي، واضحكوا مما أسمع من هذا الرجل الذي يخاطبني». ونظر عيسى للبasha قائلاً: «أن أبناءكم لم يرثوا منكم أخلاقكم، كما ورثوا عنكم أموالكم، وليس عندهم من الشهامة ما يدفعون به عن الأعراض والأنساب، ولا يأبهون لكشف العورات، وأخذ الثأر، والمبارزة عندهم كلمة تقال بالليل وتمحى بالنهار».

وينتقل عيسى وصاحبه إلى مجالس المتصوفة الذين بدلوا أورداهم ومدائحهم النبوية بأحاديث غريبة وأخبار ملفقة عن بدع ابتدعوها ونسبوا للشرع الحنيف، وأخبار تناقلوها عن خرافات ومعجزات وكرامات الصقوها بالزهاد وأعلام الطرق الصوفية فراح عيسى يضحك ساخرًا ومتهمًا على الروايات التي نسبت إلى عبد القادر الجيلاني (1077 - 1166)، تلك التي جعلته أدنى إلى الألوهية منه إلى الفناء في الحضرة الربانية ولا سيما ما نسب إليه عن قدرته على إحياء الموتى، وتهكم كذلك على تلك الحكاية التي تصور الغوث الأعظم (أحمد الرفاعي 1106 - 1183) مع ملك الموت، إذ طلب منه الرفاعي أن يعيد إليه روح خادمه بعد أن قبضها، فرفض ملك الموت طلبه وأخبره أنه يعمل بمقتضى أمر إلهي، فإذا بصوت الله أن الغوث الأعظم طلبه يجب أن يجاب لأنه محبوب.

وعقب البasha على ما رأى وما سمع من بعض المتصوفة والعوام شارحًا لهم حقيقة التصوف، وذلك بقوله: «اعلموا أيها الإخوان أن مغفرة الرحمن وسكنى الجنان، لا تنال بكثرة الصوم، وأكل التمر أو التبرك بالآثار والتحصن بالأوراد، وما تكتسب الدرجة الرفيعة عند الله إلا العدل والإحسان وتقوى الله في عباده وإفشاء البر والمعروف في خلقه، ولا تطيعوا النفس الأمارة بالسوء، فتركوا إلى الاغترار بالأمل وتطلبوا المغفرة بلا عمل، بل استكثروا من الخير قبل حلول الأجل».

وينتقل عيسى بن هشام إلى وصف مجالس شيوخ الأزهر وأحاديثهم شارحًا لصاحبه البasha مقام الأزهرين ودورهم في حياتنا الثقافية والدينية والأخلاقية قائلاً: «هم مصابيح الدين ونباريس اليقين ونجوم الإرشاد ورجوم الإلحاد ونصراء الحق وحلفاء الصدق وهداة كل ضال ومارق ودعاة الخلق إلى معرفة الخالق وتيمناً بشرف مكانهم وتبركاً بنور إيمانهم، فقصدنا مجلساتهم جمع كل اغر منهم محجل وكل معظم فيهم مبجل».

ويضيف عيسى بن هشام أن هذا الدور قد اندثر. وذلك المقام قد انحسر. فلم تعد أحاديثهم المشاركة في مجالسهم حول ما استجد من علوم، بل شغلهم بناء الحوانيت والدور، وتجادلهم حول بريق الزجاج واللؤلؤ والبنور. والمفاضلة بين منافع الأطيان وبناء الفنادق والقصور، واستئجارها للسكان. والمقابلة بين الاشتغال بالتجارة، وتحصيل العلم وتتبع تاريخ الحضارة. والمقارنة بين إدخار الحلي والأموال وكنزهما بين المتاع والحوايات، أم استثمار الثروات في البورصة وشراء الأسهم والمضاربة في الشركات. ناهيك عن ذكر دعوات الأكابر والأعيان، ومآدبهم الممتدة الحافلة بالجديان والخرفان. وحكاياتهم عن تطاول العوام والخرافيش، على أصحاب العمام متبعين في ذلك الدراعمة والأفندية وغيرهم ممن لبسوا الطرابيش.

ويقول على لسان أحد المشايخ: «إن هؤلاء المتشدقون لم يكتفوا بالإقدام على مجادلة العلماء بل أقدموا على تجهيلهم خفي العلم وسعوا في إدخال بعض العلوم المحدث المبتدعة في حلقات دروس العلم الطاهرة ليجعلوا كبار علماء الدين الذين لا يكثر ثون بهذه العلوم الباطلة كالتلامذة لهم. فانظروا إلى أين وصلت بهم الجرأة والوقاحة! على أن علومهم هذه ليست بنافعة في الواقع. وما هي والعياذ بالله إلا مدرجة للزيغ ومزقة عن الصراط. يستدرجهم الشيطان بها من حيث لا يشعرون.... مثل علوم الفلسفة الممقوتة التي تدفعهم إلى الزندقة والإلحاد، وعلم التاريخ فإنه عبارة عن الاشتغال بالأقاصيص والأساطير، ولا بد أن يجر بصاحبه إلى الخوض في سيرة الصحابة رضي الله عنهم ووما وقع بينهم من الحروب، مما نهى الشرع عنه بنص الحديث: «إذا ذكر أصحابي فأمسكوا»، أما علم الجغرافيا فضرره عظيم ومغبته وخيمة بما امتزج فيه من نسبة الدوران للأرض والسكون للشمس، وتعليل حوادث السماء بتلك العلل المبتدعة التي يكذبها العيان ولا يقوم عليها البرهان، وأن ما جاء في هذا العلم يناقض ما رواه (كعب الأحبار كعب بن ماتع الحميري ت نحو 660م) من أن السحاب من ورق الجنة، وأن الرعد صوت ملك يسوق السحاب، وأن البرق لمعان حربة بيده. وأين هم مما روي عن ثبات الأرض وأنها محمولة على قرن ثور، والثور محمول على صخرة، والصخرة على ظهر حوت سابح في الماء، وأن أول ما يأكل أهل الجنة من كبد ذلك الحوت».

لر ينس محمد المويلحي أنه تعلم على يد الأزهرين وأنه قرأ عليهم متون أمهات كتب اللغة والفقه والحديث، وأن لسانه لم يستقم إلا بتوجيهات أساتذة النحو والعروض. غير أنه تذكر أيضًا قدر بغضه لأساليبهم العقيمة في التحصيل والتدريس والكتابة انطلاقًا من رغبته الصادقة في تقويم ذلك الصرح الإسلامي العريق، راح يلج الأبواب الموصدة وينقض قلاع الرجعية التي توهم ساكنوها بأن ما هم فيه من جمود وعزلة ومقاطعة لكل جديد وشجب وتكفير كل مبتدع هو أفضل المتاريس للحفاظ على الدين ورد كيد الكائدين الغربيين من جهة، وصونًا لتراث الأولين وحماية لعلوم الأقدمين من جهة الأخرى.

واعتقد أن حديث عيسى بن هشام يعد من أوائل المقامات التي تهكمت على مجالس الأزهرين وأحاديثهم، فها هو يواصل انتقاداته لهم، فذكر على لسان أحد الحضور في مجلس علماء شيوخ الأزهر اذكروا لي بالله عليكم: «ماذا حصل طلاب هذه العلوم الجديدة منها؟، وماذا أفادوه؟، وهل سمعتم يومًا أن أحدهم نفع الناس فوضع متنًا، أو شرحًا على متن، أو حاشية على شرح، أو تقريرًا على حاشية، أو اختصر مطولاً أو طول مختصرًا؟».

ويضيف شيخ ثاني: «كان يجوز لنا السكوت عن منكرهم لو لم يتعرضوا لنا ويعرضوا بنا في ما يسمونه بالجرائد، فيملؤها بالانتقاد علينا والقدح فينا، ويتطفلوا على موائد اللغة الشريفة ويفخروا بأنهم برعوا في فصاحة الوعظ والإرشاد، ونبغوا في جميع العلوم وسبقونا إليها، وإنما الجرائد أيضًا بدعة من البدع، وفتنة من الفتن، ولو شئنا لكتبنا وأملينا..... ومع ذلك ففي كثير ممن طلب علينا العلم وسولت له نفسه الكتابة في الجرائد قد فاقهم في طريقهم وخطأهم في ميدان فصاحتهم..... أننا لو أردنا لكتبنا ولو عمدنا إلى الكشف عما تكنه الصدور من أنوار العلوم لأخرسنا كل ناطق وأزرينا بكل كاتب، ولكن ليس من الحكمة أن نبدل الجوهر لمن لا يعرف قيمته، ولا الوعظ لمن لا يراعى حرمة».

وقد اختتم عيسى بن هشام حديثه عن ما جرى في مجالس الأزهرين من صلف وكبر يأباه العقل والدين. أما صديقه أحمد باشا فراح يلتمس أخبار الأزهرين في مجلس آخر في أثناء دعوة البطلين إلى عرس أحد أبناء المعارف والأصدقاء، وذكر أن الأفراح أصبحت مجالاً للتفاخر بالمأكولات والمشروبات، ومن جاء من الأعيان والكبراء والعلماء ولاسيما شيوخ

الأزهر الذين اعتادوا الانصراف عقب انتهائهم من تناول الطعام والشراب، مصداقاً لمثل طالما رددوه «يد في الكباب ورجل في الركاب» وحجتهم في ذلك نقلية مصداقاً لقوله تعالى: «فإذا أطعتم فانتشروا»، وعلتهم في سرعة الانصراف في تحريمهم سماع الموسيقى والغناء.

ولم يفت الباشا توضيح موقف الشريعة من الغناء في الأفراح، وذلك بمناقشته مع أحد الحضور من شيوخ الأزهر النبهاء الذي لم ينصرف في ركاب رفاهه، وها هو نص المحاورة التي جرت بينهما. الباشا: إني أريد أن اهتدي بهديك في باب سماع الغناء وتقرير كراهته أو إباحته، فلا تبخل علينا بفضلك وعلمك، والوقت وقت مسامرة، فإن أردت أن نقضي جانباً منه فيها ينفع ويفيد، فقد أديت واجباً عليك في الدين، وجعلتنا لك من الشاكرين.

أما الشيخ فقد أسهب في شرحه وتوضيحه أن الشرع لا يناهض الموسيقى ولا الغناء، وعليه فالغناء مباح ويُطرب لهما الحيوان قبل الإنسان، وأن علم الموسيقى مدخل إلى الحكمة العقلية وإحدى آليات تهذيب النفس، وأن الذي لا يتأثر بهما أقل من الأنعام شأنًا وأنقص من العقلاء تحصيلًا وفهمًا. أضف إلى ذلك أن الموسيقى من الفنون الراقية عند الفلاسفة والخطباء والوعاظ الذين يستعينون بها لاستمالة السامعين، وذلك فضلًا عن الأناشيد الحماسية العسكرية، واستعمال الغناء والموسيقى كدواء لشفاء بعض الأمراض. وجملة القول في هذا الباب: «أن الخالق جلت عظمته قد جعل من فضله ونعمته على الإنسان لكل حاسة لذة، فلذة النظر في تناسق المرئيات وترتيب أجزائها، وذلك هو الجمال، ولذة السمع في اتساق الصوت وحر كته وتوقيعه، وذلك هو الغناء. وأما القول فيه من جهة الدين، فقل أن تجد دينًا من الأديان في أنحاء العالم إلا ويستعان فيه على العبادات بالترتيل والترنيم والتنغيم، لما ينشأ عن ذلك من صفاء النفوس، وانتعاش الأرواح، للتجرد والاتصال بالعالم الروحاني، وما كان الدين الإسلامي، وهو دين الأذان، لينكر سماع الغناء، ويحكم بكراهته، وشأنه في فطرة الإنسان على ما بينته لك، وناهيك بما ورد في الخبر الصحيح أن النبي ﷺ سمع نسوة يتغنين في وليمة عرس، فلم ينكر ذلك عليهن....» أضف إلى ذلك ما روي من خبر عمر بن الخطاب وعبد الله بن جعفر ومعاوية بن أبي سفيان وعمر بن العاصي وسكينة بنت الحسين وعطاء بن أبي رباح وموقفهم جميعاً من الموسيقى والغناء، فلم يرو عنهم أنهم كرهوا أو كفروا. كما كان لأبي حنيفة جار بالكوفة يغني فحدث أن أخذه يوماً العسس (الشرطة) وحُبس، فذهب

أبو حنيفة إلى الحاكم طالبًا إطلاق سراح جاره المغني. ففعل فلما خرج الفتى دعاه أبو حنيفة وقال له سرًا: أأست كنت تغني كل ليلة أضاعوني وأي فتى أضاعوا؟ فهل أضعنالك؟ قال: لا والله ولكن أحسنت وتكرمت أحسن الله جزاءك. قال أبو حنيفة: فعد إلى ما كنت تغنيه، فأني أنس به، ولرأربه بأسًا، قال: أفعل إن شاء الله. هذا جملة ما يذكر في طرب الغناء طولت فيه واسهبت، ليتبين لك منه القول الراجح، والوجه الصالح.

فابتهج أحمد باشا وسر برد الشيخ الأزهري المستنير مرددًا هذا هو الأزهري الحق وعالم الدين الذي يعبر عن حقيقة الإسلام وذلك بقوله: ما هذا الذي أراه من بحر العلم المتدفق والفكر المتعمق؟ وما هذا الإبداع والتفنن في أطراف المعقول والمنقول؟ وما هذا التضلع في علوم الأولين والآخرين؟ وما عهدت قبل اليوم في العلماء من اجتماع له مثل ما اجتمع للشيخ من دقة النظر.... يتنقل في تقرير البرهان وشواهد البيان تنقل النحل على جني الأزهار. فيخرج بنا من التاريخ اليوناني إلى الروماني إلى الأوروبي إلى الإسلامي فعجبًا له: أعجمي وعربي؟ وشرقي وغربي؟ وكيف انفردت أيها الشيخ عن بقية إخوانك المشايخ؟

فأجاب الشيخ الأزهري: «ما في الأديان دين يحث أهله، ويحض بنيه على طلب العلم والتقاط الحكمة بأي وجه من الوجوه، مثل الدين الإسلامي، ولكن قد فشا في علمائه داء الكسل، فاقصروا في طلبهم للعلم على نيل رتبة العلماء دون العلم في ذاته، واعتقدوا أنهم على الهدى ومن سواهم في ضلال».

ويتضح مما سبق أن انتقادات المويلاحي للأزهريين لم تكن نائرة المبعض أو كراهية الحقود، بل كانت نقود المصلح الغيور على مجد وتمدن ورفعة وتقدم أقعدته أيادي الرجعية وقضبان الجمود عن أداء رسالته في إصلاح المجتمع وتجديد الدين.



التبعية والغيرية في حديث عيسى بن هشام

لم تظهر مصطلحات (التبعية - التقليد - الانتفاء - الانضواء - الغيرية - التغريب) على نطاق واسع في الفكر العربي الحديث إلا في منتصف العقد الثاني من القرن العشرين، وقد حملتها خطابات المصلحين والمجددين والمحدثين على اختلاف توجهاتهم ومقاصدهم، أما أولى المسجلات التي دارت حول الأنا والآخر (وقضية ماذا نأخذ من الغرب؟)، فكانت على شكل استطلاع آراء أكابر المثقفين والمعنيين بقضايا الفكر والأدب، وقد شهدت مجلتي «المقتطف» و«الهلل» عشرات المناظرات بين المثقفين المصريين والشوام وبعض المستشرقين حول قضية الهوية ومشخصاتها والثقافة الغربية ومظاهرها وسماها، كما طرحت العديد من المجالات في الحقبة الممتدة من منتصف العقد الثالث إلى أخريات النصف الأول من القرن العشرين عشرات التساؤلات حول هذا المحور، نذكر منها: (ثقافتنا وثقافتهم، الحضارة الشرقية والمدنية الغربية، التقليد والتجديد، التغريب والتبعية، والاستغراب والاستشراق) وما هي طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر؟ ماذا عن الأصيل في ثقافتنا والطريف في حضارتهم؟

غير أن المهم في هذا السياق الذي نحن فيه هو طرح هذه المصطلحات في حديث عيسى بن هشام على نحو يجعل من محمد المويلحي من أوائل المجددين اللذين ناقشوا قضية الأصالة والمعاصرة والأنا والآخر بشكل محايد بمنأى عن التعصب للموروث أو التعصب للفكر الوافد الحديث، أو إن شئت قل إن المويلحي من رواد النقد الثقافي في الفكر العربي الحديث، ولعل سؤال أحمد باشا للشيخ الأزهرى المستنير عن الأصلح لثقافة المسلمين المحدثين: تقليد السلف أم الانقياد للغرب، أم الانضواء والمسايرة والانتفاء العاقل أم الفناء في معية المنتصر والسير في ركاب المتغلب؟ وفي هذا يقول المويلحي على لسان أحمد باشا «قل ما شئت في كسل علماء الدين الإسلامى، وسوء تراخيهم واشتغالهم عن العلم بسفاسف الأمور، ولقد بليت بمجلس من مجالسهم ضاق منه صدري، وعيل صبري، ولا أزال كلما تذكرته جاش بي الهم والغم، وتملكني الأسف والحزن، وأراك أيها الشيخ الفاضل أحسنت كل الإحسان بتوسعك في الاطلاع، وتبحرك في طلب العلم، وتعلقك بأسباب العلوم الأوروبية، ولكني مع ذلك لا أتمنى لجميع علماء الدين مثل ما أنت فيه، خشية أن تلهيهم هذه العلوم عن علوم الشرع،

وتستدرجهم إلى الخلط والخبط، وقل في الناس من يحكم نفسه للتوسط في الأمور، والاعتدال في المطالب، والوقوف عند الحد، ولست أدري إلى اليوم، يعلم الله أي العالمين أضل سبيلاً وأسوأ مصيراً: العالم الذي يتخبط في ظلمات الخرافات، ويضرب في تيه الترهات، ويغوص في لجج الاباطيل بلباس الدين، أم العالم الذي يوغل في علوم الأوربيين، ويأثم بسنة المخالفين للدين، ويغتر بتمويه المموهين، فيضله الله على علم».

وذهب المويلحي - على لسان أحد الاصدقاء - إلى أن قضية الأنا والآخر يمكن تلخيصها في أن المدنية الغربية قد دخلت على الثقافة الشرقية بغته، الأمر الذي جعل الشرقيين يقلدونها في جميع أحوال معاشهم دون أدنى تمحيص «كالعميان لا يستنيرون ببحث، ولا يأخذون بالقياس، ولا يتبصرون بحسن نظر، ولا يلتفتون إلى ما هنالك من تنافر الطباع، وتباين الأذواق، ولم ينتقوا منها الصحيح من الزائف، والحسن من القبيح، بل أخذوها قضية مسلمة، وظنوا أن فيها السعادة والهناء، وتوهموا أن يكون لهم بها القوة والغلبة، وتركوا لذلك جميع ما كان لديهم من الأصول القويمية والعادات السليمة والآداب الطاهرة، ونبذوا ما كان عليه أسلافهم من الحق، فانهدم الأساس وهوت الأركان، وانقض البنيان، وتقطعت بهم الأسباب، فأصبحوا في الضلال يعمهون، وفي البهتان يتسكعون، واكتفوا بهذا الطلاء الزائل من المدنية الغربية واستسلموا لحكم الأجانب باعتباره أمراً مقضياً، وقضاء مرضياً، (فخرنا بيوتنا بأيدينا وصرنا في الشرق كأننا من أهل الغرب، مع أن بيننا وبينهم في المعاش لبعد المشرق من المغرب).

ولعله يقصد بذلك دعاة التغريب وتقليد الوافد والانقياد للثقافة الأوروبية. والرافضين الانتماء لمشخصاتهم والمتمردين على ثوابتهم وأصولهم، ويعني ذلك أن الثقافة المصرية - على وجه الدقة والخصوصية - قد رفضت منذ أخريات القرن التاسع عشر كل الاتجاهات المتعصبة للغرب وكذا المنتمية لأفكار تختلف عن جبلتها ومغايرة لهويتها.

ومع التسليم بضعف واضمحلال الثقافة العربية في هذه الحقبة وهيمنة الاتجاه الرجعي على مقدراتها والعقل الجمعي، إلا أن المويلحي يرد علة ذلك الانحطاط إلى جهل المعاصرين من قادة الرأي العام من الداعين لمقاطعة الموروث، والمنادين للفناء في ثقافة الغرب، والقعود عن

إحياء تراثهم وأمجاد أسلافهم، وما ينبغي عليهم فعله لغربة ذلك الموروث الثقافي والحضاري فيقتفون أثر النافع ويستنون بسنة القيم من العوائد والمعتقدات والأخلاق، وي طرحون المتحول وغير المناسب لهذا الزمان، والفاقد من الأفكار: فليس كل الموروث صالحاً وليس كل الوافد ضاراً، فالمعيار هو القدرة على تفعيل آلة النقد والنقض، ثم الانضواء تحت نسق جديد يجمع بين إيجابيات الأصيل والوافد من الأغيار.

ويتسأل أحمد باشا: كيف للرأي العام التابع تبين حقيقة الوافد من الغرب وهو على هذا النحو من الجهل والجمود والرجعية والانغلاق والدعوة الصريحة لمعاداة الأغيار؟ فذهب عيسى إلى أن السبيل لحل هذه المعضلة هو الاستغراب، أي دراسة ثقافة الغرب في البيئة التي لفظتها مع الاستعانة بمن يوضح لنا ما غمض، ويكشف لنا كل ما استتر وتحفى.

ويعيب محمد المويلحي على أولئك المغالين في مدح مدينة الغرب المتمثلة في مظاهرها ورقى حضارتها مبيناً أن أضواء باريس وجمال شوارعها وحسن وفتنة نسائها طالما تغنى بها زوارها لأول مرة، كما أن حديث أدباء الثقافة الغربية عن الحرية والعدالة والمساواة تجذب المثقفين وترغبهم في انتحال فلسفاتهما، فالعاشق المفتون والمتيم هو الذي لا يرى في معشوقه إلا كل آيات الكمال والجمال والجلال، وهو عاجز بالضرورة عن انتقاده وفضح عيوبه، ومن ثم لا يمكننا الوقوف على حقيقة ثقافة وحضارة ومدينة الغرب اعتماداً على تلك الرؤى السطحية والنظرة العابرة واللمحة الخاطفة التي لا تأمل فيها ولا تقويم.



لقد أدرك معظم مفكرو القرن التاسع عشر - كما أشرنا سلفاً - في الثقافة العربية ذلك السياج الخفي والعقد المسكوت عنه الذي يجمع بين السياسة والاقتصاد والإعلام من جهة وثقافة العقل الجمعي والانتماء والولاء من جهة أخرى، لقد رأى المستشرقون الأوروبيون المتعصبون لحضارتهم أن السبيل لاجهاض أي نهضة في الشرق هو الغزو الفكري قبل الاحتلال العسكري، لذا نجد بعض غلاتهم يهول ويبالغ في تمجيد الفكر الغربي وفلسفاته وأدبائه وعلمائه ويهون ويبخس - في الوقت نفسه - من حضارة الشرق التليدة ودورها في بناء الفكر الإنساني. الأمر الذي دفع رفاة الطهطاوي ومحمد عياد الطنطاوي وبطرس

البستاني ونصيف اليازجي وأحمد فارس الشدياق وعبدالله فكرى - وغيرهم من الذين اتصلوا اتصالاً مباشراً بالمدينة الغربية أو تتلمذوا في مدارس إرسالياتها - إلى تنبيه العقل الجمعي إلى المفهوم الحقيقي لمصطلح الغربية مؤكدين على أن هناك بونا شاسعاً يميز بين الحضارة المدنية الأوروبية الحديثة والثقافة الشرقية التليدة، وما تحويه من أصول ومبادئ وقيم وعلوم وفلسفة قد شكلت جميعها مشخصات العقل الجمعي العربي. وأن العلاقة بين هذين الطرفين ليست علاقة عدائية أو انفصالية بل إن كليهما يمثل حلقات تطور الفكر الإنساني ذلك الذي خضع للسنة الكونية التي تكشف عن تأثير السابق على اللاحق، وتتلمذ علماء وفلاسفة الغرب المحدثين على ما انتجته عقول أساطين الثقافة الشرقية والحضارة الإسلامية في مجدها الغابر.

فالغيرية التي طالما أكد عليها معظم قادة الفكر في الثقافة العربية هي إعمال التفكير الناقد والاتخاذ منه منهجاً للاتصال والانتحال والمتابعة؛ وذلك لأن النقد يمكن الناقد من تقييم ما يبتضعه من الآخر ولا ينتقي إلا الصالح والمناسب له. وقد حرص محمد المويليحي على اقتفاء أثر قادة الرأي السابقين عليه ولا سيما مدرسة الإمام محمد عبده فبدأ بنقد الأنا والكشف عن مواطن الجمود والتخلف في ثقافتنا، وكان حريصاً خلال ذلك على عدم الإساءة للمنابت أو المبادئ أو مشخصات الهوية. ووصف مظاهر الانحطاط التي اقعدت الفكر المصري بخاصة والثقافة العربية بعامة عن النهوض بأنها أعراض لأمراض إذا أهملت أصابت، وإذا عولجت برئت واستردت عافيتها إيماناً منه بأن التئيس والتشكيك في القدرة على اجتياز الأزمات من أخطر الأسلحة فتكا بالأمم المتطلعة للنهوض. وعلى الجانب الآخر راح يحذر من التبعية والاستسلام والتنازل عن الهوية واحتقار المشخصات ونقض الثوابت. ووضح أن خطر ذلك لا يقل عن سابقه: فالغيرية الإيجابية لا توجد إلا بين طرفين (الأنا والآخر). والآخر بطبيعة الحال لا يعترف بالضعيف الذي لا يجيد ولا يمتلك لغة الحوار وآلياته.

وها هو محمد المويليحي يقول على لسان عيسى بن هشام «أننا في حاجة لانقلاب أو ثورة على الإجماع أو الرأي السائد في ثقافتنا العربية الشرقية التي تعلى من شأن الأجانب، وترفع من قدر الخوجات ولا تلوم في الوقت نفسه على الشرقيين جمودهم وقعودهم عن الاجتهاد

وانصرفهم عن تحصيل العلم، وتعلقهم بالغريب والجانب وغير المعقول من كتب الاقدمين. كما راق لبعضهم السير وفق رذيلة الاستسلام أمام قوة الأغيار (فيقولون فنسمع ويأمررون فنصدع، ويقتسمون أرزاقنا، فنشكر وينقصون من أرضنا فنحمد، ويحتلون ديارنا فنقبل. فلا أقل من أن نسهب في بيان الأسباب التي ارتقت بهم إلى مرتبتهم في الوجود، ونظنب في شرح القواعد والأصول التي أسسوا عليها بنيانهم لنحذو حذوهم ونعمل على شاكلتهم. أو ليس الأليق بنا أن نعرض قومنا لينفضوا عنهم غبار الكسل، ويخلعوا عنهم لباس الحمول ويهبوا إلى محاكاة هؤلاء المجتهدين في أنواع الكمالات.

ومن هنا جاءت دعوة المويلحي لعلم الاستغراب، ويقول على لسان أحد الأصدقاء المرافق للبطلين (عيسى واحمد باشا) في رحلتها إلى باريس: «إن هؤلاء الفرنسيين خصوصاً لا نتصفح لهم كتاباً ولا نسمع منهم حديثاً ألا بتمجيد مدنيّتهم، ومباهاة الناس بنظام معيشتهم، وأنهم هم أرباب الخلق وسادة البشر، وأن الهدى هداهم، والضلال فيمن عداهم، وأنه أوحى إليهم من سماء مدنيّتهم أن يخرجوا الناس من الظلمات إلى النور. فأما الإيمان بها وإما الحسام، وقد ذاعت فينا دعوتهم، وأعانهم نفرٌ منا على نشرها، فقبلنا مبالغاتهم بالتصديق والتسليم من غير بحث ولا نظر، وصرفنا كل ما يأتونه إلى وجوه الحكمة والصواب، وبسطنا لهم صحيفة الاستحسان من النفس، يرتسم فيها كل ما يتخيلونه ويموهون به علينا.

فالرأي لنا حينئذ أن نطرح عنا ما قالوا وما صفوا، وننظر اليوم إلى الأمور في حقائقها، ونحكم عليها بحسب قيمتها في ذاتها لا على حسب ما رسمه الوهم وسوله الخيال في نفوسنا» وهذا هو علم الاستغراب.

ويمكننا أن نستنبط من حديث محمد المويلحي السابق - حيال قضية الشرق والغرب وموقفنا من الأغيار - ثلاثة أمور: أولها: دعوته لإنشاء مراكز بحثية لدراسة الثقافة الغربية وسهات مدنيّتها والوقوف على إيجابيتها وسلبيّتها (علم الاستغراب مقابل علم الاستشراق).

وثانيها: لفت أنظار الباحثين إلى خطورة الدعاية الغربية التي تروج للثقافة التي ابتدعها فلاسفتهم والمستشرقون ودعاة العولمة.

وثالثها: الكشف المبكر عن المغربين في الثقافة العربية وهم الذين جحدوا مشخصاتها

وكفروا بأصولها وراحوا يروجون للفكر الغربي ويدعون للفناء فيه باعتباره المخلص الأوحيد من الجهل والتخلف، ولعله كان يقصد في هذه الحقبة فرح انطون وشبلي شميل ومن هنا نحوهم.



لقد أدرك المجددون الأوائل ضرورة إعداد جيل من شببية الباحثين لإعادة بناء العقل الجمعي العربي - كما أشرنا - ونشر الوعي بين المثقفين وذلك للحد من سلطة خطاب المقلدين للموروث العتيق من جهة والمغربين المحدثين المقلدين للثقافة الغربية من جهة أخرى، وقد حاولنا في المقالات السابقة الكشف عن وجهة محمد المويلحي وبيننا أنه قد اتخذ من التفكير الناقد نهجاً لخطابه، كما أوضحنا رفضه لجمود التقليديين الذين اتخذوا من التراث حصناً ينطلقون منه لمهاجمة المجددين والنهضويين، وكذا عزوفه عن المغربين الذين زعموا أن في تعلقهم بأذيال الغرب فلاحهم ونجاحهم وسيلاً للنهضة والتخلص من سلطة قوى الجمود والرجعية التي آلت إليها ثقافة الشرقيين بعامة والعرب بخاصة.

ولما كان مقصد المجددين هو تفعيل خطاباتهم التنويرية فقد راح معظمهم يكشف عن خطته لتحويل الرؤى والتصورات والانتقادات إلى مشروع على أرض الواقع. وها هو المويلحي يفرق بين الجمود والتقليد الرجعي من جهة والإحياء وتقويم الثوابت وحماية المشخصات من جهة أخرى. ويميز كذلك بين المغربين المفتونين بثقافة الغرب دون أدنى تمحيص أو دراسة لذلك الوافد المتعلقين به من ناحية رغبة في تأسيس علم الاستغراب من ناحية ثانية. وهو يرمي إلى دراسة ثقافة الآخر بمنطق الناقد وليس التابع أو المقلد، فالمشروع النهضوي للمجددين الأوائل يتمثل في نجاحهم في إعادة تشكيل العقل الجمعي عن طريق شببية الطبقة الوسطى، وتبصير الراي العام بأن النهضة المرجوة والإصلاح المأمول والاستنارة المنتظرة لن تتم ألا بعقول وسواعد أبناء الثقافة التي ينتمون إليها.

ويجتهد المويلحي في توضيح كيفية الحث على الانضواء تحت راية العلم الأوروبي الحديث مع الاحتفاظ بالمنحى النقدي الانتقائي عند تطبيق الفلسفة الغربية، فيرى أن التلمذ على الغربيين وانتحال مذهبهم دون مذهبهم هو الهدف المرجو، وذلك بعد فحص تام للنظريات والفلسفات والنظم والعوائد الغربية قبل قبولها وإدراجها ضمن الثقافة الوافدة. ويؤكد أن

مثل ذلك الصنيع يحتاج إلى عقلية ناقدة واعية، لا تبهرها أضواء الغرب والمشاهدات الطريفة والغريبة هناك ولا تتخذ موقفاً عدائياً مسبقاً من تلك الثقافة.

ويقسم المويلحي اتجاهات المثقفين وموقفهم من الغرب أربعة ضروب أولها: طلاب البعثات والنازحين من شبيبة الشرق إلى الغرب للتعرف على مدنيته والتتلمذ عليها. ومثل هؤلاء لا ينبغي التعويل على تقييمهم أو وصفهم وذلك لأنه يغلب عليهم المبالغة في التبجيل والانبهار بالمظاهر وعدم إعمال العقل في البحث عن الجوهر وحقيقة المخبر.

أما الضرب الثاني: فيمثله طلاب التنزه والسياحة فمثل هؤلاء لا يؤخذ منهم سوي مشاهدتهم وانطباعتهم ومشاعرهم تجاه ما شاهدوه وصادفوه.

أما الضرب الثالث: فيمثله أرباب الوظائف الحكومية الذين أرسلوا للغرب في مهام بعينها؛ فأولئك ليس لديهم من الوقت أو الجهد أو المنهج الذي يعينهم على نقد الثقافة التي أرسلوا إليها.

ولم يكن حظ الضرب الرابع أفضل من سابقه بل إن شئت قل أسوأهم ذلك لأنه يمثل فريق المنتفعين والمسيسين الذين يروجون للأفكار الفلسفية والنظريات العلمية والمذاهب السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية الغربية لنشرها في الرأي العام التابع العربي وذلك تبعاً لمنفعتهم الشخصية أو تلبية لرغبة من يدفع الثمن.

ويقول في ذلك: وهناك قسم رابع ربما فحص ودقق ووقف وعلم ولكن له هوى خالصا يمنعه من كشف الحقائق ويدفعه إلى المبالغة إلى القصد والغلو عن عمد، فلا يروى ما يرويه عن هذه المدنية إلا بالتشديد والتمجيد باطلا كان أم حقاً؛ لينصر مذهباً له معيناً وغرضاً مضمراً؛ فيدأب بيننا كالأجير للأجنبي يرفع لنا من شأن مدنيته وقوة حضارته ليرتفع معه بارتفاعه ويتسلط علينا بسلطانه وينتفع منه بتمكين جاهه فينا وقدرته علينا. وفي هذا القسم من يري أن في استيلاء المدنية الغربية على الشرق وتغييرها لتقدم عاداته وأخلاقه انتصاراً لمذهب بعينه فهم في إشادتهم بأمرها وتشجيعهم لها وتبشيرهم بها كالمثيحين لمذهب والمبشرين بدين».

وينتهي المويلحي إلى أن هناك ضرباً خامساً نادر في ثقافتنا العربية وهو الذي يجب التعويل عليه لتفعيل مبدأ الغيرية وذلك لأنه يمتلك من إمكانيات وآليات ما لم يتوفر لغيره من الضروب الأربعة السابقة؛ فهو يتميز بدقة الاستقراء وعمق التحليل وموضوعية النقد ودربة ودراية بالمقاصد والمآلات والثابت والمتحول وما يجوز نقله وإفشائه وما يجب منعه والسكوت عليه واجتنابه وكل ذلك بمنأى عن الهوى والذاتية والتعصب وأن تكون الغاية المأمولة هي الوقوف على الحقيقة وانتخاب الصالح العام منها لمداداة أدواء الواقع المعيش في ثقافتنا العربية ومشخصاتنا المصرية.

ثم يختتم المويلحي مقامته على لسان أحد رفقاءه في باريس الذي رافقه وصحبه في رحلتها إلى أوروبا وغربلوا سوياً ثقافة الغرب وكانوا بمثابة طلائع علم الاستغراب المنشود، وتعرفوا على منابر الفضلاء وأو كار السفلة الأشقياء «إن لهذه المدينة الغربية الكثير من المحاسن، كما أن لها الكثير من المساوئ، فلا تبخسوها حقها وقدرها، وخذوا منها معشر الشرقيين ما ينفعكم، ويلاءمكم، واتركوا ما يضركم، وينافي دينكم وطباعكم، واعملوا على الاستفادة من جليل صناعاتها، وعظيم آلاتها، واتخذوا منها قوة تصد عنكم اذى الطامعين وشره المستعمرين، وانقلوا محاسن الغرب إلى الشرق، وتمسكوا بفضائل أخلاقكم وجميل عاداتكم، فأنتم بها في غنى عن التخلق بأخلاق غيركم، وتمتعوا في رخاء بلادكم، وسعة أرزاقكم، واحمدوا الله على ما آتاكم».

ولا ريب في أن المويلحي قد أحسن ختام حديثه، وبيان مقاصد خطابه الذي استحال إلى مشروع على يد تلاميذه، وإذا كان المويلحي لم يحسن الحبكة الدرامية لنهاية المقامة وخاتمة الأحداث؛ فمبرره في ذلك يكمن في استنباطه من عتبة نص المقامة، ألا وهو لفظة (حديث) والحديث لا ينقطع بل يستأنف بأقلام من يؤمنون بمضمونه، ورسالته، والسؤال المطروح: هل جيلنا منهم؟

القسم الثاني

محاورات ومسابقات

القسم الثاني

محاورات ومساجلات (حوارات الشباب والشباب)

شبابنا في عيون شبابنا

كنت أرغب في أن يكون موضوع مقالتي هذا -وما يليه من مقالات- هو حوار الأجيال، الأب مع بنيه، الأستاذ مع مريديه وتلاميذه، غير أن قلمي استوقفني وبادرني بالسؤال، كيف نتحدث عن المعدم؟ أو عن شيء غير موجود؟ فالعلاقة بين الشبّاب والشباب في ثقافة هذا العصر هي علاقة شائكة أقرب إلى الصراع وانعدام الثقة، منها إلى النصيح والإرشاد أو الحوار الذي يرمي إلى اتفاق وتصالح لقراءة الحاضر واستشراف المستقبل. فأجبتة إذا كانت هذه الثقافة التي نعيشها أصابها العطب، وانحدرت فيها القيم، وساءت فيها التربية إلى درجة أضحت فيها لغة الحوار بين الأجيال على النحو الذي ذكرت، فمن الواجب علينا في هذه الحال أن نذكرهم بالثورات الفكرية التي خطط لها الشبّاب وقادها الشيوخ وكان الشباب سواعدها وقوتها الفاعلة الساهرة على حمايتها وتطبيقها.

فإذا اتهم شبابنا اليوم آباءهم بالتخلف والرجعية ووصفوا أذواقهم بأنها لا تتفق مع إيقاع العصر وأن مشخصاتهم التي نشأوا عليها لا تخلو من الأوهام والخرافات، فإننا نصوب لهم بعض ما أوردوه؛ فليس كل قديم ضار، ولا كل جديد نافع، ومن ثم يجب أن نحتكم لتقييم الوافد من الخلف والقادم من الأمام بمعيار التجربة الواقعية والعقل الجمعي الواعي بطبائع الشعوب. وعندما نتحدث عن حكمة الشبّاب لا نقصد كبار السن، بل نقصد أولئك

الذين حنكتهم الأيام ومنحتهم السنون خبرات مكنتهم من استشراف المستقبل وانتخاب الدروب الآمنة التي بدت في صور مواعظ وحكم ونصائح زودوا بها أولادهم وأدراهم من الأجيال المتعاقبة. وإذا كانت صورة الشباب في عيون الشيباب هي الضياع المتجسد والفوضى السائدة والسفالة والمحجود والتعالر والحمق الذي أدى بهم إلى التطرف والعنف، فإننا نقول أن كل تعميم خاطئ وأن الكثير مما ذكرتموه يقع علته وتبعته على عقليتكم التي رغبت عن لغة الحوار وأضحت مجرد أوامر ونواهٍ لا تلقى مبرراتها قبولاً أو استحساناً من تلك العقول الشابة الثائرة بطبعها والمتمردة على المألوف دوماً.

الحق إننا أمام إحدى مشكلات العصر التي تهدد ثقافتنا بالانهيار، علماً بأن الأيام المقبلة سوف تأتي على الشيوخ وتجعل منهم ذكرى، وسوف تشهد كذلك ميلاد أجيال متتابعة من الذين اتخذوا من النقد غاية ومن التمرد هدفاً ومن العصيان أسلوب حياة. الأمر الذي يوجب علينا تنبيه الغافلين عن ذلك الخطر ومن ثم العمل على إعداد برامج تربوية تأهيلية للشباب قبيل سن المراهقة وقبل الإقدام على الزواج، وإرشاد الآباء كذلك -رغم انشغالهم بتدبير لقمة العيش- إلى ضرورة الإقلاع عن منطق الاستبداد في التوجيه، وتعويد أفراد الأسرة على السير وفق العقل الجمعي المستنبط من حوار بين الأب والأم والأبناء معاً، أضف إلى ذلك العزوف عن أسلوب الاستعلاء والتهوين من قدرة أبنائهم والاستخفاف بآرائهم، وذلك عن طريق النقاش المسلح بالحجة والدراية بالثقافة التي ينطلق منها أبنائهم، فلم يعد الرفقاء أو أصدقاء السوء هم الذين يبدلون طباع الأبناء، بل هناك الثقافة العالمية المتمثلة في الإعلام الموجه بما فيه من مذاهب وتيارات ومعتقدات وموضات وأغانٍ ورقصات وألعاب ومواقع لتزييف الوعي بل لشيوع التطرف وإقامة الحروب أيضاً.

أقول يجب استثمار الروح الثورية والقوة البدنية والعقلية الناقدة لدى الشباب، وذلك بترغيبهم في الالتحاق بالمدارس الثانوية العسكرية، والمعاهد الفنية المتخصصة، وإنشاء الأكاديميات التوجيهية لتعديل مسار الشبيبة من خريجي الكليات النظرية حيث التدريب على الحرف التي يحتاجها المجتمع، واستصلاح الأراضي، وتشبيد المدن الجديدة، وبناء الأحزاب السياسية، والنوادي الرياضية، وذلك كله للحد من طاعون البطالة الذي يعد الباب الأول لليأس والفوضى الهدامة. ثم نشرع في الوقت نفسه في تنظيم جهودنا لإنشاء

صرحين اجتماعيين: أولهما لإصلاح الحياة الزوجية ولاسيما بعد تفشي ظاهرة الطلاق بين الشبيبة فنعمد إلى مناقشة جادة لكل المشكلات التي تهدد الحياة الأسرية بداية من قضايا الجنس والإدمان ومرورا بالفقر الذي يحول بين تحقيق المطامع والمطامح ونهاية بأسلوب المعيشة وآداب المعاشة والمعاشرة بين الزوجين متخذين من لغة الوعظ والجدل والحلول العلمية سبلا لإصلاح ما فسد تبعا لثقافة الزوجين. والثاني صرح تأهيلي تدعمه مؤسسات الدولة الاجتماعية لتنظيم دورات للشباب من الجنسين المقبلين على الزواج، مستعينين في ذلك بأصحاب الخبرة والدراية من المتخصصين في علم النفس والاجتماع والعقيدة والفلسفة والأنثروبولوجي والسكان وتربية الأطفال، على ألا يسمح للزواج إلا من تخطى بنجاح هذه الدورات التأهيلية.

أعلم أنني أحلم! وأؤكد لقلمي المتمرد دوماً على تصوراتي وحلولي -بحجة أن الواقع يسير في درب بينما عقلي يسير في درب مغاير-، فإنني سوف أصرف جهدي في المقالات التالية للكشف عن أحكم الوصايا وأفضل الحوارات وأعظم الثورات التي عبرت بصدق عن الصور الرائعة والثمرات الناضجة التي أوجدها الحوار الخلاق بين الشيباب والشباب، ولن أقتيد بضرب واحد من النماذج التي سوف أوردتها (قدماء ومحدثون، شوقيون وغريون، فلاسفة وأنبياء ومصلحون).

وحسبي أن أذكر أن كلمة (نعم) تطرب الأذان لو كانت وليدة الوعي والقناعة؛ ولكن كلمة (لا) تحيي العقول إذا انطلقت من إرادة حرة وأذهان خيرة ونفوس خيرة، وأعتقد أن هذه المقولة لن تتحقق إلا بتضافر جهود الشيباب مع الشباب.



حكماء الفراعين وشبيبة المصريين

شرعت في الكتابة عن تلك الحوارات المتخيلة بين الشباب والشبان، وارتأيت أن ابدأ بفلسفة الفراعين - باعتبارهم المنبت التليد والمؤسس الحقيقي لأخلاقيات العقل الجمعي المصري - فمن أقوالهم خرجت الأمثال والعظات التي دعمت العوائد والاعراف والتي شب عليها النشء.

فإذا بقلمي يستوقفني كعادته وي طرح على حزمة من التساؤلات التي يغلب عليها روح التهكم تارة، والدعابة التي تهدف إلى تليين لغة الحوار تارة أخرى، على اعتبار أن ما سوف يأتي من حوار بين الشباب والشباب لم يقع بالفعل، بل هو من محض الخيال. أما مضمونه و متن نصوصه فهي منقولة بأمانة من كتابات حكماء الفراعين وكذا ردود الشباب فهي مستنبطة من مواقفهم وتعليقاتهم ونقداتهم.

هل سوف تقدم مواعظ وإرشادات كتبت من آلاف السنين ليلتزم بها شبيبة القرن الحادي والعشرين، متجاهلاً بذلك تبعية القيم للثقافة التي تلفظها؟ وهل حكماء الفراعين - الذين سوف يجرون الحوار - قد أدر كوا ما فيه الشباب الآن من أزمات وانتهاءات وولاءات وأحلام ونقدات وسلطات وأيدولوجيات؟

فأجبت: أن الأصيل من القيم لا تبدله السنون ولا تغيره الأزمات، وسوف يتضح ذلك من الشذرات التي سوف نسوقها، فلن تجد فيها ثمة تعارض أو تناقض مع صريح المعقول أو الضمير الذي فطرت عليه السرائر، أو ما أيده تجارب المجتمعات الآمنة التي نألفها الآن في صور القوانين الضابطة لسلوك المجتمعات والحامية لحرية الأفراد بخاصة وحقوق الإنسان بعامة.

وسوف ندرك كذلك أن علة تمرد شبيبتنا على تلك القيم الأخلاقية ليس له مبرر معقول أو وقائع مادية تحول بين الفرد والانصياع لها.

ولما انتهى حوارى مع قلبي هممت بالكتابة:

فبدأت وقائع المحاوره باختيار واحدٍ جماعة الشباب لتمثيل آراءهم، وانتهوا إلى أن

يكون مثلهم هو الفيلسوف بتاح حتب (نحو 2500 ق.م) وعلى الجانب الآخر فضل الشباب أن يكون التساجل حراً لمن يشاء منهم.

فبدأ بتاح حتب حديثه قائلاً (نعمَ الأبناء الذين يصغون إلى إرشادات آبائهم - ولا سيما تلك التي مكنتهم من بلوغ مآربهم وحقت لهم طموحاتهم، وجنبتهم كثيراً من المخاطر وساعدتهم في اجتياز المعوقات - أمّا الأبناء الذين يستهزئون بخبرة الأباء فمصيرهم محفوف بالمخاطر؛ لأنهم رفضوا الطريق الآمن ودفعتهم روح المغامرة للسير في دروب مهلكة. فمن الغباء وصف الحكمة بالجهل، والفضيلة بنقيضها، والتجريب خير شاهد، ومن ثم لا يجوز جحود ما ينصح به المجرّبون)

فيعرض أحد الشباب قائلاً: إن الدروب الوعرة التي تحدثت عنها أيها الحكيم قد بدت في عيونك كذلك لافتقارك للآليات والوسائل التي امتلكنها بروح المغامرة والإصرار والعلم الحديث، ومن ثم لا حاجة لنا للإصغاء والامتثال لمن يجهل معارفنا ومناهجنا، فلم يعد أمامنا في ضوء العلم المعاصر ما ظننته أو ما اعتبرته مستحيلاً.

فابتسم بتاح حتب قائلاً: (لا تغتر بعلمك فالعلم أكبر من أن تحيط به، فهو بحر لا تدرك صفتيه، وكتاب لا تعي ما بين دفتيه، فالعجول الأحق هو الذي يزعم امتلاكه لفصل الخطاب). وأستأنف بتاح حتب كلامه: (اسمع يا بني إذا عظم شأنك بعد وضاعة وأمسيث ثرياً بعد عوز واحتياج؛ فلا تتنكر إلى ماضيك ولا تتعالى على من كنت منهم، بل تذكر دوماً أن ما أصبحت فيه من نعمة الله).

فاحتج شابٌ عليه قائلاً: (أن ثرائي وعزتي بعد ذل وعوز ثمرة لـر توهب إلي، بل هي من صنع عملي واجتهادي، ومن ثم يجب على أن أثار من ذلك المجتمع والأرض التي احتقرتني وضنت على شحاً).

ويقول بتاح حتب (تعلم يا بني أن الصدق تاج الفضائل، والورع جوهرها، والتواضع بنيتهما، وأعظم التيجان هو الصدق مع النفس، وأنقى الجواهر مستمد من خشية الآله. والكبر والغرور من معاول الهدم لا البناء. أما الكذب فعلة كل الرذائل).

فبادر أحد الشيبية متهمكماً (ماذا يجدي الصدق في مجتمع تسوسه الخديعة، ويقوده النفاق، ويدين بالجور، خذها مني أيها الواعظ. إن الحق والصدق في زماننا لا يأتي إلا على لسان الأقوياء والأثرياء وأصحاب الجاه والسلطان، وصوت الفساد بات هو الأعلى، وسوط الجبابة أصم أذنيه عن حديث البلهاء المصلحين الذين اتخذوا من الحق دستوراً لهم).

فاعتدل بتاح حتب وأمسك بكتف محاوره قائلاً (يا بني إنك تناقض نفسك، فكل ما تعانيه ما هو إلا نتاج جحود قومك وثقافتك للصدق، فهل يلام التاج إذا وُضع على رؤوس تستحق السفع، فلا يختلف عاقل على أن الصدق المعبر عن جوهر الحقيقة نور يبدد ظلمة الضلال ودواء قاهر لسلطة الكذب، وإن جحده الظالمون. فإياك أن ترغب عنه طمعاً في خير ينفعك دون الناس، وحذاري أن تجعل دونه مداد قلمك فتضل به من يقرأون كتابك، وانجو بنفسك قبل أن يتمكن الضلال من فؤادك ويسيطر النفاق على لسانك ويسجنك البهتان في قلعة الإفك، فتعثر بمقامك وتنسى أنك مسجون وليس السجان).

وافطن إلى ما أقول إن صوت الصدق خالد لا تسكته الدهور، وإن صرفت عصابات الكذب الناس عنه، وسرعان ما تتبدل طبائع الناس ولا يبقى إلا الحق، فهو ذات الإله وديدن الصدق، ولا يخيفك كثرة المهللين لسيادة الباطل إن حكم، فكن شجاعاً، فخير لك أن تحشر في زمرة الحكماء وفي معية المصلحين، من أن تعيش ميتاً وسط الأراذل والدهماء وتنبوأ مكانك في درك الجحيم.

وعاد القلم يحاورني قائلاً: ماذا فعلت؟ وأي المكاسب جنيت؟ فالشباب لا تروق له حكمة الشياب، والحكماء يضحكون من جهل وكبر الشيبية، فأجبت: الثمرة الحقيقة في العرفان. فالخير كل الخير في أن تحسن تنظيف المرأة وتزيل الغشاوة من الأعين قبل أن تصف هذا بالجمال وذاك بالقبح، فليس هناك أصدق من الواقع المعيش ليحتكم إليه من يقرأ ويعي.



نصائح الحكيم أني ومروق الشباب

اجتمع المتحاورون قبيل الجلسة الثانية في حلقتين: الشباب الحكماء، وشبيبة النقاد، وذلك لمراجعة واقعات الجلسة الأولى وما جرى فيها. فذهب الحكيم كاجمني (2345 - 2333 ق.م) إلى أن لغة التساجل في المحاوراة الأولى اتسمت بالحدة في الردود وغلب عليها أسلوب الوعظ والتوجيه، الأمر الذي دفع فريق الشبيبة للنفور والتهكم تارة، والتمرد والسفسطة تارة ثانية، وعليه يجب علينا نحن معشر الحكماء العدول عن ذلك وإعطاء فرصة أكبر للشباب ليتمردوا بحرية على وصايانا ونصائحنا، ثم نقوم بدورنا لإيضاح المستغلِق وتسهيل المعقد مما نؤمن به من قيم، وأبسط الأمثلة على ذلك حديث بتاح حتب (نحو 2500 ق.م) عن ضرورة احترام الرؤساء وإجلال الكبار وتبجيل القادة وجعله الانصياع لهم من الفضائل وتنبهه على أن عصيانهم أو الخروج عليهم من أبشع الرذائل.

فالشباب الثائر لا يمكنه إدراك القيم الكامنة في هذه الحكمة، وذلك لأننا كنا نعتقد أن الرؤساء القادة لا يفعلون ولا ينطقون إلا بإلهام من الإله، فهو الحكيم الأكبر والمعلم الأعظم الذي لريهب نعمته إلا للعقلاء البررة، أما في زمانهم فقد أصبحت الرياسة والقيادة في يد من لا يستحق، بما في ذلك الآباء الذين لا يقومون بواجب الرعاية والتربية السليمة نحو أبنائهم، وعلى ذلك لا ينبغي علينا الإلحاح على هذه الفضيلة لأنها ليست من القيم الخالدة، فهي نسبية تكتسب قوتها من الواقع المعيش.

وإذا انتقلنا إلى حلقة الشبيبة لنستمع لما كان يدور بينهم لسوف نجد جميعهم يبحث عن حجج لدحض ادعاءات الشيباب، فذهب أحدهم إلى أن الشيباب الحكماء لا يريدون التنازل عن منطق الوصايا ولا نظرتهم المتعالية إلينا ومعارفنا ومبرراتنا، وهذا ليس من الحكمة، ونحن على يقين أنهم لا يستطيعون العيش في الظروف التي نحيّاها، فهم على أي حال ليسوا برجمائين (أي واقعيين عمليين)، وعلينا أن نحتكم للواقع في دفعنا ونبتعد عن منطق ما ينبغي أن يكون في حججنا وردودنا عوضاً عن منطق ما ينبغي أن يكون الذي طالما حدثونا عنه.

مضت الدقائق ونبه قلبي المتحاورين إلى ضرورة التأهب لاستئناف الحوار، بدأ الحكيم آني (نحو عام 2280 ق.م) حديثه قائلاً: إنني كتبت في وصاياي لابني الأكبر العديد من الحكم، جاء بعضها بصيغة الأمر والبعض الآخر في صورة النهي والمنع، فقد استملح ولدي هذا الأسلوب لأنه كان يعي قدري ومقدار علمي ومكانتي بين العلماء، وتيقنه من صدق توجيهاتي ونفعها، ومما جاء فيها «إياك أن تغضب أمك أو تنقص من قدرها وحبها وإخلاصك لها في قلبك، فإنك مهما فعلت من الإحسان إليها، فلم توف لها حقها في العطاء الواجب عليك، فتذكر رعايتها لك منذ أن كنت في أحشائها، ثم محمولا على يديها مسترخيا في صدرها رضيعا، ثم لاهيا في كنفها صبيبا، ولا تنس أنها معلمك الأول، وملجأك الآمن، ومؤدبك الأمين، أما إذا فعلت غير ذلك وارتشفت سم العقوق فلن يرضى عنك الإله، وسوف تكون منبوذا في قومك ومغتربا في وطنك».

فوقف أحد الشباب معترضا على التعميم قائلاً: وماذا عن الأمهات اللواتي يحملن سفاحا ويلقنن بما حملته بطونهن في الطرقات بغية الخلاص من الخطيئة أو هربا من عبء الإعالة؟ وماذا عن الأمهات الخائنات والعابسات والماجنات، تراهن أهلا للوفاء من الأبناء أو السخط والعقوق؟

اعلم أيها الحكيم أن زمن إيزيس (نحو عام 140 ق.م) قد مضى، وحورس (نحو عام 145 ق.م) لم يجد الرعاية من أمه التي ألقت به في صناديق القمامة استجابة لشهوة أو لتحقيق رغبة شيطانية. فأجاب الحكيم آني أن مثال الأم لن يخبو أبدا وسوف تظل دوما نموذجاً للحب والعطاء، أما تلك الأمثلة التي أوردتها فهي من كائنات أقرب إلى عالم الحيوان المتوحش منها إلى الإنسان، بل هي أدنى من ذلك وأحط، ففي عالم الحيوان أمثلة رائعة على الأمومة التي نقصدها، كما أن وجود الشواذ لا ينقص من كمال القاعدة.

ثم استأنف الحكيم آني الحوار: ومن الحكم التي أوردتها أيضا في وصاياي: احذريا ولدي المسكرات وكل ما يغيب العقل عن وعيه ويحول بين سلوك المرء واستقامته، فلا تتردد على الحانات بغية الترويح عن النفس أو اللهو للتخلص من عذابات الألم واليأس والشقاء، فعواقب السكر لن تفرحك بعد الإفاقة. ومآلات سلوكك سوف تلقي بك في طريقين أشر

من بعضهما، أولهما الندم وثانيهما مرارة العقوبة لما اقترفته من معاصي وجرائم وانتهكات في حق الناس، ناهيك عن صورتك المحترقة بين الأسوياء.

وانبرى شاب معترضا: وعظ ثانية باسم الدين تارة، والعادات والتقاليد تارة أخرى، فما رأيك أيها الحكيم فيمن سكر ولا يؤذي أحدا، ويلهو دون أن يكون محتقرا بين الناس، ويفعل ما تشتاق إليه نفسه بمنأى عن سلطة المجتمع الجائرة، وباتفاق مبرم بين الطرفين الآخر، وكما أن المخدرات تعيننا على التماس بعض ألوان السعادة والانبساط والسرور، -وهي من الأمور التي نفتقدها في هذه الحياة الشاغلة بالمنغصات والشقاء والبؤس-، فيجب عليكم أن تدعونا أحرارا ننعم في عالم لا ترونه.

الحكيم آني: اعلم يا بني أنك أول الخاسرين وأن عالمك الذي تشد هو عالم الضعفاء والمغبين، فإن من يستملح الرذيلة ليس في إمكانه أن يعيش فيها دوما، فسرعان ما يهلكه ألم السير في ركابها فيهلك بدنه ويغيب عقله ويشعر دوما بالاغتراب في حياته اللاهية والندم قبيل الرحيل. ولعل جريمة الزنا أفضل الأمثلة المعبرة عن همجية مرتكبيها لأنها تحوي عشرات الآثام، فضلا عن كونها شرا على المجتمع وعصيانا للإله، فهل يمكنك أيها المعترض إدراجها ضمن الحريات؟ أجب أحدهم: لمر لا؟ ولاسيما لو كان حدوث الزنا بلا إزعاج لأحد، أليس الزواج عرض وقبول؟ ولا يقع الوطء إلا به؟ دعونا أيها الشيبان نمضي، أما العفة والشرف والدنس والرذيلة والعار فهي مصطلحات تصطنعها المجتمعات التقليدية المتخلفة التي تريد أن تبعدنا بقيمها عن لذائذ الحرية التي تسمى عندكم إباحية.



هرمس الفيلسوف الأعظم وطريق الخلاص

نظر قلمي إلى الساعة المربوطة في معصمي ليتأكد أن الساعة الآن هي السابعة وهو موعد انعقاد المحاضرة الثالثة بين الشباب والشباب، فأدرك أن حكماء الفراعين الذين تفرغوا للحضور قد انتظموا في أماكنهم، بينما الشباب لم يحضر منهم أحد وإن كانت أصواتهم المحتدة تنبأ أنهم ليسوا ببعيد عن مكان اللقاء، وكان تصاولهم حول واقعات الجلسة الماضية، إذ كان معظمهم مستنكرا الردود والتعليقات التي جاءت على السنة رفاقهم. فقد ذهب جل المعارضين إلى أنهم يؤمنون بالحرية، ولكن في الوقت نفسه لا يوافقون على عقوق الأبوين أو الإباحية أو الإقبال على تعاطي المخدرات والمسكرات، بيد أن الوجوديين منهم والماركسيين والفوضويين والماديين نزعوا إلى النقيض من ذلك، إذ ذهبوا إلى أن طاعة الوالدين جزاء عادل مقابل رعايتهم والإنفاق عليهم، أما الإباحية التي يطلقون عليها (زنا) فهي مرتبطة بالمنحى الإيماني العقدي، وليس لها أدنى ضرر على المجتمعات المفتوحة، وقد أثبتت التجربة أن العلاقات الزوجية مكلفة وفاشلة ومملة وتصحبها دوما الخيانة من الطرفين، أما المسكرات والمخدرات فهي طوق النجاة من الملل واليأس والقلق والحيرة والكآبة والحزن وغير ذلك من متاعب هذا المجتمع الذي لا سبيل لإصلاحه أو الانفكاك منه وعوائده ومعتقداته الرجعية.

وبعد شجار سادته الغضب والعنف انصرف بعضهم، أما البعض الآخر فقد رغب في إكمال المحاورات وتدافعوا إلى أن وصلوا إلى مكانهم حيث حلقة النقاش.

وها هو قلمي يأذن لي بالكتابة، وقف محفل الشباب الذي يضم أكابر حكماء مصر إجلالا واحتراما لأعظم الحكماء هرمس (نحو 2345 ق.م) الذي جاء مشكورا ليتحاور مع أحفاده من شبيبة مصر، فبادر الحديث بقوله «أتذكر أنني جلست يوما مع ابني (تات) ناصحا، واستهللت حديثي معه بحثه على التحلي بالورع وخشية الإله وذلك بروح المحب الذي لا ينتظر من محبوبه نفعاً أو يداريه اتقاء لغضبه الذي لا ينجم عنه سوى المذلة والخسران وشدة العقاب.

وهل هناك أجمل من الحب ليصبح دستوراً للحياة، فالتناغم لا يتحقق في الوجود وبين الكائنات إلا به، كما أن الحكمة والحقيقة لا يمكنها أن تسكن النفس الطاهرة إلا بالعشق

الذي لا يحيا بدوره إلا في عالم يسوده السلام والوئام بين كل الخلائق. كما أن بوابات الخير لا تفتح إلا على يد ذلك الشجاع الذي حارب بسيف الإيمان كل جيوش الشر التي تسللت إلى قلبه، ثم تعطر بزيت العفة والفضيلة ودأب على الاغتسال في نهر الغفران والتسامح، ثم خرج سعيدا ومبتهجا لكثرة عطاياه وكل المعوزين والضعفاء والبائسين.

وتهكم أحد الشبيبة على هرمس قائلا: إنك تذكرني أيها الحكيم بحلقات الصوفية وال دراويش تقول حب وورع وتسامح، ولم تشر إلى هوية الصانع، اسمع أيها العظيم: إن هذه العملات أو إن شئت قل هذه القيم البالية لا يتداولها الناس الآن، وأضحى عوضا عنها الاجترأ والعنف والإرهاب والبغض والكراهية والظلم والحرب، وهي تشكل في مجموعها ثروات السادة الذين يمتلكونها ويوزعونها تبعا لمصالحهم وأهوائهم ضد كل الضعفاء ونحن بالتأكيد منهم، فالحب بات بيننا شهوة، والورع والتقوى والتدين أمست جلايبب ولحي ونقاب ومسبحة ومبخرة أو إن شئت قل ملابس تستر كل أشكال الغلظة والحقد والسفالة والطمع، فلو ثت تلك القيم وبات الدين يحتاج لمن يحسن قراءته ويفطن إلى إشارات وإلهامات خطابة، ولكن هيهات فنحن مغبون.

فرد عليه هرمس قائلا: دعني أذكرك بما قلته لولدي (تات) عندما سألتني عن علة نقشي الشرور بين الناس، أجل قلت له: إن العلماء هم الأتقياء وذلك لأمرين: أولهما قدرتهم على إدراك الحكمة الكونية والحقيقة الإلهية التي تمكنهم من مجاهدة الشهوات ومحاربة الرذائل التي دائما يقوم البدن بالترغيب فيها، أما الأمر الثاني فيرجع إلى رسالتهم التنويرية الرامية إلى تبصير الناس وهدايتهم إلى الطريق الأرشد، ومن المؤسف يا بني أن زمانكم قد خلا من كثرة هؤلاء، فعم الفساد وضاعت القيم فأصبحتم تعانون من إفتئات السفلة والمجترئين، عشاق الرذيلة وزبانية الشر، ومن المخجل أن هذه العصبة لم تتسلل بين العوام فحسب بل اندست بين بعض المتعلمين أيضا فهجروا العلم واتبعوا الأسافل متخذين منهم أئمة العصر.

واعلم يا بني إذا اجتمعت عصابات الشر على خداعك فلا تجبن ولا تيأس ولا ترتاب، لأن الحكيم باق في أعلى الأعالي لا يراه ولا يدرك وجوده جاحد والنعمة ومنكرو الحق، ومن ثم فعليك بتصفية السريرة فهي مرآتك الحقيقية وأم ضميرك، واجعل العقل مصباحك والخير

سبيلك والعدل والاستقامة مقامك، والبر والعطاء فراشك. ولا تحسب أن نصحي لك من سبيل العظة بل هو بعض الحقيقة التي لا يمتلكها إلا المحبوب الأوحد والمعشوق الأكبر ومن كان البدء بيده وإليه المآل.

أحد الشبان: لا سبيل لنا للانتقال من هذه الحضرة الصوفية (فكك أيها الحكيم) وأخبرني: لماذا كتب الإله على الأتقياء الصابرين الفقر والمذلة والعبودية والجهل والمرض، وأعطى نقيض ذلك كله لمن كفروا به وظلموا استبدوا وأجرموا وحلّلوا وحرّموا تبعاً لأهوائهم، وأعلى من شأن المصللين ومكن الطغاة من التنكيل بالأحرار والمصلحين؟ وقف هرّمس وقال: ذكرتني أيها الفتى بسؤال ولدي (تات) «لماذا لم يقسم الله الذكاء والحكمة على البشر بالتساوي والعدل؟» فأجبت: إن الإله قد وضع الحكمة والذكاء والفتنة ورجاحة العقل في جرة متينة البنيان لا يقوى على ارتشاف ما تحويه إلا المحبون المخلصون والورّع الصادقون، وبحث في تاريخك والسالف من أيامك فسوف تدرك أنك ذات يوم كنت في مقام المرتوين من تلك الجرة، ويوم زهدت فيها وتوليت وعشت ولهيت بعشق ما هو أدنى وأخس؛ فضلت الطريق إلى عنق الجرة، فأغلق الباب أمامك وعجزت عن صعود درج العلم فوقعت إلى ما أنت فيه الآن. فالعيب ليس في الجرة ولا في صانعها ولا في القدر، بل هو فعلك الحر وإرادتك العمياء. ألم أقل سلفاً أن في الحب خلاصك، أيها الشاب: هل تعتقد أن الإله يحب الكسالى وغير المتقين في العمل، والغشاشين في مصنوعاتهم ومزروعاتهم والمهملين في تربية أبنائهم، والطامعين فيما ليس لهم والمخادعين والكذابين؟ لقد وهب الإله الحكمة لأجدادك لأنهم كانوا مخلصين في حبه وصادقين في عشقه، فهل أنتم على شاكلتهم؟

أما شكواك من سيادة الشر وثوراء الجبابرة فهذا جزاء عادل لانصرافك عن طريق فوهة الجرة، أي أن الإله سخر عصبة الأشرار لإذلالك لتعلم أنك تسير في الدروب المهلكة ولكن غباءك صور لك أن السير في ركايتهم هو الطريق الصحيح، ولكنك إذا أمعنت النظر فسوف تفتن أنه على الرغم من تجديف أولئك إلا أنهم استطاعوا بحبهم للحكمة وإخلاصهم للعلم والعمل التسلل إلى الجرة وتمكنوا من ارتشاف بعض ما فيها حتى إذا استملحوه ازدادوا في قهر كم أيها الشباب حتى لا تفيقوا من لهُوكم وتعودوا ثانية إلى ارتشاف ما اكتشفوه بعرفانهم.

بوذا والشباب وطريق الاستنارة

انصرف جماعة الشباب واتفقوا فيما بينهم على العزوف عن حضور محاورات حكماء الفراعين بحجة أن معظم أحاديثهم مستغرقة في المثالية، وأن أساليبهم أقرب إلى الوعظ والتوجيه منها إلى الجدل والمناقشة، أضف إلى ذلك أن حضارتهم التي يتغنون بها قد أفل نجمها وأصبحت من الثقافات الغابرة التي لم تؤثر في بنية الفكر المعاصر، وعليه لم تفلح في دفع العقل الجمعي إلى الأخذ بثوابتها وقيمها العقدية والأخلاقية في إعادة بناء الشخصية المصرية، أما نتائجهم العلمي فقد حملته برديات أثرية وتغنت بها كتب التاريخ.

وقرر جميعهم البحث عن خطابات أخرى كتبها أصحابها للشباب واستطاعت مضامينها مواكبة الحضارة العلمية المعاصرة، الأمر الذي جعل الغربيين أنفسهم ينتحلونها ويدينون بتعاليمها جنباً إلى جنب التقنيات العلمية والاختراعات التطبيقية والممارسات الحياتية. واستقر رأيهم على قراءة شذرات بوذا (563 - 483 ق.م) ذلك الفيلسوف الهندي الأشهر الذي مازالت تعاليمه مبعث الرقي والتقدم والاتقان في الصناعة واستقامة السلوك في أكثر البلاد تقدماً الآن، بعد اجتياز سنوات الجمود والتخلف مثل الهند واليابان وكوريا، حتى أضحى عدد الذين يدينون بتعاليمها أكثر من ستمائة مليون نسمة في العالم.

ولما سمع قلبي حديث الشباب وقرأ ما كتبوه على صفحاتهم الإلكترونية وتعقيبات أدراهم التي وافقت هواهم، همس في أذني قائلاً: إن هذا الجيل امتلك من العجلة والتمرد وعدم القدرة على فحص ما يطرح عليه من خطابات بقدر حرصه من الاستفادة والتعلم من جهة والقدرة على نقد الذات من جهة أخرى، ورغم ذلك فإنني أدعوك أيها الكاتب أن تستحضر شذرات بوذا وتواجههم بها، وأنصحك هذه المرة أن تترك لهم قيادة الحوار، فتقدم أسئلتهم ثم تجعل الشذرات البوذية تجيب عنها.

وبدأت في كتابة المحاورة الرابعة:

أحد الشباب: يا معلم، هل هناك تعارض بين الحرية والاستنارة والانصياع للقيم الأخلاقية وتحقيق السعادة على الأرض؟

الفيلسوف بوذا: إن معظم كتاباتي جاءت في صورة تعاليم ومبادئ لا ينبغي العدول عنها، وقد زودت بها تلاميذي ورفقائي ممن كانوا في مثل أعماركم، ولما سألوني عن الحرية أجبت: اعلّموا يا أبنائي أن الفعل الحر هو الذي يقوى على التخلص من قيود الشهوة وسجن الرغبات والمطامع المادية وحصار الكبر والأنانية، وهو لا ينطلق إلا من إرادة مستقلة واعية وعاقلة ومستنيرة، وأن هدفها الأسمى هو التعاون بين كل البشر والتفاني في إسعادهم، وتجنب أي مظهر من مظاهر العنف في رحلة الوصول إلى الغايات التي تمكن الفعل من أن يكون على النحو السابق. إني أقول لكم ناصحا: حافظوا على مكانتكم في الحياة وأقبلوا في رضا ومثابرة وصبر على قضاء مآربكم منها، فأحبوا ما تعملون وأتقنوا في ما تصنعون، واعلموا أن البون شاسع بين المطامع والمطامح، والغبطة والحسد، فالثروة والمناصب والسلطة ليست غاية في ذاتها ولا سبيلا للترأس أو القيادة، ومن ثم لا يجب أن تشغلكم ويصرفكم عناء البحث للوصول إليها عن كدكم وإخلاصكم لما تعملون. ويسأل شاب آخر: أيها الحكيم بوذا: ما السبيل الذي يمكننا من استحالة الإلزام إلى التزام، أعني أن تصبح كل القيم الأخلاقية الراقية بواعث تصدر عن الأنا الحرة التي حدثتنا عنها؟

بوذا: كتبت في ذلك من تعاليمي الكثير فأوجزت تارة وأطنبت تارة أخرى، ويمكنكم مطالعة ذلك في أحاديثي عن الطرق الثلاث للاستنارة، والقيم الأربعة، والقوى الخمس المؤثرة، والطرق السبع للعطاء، والطرق الثماني النبيلة، وذلك فضلا عن الوصايا العشر، ويمكنني أن أوجزهم جميعا فيما يلي: فأول الثلاثة في السلوك، الخير النابع من النفس الناقية والمشاعر الراقية، وثانيها في النظرة العاقلة المنطلقة من الحصافة والقدرة على التركيز وإمعان النظر في كل الأمور، ثم الحكمة وهي النتاج المنطقي لاعتدال السلوك واستقامة العقل فتأتي للأناة في التقييم والتقدير وحسن الاختيار والموازنة والرجاحة في الحكم. وإذا ما انتقلنا إلى المبادئ أو القيم الأربعة فأولها عفة البدن وطهارته وخلوه من أي دنس أو قبح مذموم، وثانيها العزوف عن اللذائذ الحسية، فالشهوة المادية دائما ما تكون علة الأثر، وهي على العكس من اللذائذ الروحية والعقلية. وثالثها أعمال الذهن في كل شيء للوقوف على العلل الكونية والأسباب المباشرة وغير المباشرة لحدوث الحوادث، ثم تهيئة الذهن لتلقي الإلهامات العلوية ليفيض الإبداع، ورابعها العزوف عن القطع في الحكم أو الرأي وذلك أن ما في الكون من

معارف في سيرورة دائمة، فالحذر كل الحذر في الاستبداد بالرأي أو الإطاحة بالرأي المخالف. وهناك سبل ممارسة هذه المبادئ أو القيم وهي أربعة أيضا: أولها اجتناب كل أمر أو شيء يمكن أن يوصل للشّر، وثانيها التخلص من كل مظاهر وظواهر الشر واستئصال جذوره عند إدراكك له قبل أن ينمو ويتغلغل في نفسك وعقلك، وثالثها الإقبال على كل فعل يؤدي إلى قول أو عمل صالح وخير نافع بعد اختبار مآلاته، ورابعها العمل على إثراء وتنمية كل نوازع الخير في النفس وجذور الرغبة في الإصلاح دون توقف، وإن عانيت في ذلك وتألمت في أثناء محاربتك للشّر والفساد. وتنبه يا بني إلى القوى الخمس المؤثرة وهي: أولها الثبات على المبدأ، والإخلاص في المعتقد بعد اختبار وقناعة، والإيمان بغير تعصب، وثانيها قوة الإرادة والمثابرة والمجاهدة والعمل المستمر حتى الوصول إلى تحقيق الهدف، وإن بدت العوائق أمامك مستحيلة لا تقهر فاعلم أن ذلك وهم عليك الانتصار عليه. وثالثها اليقظة وهي نقيض الكسل والبلادة والتبعية والخمول والاستسلام، ورابعها تدريب الذهن على استقبال اللحظات المهمة وتحصيل ما تحويه من معارف وذلك عن طريق كثرة التأمل، وأخرها حماية الحكمة باعتبارها ثمرة كل ما فات من مبادئ فلا تخرجها من قلبك وعقلك فتلتهمها الأهواء ويبتلعها الشر. أما عن سبل العطاء فهي سبعة أولها العطاء المادي وهو غير قاصر على الأثرياء فقط، بل للفقراء نصيب فيه أيضا، فإذا كان الأثرياء يجودون بالمال والطعام والكساء فإن الفقراء يجودون بالمرءة والنجدة والشجاعة ومساعدة الأغيار، وثانيها العطاء الروحاني ويتمثل في الحب والمودة والرحمة والتسامح والنصح والإيثار والعطف والرفق بكل الموجودات، وثالثها التماس العذر للآخرين والعفو عن النادمين والغفران للتائبين وحماية المقهورين ورعاية المرضى والمعاقين، ورابعها العمل على إسعاد الآخرين ونشر السرور بينهم بداية من الابتسام عند اللقاء ونهاية بالاستجابة للسائلين بلا رجاء، وخامسها تقديم الطيب والحسن والجميل في كل وقت والإقلاع تماما عن كل لفظ أو فعل يترتب عليه ضرر أو غضب أو عبوس من الآخرين، وسادسها الإيثار وهو التنازل طواعية عن كل مكانة أو منصب أو ريادة لمن ترى فيه الكفاءة والكمال والاهلية، وأخرها الكرم وإيواء المعوزين وإن اقتسموا معك رغيفك ولحافك.

فوقف أحد الشبان مخاطبا رفاقه: هل هذا معقول؟ وهل تلك القيم والمبادئ مطبقة

بالفعل؟ وهل عوائد ونظم اليابانيين على وجه الخصوص هي التي أثمرت الشخصية اليابانية المعاصرة التي ننشد محاسنها ونرغب في اللحاق بها؟ وهل هذه المبادئ هي التي نقلت كوريا من منزلق التخلف إلى ذروة التقدم وإذا كان هذا صحيحا، فإنني لا أجد فارقا كبيرا يميز تلك التعاليم والنصائح البوذية عما استمعنا إليه في محاورتنا مع حكماء الفراعين، فهل العيب فينا نحن معشر الشباب؟ فرد عليه شاب آخر: السر في إرادة الأنا، والرغبة الصادقة في إصلاح ما بداخلنا أولا، ثم الإصرار على معالجة ما في المجتمع.

شاب ثالث: دعونا نستمع إلى باقي برنامج بوذا في المحاورة التالية.

بوذا وثورة الحب

قبل أن أمسك بقلمى بادرته هذه المرة بالسؤال: ترى أيها القلم، هل اقتنع شبيبتنا بحكمة بوذا؟ على اعتبار صدق المثل الشائع (زامر الحي لا يطرب)، فمعظم ما جاء به حكيم الهند الأعظم طالما رده حكماء مصر ودونوه في صورة تعاليم أو نصائح أو قوانين ومبادئ وآداب للسلوك، الأمر الذي كان وراء تغلغل تلك القيم في ريف مصر وصعيدها، أي في تلك الثقافات التي لم تصب بالتلوث الثقافي الذي حمله المستعمر إلى بلادنا، فنحن أكثر شعوب الأرض تعرضا للحملات التغريبية بداية من الهكسوس إلى الإنجليز، ثم حروب الدعاية والإعلام التي نعيشها هذه الأيام، ولعل أكثر البيئات تلوثا هي التي تجاهلت مشخصاتها وأصولها، وما أكثر حديثنا عن الأسباب بداية من التخلف الحضاري ومرورا بفتح النوافذ على الثقافات المريضة دون أدنى وقاية من سموها ونهاية بغيبة المنابر الأصلية التي لا تعمل إلا من أجل مصر وإعادتها إلى سابق عهدها.

ولا ريب في أن العامل الأول والسبب الرئيس لنجاح اليابانيين والصينيين والكوريين في تحدي المعوقات الحضارية واعتلاء كرسي التفوق في ميادين العلم والتكنولوجيا، هي تلك العملية النقدية التي أجراها الرأي العام القائد هناك لثقافتهم فغربلوها لاستخراج الأصيل منها واستبعدوا الدخيل الفاسد، ولما وقفوا على جوهر مشخصاتهم آمنوا بها شيابا وشبابا، وراحوا يدعمونها في تربيتهم وبرامج تعليمهم وفنونهم ومصنوعاتهم، ثم فتحوا

نوافذ دورهم بسواعد الإيقاظ الأصحاء وبأعين أصحاب الدربة والدراية والخبرة لانتقاء ما يناسبهم من ثقافات وعلوم ونظم الأغيار، فهضموها وطبعوها بطابعهم، وأضافوا عليها ما يعبر عن هويتهم، فالمسألة ليست في كتابات بوذا أو في نصائح هرمس، بل هي في الثالث المفقود دوماً في شبابنا المعاصر: هي القدرة على الإجابة عن السؤال المطروح «من نحن؟ وماذا نريد؟ ولماذا؟» فلطالما دفعتك أيها القلم للكتابة في هذا الموضوع، ولكن على أية حال دعنا نسجل وقائع الجلسة الخامسة بين بوذا العظيم وشيبتنا الحائرين.

استأنف بوذا حديثه بقوله: لا تكمن مشكلة الاستنارة ودورها في الثقافات الرجعية ذات العقول التقليدية في غيبة الفلاسفة أو المعلمين أو المرشدين، فماذا يجدي النصيح والتوجيه في مجتمعات صمت آذانها، وإذا سمعت لا تصغي، وإذا أصغت لا تنصت، وإذا أنصتت لا تعي، وإذا وعت لا تفعل. ويعني ذلك أيها الشباب أن الاستنارة لن تتحقق إلا إذا وجد رأي عام يشعر بحاجة إلى الإصلاح، ومن ثم يبحث بروح العاشق عن الحقيقة التي تكشف أمامه نهج الإصلاح وطرائق الاستنارة، ولا يقوى على ذلك إلا الشباب الذين يمتلكون الإرادة الحرة القوية والعزائم التي لا تكل ولا تمل من البحث عن الوصول إلى غايتها. وها هي الطرق الثمانية النبيلة التي أوصيت بها تلاميذي، أولها الرأي الحكيم وهو نتاج عملية نقدية واعية تمكن الذهن من انتقاء الآراء الصائبة بمنأى عن الأوهام الخادعة للذهن المتمثلة في المتابعة والمسايرة والسطحية والإعجاب بالمظهر دون المخبر وقلة الخبرة والعجلة. وثانيها الفكر القويم وهو الذي ينأى عن الأهواء والعواطف والانفعالات وردود الأفعال وهو المتمثل في الرؤية الموضوعية للمسائل والإحاطة الكاملة بالمشكلات القائمة وانتخاب الأيسر لحلها. وثالثها الخطاب الصادق وهو الذي يتوخى الدقة في الطرح بمنأى عن التهوين والتهويل وينتصر إلى الحيدة في الجدل والنقد بمنأى عن القدرح والمدح أو مدهانة السلطة، ويحرص على وضوح الغاية والهدف وذلك بلغة يفهمها المتلقي دون لبس أو غموض، ويعمد إلى المصارحة ولا سيما في الأمور التي ينبغي على المتلقي إدراكها. ورابعها السلوك الفاضل وهو المتعلق دوماً بالجميل والخير من الأفعال والعازف دائماً عن كل أشكال الرذائل والشرور وعلى رأسها الكذب والخيانة والزنا. وخامسها السيرة العطرة وهي من الأمور الواجبة والصفات الضرورية التي يجب أن تميز طالبي الاستنارة وقادة الفكر والمرشدين والمعلمين. وسادسها

العمل النافع ويتجلى في عدم إقدام المستنيرين على فعل غير مدروس أو ترديد شعار أو قول كالبيغاوات، أو الاندفاع في طريق غير آمنة بغية الشهرة ومخالفة المألوف. وسابعها الذهن اليقظ وهو الذي يميز الأذكياء والمتأملين والمبدعين، فالنفس الصافية والذهن المضيء بنور الحقيقة هو الأقدر على استقبال الإشارات فيفسرها، والرموز فيجلي معانيها والعلامات فيسير بمقتضاها. والأخيرة الإنصات الفطن والإصغاء الحكيم ويبدو في احترام رؤية الآخرين وعدم التسرع في نقدها أو رفضها أو قبولها إلا بعد نظر وتأمل.

واستأذن أحد الشباب في الكلام قائلاً: أيها الحكيم، إن هذه التعاليم لا يمكن تحصيلها دفعة واحدة، كما أن الانتفاع بها وتفعيلها لا يتأتى عن طريق الاستيعاب، والحق أنها في مجملها تعد خطة حياة ومن ثم لا علاج لما نحن فيه معشر الشباب إلا الثورة على كل شيء، فنخرج من أنفسنا كل ما قبلناه وآمناه واعتدنا عليه وسلمنا بصحته، ثم نقوم بهدم كل أعمدة المجتمع، ثم نتكاتف لرفع الأنقاض وتنظيف المرأة وإذا ما نجحنا في ذلك نبدأ في تنفيذ برنامجك في الاستنارة والإصلاح، وتلك هي إحدى صور الفوضى الخلاقة والثورات الراديكالية.

الحكيم بوذا: ما هذا العنف والحدة والتطرف الذي تحمله عباراتك أيها الشاب؟ ألم أقل إن الهدم أسهل من البناء، وأن مسايرة الرذائل أيسر من مجاهدة الشر والبحث عن دروب الخير والفضائل. اعلم يا بني أن الثورة التي أنشدها هي ثورة روحية تتعلق بالأفراد فتحيي ضمائرهم وتنقي سرائرهم وتشحذ عزائمهم، أما الهدم والتدمير لتغيير الواقع فلن يفضي أبداً إلى تحقيق السعادة والسلام، ومن ذا الذي يأمن سيوف الشر إذا ما حملها الثائرون عوضاً عن مصاييح التنوير، واعلم أن طريق الإصلاح يجب أن يبدأ من الداخل، فلو طبقنا منطق الهدم على النفس الشريرة لإصلاحها فسوف يقودك ذلك إلى قتلها، فإنك تكتب لنفسك ومجتمعك الموت عوضاً عن الحياة والسعادة، وآخر حديثي معكم هو الوصايا العشر التي اشتهرت بها ورددها تلاميذي من بعدي، فانقل عني: أن جميع الأعمال السيئة تنتج عن شرور عشرة، واجتنبها يأتي بكل ما هو خير وصالح وجميل. ثلاثة منها جسدية وهي: القتل والسرقة والزنا، وأربع لسانية وهي: الكذب، والإساءة، والوشاية، والكلام الباطل، وثلاث نفسية وهي: الطمع، والبغض، والضلال. وأنا أوصيكم بالعزوف عنها جملة، فهي من المحرمات

التي لا يرغب فيها إلا الأشرار والأراذل والأسافل. وليعلم كل منكم أن السعادة والسرور والطمأنينة أنهاراً سماوية لا تندفع إلى أرض قفر فتحييها وتنبت فيها أجمل الأزاهير إلا بقوة الحب، وعلى النقيض منها نجد أخاديد الجحيم وقلاع الشر ومحاكم الجور لا يحرسها سوى شهوة العنف ولذة الجشع وفتنة السلطان. فعلى كل حي أن يطهر قلبه من البغض والحسد والشر وليصغ جميعنا بأن طريق الحب هو السبيل الأوحـد للخلاص.



كونفوشيوس والشباب الثائر

لم تلق حكم بوذا استحسانا من معظم المتحاورين الشباب وذلك بحجة أنها لا تختلف في بنيتها المتعالية المفعمة بالنصح والإرشاد عن تعاليم الحكماء المصريين اللهم إلا في الترتيب والصياغة، الأمر الذي دفع الشبيبة للبحث من جديد عن من يمتلك الروح الثورية في الإصلاح والتنوير، فالتريبة في رأيهم تصلح للنشء والتغيير الهادئ والثورات الروحية، وقد عبر عن ذلك أحد الشبيبة بقوله: إن الاستفتاء الذي وضعته على حسابي وصفحتي قد جاء بنتائج غير مرضية، إذ نجد معظمها يتهكم ويسخر من تلك النصائح التي جاءت على لسان بوذا ولاسيما تلك التي طلب فيها من تلاميذه التخلي تماما عن المطامع الشخصية، واللذات المادية، بحجة التأهل لرياضات ذهنية تأملية، تمكنهم بدورها من صعود سلم السعادة الذي يوصلهم بدوره إلى الاستنارة الكاملة المتمثلة في العمل المستمر للحفاظ على الأنا النقية أو السريرة العفيفة ومساعدة المعوزين وإسعاد الفقراء وذلك لتحقيق قدر موفور من الحرية والعدالة والحياة الكريمة. وتتساءل التعليقات الأخرى عن ثورات الشباب التي اندفعت للقضاء على كل السلبات وقلبت الأرض لتخرج الديدان والحشرات والأفاعي من الجحور والشقوق، ثم أتت بالمحارث العملاقة فمهدت الأرض للزراعة، ولم تلتفت لذلك الركام الذي خلفته عملية الهدم والتطهير. أما أطرف التعليقات التي قرأتها هي تلك التي حاولت إيجاد صلة مباشرة بين تعاليم كونفوشيوس لتلاميذه وثورات الشباب الحديثة من عام 1919م إلى الثور الثقافية 1966م، والتقدم الذي نراه الآن في الاقتصاد والمجتمع الصيني المعاصر. لذلك أقترح مطالعة محاورات كونفوشيوس مع الشبيبة التي جمعتهم من شتى بقاع الصين - بغض النظر عن مستواهم الاجتماعي الطبقي - لقيادة ثورته على كل أشكال الفساد الاجتماعي والسياسي والأخلاقي التي تفشت في عصره. واتفق الحضور على ذلك وأعلنوه على مواقعهم الخاصة.

واعتقد أن دوري في هذا السياق أنا وقلمي سوف يقتصر على وصف ذلك اللقاء بين كونفوشيوس والشباب الثائر.

الحكيم كونفوشيوس: أيها الشباب إنني لم أدعو واحداً منكم لألقنه أولى دروس الفروسية

وأخلاقيات النبلاء والشرفاء، بل جميعكم جاء إليَّ بإرادته مدفوعاً من وعيه الحر ورغبته الصادقة في تغيير الواقع وإصلاح ما فيه من عطب وفساد، كما أنني لم أفاضل بينكم إلا بمعيار واحد ألا وهو الصدق والإخلاص والعمل المستمر للوصول للهدف، فلا فرق عندي بين أبناء الأمراء وأولاد الفقراء، فكلكم سواسية، من يرتدي حلة من فراء أو من صوف خشن شأن السوق والدماء، فعفة النفس ونبل الطباع والإقدام والشجاعة ليست حكراً على العظماء، بل للعصاميين فيها نصيب عادل تبعاً لاستقامة ضمائرهم، وميلهم الفطري للطريق الصحيح.

واعلموا جميعاً إنني لم أطلعكم على خطتي الثورية إلا بعد تعرّفي على تصوراتكم للطريق الثوري ونهجكم في التغيير وطرائقكم في البحث عن الحق والتعبير عن مكنون أنفسكم بلسان الصدق بمنأى عن المداينة والنفاق والخوف والتردد والجهل. واعلموا أيضاً أن اللياقة في الحديث والأدب في الخطاب والسؤال والاعتراض أيضاً هو المدخل الرئيس لقبولكم في مدرسة الثورة؛ فالتأثر الحق هو الذي يحمل عزائم الملوك وسطوتهم وقوتهم في عمله لخدمة المعوزين وأصحاب الحاجات والمظلومين والمفهورين من العوام، وهو الذي يجعل من ذهنه غربالاً يضع فيه كل الرؤى والتصورات والأوامر والنواهي والاقتراحات والنصائح والقرارات، ثم ينتقي منها جميعاً ما يتفق مع الطريق الصحيح الذي يوصل بالضرورة إلى الحياة الفاضلة والالتزام الأخلاقي، وهو من يجعل سواعده طوق نجاة لإنقاذ الأغيار، وقوة دافعة لمن يعملون لخير الناس، فالتأثر النبيل هو الذي لا يفرح بنجاحه أو تفوقه على غيره، بل هو ذلك الذي أعان غيره على بلوغ ما يتمناه من رفعة ومقام المجد. والتأثر الذي نود إعداده هو ليس ذلك الرجل القوي الصارم في سن القوانين وتطبيقها لإلزام الناس بالسلوك القويم، بل التأثر حقاً هو المعلم والمدرّب الذي يفلح في تحويل الإلزام إلى التزام في سلوك العامة قبل الخاصة، فما أسهل على الأنفس المريضة التحايل على التعاليم والقوانين للهروب من العقاب إذا أرادت مخالفتها، وما أصعب - على النفس - مخالفة ما تدفعه إليها ضمائرهم وتحثهم عليه عقولهم السوية التي دأبت على السير في الطريق الصحيح.

فجأة وقف أحد الشباب معترضاً بأسلوب لا يليق: أيها الحكيم، إنك مخادع، أين تلك الروح الثورية؟ وأين تلك القوى التي تمكننا من التغيير أمام زبانية الحكام الظلمة وسجونهم ذات الأسوار العالية؟ وأن التاريخ يشهد أن تعاليمك تلك هي التي دفعت رفقاءنا إلى جحد

منهجك والأخذ بالأسلوب الشيوعي الراديكالي في التغيير، فنهضة الصين المعاصرة ترد إلى الشيوعية وليس إلى تلك النصائح البالية.

فرد عليه شاب كان يجلس في الصفوف الأخيرة من الجلسة: من فضلك اجلس، يبدو أنك لم تقرأ شيئاً عن أثر الكونفوشية في أوروبا في القرن الثامن عشر ولا اعتراف الماركسيين الصينيين أنفسهم في نهاية القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين بأنهم يعتبرون ثورتهم الشيوعية إحدى قراءات لنصوص كونفوشوس، وذهب بعضهم إلى أن جحد تعاليم كونفوشوس ومحوها من العقل الجمعي الصيني لن يفضي إلا إلى مزيد من التخلف والنكوص. فالديموقراطية والعدالة التي ينشدها الصينيون قد أدر كوا أن سبيلها هو تطبيق تعاليم كونفوشوس، وليس أسلوب الغرب الأمر أوروبي أو الماركسي الراديكالي.

ثم استأنف كونفوشوس حديثه قائلاً: إن الشاب الثائر لن يبلغ حد الكمال دون أن يتحلى بآداب الحوار؛ فيتخير الدين من الكلام ويضعه موضعه، وبنفس الحنكة يسوق الحسن والجاد من العبارات لضبط كل من يدنو من الشطح، أو يندفع نحو الجنوح أو ينتفض صوب المجون. وسأله أحد الشباب عن كيفية الحد من الجرائم في المجتمع دون قوانين رادعة ويد باطشة؟

كونفوشوس: إن هذا السؤال يذكرني بسؤال شاب مثلك عن كيفية معالجة جريمة السرقة، فقلت له: إن العلاج بسيط، اقتلع الطمع من نفسك، وانتزع الحسد من عينيك، واقتل الجشع في أحلامك، وعش بعض اللحظات في حال المسروق واشعر بالآلامه، سوف تمتنع نفسك عن ذلك الفعل وإن دفعت إليه دفعا، وحرصك الأشرار على ارتكابه. ولا تتهمكم على جوابي مثل سالفك، فهناك من يظنون أن الأخلاق والفضائل لون من الترف الفكري، والحق أن الشعوب تحتاج إلى الفضائل كحاجتها للهواء والغذاء، فليس هناك مقام أعلى من مقام الفضيلة، ولا حتى المعلم نفسه. ولا يفوتني قبل أن أغادر كم إلا أن أدلي بأخر نصائحي التي يمكن أن تؤهلكم لدرجة الثائر الشريف، وتتمثل في «ثلاثة يجب عليك مصادقتهم: الشجاع المستقيم الراشد، والصادق عفيف النفس، والحاظ صاحب الدربة والدراية، واجتنب ثلاثة: الخبيث الذي يظهر عكس ما يضمّر، والمنافق ذا الألف وجه، والثائر الأحمق المتعالر».

كونفوشيوس وثورة المهذبين

أعياني البحث عن قلمي، فإذا بي أجده يتسمع اعتراضات الشباب الثائر على تعاليم حكيم الصين العظيم، وذلك لينقلها لي قبل أن أمسك به وأدون الأحداث التالية والواقعات الآتية لإتمام الحوار المنتظر بين عصبة الشباب الذين كرهوا كل خطابات الوعظ والنصح والإرشاد التي لم يجدوا سواها عند أكابر الحكماء وكتابات الأجداد، فراح قلمي يعاتبني بقوله: يبدو أن الاعتراض والعصيان أمسى دستور العصر، فعلى الرغم من صداقتنا وجميل العشرة بيننا إلا أنك لم تأخذ كلامي على محمل الجد عندما نهتكَ إلى إن تلك المحاورات التي تحاول أن تصورها من نسيج خيالك لتدريب الشباب على فن الإصغاء والاستيعاب من الشباب المخضرمين لن تأتي بأكملها؛ فشباب اليوم كما ذكرت لك قد أعياه القلق الوجودي، ومن أعراضه الارتباب والملل والإحباط والكسل واليأس، وجل هذه الأعراض تحول بينهم وبين ما تريد أيها الصديق.

ولعل أقرب الأمثلة على ذلك سخريتهم من حديث كونفوشيوس عن ثورة المهذبين واعتراض العقلاء ونقد العلماء. ولست أدري كيف يعيش هذا الجيل من الشباب دروب المغامرة والمقامرة، مع اعترافه بأن زاده في هذين الدربين هو الحظ فقط؟ ولكن على أية حال إن صحبتك في كتابة تلك المحاورات لا تخلو من المتعة الذهنية، للكشف عن ذلك البون الشاسع بين أيامنا وأيامهم راجين أن ندرك أن ما استملحنه من دروب التعلم هو من أشد ما يبغضوه، فشعارهم هو (إذا أردت أن تثبت وجودك عليك أن تتمرد وتنفرد حتى لا تمضي اللحظة التي يجب عليك أن تثبت فيها لاقتطاف الثمر الذي أتاك صدفة).

حسنًا يا صديقي سوف آخذ حديثك وأعرضه على طاولة النقد، وسوف أجتهد أيضًا في تحليل اعتراضات الشباب. والآن دعني أيها القلم أكمل حديث كونفوشيوس وردوده على شبيبتنا.

لم يكد المعلم أن يستوي على كرسيه إلا وبادره أحد الشباب بهذا السؤال: ترى أيها المعلم لو أن أحدنا جلس على كرسي الحكم بعد أن تخرج في مدرستك وآمن بتعاليمك لن يخضع لمغريات الجاه والسلطان؟، وأن كؤوس الفضيلة التي ارتشفها في معيتك هل تقدر على

عصمته من فتنة المغريات المصاحبة وما في مجالس السلاطين والحكام والرؤساء من ألوان المتع واللذائذ والمغريات؟

كونفوشيوس: الحق أن الطريق الصحيح المضء بأنوار الفضائل يمثل جوهر الذات ومتغلغل في بنيتها، فلو أن أحدكم نجح في غرس جذور الاستقامة بداخله وراح ينميها حتى اختلطت بكل كيانه وفنى فيها وبقيت فيه فلن يفضل عليها بريق تاج الملوك إذا وضع على رأسه، ولا قوة صولجان الحكام إذا حملة في يده، كما أن الأزمات والمآزق لن تثنيه عن صراطه المستقيم الذي سلكه بمحض إرادته لأن وجوده أصبح والطريق كيانا واحدا. فالثائر النبيل الشريف تمرن على المثابرة لمجاهدة المحن وهو محارب جسور لكل الرذائل والمغريات التي تجسدها بنات الهوى ورفاق السوء. أما الدنيء الذي فشل في اجتياز عقبات الطريق فيقترب الآثام والمفاسد، ويأسف في الوقت نفسه على تضحيته بالقيم والأخلاق متعللا بالمواقف والظروف والمحن بالغة القسوة. فالإخلاص والصدق مع الذات هما اللذان يهديان النفس دوما للطريق المستقيم، ويعصمانها في كل الأوقات من الجنوح والزلل. فالشاب النبيل لا يضحى بالفضائل حرصا على حياته لأن في ضياعها موته في حين أن تضحيته بحياته دفاعا عن الفضائل والخير لهي خلوده وسعادته الأبدية، فانتصاره لمكارم الأخلاق سوف يمكنه من استشراف المستقبل وما يحمله من معوقات وعثرات، فيهديه ذهنه إلى سبل معالجتها وتفاديها، فإن الأقدام التي تقودها عين يقظة وذهن حكيم لن توفقها العثرات ولن تعرقلها المآزق.

وإياكم أن تحسبوا تعاليمي أقوالاً مقدسة تحفظ وتتلى، بل هي في الحقيقة تمارين للممارسة، فلن يمتلكها من عجز عن العمل بها، وليس هناك أشر من أن تمحوا هذه التعاليم أو تقدحوها دون تجريب.

واعلموا أنه لا يضير أحدكم تجاهل الناس لعلمه وقدره، ولكن الخطر أن يفقد أحدكم ثقته بنفسه من جراء ذلك التجاهل، فالحكمة وجدت للخلود رغم ما تلاقيه من عنت وجهالة وحمق وسخرية على مر الأيام، فالحق لا يفنى بالقدم، والحاذق الماهر وحده هو الذي يعرف سبيل الحكمة ومقام الحق. واعلم أيها الثائر أن الأخطاء التي لا يمكن معالجتها هي التي يعجز الفرد عن تلافي تكرارها أو تجنب الوقوع فيها رغم تباین صورها، وأن الفطن هو الذي

يتعلم من زلاته وعيوبه وخطايا بعد أن يصارح نفسه بها قبل أن يعيب على الآخرين فعلها. وإياك والخلط بين الفضائل والردائل، فالشجاعة بلا أخلاق تصبح تمردا وعصيانا وسفالة وتهورا وإجراما وتهجما ووحشية، وهي في معية الأخلاق جراءة بلا تهور وانتصار للحق دون اجترأ، ودفع للباطل دون اندفاع. واعلم أن التواضع ومجالسة السفلة يحط من شأن العلماء الكرام، ومحاوره الحمقى لا ينتج عنه إلا السباب والرمي بالباطل، ووصف الحكماء بالتعالي والغرور.

واحذروا ممن ينبئكم بأنه يمتلك فصل الخطاب وأن علمه ومقامه لا يدانيه دونه، وأن الحق يسير في ركابه والباطل لا يفارق رأي خصومه وندمائه؛ والخير كل الخير في اجتنابه لأنه الضلالة بعينه وإنني أكرر إنني أحمل لكم نهوجا في التفكير وطرائق في التدبير لا يمكن تقييمها إلا بممارستها، فالتجربة خير برهان والمآل لا يمكن تكذيبه.

وآخر حكمة الشباب الذين أنا منهم هي أن أروع الآمال هي التي تحتزنها أذهان الشباب لأنها تعبر عن طموحاتهم التي تراها عيونهم في آفاق المستقبل، وإنني لا أرتاب في محيى يوم تصبح فيه تصورات الشباب وآراؤهم أعلى كعبا من تلك الحكم التي نخترنها ونبندعها لتعليمهم، فالمجد يسير دوما في ركاب الشباب، ومن لم يفلح منهم في إثبات ذلك فحقيق به أن يصمت ويتأدب بأداب التقليد، فليس من حق العاجزين التطاول على الحكماء. فنحن أحوج ما نكون لثورة المهذبين وإصلاح المبدعين.

وانتفض أحد الشباب: أيها الشيخ، ما دام الحق معنا والمجد في ركابنا، لماذا تجلسنا في موضع التلاميذ والأتباع والصغار الذين كتب عليهم الطاعة والتسليم بصحة نصائح الكبار؟ والأحرى بك أن تستمع إلينا وتستوعب خبراتنا وعليك التعايش مع الواقع ومشكلاته التي لم تخطر لكم على بال.

فابتسم كونفوشيوس وهو ينظر للحضور قائلا: إن من أجمل ما قاله القدماء في مثل هذا الموقف الذي وضعني فيه رفيقكم الثائر الغضوب هو إن أسوأ الأوقات هي التي يقضيها المرء في معية الأغبياء والحمقى والجهلاء، فإذا حاورهم لم يفهموه، وإذا جادلهم لا يقنعوه، وإذا طلب منهم المشورة والرأي أضلوه، والعاقل هو الذي يستثمر وقته في مجالسة النبهاء، ففي

حواراتهم جدة وطرافة، وفي جدالهم مثاقفة وحصافة، وفي آرائهم فكر وإضافة. فالأريب العاقل هو الذي يتدبر قوله قبل أن ييوح به مخافة الإساءة إلى سامعيه أو فضح جهله إذا تحدث فيما لا يعيه، وهو يمثل بذلك ثورة المهذبين. أما البليد الأحق هو الذي يفرض على مستمعيه رأيه، ثم يصرخ شاكيا غباء منتقديه. فلكل زمان ذوقه وخصاله، فإذا كنا فيما مضى نعيب على الأسافل تطاولهم وفحشهم وقدحهم ووضاعتهم ورقاعتهم، فما أعجب اليوم من أحوالهم فقد أصبحوا فيكم أرباب الكلمة وأصحاب السطوة وملاك الثورة وما أقبح تلك الأيام التي بات فيها العالم مغتربا والحكيم أخرس وطالب العلم أصم.

وأخر حديثي معكم حرياً بي أن أوكد لكم أن ما بحث به هو بضاعتي التي أو من بها ولا أحيدها عنها ولا أمنيها ممن يستحقها فهذا دأبي الذي أحب وأعشق. والخائن وحده هو الذي يطعن فؤاده ويتآمر على عقله ويسجن إرادته لإرضاء لسامعيه طمعا في مكانة شاغلة بمن هو أفضل منه.



الغزالي والمتقف الواعي

لم يتردد قلبي في استيقافي مستفسرا أو معقبا على إحدى المسائل أو القضايا التي أملية إياها خلال متابعتي لحوارات الشباب مع الشبان، وها هو يتساءل: ما هي العلة الكامنة وراء تشابه مضامين نصائح الشباب للشباب على لسان هرمس وبوذا وكونفوشيوس؟ فأجبت أنه هناك عدة أسباب لذلك التشابه، أولها التأثير المباشر أي اطلاع المتأخر على ما كتبه المتقدم، وثانيها علة لزومية إذا ما تشابهت الأوضاع والأحداث تماثلت أقوال الفلاسفة والمصلحين وطرائقهم في السرد والمعالجة، وثالثها وجود مصدر ثابت أو عقل أعلى يلهم أولئك الفلاسفة ما أوردوه في نصائحهم وإرشاداتهم (موروثات تليدة، وحي سماوي، أعراف وتقاليد سائدة). والحجة في ذلك كله هي الدليل على وجود تأثير أو تشابه البنيات الثقافية أو افتراض وجود نص تليد تخطت تعاليمه الزمان والمكان، ولا يمكننا على وجه القطع تغليب أحد هذه الأسباب واعتباره علة مباشرة لتكرار خطابات الشباب أو إن شئت قل الحكماء في مصر والهند والصين. وينزع المحللون المعاصرون إلى أن علم تاريخ الأفكار قد نجح إلى حد ما في تفسير ذلك التشابه، وذلك عن طريق رصد الفكرة دون أن يدل على علة تكرارها عند هذا الحكيم أو ذاك واكتفى بتحديد الحقبة الزمانية والحقل المعرفي الذي أنتجها. ومن هذا المنطلق يمكننا أن نقرر أن ما ذهب إليه هرمس في الحضارة المصرية لا يختلف كثيرا عن تلك المحاورات التي أجراها بوذا أو سقراط أو لقمان الحكيم، أو ما جاء في الأسفار المقدسة على لسان موسى وعيسى، أو في كتابات الغزالي أو برتراند رسل وغيرهم من الفلاسفة والمصلحين. والقضية لا تكمن في تكرار أو تشابه تعاليم الشباب، بل تبدو في تمرد الشباب على صيغ النصيح (افعل ولا تفعل).

وإذا ما انتقلنا من الحضارات الشرقية القديمة إلى وصايا لقمان الحكيم، -ذلك الذي اختلف المؤرخون حول نسبه وزمانه، فقل إنه لقمان بن باعور بن باخور بن تارخ، وذكر المسعودي أنه لقمان بن عنقاء بن مربد بن صاوون، وقيل إنه ابن أخت النبي أيوب، وقيل إنه نوبي من مصر أو حبشي. وسوف نجد أن وصيته لابنه لا تختلف في بنيتها الأخلاقية عما أوردناه عند حكماء الشرق، فقد أورد القرآن بعض نصائحه في سورة لقمان، ومجملها في الأخلاقيات العامة والسلوك الذي يجب على الشبيبة فعله.

وإذا ما انتقلنا من وصايا لقمان إلى نصائح الغزالي تلك التي عنوانها بـ(أيها الولد)، فسوف تستوقفنا بعض المسائل، أولها أن الشاب هو الذي ذهب إلى أبي حامد الغزالي (1058 - 1111م) يسأله جوابا شافيا عما يجب عليه فعله وما ينبغي تركه بعد أن قطع شوطا طويلا في تحصيل المعارف، حتى تكتب له السعادة في الدنيا والآخرة، ويكون قد عمل في حياته ما يجب عليه فعله، وها هي كلمات ذلك الشاب المريد «مقصودي أن يكتب الشيخ حاجتي في ورقات تكون معي مدة حياتي، وأعمل بما فيها مدة عمري إن شاء الله تعالى».

والمسألة الثانية هي رد الغزالي إذ بين أن أسلوب النصيح غير مجد إذ لم يكن هناك استعداد من السائل لقبوله، أي أنه أراد أن يوجه نصائحه إلى الشبيبة التي تطلب نصائح الشياح بإرادة حرة وعقلية واعية وقناعة كاملة بأن حكمة الشياح نافعة ومفيدة.

وها هي كلمات الغزالي «النصيحة سهلة، والمشكل قبولها، لأنها في مذاق متبع الهوى مر، إذ المناهي محبوبة في قلوبهم، على الخصوص لمن كان طالب علم مشتغلا في فضل النفس ومناقب الدنيا».

أما المسألة الثالثة فتبدو في مضمون المحاور، فمعظم أسئلة الشاب كانت حول الواقع المعيش، أي أنه طلب آليات تطبيقية عملية وليس تعاليم أو قيم مثالية عقلية مجردة. وإليك عزيزي القارئ الأسئلة التي ساقها الشاب إلى الشيخ: ما هو العلم النافع؟ وهل العلم والمعرفة والدراية وسعة الاطلاع تطلب لذاتها أم لمنفعة مباشرة؟ فأجاب الغزالي مستشهدا ببعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والحكم العملية الصوفية: إن العلم النافع هو الذي لا يفصله عن العمل شيء، فالعلم بلا عمل لا يكون، والعمل بلا علم ضرب من الجنون. فماذا يجدي علم المرء بأسماء السيوف وأشكالها دون أن يتدرب على استخدامها أمام عدو غاصب أو أسد مفترس؟

وهل تطلب الجنة بقول اللسان أم بالعمل بالأركان؟ وما جدوى ترديد الآيات وقراءة وحفظ مئات الكتب دون أن يفعل ما فيها من خير فيثمر نفعا وصلاحا وينأى عن الشر والضرر ومحاربة الهوى كفاحا؟

«أيها الولد: ينبغي لك أن يكون قولك وفعلك موافقا للشرع، إذ العلم والعمل بلا اقتداء

الشرع ضلالة، واعلم أن اللسان المطلق والقلب المطبق المملوء بالغفلة والشهوة علامة الشقاوة، واعلم أن بعض مسائلك التي سألتني عنها لا يستقيم جوابها بالكتابة والقول، إن تبلغ تلك الحالة تعرف ما هي، وإلا فعلمها من المستحيلات لأنها ذوقية، وكل ما يكون ذوقيا لا يستقيم وصفه بالقول كحلاوة الحلو ومرارة المر لا يعرف إلا بالذوق».

يتساءل الولد المحب الممثل للشباب المثقف من جديد: أيها الإمام، ترى ماذا أفعل عند الخلاف في الرأي في مسألة طرحتها بعد أن قتلتها بحثا واستقصاء؟ فأجاب حجة الإسلام: الخلاف في الرأي بين العلماء من الأمور المحمودة لأنهم يختلفون من أجل الاتفاق بعد ذلك، أي أن خلافهم مثمر فجميعهم يحتكم للحجة ويسلم بالبرهان. وإياك والتناظر مع جاهل أو التصاول على ملاء، لأن من الجهال تجد الحسود الذي يعارض بغية تشكيك الناس في علمك والخط من مقامك، وإياك والأحمق فمخالفته لك غاية واعتراضه عليك ضرب من السخف، واحذر كذلك مجادلة قليل العلم وبليد الفهم، فمحاورتهما لا طائل منها ولن يقبلوا منك إلا ما يوافق ما أخذه عن غيرهما، ولم يثبتوا منه فظنوا أنه اليقين.

وإياك أن تعظ الناس بما لا تعمل وتجنب الكلفة والتعالي في خطابك، وخاطب سامعيك على قدر عقولهم، وتجنب مجالسة القداحين والمداحين، فلن تجد فيهم من ينتفع بعلمك ولن تجد عندهم من يصدقك، وأنا عن مجالسة السلاطين والولاة، ولا سيما المتجبرين منهم، فإن في موافقتهم خيانة لزمة الله، وفي عدائهم شريصبيك، ولا تستملح عطاياهم حتى لا يصرفوك عن الصراط المستقيم فتصبح تابعا لهم سائرا في ركايتهم.

أدرك الغزالي من خلال تساؤلات الولد المحب، أنه أمام نوعية أخرى من الشباب وهي تلك التي تبحث عن الحقيقة العملية التي تفيد الفرد والمجتمع معا، لذا كان حريصا على مجالسته ومن كان على شاكلته وإرشادهم.

ولما نشرت وقائع هذه المحاورة على الفيس بوك جاءت التعليقات متفاوتة التقدير ومتباينة في الحكم: فالبعض امتدحها وأثنى على استفهامات الشباب وتساؤلاتهم وردود حجة الإسلام الغزالي ولاسيما حديثه عن ضرورة ربط النظر بالعمل والاتقان في التطبيق وتحذيره من مجادلة الجهال أو الإصغاء إلى تجار الكلمة أو مDAHنة الرؤساء والحكام وتضليل

الشعب. وأكدت مثل هذه التعقيبات أن معظم أخطاء الشباب واندفاعهم نحو التطرف الهدام من جراء هذه العثرات؛ فمعظم الشباب اليوم يصدق الشائعات دون أدنى استقصاء للحقيقة وينتصر إلى شعارات وجماعات لم يفحص مقاصدها. لذا فإن مثل هذه الأمور يجب أن نأخذها بعين الاعتبار كما أن الغزالي كان منصفاً في وصفه خطاب الوعظ والإرشاد بأنه لا جدوى منه إذ لم تتوفر لدى المتلقي دراية بمقام الناصح وقناعة بقيمة مضمون النصيحة أو العظة. وعلق بعض الشباب أيضاً على هذه القضية بقولهم إن شبيبة الثقافات القديمة قد طُبِعوا بهويتهم ونشأوا على شخصياتهم أما نحن فقد طُمِسَتْ هويتنا وشوّهت مشخصاتنا وعلة ذلك تكمن في عدم وحدة الخطاب التربوي والبرنامج التعليمي فبعضنا تربى وتعلم في وسط ثقافي أقرب إلى الروح الغربية في المظهر (مدارس أهلية، وأخرى حكومية، وثالثة أجنبية) أما المخبر فتركوه للخبرات الذاتية بلا أدنى ضوابط أو احترام للعادات والتقاليد التليدة، والبعض الآخر تربى في كنف ثقافة محافظة استمدت ثوابتها من مرجعيات دينية ذات صبغة وهابية أو إخوانية أو شيعية وتعلموا في مدارس تنتمي إلى هذا الاتجاه أو ذاك، والبعض الأخير -ويشغل السواد الأعظم من الشباب- لم تهتم عائلته بتربيته ولا تعليمه على ثوابت قويمية، الأمر الذي جعل هذا الخليط من الشباب يرفض كل النماذج المرشحة لتوجيهه أو إرشاده صوب الإصلاح والعمل من أجل المجموع والصالح العام، فالمعظم يشعر بالاغتراب وبعدم الانتماء، والقليل منهم متأرجح بين مسيطرة السلطة القائمة أو العزوف عن المشاركة في المجتمع (بما في ذلك شبيبة المسيحيين الذين سارعوا إلى جحد كنائسهم).

ونزع أحد القراء إلى أن وصايا لقمان التي وردت في القرآن تؤكد أنها من نفس المصدر الذي استقى منه موسى وصايا العشر التي وردت في سفر الخروج والثنية، وكذا كلمات عيسى التي ألقاها على الجبل لتلاميذه التي وردت في إنجيل متى الإصحاح الخامس. أما مضمون وصايا لقمان وإرشاداته على عموميتها أشعر إننا -معشر الشباب- في حاجة إليها، وأول هذه العظات: هي معرفة الله وحمده وشكره والعمل بما جاء في كتبه وإدراك مقاصد شرعته، والإحسان للوالدين، فما أكثر الجماعات الجاحمة بين الشباب، فبعضهم يغالي في تقليد الغرب إلى درجة الانحلال الخلقي وإنكار وجود الله، وبعضهم يجعل شعار الله أكبر عنواناً للعنف والإرهاب ويصور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على أنه قيد يحول بين المرء وحريته،

ناهيك عن الذين يسيئون لآبائهم ويلقون بهم إما في الشوارع عند الكبر أو في دور المسنين للتخلص من عبء رعايتهم، أضف إلى ذلك أن الكثير منا نحن عصبة الشباب لا يحترمون آداب الطريق فلا نتورع عن إيذاء الناس أو التعالي عليهم أو مخاطبة الكبار بغير احترام، ونجادل بغير علم ونرفع أصواتنا بتبجح ونضحك برقاعة وبخلاعة تنبئ عن الوقاحة.

ولا ريب في أن أبا حامد الغزالي قد تأثر بما جاء به لقمان وقد أشار إلى ذلك في رسالته (أيها الولد).

أما التعليقات الأخرى فجاءت متهمكة على ذلك الشاب الذي قصد الغزالي ليعلمه، والمعروف عن حجة الإسلام أنه أقرب إلى الصوفية والعقلية الأشعرية المحافظة منه إلى الروح الثورية الناقدة، كما عاب أصحابها على الغزالي كثرة اقتباساته من القرآن والحديث الشريف، وقد أراد بذلك إسكات كل الألسنة التي تود الاعتراض والمناقشة، الأمر الذي دفع الشبيبة إلى ترك فلاسفة هذه الحقبة، أعني العصر الوسيط وفلاسفته الذين تأثروا تأثراً كبيراً بالكتب المقدسة سواء في المسيحية أو في الإسلام. وليس أدل على ذلك من «محاورة المعلم» للقدّيس أوغسطين (354 - 430م)، الذي أقنع فيه ابنه أديوداتوس أن العلم والمعرفة مصدرهما إلهي، وأن الخير في السير تبعاً للإرادة الإلهية.

أما الحوارات التي جرت بين أئمة الفقهاء وشبيبة الثقافة الإسلامية في هذه الحقبة فلم تخرج عن المسائل العقيدية والقضايا الفقهية والكلامية، الأمر الذي دفع الشبان إلى الانتقال إلى العصر الحديث والفكر المعاصر وقراءة المحاورات التي أجراها الشبان مع الشبان حول قضايا الواقع المعيش.



الحدائثة الغربية ومساجلات الشباب والشبان

لم تعبر تعليقات الشبيبة على تراث الفلاسفة القدماء ألا عن اندفاعهم المصاحب للعجلة في الحكم والتوقع والاستنتاج، فقد ظن معظم الشباب المعلقين على مساجلات (الشباب والشباب) أن خلاصهم وضالتهم سوف يجدونها في ثورات الفكر الأوروبي الحديث، غير أن الوقائع تشهد بأن جل الثورات الفكرية الأوروبية ومعظم الرؤى العقلية قد انطلقت من كتابات الشباب، بيد أن نقد الثوابت ونبد الواقع والنظرة التشاؤمية جاءت على ألسنة الشباب.

فقد ذهب كوبرنيكوس (1473 - 1543) إلى نقض النظرية الأرسطية البطلمية في الفلك - تلك التي خلاصتها أن الأرض هي مركز الكون - في أخريات الستينات من عمره، بينما اجتراً مارتين لوتر (1483 - 1546) على الكنيسة الكاثوليكية وتعاليمها في اعتراضاته التسعة والتسعين التي علقها على جدران الكنيسة عام 1517 وهو في ريعان الشباب. وعلى مقربة من ذلك نجد الفيلسوف الفرنسي مونتاني (1533 - 1592) يقود ثورة عارمة من الشك في كل الموروث حتى أصبحت عقيدته هي الارتياب، الأمر الذي قاده إلى التشاؤم حتى ألقى بنفسه في أتون اليأس وذلك في أخريات سنين شبابه.

أما فرنسيس بيكون (1561 - 1626) صاحب المنهج الاستقرائي التجريبي والإرهاصات الأولى للفلسفة العلمية في العصر الحديث، قد نشر كتابه (الأورجانون الجديد) عام 1620، أي في سن الشباب، أي أن عصر الحدائثة الذي يطالب به الشباب قد جاء به الشيوخ. وعلى هذه الشاكلة نجد رينيه ديكارت (1596 - 1650) - أبا الفلسفة الحديثة - ينشر كتابه (مقال في المنهج) عام 1637 وهو في الأربعينيات من عمره، وجاء مونتسكيو (1689 - 1755) بكتابه الأشهر (روح القوانين أو الشرائع) عام 1748 وهو على مشارف العقد السابع من عمره، كما أن فولتير (1694 - 1778) لم يصرح بكتاباتة النقدية تجاه الثوابت الاجتماعية والسياسية والدينية ألا في بداية الأربعينيات من عمره، في حين عاد جان جاك روسو (1712 - 1778) للنهج الوعظي في تربية النشء وإصلاح المجتمع وتربية الراي العام وهو في الخمسين من

عمره، وذلك في كتابه (اميل والتربية) الذي نشره عام 1762. وعلى النقيض من ذلك نجد الفيلسوف الألماني هولباخ (1723 - 1789) رائد جل الاتجاهات الالحادية الحديثة قد دفع بكتاباتة الثورية الناقدة للموروث والكتب المقدسة في منتصف الأربعينيات من عمره.

وذلك عقب ظهور كتابه (فحص مبادئ الدين المسيحي) و(في قوانين العالم المادي والعالم المعنوي).

ونخلص من ذلك الاستقراء إلى أن الفكر الحداثي الأوروبي لم يخطط الشباب لانساقه ولم تكن ثوراته من صنع الشباب أو من تخطيطهم كما اعتقد البعض منهم، أضف إلى ذلك أن منهج الوعظ والاستنارة عن طريق التربية الخلقية الذي تهكم على دروبه شيبستنا لم يرغب عن المسرح الحداثي، بل كان موجوداً وبقوة مجاوراً للمنهج النقدي في كتابات الفلاسفة الاجتماعيين وعلماء النفس منذ أخريات القرن الثامن عشر حتى الآن.

أما الثورات الفجائية والحركات الراديكالية الإطاحية فلم تثمر شيئاً، ولم تأت بأكلها الذي توهمه معشر الشباب، فلم يتطور العقل الأوروبي الحديث إلا بكتابات يكون وديكارت ومونتسكيو وجان جاك روسو وغيرهم من الشيوخ، وسوف نتناول جانباً من مواقفهم من قضية تصالو الشباب مع الشيايب وكيفية إعداد النشئ للنهضة والتنوير وحمل راية الإصلاح في مقالات تالية.

فها هو فرنسيس بيكون يصرح في مقال له بعنوان «عن الشباب والشيوخوخة» (بأن الشباب أقدر على الابتكار والتطبيق منه للتخطيط والنصح والاعتدال في الحكم والإتيان بالعظات وذلك نظراً لقلة خبرة الشبان ودرايتهم، وهم كذلك أنسب للعمل والإنتاج منهم إلى المشورة، ومن ثم يجب الدفع بهم صوب التحديث والتجديد أكثر من الزج بهم في ميدان التحقيق وتأمل الموروث لتحليله والوقوف على أسرارهِ والكشف عن ملاساته ومقاصده، وذلك نظراً لروح الشيبية الثورية الناقدة المتمردة دوماً على المؤلف، فالشباب بطبيعتهم أقرب إلى الحركة والنزوع منهم إلى التأمل والأناة في النقد والتعقل في إصدار القرارات، غير عابئين بتخير الوسائل، وإدراك المآلات، فهمهم الأكبر ينصب على تحقيق الغايات معولين في ذلك على رؤوس أقلام حصلوها من أبواب المعرفة والعلم.

أما الشيايب فإنهم يعترضون أكثر مما يقررون، ويتشاورون أطول من غيرهم خوفاً من المغامرة والمقاومة والمخاطرة، كما أنك تلمح في حديثهم بكاءً على الماضي والندم على ما فات، الأمر الذي يعكس تقاعسهم عن المضي في الطرق المجهولة، لذا تجدهم يقنعون بالمتوسط من النجاح)

ويختتم فرنسيس بيكون حديثه (بأن الخير في الجمع بين الشيايب والشباب في شتى الميادين، فنواقض كل من هذين الفريقين تكمله وتعالجه طبائع الفريق الآخر، ثورة عاقلة، طموح بلا اندفاع، إبداع وليس شطط ومجون، تجديد دون تبديد، سعي للتغيير، وأناة وتريث في الفحص والتبرير، ووعي بالمآلات، وجدولة للغايات) ولت شبابنا ينصت ويتعلم.



نصائح روسو وتساؤلات الشباب

لر يعبأ الشباب بما جاء في المقال السابق عن خبر فلاسفة الغرب وموقفهم من قضايا الشباب، وقد ظهر ذلك بوضوح في تعليقاتهم وتغاريدهم على حساباتهم الإلكترونية في الشبكة العنكبوتية، وقد رصد المؤلف تلك التعليقات - المتوهمة - قبل أن يتحدث عن موقف جان جاك روسو حيال قضية كيفية تنشئة الشباب المستنير، فجاء في تلك التعليقات: أن الشخصيات التي وردت في المقال السابق، ليست وحدها هي التي حركت العالم الحداثي الغربي، فهناك غيرهم من الشباب المغموين الذين فجروا الثورات وأيقظوا العقول، غير أننا لا نعرفهم، ذلك لأن إعلام السلطة الظلامي قد حال بينهم وبين الظهور.

وجاء في تعليق آخر أن حديث فرنسيس بيكون فيه الكثير من التعميم والتحيز، فللشباب خبرات ومآثر وإبداعات، كما أن زعمه بأن الحكمة دائماً تسكن في أذهان الشيوخ والشباب إدعاء لا يخلو من التعصب، ولا سيما أنه كتب ما كتب وهو في هذا السن المتأخر.

أما أطرف التعليقات فجاء فيه: أن صاحبه يشك في المعلومات التي حواها المقال، أضف إلى ذلك أن كتابات أولئك الفلاسفة في هذا الموضوع (الشباب والشباب) لم تكن مباشرة، ولا يمكنه قراءة كل أعمال الفيلسوف لاستخلاص رأيه فيها.

واقترح صاحب هذا التعليق أن يقوم الشباب المعنيون بهذه المساجلة وتلك القضية بإعداد الأسئلة التي تروق لهم في هذه القضية والبحث عن إجاباتها في مؤلفات الفلاسفة المحملة على النت لاختصار الوقت، والتأكد من صحة نسبتها إليهم وذلك بالضغط على زر «search» وقد لاقت هذه الفكرة 1435 like وها هي النتيجة:

السؤال الأول: هل جان جاك روسو يتخذ من التلقين منهجاً للتربية والتعليم والتوعية والتثقيف؟ وهل يجعل من الشباب سلطة على أبنائهم وأوصياء على أفكارهم وسلوكهم؟

الإجابة: يؤكّد جان جاك روسو أن كتابه «إميل أو في التربية» هو مكمل لما كتبه عن طرائق إصلاح المجتمع وتثقيفه وتنويره موضحاً أنه من العبث إطلاق أي صيحة ثورية

أو تخطيط لمشروع نهضوي دون أن يتضمن باباً عن كيفية تربية الأبناء ورعايتهم من سن الطفولة والصبا، ثم يأتي دور الفيلسوف ويتوج هذا العمل بمخاطبة الشباب وتحديث عقولهم، وقد فعل روسو ذلك في كتابه الذي أشرنا إليه.

ويقول في ذلك «لقد تتبعت بكل جهدي خيط تأملاتي، فوجدت فيها جميعاً نمو مبدئي العظيم، وهو أن الطبيعة جعلت الإنسان سعيداً وطيباً، ولكن المجتمع يفسده ويجعله شقياً تعساً، واميل، بصفة خاصة هذا الكتاب الذي قرأه الناس كثيراً ولم يفهمه إلا القليل منهم، وقد أساءوا تقديره وعجزوا عن فهم مقاصده، والحق أنه ليس إلا رسالة تكشف عن الطبيعة الفطرية الخيرة للإنسان وتوضح كيف أن الرذيلة والخطأ غريبان عن كيانه واصله الخير، فيفسدان أخلاقه على نحو تدريجي، وذلك بفعل السلطات الجائرة والمجتمعات الجاهلة والمعتقدات الفاسدة، فجميعها يتغلغل شيئاً فشيئاً حتى ينقلب الحُسن إلى قبح، فإن خالق الأكوان لم يصدر عنه ألا كل طيب وجميل، بينما لا ينتج الإنسان الجاحد بنعمة الخالق إلا فساداً وقبحاً والآلاف من الرذائل التي تبدد ما فطر الإنسان عليه.

ويضيف روسو أنه من الأخطاء الكبرى للتربويين هو محاولتهم وضع برنامج لتأهيل الأفراد ليصبحوا مواطنين في مجتمع ما أو في دولة ما، والصواب في أن يجتهد التربويون في تنشئة الأطفال نشأة تؤهلهم للإنسانية فتتزع من قلوبهم حب الرذيلة وتحول بين عقولهم والأفكار المضللة، ومثل ذلك لا يتأتى ألا من أبوين مؤهلين للزواج - ذهنياً وبدنياً وروحياً - وتربية النشء على قاعدة فسيحة من الحب والعدالة والحرية، فعن طريقها يرغبان الطفل في كل فعل جميل ويعرقلان أمامه كل الدروب التي توصله إلى كل أشكال القبح والرذيلة وذلك دون أدنى توجيه أو تلقين منهما.

السؤال الثاني: ماذا عن الشباب الذين نشأوا بين أبوين جاهلين ولا يعرفان إلا العنف والاستبداد في النصيح والتوجيه، حتى في أدق الأمور الخاصة غير عابئين بميولنا نحن معشر الشباب؟ وماذا عن المناهج الدراسية السخيفة والمقررات الشاغلة بالأخطاء العلمية التي تقدمها المدارس والجامعات؟

يجيب روسو من الخطأ ايضاً استخدام القهر أو العنف لتقويم السلوك أو الاستعانة بالمنطق أو النقاش العقلي، اثناء توجيه الأبناء في سن الطفولة أو الصبا، وذلك لأن الطفل لن يصبح شاباً سويّاً إذا تربى على العنف أو الانصياع قهراً لأوامر أو حكم ومواعظ عقلية لا يستوعبها في هذه السن المبكرة.

ثم يأتي دور المدرسة فينصح روسو بالعزوف تماماً عن تلقين المعارف، فيرى أن كثرة المعلومات لا تفيد ذهن الطفل حتى إذا اختزنها أو حفظها، فالأفضل أن تعرض المعارف عليه باعتبارها إجابات عن تساؤلات أثارها بنفسه تبعاً لميوله الشخصية والمجالات التي تستهويه، فينبغي أن تكون العلاقة بين المعارف والذهن المتلقي هي الرغبة واللذة العقلية والحب، وعليه لا يجب على المعلمين توجيه الصبية أو تلقينهم علوماً يكرهونها أو خارج نطاق ميولهم الشخصية حتى ولو كانت أساسية ومفيدة.

فالأحمق - في رأي جان جاك روسو - هو الذي يحلم لأولاده ويختار لهم مراكزهم في المجتمع - هذا طبيب، وذاك مهندس، أو قاضي - فالغاية من تربية الذهن عند روسو هي تثقيف عقل الإنسان ليكون صالحاً، لينفع نفسه ويسعد الآخرين في أي مجال وفي أي ميدان من ميادين العمل - فلاح، عامل، فنان - فإذا لم يحب الشاب عمله فلا جدوى من تعليمه ولا نفع، ومن ثم لا ينتظر منه الإجابة أو الإبداع، لأنه لم يحب ما تلقاه.

السؤال الثالث: ماذا عن الجنس؟ وحقنا في الاختلاط فمئذ سن المراهقة لا نسمع من أبنائنا إلا تحذيرات وموانع - هذا عيب وذاك حرام وتلك اباحية وقلة أدب وانحراف؟

يحذر روسو من كبت شهوات الشباب ولاسيما في سن المراهقة - فالممنوع مرغوب - غير أنه يعود وينصح بضرورة تهذيبهم باللين والإقناع عن طريق التمثيل، فتصعد أنفسهم من درك الحيوانية إلى درج الإنسانية حتى يميز الشباب بين الأنانية والكرامة والغرور، وبين حقه في ممارسة الجنس وليس التحرش أو الاعتداء على الجنس الآخر لقضاء متعة أو شهوة دون أدنى اعتبار للنظم الاجتماعية والعلاقات الإنسانية، - الغراب لا يزني ولا يخون وكذلك الذئب - ولعل روسو أراد من الشباب التحلي بالعفة التي تحميهم من دنس الرذيلة التي عزف عنها العديد من الطيور والحيوانات.

السؤال الرابع: ماذا عن الإيمان بالله والغيبيات والاحاد وحرية الاعتقاد؟

ينتقل روسو إلى أقوى العضلات التربوية وأخطر القضايا التي يثيرها الشباب، ألا وهي كيفية الإعداد الروحي والعقدي للشباب. يذهب روسو إلى أن الكنائس أو المساجد أو المعابد لا ينبغي عليها أن تفرض سلطتها الروحية أو العقدية على ذهن الشباب منذ طفولته، وذلك لأنها تشكل بالنسبة له سلطة تأمره بالانصياع والخضوع دوماً إلى أمور لا يدركها ولا يستطيع تفهمها، - الله، الجنة والنار، الأنبياء والرسل وعلّة تعدد الديانات وتباين الشرائع - فيجب - عند روسو - أن يخير الشباب بين الإيمان أو الإلحاد بعد عرض كل الأمور العقدية والروحية ببساطة ووضوح أمام ذهن الشباب والإجابة عن كل تساؤلاتهم حيال العقيدة ليتخير منها تبعاً لقناعاته، وليس لرغبة الوالدين أو الدولة أو الاغلبية أو الجماعة أو العقل الجمعي. «من شاء فيؤمن، ومن شاء فليكفر».



فلسفة روسو من حق الاعتراض إلى حرية الاعتقاد

لم تقنع أحلام روسو الشباب ولم يرض عنها الشباب، ويبدو ذلك بوضوح في التعليقات التي طالعتها على ما أوردناه في المقال السابق. وها هي تساؤلاتهم وتعليقاتهم.

جاء السؤال الخامس على لسان أحدهم: إذا كان الإيمان بالله محض اختيار إنساني ولا يحتاج إلى قوة خارجية تدفعنا إليه أو تحثنا على الاعتراف بوجود الله، فلماذا أرسل الله الأنبياء والرسل؟ وهل يجوز لنا الاعتراض على الموروث حتى لو كان مقدساً؟ وهل الحرية التي يحدثنا عنها روسو تبيح لنا الإلحاد إذا لم نقنع بالإيمان؟ الحق أن حديث روسو السابق يذكرنا بمغالطات أو غسطين وحجج توما الأكويني للشباب، وفي هذا رجوع إلى فلسفة العصر الوسيط الإشرافية.

يرى روسو أن المسائل الغيبية لا يمكن للطفل إدراكها، وكذلك الشاب لا يشغله إلا ما يراه وما يسمعه من المدرّكات الحسية، وعليه أن التلقين العقدي لا يجدي مع الأطفال أو الشباب، بل سوف يرسخ عندهم معتقد هش سرعان ما يُهدم أو يتبدد إذا ما طرح على مائدة

العقل، أي عند سن الرشد، فالطفل في باريس تلقنه الكنيسة عقيدة الفداء والخلاص، وفي مكة يُلقن أن المسلمين خير أمة أخرجت للناس. وعند بلوغ الطفلان سن العقل والتأمل سوف يدرك أن الثقافة والعقل الجمعي هما اللذان غرسا فيه هذا المعتقد. ويعود روسو ويؤكد أن الحرية التي ينشدها في التربية لا تعني تحريضاً على العصيان أو ارتكاب الشرور، بل إتاحة الفرصة لإمام النشء والشبيبة الرجوع إلى طبائعهم الخيرة والمؤمنة بوجود الله الخالق طواعية غير مدفوعين بتعاليم الكهان ولا بسلطة الأباء، ويقول: «إن الروح لفظ لا يدرك معناه إلا الفيلسوف، فالروح عند الجمهور وعند الأطفال ليست سوى جسم... كما أن أفكار الخلق والأزل والقدرة أفكار غامضة وعويصة ولا يدرك العامة ما فيها من غموض، مع أنهم لا يفهمون شيئاً منها ومن ثم لا يمكن عرضها على الأذهان الشابة التي ما زالت مشغولة بالمدرجات الحسية التي تدور من حولهم، فإذا سألت أحدهم عن وجود الله وقوته لأجاب أن الله موجود وفي قوة أبيه... كما أن العدالة الإلهية لم تخلق الإنسان حراً ليهدم النظام الكوني الذي وضعه الله، كما أنها لم تدفعه إلى فعل الشر، ولكنها هيأت له فعل الخير والإيمان دون أدنى تدخل منها في ذهنه وإرادته، وعليه فإن كل الأفعال الشريرة تقع تبعثها على إرادة الإنسان الحر وذلك ليتحقق العدل، (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره). وخلاصة القول «إننا لا نعلم النشء هذا الدين أو ذاك، وإنما سنضعهم في موضع يتيح لهم استعمال عقولهم على أفضل نحو يقودهم إلى الاختيار السليم بعد أن يتعرفوا بأنفسهم ما يحتويه هذا الدين وهاتيك الشرائع - إيماناً أو الحاداً أو هذا الدين أو ذاك - والأهم هو أن يعي الشباب جوهر الدين وهو الذي يتمثل في الإيمان بوجود الله الخالق والعناية الإلهية وخلود الروح، وهذه الأمور تحتاج إلى من يرشدهم إليها دون قهر أو ارغام.

السؤال السادس: لماذا يشقى المؤمنون وينعم الملاحدة والمشركون؟

يجيب روسو: فقد خلق الله الإنسان ومنحه صفة الوجود، ومن ثم كان لزاماً عليه أن يعمل الأفعال الصالحة ليشكر الله على تلك النعم، وبموجب هذه الأفعال سوف يكافئه الله في الحياة الأخرى بالنعيم الأبدي.

فإذا كان الإيمان والإلحاد خيارين أمام الإنسان فمن المنطقي أن ننسب النجاح والفشل لتقديرات الإنسان أيضاً، أما إذا تبرمنا واتهمنا القدر بالظلم فإن ذلك يخالف مبدأ الحرية الذي آمنّا به، ويخالف أيضاً مبدأ خيرية الخالق في حالة إنكارنا لعدله. فإن الخالق لم يعاقب في الدنيا الملحد على إنكاره له ولم يمنح المؤمن به مكافأة دنيوية على اعترافه بوجوده، فقد منح الخالق كليهما نعمة الوجود والحياة، وأرجأ محاسبتهما عن أعمالهما إلى الحياة الأخرى.

ويلحق أحد الشبيبة: احذروا يا أخوة من تلك الشعارات المعسولة، إن حديث روسو لا يخلو من المتناقضات، كما أنه يلقي بحديثه بذور العلمانية لتنمو في أنفسكم، فهو من أوائل دعاة (الدين الطبيعي) وهو الجانب الميتافيزيقي الذي تبنته الماسونية في معتقداتها التي ترمي إلى هدم الدين، والعولمة الثقافية، باسم شعار الوحدة الإنسانية، وقد تأثر بهذه الوجهة في التفكير العديد من مفكرينا العرب من أمثال شبلي شميل وسلامة موسى في مصر وأميين الريحاني وجلال صادق العظمة في الشام، والكثير من الكماليين في تركيا من أمثال عدنان أوكتار (1956 -).

ومن يطالع حياة روسو سوف يدرك أنه كذوب وخادع وعربد في صباه وارتدى لباس العفة في شيخوخته. ولا ننسى أنه لم يكن مربياً ولم يختبر تعاليمه في تربية أولاده، بل ألقاهم جميعاً في الملجأ - ومنهم ابنه إميل -.

وفي السؤال السابع: يتساءل شاب آخر: هل يمكن الاعتماد على الفلاسفة وحدهم لبلوغ الحقيقة في الأمور الدينية؟ كما ينصح المفكرون الأحرار والعقليون من المجدفين؟

يجيب روسو على لسان الراهب سافوي الذي جاء به ليعلم ابنه إميل «أن الفلاسفة يشككون في كل شيء ولا يؤكدون أي شيء. وهم متعجرفون، جازمون، اعتقاديون - حتى في ارتياهم - فهم لا يشبتون شيئاً، ساخرون بعضهم من بعض، وأنهم هدامون أكثر من كونهم بنائين، وهم ينتصرون عندما يهجمون، ولكن تعوزهم القوة عندما يدافعون، وعليه لا تجد عندهم اليقين الذي يطمئن سريرتك، ولا البرهان الذي يسلم به عقلك» وينتهي روسو إلى أن السبيل للإيمان الحقيقي هو العزوف عن رجال الدين والفلاسفة أيضاً، والاعتماد على التأملات الذهنية والقناعات الشخصية فقط.

وتتساءل إحداهن في السؤال الثامن: ماذا عن الأخلاق والعيب والشر والحرام والطيب والحلو والحلال، لقد نشأنا - نحن عصبة الشباب - على أن الثابت الأخلاقي إنما يستمد من الدين أو الأعراف، فكيف يتحول الإلزام إلى التزام؟

يجيب روسو: إن تربية الصغار وتنشئتهم على النصح أو القهر أو الجدل عند التوجيه من الأمور التي تنعكس انعكاساً سلبياً على الفرد في سن الشباب، فالوالد عندما يوجه طفله إلى شيء حسن أو يمنعه عن فعل قبيح يجب أن يذكر له الآثار المادية المترتبة على هذا الفعل أو ذاك، فلا يقال للطفل أو الصبي « لا تفعل » لأن هذا عيب أو هذا حرام، وإذا جادل ضاق الأب ذرعاً بجذله، ولجأ للعنف لينصاع ابنه لأوامره، فيلجأ الطفل إلى منطق التحايل فيكذب أو يتظاهر بالاعتناع، وسوف يصاحبه هذا المنطق حتى يصل إلى سن الشباب فيفعل بخلاف ما أجبر على فعله في صباه حتى لو كانت الصلاة، فالشاب الفاسد هو الذي تربى في كنف القهر ومجتمع مستبد (ومعية الكهنة) وما يصدق على التربية والأخلاق يصدق على المعرفة أيضاً، فينبغي على المعلم توجيه المتعلم إلى كيفية استيعاب المعارف واختزانها واسترجاعها، فليس هناك جدوى من كل أشكال التلقين «إن هدي في ليس أن أمنحه العلم، بل أن أعلمه كيف يستوعبه ويسترجعه عند الحاجة، وكيف يقدره، وأن يحب الحقيقة ويجعلها فوق كافة الأمور».

ولعل أخطر الأسئلة هو ذلك الذي أثارته إحداهن في السؤال التاسع: ماذا عن المرأة وحقوقها؟

يجيب روسو في كتابه «إميل»: «أن المرأة إنسان ولها نفس الحقوق الكاملة التي منحتها الطبيعة للجنس البشري، غير أنه يعود ويقرر أن الطبيعة جعلت الرجل قوياً والمرأة رقيقة وضعيفة ومن ثم لا ينبغي عليهما الجنوح عن هذا القانون الطبيعي» فالمرأة قد جعلت أساساً لإرضاء الرجل، ولئن كان للرجل أن يرضيها، فذلك عن ضرورة أو لأن ميزته الأولى هي قوته، إذا فهو يروق في أعين المرأة لقوته. وهذا قانون الطبيعة وليس قانون الحب.

المرأة جارية الرجل وسيدة قصره في خطاب روسو

لر تسلم كتابات جان جاك روسو عن الحرية والتربية والدين من المؤاخذات المتمثلة في اضطراب النسق وتناقض المواقف وصعوبة تطبيق الخطاب ليصبح مشروعاً، بيد أن موقفه من المرأة تجاوز مواضع الاضطراب إلى درجة أصبح فيها خطاب روسو متناقضاً ومتعارضاً مع وجهته الليبرالية إلى درجة يمكن وصفه بمقتضاها أنه سلفي أو إن شئت قل رجعي في معية الليبراليين.

ولعل أعنف التعقيبات - في هذا السياق - هو الذي جاء على لسان إحداهن في صيغة السؤال العاشر: هل كان روسو حقاً حديثاً غريباً وفيلسوفاً تنويرياً؟؟ فإنني أراه يرتدي عباءة الشيوخ والكهنة المتزمتين الرجعيين الذين نظروا إلى المرأة نظرة دونية بحجة أنها ناقصة في العقل ولا تصلح إلا للفراش وإمتاع الرجل، وغير ذلك من أفكار وأراء لا تستقيم مع روح الثورة الفرنسية التي رفعت شعار: الحرية والمساواة والإخاء وجعلت من هذه القيم الراقية دستوراً لها، لذا أخطر آراء روسو تجاه المرأة، التي صرح بها في كتابه «إميل».

فتنبأنا كتابات روسو حيال المرأة أنه لير ينظر للمرأة من زاوية واحدة، بل من عدة زوايا، فهي إنسان لها كل الحقوق الإنسانية وهي كشابة لا تتميز عن الرجل إلا بانوثتها وفتنتها وقدرتها الفائقة على الإغراء وامتلاك الرجال الذين يشتهون جسدها، ولا سيما خلال المعاشرة الجنسية تلك التي تبدو فيها سيدة الموقف المطاعة. ولعل الطبيعة قد حرمتها من القوة البدنية والعقلية التي تكافئ الرجل غير أنها استطاعت بدهائها - الذي تدرت عليه منذ الصغر - أن تتغلب على هذا القصور.

أما المرأة في البيت فهي بلا منازع حاكمته، وقد وهبتها الطبيعة الكثير من الصفات التي تؤهلها لإدارة شؤون المنزل بداية من احتياجات الرجل - أي الزوج - ونهاية بتربية الأبناء وتعليمهم.

ويبدو أن الطبيعة قد زودتها ببعض الذكاء العملي، وقد نجحت في إثرائه واستثماره بالاطلاع والقراءة إلى درجة أهلتها لقيادة شؤون الأسرة المنزلية أفضل من الرجل.

ويعلي روسو من شأن المرأة العفيفة المخلصة لزوجها المتفانية في خدمة أبنائها والقانعة بالدور الذي خصتها به الطبيعة، فلا تطمح في المساواة الكاملة بالرجل ولا منافسته في الأمور التي لا تصلح لها، فكمال المرأة وفضلها يكمن في قدرتها على ضبط غرائزها وشهواتها، وتحايلها على حل المشكلات البيتية وتفننها في إمتاع زوجها، ذلك فضلاً عن صبرها وخضوعها وانصياعها لرغبات الرجل دون تدمير أو غضب حتى لو جار عليها واستبد بها، وذلك احتراماً لقانون الطبيعة الذي خلقها على هذا النحو.

ويقول روسو في ذلك: «شاء قانون الطبيعة أن تكون النساء تحت رحمة ولاية الرجال، فلا يكفي أن يكن جميلات وحكيما بل يجب أن يرقن للرجال، وهن في ثوب العفة والإخلاص دوماً، أما الرجال فقد وهبتهن الطبيعة القوة والسيادة والملك فلا يخضعون إلا لذات أنفسهن، ولا يعيبنهم خضوعهن بعض الوقت لشهواتهن فسرعان ما تنتهي هذه اللحظات ويعود الرجال إلى سابق عهدهم متمسكين بما وهبتهن الطبيعة من رفعة وسيادة.

ولما كانت النسوة معنيات بتربية الأبناء فيجب على الرجال تعليمهن وتثقيفهن بالقدر الذي يتيح لهن القيام برسالتهن فعليهن تشكيل أذهان الأطفال وطبع أخلاقهم وعواطفهم وأذواقهم وعوائدهم ومسراتهم، ولذاتهم وسعادتهم، على النحو الأمثل. وعلى ذلك فإن واجبات النساء هي تنفيذ خطة الرجال في تنشئة أبنائهم، أي إنها الأداة التنفيذية للدستور الذي وضعه الزوج أو رب المنزل.

والخلاصة فإن واجبات النساء تنحصر في التفاني في إرضاء الرجال والحرص على الفوز بمحبتهم ونفعهم والتسرية عنهم، وتربيتهم صغاراً ورعايتهم كباراً.

ويمضي جان جاك روسو في -خطابه- متحيزاً إلى الاتجاه الذكوري المحافظ الرجعي تجاه المرأة، فنألفه لا يتحمس لتعليم المرأة إلا في أضيق الحدود ولا يوافق على عملها خارج المنزل الذي خلقت له ولا يستقيم إلا بها، كما ينصحها بالتحايل على وضعها في الأسرة والمجتمع، وذلك عن طريق الدهاء والحيلة التي تجنبها المساءلة والعقاب، فإذا كانت الطبيعة جعلتها تابعة للرجل وخاضعة له فعليها أن تجتهد في استمالة الرجل إليها عن طريق العواطف الدافئة

وإقناعه بأن كل ما تفعله من أجل سعادته، ومن ثم يجب عليها تنمية هذه المواهب، وذلك بالمهادنة والتظاهر دوماً بالخضوع والخنوع.

ويعيب روسو على المرأة مبالغتها في التزين والتبرج لغير زوجها، ويحث الأمهات على تربية بناتهن ليكن زوجات صالحات وأمهات نجيبات فحسب، فلن يضير المجتمع حجاب المرأة غير أنه يفسد إذا فسدت أخلاقها وفلت عقالها.

ويحذر روسو من إرغام الشابات على هذا السلوك بل ينبغي أن ينزعن ويمتثلن إلى الفضائل أحراراً، فالعنف معهن سوف يدفعهن إلى نقيضه، فتسعى الفتاة في الخفاء إلى ما هو أبشع من الخلاعة والمجون والتدلل والإثارة الجسدية، والأفضل توجيهن بلطف موضحين لهن مميزات العفة وفوائد طاعة الزوج وحب الأبناء عن طريق الكلام الطيب أو النظرات المعبرة عن الاستياء أو الاستحسان.

فالدرس الأول في تهذيب الفتيات يأتيهن من الطبيعة في صورة الضمير الحي القادر على الموازنة بين رغبات الأنا ومتطلبات الأعراف والتقاليد، ففضائل الوفاء والعفة والإخلاص والصبر قد وهبتها الطبيعة للمرأة، ومن ثم كان لزاماً عليها تنميتها بتثقيف الروح والعقل معاً بالقدر الذي يمكنها من القيام بوظيفتها وعملها الذي خلقت من أجله وقنعت به.

وينتصر روسو لدعاة حجاب المرأة بداية من نصحتها بعدم ارتدائها الملابس التي تبرز مفاتنها، ونهاية باحتجابها عن مخالطة الرجال، فالزوجة الصالحة والأم الفاضلة هي التي تعيش عيشة أخلاق الراهبات اللواتي لا هم لهن سوى التبتل والإخلاص في العبادة والعمل من أجل إسعاد الآخرين، فحب المرأة لزوجها وأبنائها أفضل العبادات وتفانيها في خدمتهم هو أجل الأعمال التي تعلي من قدرها وترفع من شأنها.

أما تبرجها وخلاعتها وغنائها ورقصها فيجب أن يكون من حظ زوجها فقط، ومن ثم لا تسمح الشابة لرفقائها خلال سن المراهقة بمغازلتها أو التجاوز في مدح جمال جسدها، فلا تجالس الرجال ولا تنصت لحديث الشباب إلا إذا كان في حدود اللياقة والأدب.

كما يرغب روسو الفتيات في الزواج مبكراً - شأن السلفيين المعاصرين في الشرق -

ولاسيما بعد تخطيهن سن الخامسة عشر، وعليهن أن يسترشدن في اختيار الزوج برأي الاب أو الولي، وذلك لخبرته بطبائع الرجال، زاعماً أن هذا لا ينقص من حريتها في اختيار الزوج السيد الذي تصبح له أمة وجارية برغبتها، أما المعايير التي وضعتها لمن يشار كها في الحياة ويتحمل معها مسؤولية تكوين الأسرة فيجب أن يحترمها الأباء بداية من الصفات الجسدية إلى الطباع والخصال والقدرات الذهنية.

وينصح روسو عدم التعجل في الإنجاب، فهو يشترط نضج الزوجين ذهنياً واعتدال أحوالهم الاقتصادية لكي تكون حياتها أكثر استقراراً وسعادة.

والغريب أن الشيايب والشباب المتابعين لهذه المساجلة اتفقوا جميعاً على العزوف عن فلسفة جان جاك روسو والبحث من جديد عن فيلسوف يحقق لهم طموحاتهم ومرايمهم.



عند الحكيم الكلام السليم

اعتقد أنه لا جدوى من المضي في استعراض آراء الفلاسفة الغربيين حيال قضية العلاقة بين الشباب والشباب في ثقافتنا العربية المعاصرة وذلك لعدة أمور:

اولها: أن استيراد الثقافات من بيئات مغايرة لا يمكن اعتباره درب من دروب التجديد أو التحديث، بل هو شكل من أشكال الاستغراب - بالمعنى الدلالي لهذه الكلمة - أعني ابتضاع عوائد وتقاليد مغايرة للموروث والثابت في ثقافة أخرى فعلى سبيل المثال نظرة سقراط للمرأة تختلف عن نظرة كاجمني الفيلسوف المصري، كما أن تردد هوبز ولوك في الدعوة الكاملة للمساواة بين الرجل والمرأة تختلف في دوافعها ومبرراتها عما كتبه الوهابيون أو العقاد.

وقد أوردنا بعض النماذج من كتابات فلاسفة الغرب حول هذه القضية فلم نجد فيها ما يعيننا على فهم ملابسها وأسبابها، وإذا سلمنا جدلاً بأن هناك ثقافات قد اصطبغت تماماً بصبغة الوافد فإن مرد ذلك يرجع إلى ضعف ثوابت الثقافة التليدة والمشخصات العتيقة، ولاسيما ما اتصل من تلك الثوابت بالدين والأخلاق.

فإننا نصف تلك المجتمعات بأنها مبددة وليست مجددة، وأن التحديث أصاب المظهر دون المخبر، وفي التجربة والواقع المعيش أصدق البراهين.

أما الأمر الثاني الذي يحول بين استيراد الثقافات وتقليدها وبين الإثمار في شكل إصلاح أو تقدم فيرجع في المقام الأول إلى طبيعة العلاقة التي تربط الأجيال المتتالية - بعضها ببعض في ثقافة ما - بداية من العائلة والمجتمع ونهاية بتشابه الثقافات وتأثيرها المتبادل بحكم الجوار والاختلاط، فكلما تشابهت وتوافقت الأوضاع الاجتماعية والسياسية جيل بعد جيل من جهة وتصلحت المصالح وتآلفت الآداب والعادات والتقاليد والمعتقدات من جهة ثانية، وكان التغيير والتجديد والتحديث من الأمور الطبيعية والمقبولة من الأجيال المتعاقبة.

وبناءً على ما تقدم فإن استيراد النهوج العلمية والنظم الحضارية وآليات التطور - بعد تهيئة العقل الجمعي لقبولها - هو الأيسر لتقدم الأمم، أما إصلاح ما فسد من النواحي الثقافية

فيجب أن ينبع من الداخل أي من الثقافة ذاتها، تلك التي تنشئ التجديد وذلك عن طريق التنوير الهادئ وإعادة توجيه العقل الجمعي وتربية الرأي العام وليس الثورات الفجائية الإطاحية أو التطبيق العشوائي لمشروعات لم تُؤهل لها البنية الثقافية المستوردة، وعليه فسوف تنتقل إلى الفكر المصري الحديث لنبحث عن إجابة عن السؤال المطروح (ما علة تنافر الأجيال وتمرد الشباب على منطق الشيايب وحكمتهم؟ وما الأسباب الحقيقية لغياب الحوار بينهما عوضاً عن الصدام والصراع؟).

ويتراءى لي أن أفضل من تصدى لهذه القضية هو جيل كتاب النصف الأول من القرن العشرين - في الثقافة المصرية - وبالتحديد أولئك الإعلام الذين جمعوا في خطاباتهم الثورية بين الأصالة والمعاصرة والموروث والوافد، ونجحوا في الفصل بين الثابت الأصيل والمتحول البالي الدخيل في مشخصاتهم فنقدوه بغية الإصلاح، وغربله المتحول الوافد لتقييمه وانتقاء النافع منه وما يتناسب مع هويتهم ومقاصدهم وطموحاتهم واهدافهم.

ولعل توفيق الحكيم (1898 - 1987) يأتي في طليعة أولئك المفكرين، فقد شغلت هذه القضية حيزاً كبيراً في كتاباته الأدبية والسياسية والاجتماعية، وكيف لا؟ وهو أحد تلاميذ مدرسة «الجريدة» التي حمل لواءها أستاذ الجيل أحمد لطفي السيد (1872 - 1963) وهي المدرسة الليبرالية التي أخذت على عاتقها مهمة تثقيف وتنوير وتجديد المجتمع المصري، وهي رمانة الميزان في مشروع نهضة الطبقة الوسطى.

فقد تناول توفيق الحكيم قضية العلاقة بين الشباب والشيايب في عدة مقالات بدأها في أربعينيات القرن العشرين بمقال «تصادم الأجيال» وظلت القضية محل اهتمامه لفترة تجاوزت الثلاثة عقود، فها هو يرر الصراع بين الأجيال بأنه سنة كونية لا يعاني منها إلا المجتمعات الجامدة «فالحلاف في طبيعة الجيلين: أحدهما يريد التمثل والآخر يريد القفز. وليس هذا بجديد. هكذا كان الأباء والأبناء في كل زمان ومكان، ولكن الجديد في عصرنا الحاضر - عصر الثورات والانقلابات - هو أن الحلاف في الطبيعة والنظرة قد انقلب هو الآخر إلى ثورة، ثورة اتخذت لها شتى المظاهر في البيت، والمدرسة، والعمل والمجتمع. ولم يعد من السهل أن نفرق في دخانها بين حدود النظام والحرية، والحق والواجب.

وبهذا اختلطت الأقدار، وضاعت معالم القيم، وفسدت العلاقة بين الأجيال، وانتهى الأمر إلى ما نرى، من وقوف كل جيل موقف المرتاب من الجيل الآخر، كل الأزمنة إذن هي في هذا الانفصال بين الأجيال، خرج البنون على آبائهم، وخرج التابعون على قادتهم». ولا ريب في أن الحكيم قد نجح في تشخيص الداء فتراه كيف وصف الدواء؟



مقدمات تنبئ عن نتائج ووسائل تكشف عن غايات

يرى توفيق الحكيم أن التفكير المستقيم هو الأقرب إلى النسقية منه إلى الرؤى الانتقائية الذاتية التي توقع العقل في الاضطراب أو التناقض، ومن هذا السبيل أعجب من أناس يتمردون على الضوابط والمبادئ الحامية للمشخصات، فعندما تحجر الدولة - الممثلة في أجهزة الرقابة - أو تصادر أو تمنع الكثير من الجيف أو الملوثة الثقافية التي يطلقون عليها كذباً (أغاني شبابية أو أفلاماً أو احتفاليات ماجنة جماعية أو مؤلفات أو إبداعات) بحجة أن مثل هاتيك القرارات تتعارض مع الحريات، ونجد نفس الأشخاص المحتجين يسألون عن أجهزة الرقابة ورجال الأمن إذا وجدوا في الأسواق أطعمة فاسدة أو منتجات رديئة، أو تفشي داخل المجتمع الجرائم المستترة (زنا المحارم، الادمان، الدعارة المقنعة) والعنف في المدارس وفساد المصالح الحكومية أو انتهازية رجال الأعمال؛ فقد نسي أو تناسى أولئك المعترضون أن المنظومة واحدة فالفساد فساد سواء ظهر بوجهه وذقنه أو بأثر حذائه أو بعض بقاياه، ومن الطريف أن نجد توفيق الحكيم يناقش هذه القضية من خلال تباين الآراء بين الشباب والشباب في الأذواق والأحكام والرؤى.

فها هو توفيق الحكيم يحدثنا عن العلة الحقيقة وراء صدام الأبناء بالأباء أو صراع الشباب ضد الشباب مبيناً أن ذلك الخلاف على الرغم من واقعيته فإن قضاياها ليست معضلة ولا تشكل إشكالية ليس لها حل، وذلك لأن الشباب يريدون تسيير أبنائهم من الشباب على نفس منطقتهم الذي نشأوا عليه وورثوا معتقدين بأن التجربة أثبتت أن ما كانوا عليه هو الصواب، ومن ثم لا ينبغي العدول عنه أو تغييره، غير أن الشباب لا يحلو لهم السير وفق اختيارات الأباء التي تقيد إرادتهم وتسجن حريتهم في الاختيار والانتقاء والهوى - لن أعيش في جلباب أبي - وقد اجتهد الشباب في إغلاق كل أبواب ونوافذ الشر أمام أبنائهم بغية الحفاظ عليهم، وفاتهم أن ما يمنعونهم الوصول إلى أبنائهم من السقف أو من تحت تلك الأبواب الموصدة (فكل ممنوع مرغوب و كل كبت مع الوقت يولد الانفجار) وسوف يلتهمهم الشر التهاماً لأنهم لم يتدربوا على مقاومته، ولا خبرة لهم بطبيعته، والأفضل من العزلة والحجاب الذي يفرضه الأباء على الأبناء هو الحوار الذي يمكن كل منهما عرض أسبابه ودوافعه لقبول

أو رفض الوسائل والغايات، وما يصدق على الأباء يصدق على المدرسة، فلا ينبغي أن تكون المدرسة سلطة تلقينية لتوجيه الشباب لأمر لا يعونها، فما أسهل على الشباب من ترديد ما يسمع لإقناع مخاطبيه بأنهم يحسنون الفهم والاستيعاب، والحقيقة بالطبع على العكس من ذلك، وقد أراد توفيق الحكيم تبصير الأذهان بأن التجديد والتحديث واقع لا محالة، ولكن العبرة في المقاصد والمآلات وهي من الأمور التي يصعب على الذهن إدارتها بالحفظ أو التقليد، وعليه فيجب توجيه الشباب عن طريق الحوار النقدي الحر الذي يتيح للثائرين منهم الوقوف على حقيقة مراميهم وأهدافهم، ويكشف كذلك للشباب والآباء أن الثقافات الراكدة شأن الأجواء المغلقة التي يفسد هواءها بمرور الوقت طال أم قصر، فسوف يصيب من فيها بالاختناق، وعليه فالنصيحة التي يقدمها توفيق الحكيم للآباء هي «أيها الوالد... أترك ولدك لسنه، وأفهم طبيعة جيله».

ولا يريد الحكيم ترك الآباء أبناءهم بلا ضوابط أو ثوابت أو إلى عبث العابثين من رفقاء السوء لتوجيه سلوكهم، فإن مثل تلك الفوضى التربوية والاجتماعية والأخلاقية تهدد المجتمعات بالانحيار، فالذي يريده الحكيم من الشباب هو منهج يتيح للآباء إرشاد أبنائهم لما ثبت باليقين العقلي وبالتجربة العملية أنه صواب ودونه خطأ، أو هذا نافع ونقيضه ضار، ولما كان هذا الحكم القطعي لا يمكن تطبيقه على كل الأمور فينبغي على الشباب أو الآباء إتاحة الفرصة للشباب أن يدلوا بدلوههم والإفصاح بآرائهم وطرحها على مائدة النقد والثقاف - وإن كانت تنقصهم الخبرة - فتنوع الآراء واختلافها في ظل ثوابت عاقلة هي التي تدفع الثقافات والحضارات إلى الإمام «إن اختلاف الآراء في المجتمع البشري ضرورة من ضرورات الطبيعة، أي مظهر لإرادة الله. وهنالك فرق بين الاختلاف في الرأي والاختلاف في العقلية، فقد تشابه العقلية في شخصين، ويختلف الرأي بينهما، والمجتمع السليم يجب أن يقوم على قدر من الوحدة والانسجام في عقلية الأمة، وأجيالها ومقومات الشخصية العامة، دون أن يؤثر في اختلاف الآراء فيها. فلا ينبغي أن يشط بنا غرورنا الإنساني، فنعتقد أن ما يحول في رأسنا من رأي يجب أن يسود الناس أجمعين، وما من رأي واحد يمكن أن يسود هذه الأرض».

ومفاد رأي الحكيم هو تنبيه الشباب والشباب إلى أن كل مجتمع أو ثقافة يجب أن تغرس في العقل الجمعي ثوابتها التي لا يمكن الخروج عنها، أي المبادئ النابعة من مشخصات تلك

الثقافة أو الأمة، أو المجتمع، أما دون ذلك فيجب أن يساير الطبيعة في تحولاتها تبعاً للواقع المعيش، كما أنه لا يسمح لعصبة أو فئة أو جماعة للخروج عن هذه الشخصيات باسم الحرية أو التجديد أو التحديث، لأن في ذلك ضياع للبنية التي تحمي الأمة من الفوضى والتشتت في كل الميادين.

ويشير الحكيم قضية مهمة ألا وهي شُرور التبعية المتمثلة في الطاعة الجاهلة لمن يمسك بعجلة القيادة، يعني السلطة وأهل الحل والعقد، فإنه يعول على الشباب في المستقبل أن تكون ثورتهم نابعة من وعي في الانتقاء والأناة في الحكم، والعقلانية والعلم والواقعية في اختيار السبل واختبارها قبل المضي فيها صوب الآمال والغايات، التي تخضع بدورها مسبقاً لمنطق المصلحة العامة، فهو يعارض تماماً تفسير الانتهازيين لمقولة مكيا فلي «الغاية تبرر الوسيلة» ويتفق مع الماوردي وغيره من فلاسفة السياسة الإسلامية بأن الغايات الصالحة لا يمكن الوصول إليها بوسائل خبيثة.

وصفوة القول أن الحكيم يعول كثيراً على ثلاثة مبادئ أساسية لتحكم العلاقة بين الشباب والشباب، أولها: احترام العقل الجمعي الحاوي لمشخصات الأمة بداية من التسامح العقدي، ومروراً بالولاء والانتماء للهوية، وانتهاءً بالذوق الراقي الذي يفصل بين الفنون والملوثات السمعية والبصرية واحترام آداب الاختلاف عوضاً عن القدح والتدني والسفالة في القول.

وثانيها: عرض المقاصد والغايات والوسائل والمآلات على دائرة النقد والتعقل بمنأى عن الرؤى الذاتية والشعارات الثورية، والأخذ بمنطق المصلحة العامة وقمع ما دون ذلك، وإن كان فيه جوراً على الحرية.

وثالثها: الوقوف على أصل الداء ومعالجته أو بتره عوضاً عن الشكاية والتنديد بأعراضه، وانتهى إلى أن كل ذلك لن يتحقق ألا إذا أصبح الإلزام التزاماً.

هكذا قال الحكيم، فهل من محيب؟

فسرعان ما تتحول الوسائل الخسيسة إلى غايات بطول الوقت أو الرحلة، وتطمس تماماً تلك الغايات النبيلة، ومن ثم لا ينبغي على الراي العام التابع (الجمهور) موافقة أي رأي يخالف

المبادئ الرئيسية الحاكمة للمجتمع والمكونة لمشخصاته بحجة أن الظروف أو الوقائع تحتاج لبعض التنازلات للوصول إلى الغاية المتفق عليها أو المنشودة من جميع أفراد المجتمع.

«إن الطريق الملتوي القذر لا يوصل أبداً إلى الخير ولا إلى الشرف، إن الغاية النبيلة ليست من الضعة حتى تقبل أن يوصل إليها بطريق غير نبيل - إن الطريق إلى الشرف هو الشرف نفسه، ولا شيء غير ذلك - والخير هو في ذاته الطريق والغاية، لأنه شعاع من أشعة الله، والله تعالى غاية، لا بد أن يكون طريقها نوراً وخيراً».



حرية بلا قيود وتغريب بلا حدود واجترأت سلامة موسى

لم يكن الاتجاه المحافظ المستنير - أو إن شئت قل المدرسة الليبرالية المصرية - المسئول الأوحد عن تربية الرأي العام وتثقيفه، بل شاركه في ذلك الاتجاهان المحافظ الرجعي، والعلماني التغريبي.

وإذا كان توفيق الحكيم يمثل مدرسة لطفي السيد الليبرالية في مناقشة القضية التي نحن بصدددها - ألا وهي حوار الشباب والشباب - وذلك في إطار المساجلات التي دارت بين المثقفين حول قضية القديم والجديد والثواب والتغيرات، فإن سلامة موسى (1887 - 1958) هو خير من يمثل الاتجاه العلماني التغريبي في الثقافة المصرية والعربية في النصف الأول من القرن العشرين.

ولعل أهميته في هذا السياق ترد إلى كثرة مؤلفاته حول قضايا الشباب، فقد ناقشها في عشرات المقالات التي نشرت في مجلات «الهلال» و«المستقبل» و«الجديد» و«الشؤون الاجتماعية» و«المجلة الجديدة» في الفترة الممتدة من سنة 1915 إلى سنة 1956 ثم جمعها في أربعة كتب رئيسة وهي «أحاديث إلى الشباب» و«طريق المجد للشباب» و«مشاعل الطريق للشباب» و«الشخصية الناجعة».

وعلى الرغم من الأثر المحدود لهذه الكتابات في الثقافة المصرية خلال النصف الأول من القرن العشرين إلا أننا لا يمكننا تجاهل ذلك الأثر، ولا سيما بعد ذبوعه بين المثقفين والعوام خلال النصف الثاني من القرن العشرين - أي بعد وفاته - بالإضافة إلى انتقال أفكاره في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين على يد الكثير من الأدعياء.

وإذا كان الاتجاه الليبرالي المصري الذي تزعمه أحمد لطفي السيد قد اجتهد في تطبيق رسالة الأستاذ الإمام محمد عبده في محاربة التقليد بغية إعمال العقل في نقد الموروث وفتح باب الاجتهاد ثانية بغية التجديد، فإن سلامة موسى سار - على غير قصد منه - من التقليد إلى التبديد، ويبدو ذلك جلياً في آرائه الداعية للفناء في الغرب وثقافته بكل ما فيها؛ تلك الثقافة المناقضة للمشخصات العربية الإسلامية المستندة إلى الثواب الثقافية والعقدية التي تشكلت منها البنية الثقافية للمجتمع المصري.

فقد أراد تقليد الغرب بلا حدود وأسرف في دعوته إلى الحرية - ولا سيما بين الشباب - بلا قيود تضبطها وتهذبها، مضحياً بذلك بالتراث الذي وصفه بأنه ماضٍ مظلم شاغل بالغيبات المعطلة للعقول، والولاء والانتفاء وذلك باندفاعه صوب الثقافة الأوروبية بوصفها النموذج الأمثل للتحديث والرقى والتقدم.

فسلامة موسى من أوائل المفكرين المصريين الذين جحدوا الشرق بكل ما فيه من عادات وتقاليد وأديان ولغة وأدب وفن، وردد آراء غلاة المستشرقين الطاعنة في أصالة الحضارة العربية الإسلامية (أنا كافر بالشرق ومؤمن كل الإيمان بمعطيات الثقافة الغربية) وراح يروج كذلك للأفكار الماسونية والدين الطبيعي والكوكبة أو العولمة والفصل التام بين الدين والمجتمع بين الشباب، ورفع شعار «الوحدة الإنسانية» عوضاً عن الانتفاءات الوطنية والقومية، وقد بلور أفكاره في صورة نصائح للشباب ليتخلصوا - ذكوراً وإناثاً - من كل السلطات التي تحد من حرية إرادتهم بداية من سلطة الأبوين ونهاية بسلطة المشخصات السائدة في العقل الجمعي.

ولا نريد من عرضنا لتلك الآراء الكشف عن رؤية مغايرة أو تصورات جانحة، بل نرمي إلى إثبات أربعة أمور: أولها تهافت الحلول التي قدمها سلامة موسى تجاه قضايا الشباب، وثانيها تبيان أن معظم ما قدمه سلامى موسى من حلول لا يتعدى أن يكون تقليداً غير مدروس ومنقول من الثقافة الغربية المغايرة تماماً لطبائع الفكر الشرقي ظناً منه بأن تقليد فكر المبدع المنتصر سوف يقود الأمة المصرية إلى أفاق المجد والتقدم. وللأسف أثبتت التجربة العملية أنه كان يبدد ولم يفلح في التحديث أو التجديد، وإن كان ما أثاره من آراء قد أثرى المساجلات الدائرة بين المحافظين والمجددين حول قضايا (التراث والتجديد والحرية والوعي والإصلاح) وثالثها فضح أولئك الذين انتحلوا آراءه الشاذة، وراحوا يتشددون بها في أيامنا هذه باسم الحرية تارة، والتقدم تارة أخرى، وابعها توضيح البون الشاسع بين ثقافة العقلاء المبدعين المتمثلة في قادة الرأي من إعلام الطبقة الوسطى المصرية في النصف الأول من القرن العشرين وأندادهم في النصف الثاني من القرن العشرين وحتى الآن. فقد امتازت مساجلاتهم حول قضايا الثقافة بالرقى والموضوعية والتسامح في آفاق عريضة من الحرية أما متعالمو اليوم من أشباه المثقفين فإن لغتهم في التصاول وصلت من البزاء إلى القدر الذي لا

يمكن وصفه ناهيك عن مجافاة آرائهم لمنطق الحوار والأسلوب العلمي، وناهيك عن التعصب المقيت والاطاحية بالخصوم، والعنف والإرهاب.

فعلى الرغم من اجترأ سلامة موسى على كل الثوابت بما في ذلك ذات الله والدين ليريناد أحد بمصادرة كتبه أو قتله أو سجنه اللهم في الخلافات السياسية الحزبية فقد اتسمت بعض مناظراته بالحدة والتناول.

وسوف أحاول خلال السطور التالية توضيح أهم تلك الآراء التي أدلى بها لحل مشاكل الشباب، فسلامة موسى يقرر أن العلاقة بين الشباب والشباب يجب أن تقوم على مبدأ رئيس، ألا وهو الحرية في كل شيء ولاسيما في سن المراهقة - الذي جعله من سن 15 إلى سن 25 - بداية من حرية الاطلاع والتثقيف الذاتي ومروراً بحرية الاعتقاد وحرية الإرادة في الاختيار وحرية الانتماء، وانتهاء بإباحة العلاقات الجنسية والاختلاط في دور التعليم وشرب الخمر والتدخين.

وذهب إلى أن أكذوبة الانضباط الخلقي النابع من الفكر الموروث لا ينبغي على الآباء فرضه على الأبناء حتى لا يصابوا بالكبت الذي يدفعهم إلى الانتحار أو اليأس والتفوق والفشل، فالشباب الذي يفعل ذلك يشعر بأنه مقهور يخشى سلطة الأبوين، أو يهرب مخافة التقليد ونقد المجتمع، « ارحموا أبناءكم أيها الآباء، لا تحملوهم على الجنون والإجرام، يسروا لهم الاختلاط بالجنس الآخر، رفها عنهم بالتنزه وارتياذ الملاهي والمراقص، واكفلوهم نزهة سنوية لا تقل عن شهر على الشواطئ، ولا تلحوا عليهم بالإمعان في المذاكرة، فكروا في مستقبل أبنائكم جدياً، ولكن مع الرحمة والحنان»

ويتطرق سلامة موسى إلى الثقافة التي يجب على الشاب أن يتزود بها، مبيناً أن الشاب الشرقي أو العربي ينشأ على ثقافة الغيبيات، بينما الشاب الأوروبي ينشأ على ثقافة الفلسفة الوضعية والعلم، فينمو الأول بديناً سميناً معتل الصحة، بينما يشب الثاني فتى رشيقاً كاملاً وموفور الصحة والعافية، وانتهى إلى أنه يجب على الشباب العربي جحد ثقافة البدانة والسمنة وطلب ثقافة الحركة والرشاقة التي تمكنهم من الإبداع والتقدم، فتقافة الحفظ والتلقين ثقافة خاملة يجب الإقلاع عنها والإقبال في الوقت نفسه على ثقافة النقد والعلم التي انتقل

بها الغرب من طور التخلف إلى طور النهضة والاستنارة «أيها الشاب: تعلم علماً من العلوم، واستقل في تفكيرك، وزد بلادك قوة وثراءً وخيراً».

كما أكد سلامة موسى على أن المثقف الحق هو الذي يتمرد على واقعة ويثور على كل ما فيه من ركود وتقليد ورجعية، لذا نراه يربط بين الجنون والعبقرية.



شبابنا من مستنقع التقليد إلى منحدر التبديد

لم تقف كتابات سلامة موسى عند حد الإرشادات العامة لطبيعة العلاقة بين الشباب والشباب أو بين الأبناء والآباء، فجنده ينطلق من قاعدة التمرد على كل ما في المجتمع من أوضاع وجحد الموروث ثوابته ومتغيراته ومستغرقاً في تقليد الغرب، ومعولاً في ذلك كله على خبرات الشباب التي حصلوها من الحياة، وليس من تربية الأبوين أو الروح الجمعي السائد أو المدرسة أو الدين.

فالعادات والتقاليد من أهم المؤثرات التي تحدد شخصيات المرء ومن ثم ينبغي - في رأيه - التخلص منها باعتبارها قيود تحول بين العقل وانطلاقه لإدراك ما حوله من تغيرات وتطورات في العالم، وتحجب عن أعين الشباب أفاق المستقبل التي تمكنهم من الإبداع والمساهمة الإيجابية في صنع الغد.

«علينا أن نمنع الحكومات من وضع الأربطة للعقول، وأن نفرض عن عقولنا التقاليد والعادات التي تغل عقولنا وتقيدها، فقد ورثنا عادات ذهنية وعقائد خرافية تتصل بالمجتمع أو بالغيبيات، وهي بمثابة الجدران السميكة التي تمنعنا من التفكير الحر، ولذلك يجب أن نحرر أنفسنا ونتخلص من هذه القيود الموروثة، مقتفين في ذلك ثورات الشباب الأوروبي الذي اقتحم الحاضر وأعاد تنظيمه تبعاً لإرادته المستقلة، غير عابئ بما نقضه من سلطات وغير أسف على ما انتزعه من أفكار وقيم ومعتقدات بائدة».

ويضيف سلامة موسى إن المتدينين قد ورثوا التعصب وكرهية الأغيار، لذا يجب علينا جحد هذه الأديان، والبحث عن ديانة بشرية تتصف بالإنسانية فتكون وسيلة للتأخي بين البشر ونشر السلم بينهم. «إن العالم في حاجة إلى ديانة بشرية جديدة لكي يعرف سكان هذا الكوكب أنهم بشر قبل أن يكونوا هندوكيين أو مسيحيين أو مسلمين أو يهوداً، وأنهم يستوون في الحقوق... وعلى كل شاب أن يتخلص من هذه العصبية وأن يعرف ويعلن أن وطنه ليس فوق الأوطان، وأن البشر متساوون مهما اختلفوا في الدين أو المذهب أو اللون أو اللغة، وأن الإخاء الإنساني هو ديانته الأولى.... وعلى كل شاب أن ينسى حسراته ومآسيه في الماضي

و يبصر المستقبل بعيون العلم، ويعيد بناء شخصيته تبعاً للواقع الجديد، ثم يحدد هدفه ويشرع في السير نحوه، أي يشرع هذا اليوم بل هذه الساعة فيجعل أمانيه برامج وبرامجه حقائق».

وراح سلامة موسى يلح في معظم كتاباته على أن سبيلنا الأوحـد إلى التخلص من التقليـد المـذموم - وكان يعنى الموروث - هو تثقيف الأنا وتوعيتها وإعدادها للمشاركة الإيجابية في صناعة الحاضر والتخطيط للمستقبل، وأول المعنيين بهذا النداء هو معشر الشباب الذين يعانون من سلطة الأباء، ونصائح الشياـب.

ويعول سلامة موسى على التثقيف الذاتي للأنا والخبرات التي يكتسبها الشباب بنفسه مبنأى عن تلقين دور التعليم ورؤى المعلمين. فلن يبلغ الشباب - في رأيه - الحكمة إلا إذا أخبرته واقعات الحياة نفسها بما يمارسه فيها وينتفع به، حتى ولو كان هذا من الكوارث التي حزت في أجسامهم أو في أنفسهم، فالشباب يعيشون لكي يربوا أنفسهم، فخير من مدرسة الحياة خير من خريج الجامعات».

وقد تصدى سلامة موسى إلى العديد من مشكلات الشباب مقدماً حلولاً لها وفق وجهته ونزعتـه التـغريـبية ساعياً لهدم الثوابت وتبديد المشخصات.

وأولى هذه المشكلات هو شعور الشباب بمشكلات الحياة وما يعترضهم من يأس عند الفشل ورغبة في الانتحار بعد تحطم الآمال وعدم القدرة على تحقيق الغايات. فينصح أولئك الشباب بتعاطي الخمر عوضاً عن المخدرات القاتلة مثل الهيروين والكوكايين والأفيون. « الحضارة القائمة تحتاج إلى مقدار من المخدرات، ولكن ليس إلى المخدرات الفتاكة... فهو يحتاج إلى منبهات خفيفة مثل الخمر أو الدخان. فعندما نقارن بين المخمور بالخمر وبين المخدر بالهيروين فإن المقارنة تشبه المقارنة بين رجل في الجنة وآخر في جهنم، ومن ثم نحتاج إلى إنتاج الخمر وتصنيعها وترويجها بين الشباب، فإذا لم توجد الخمر فإننا نضيق بأنفسنا، فنتشاجر لأقل استفزاز في البيت، وقد يزيد الضيق حتى نفكر في الانتحار أو نقع فيه، فالخمر تصلح ما بين الزوجين المتخاصمين، فالكثير من المشاجرات الزوجية، والكثير من حوادث الطلاق كان يمكن تلافيها لو كانت الخمر مألوفة في بيوتنا كما هي مألوفة في أوروبا وأمريكا... قد يقال أن الدين يحرم الخمر، وأنا أشك في أنه يوجد دين قد حرم الخمر تحريماً قطعياً».

ويتصدى سلامة موسى إلى مشكلة التحرش والانحرافات الجنسية فيرى أن علة ذلك هو الكبت والفصل بين الجنسين والتعامل مع القضية الجنسية على أنها من المحرمات، ومن الموضوعات التي لا ينبغي على الشباب التحدث فيها قبل الزواج، مبيناً أن الشباب الأوروبي أكثر تفهماً ووعياً بها، وأن التحرش هناك لا يقع إلا في أضيق الحدود، وأن المدارس الأوروبية تدرجه في مقرراتها، وعليه لا يتخرج سلامة موسى من إباحة التقييل بين الجنسين في الحقائق العامة، ويعد ذلك من قبيل الحرية الشخصية والتمدد والتحضر؛ الأمر الذي جعله يسخط على العادات الشرقية التي تبيح للشرطة القبض على المتعانقين من المحبين في الحقائق - باعتباره فعلاً فاضحاً في الأماكن العامة - ويشيد في الوقت نفسه بالمجتمع الأوروبي الذي يعاقب من يتلصص أو يحدق في وجه الجالسين للاستمتاع بحياتهم على النحو الذي يرونه.

«نحن نحرص في مصر على أن نمارس القبلة من خلف الأبواب والأستار، في حين يمارسها الأوروبيون في الحديقة والمحطة، بل أحياناً في الشارع، وقوانينهم تحميهم من المتطفلين والمتطلعين الذين يحرجونهم».

وقد نصح سلامة موسى الحكومة بعدم إلغاء البغاء أو الدعارة كلية عام 1949 والاحتكام إلى التجربة والممارسة قبل أن تشرع لذلك قانوناً، فإذا قضى على الانحرافات الجنسية والتحرش تماماً في المحافظات التي طبق فيها قانون الإلغاء ساد وعم القانون، وإذا لم يحدث فعلى الحكومة أن تراجع عن ذلك وتجعل البغاء مباحاً بضوابط صحية وتنظيمية شأن الأوروبيين.

كما طالب المعلمين في المدارس وأساتذة الجامعات تدريب الشباب من الجنسين على الرقص الغربي، ولاسيما ذلك الذي يعتمد في حر كاته على المعانقة والمخاصرة حتى تتهدب لديهم الشهوة الجنسية، ويحد من ظاهرة التحرش وخطف البنات «أنادي أساتذة جامعاتنا: علموا شبابنا وفتياتنا الرقص حتى نكفل به لهم الصحة الجنسية».

تلك كانت أهم آراء سلامة موسى تجاه تربية الشباب وخطته في إعدادهم للمستقبل، والجدير بالإشارة أن جل هذه الآراء قد قوبلت بالنقد من قبل المثقفين المحافظين والليبراليين على حدٍ سوء، وقد وصفت في مجملها بأنها مجرد نقول من الثقافة الغربية دون دراسة

أو تمحيص، وتبنت الرؤى الماسونية وروجت لفكرتي العولمة والعلمانية في الثقافة الإسلامية دون أدنى اعتبار للعقل الجمعي السائد، كما أن صاحبها كان أقرب إلى الشطط والجنوح منه إلى الانه والنهج العلمي في الإصلاح.

ولا حاجة لنا في هذا السياق إلى إعادة الطعون التي وجهت إليه غير أنني أرى أن خطاب سلامة موسى متهافت من ثلاثة أوجه:

أولها: أن آراءه تفتقر إلى الاتساق فالكثير من تلك الآراء ولاسيما الموجهة للموروث من العادات والتقاليد قد تراجع عنه ثم عاد إلى نقده ثانية، أي أنه كان يمارس النكوص في نصحه وإرشاده للشباب. فأراد العزوف عن التقليد الشرقي فوقع في شرك التقليد الغربي. أي أنه لم يستطع التخلص من آفة التقليد.

وثانيها: أن استبعاده للشباب من موقع القيادة في حديثه عن المدينة الفاضلة التي ينشدها يعد اعتراف منه بسقوط خطابه فيها هو يقول في كتابه (أحلام الفلاسفة) «يجب على الفلاسفة تولي أمر الهيئة الدينية في مدينته، ولا يسمح لمن هو دون السبعين من عمره أن يتصدى للحكم أو التشريع أو تسييس أمور الدولة».

وثالثها: أن المنهج الاستقرائي الذي زعم أنه معيار الحكم على صحة الأفكار يشهد بفساد ما انتهى إليه في خطابه، والواقع خير برهان، فشبابنا قد طبق عن قصد أو غير قصد كل ما جاء به سلامة موسى من تبديد للمشخصات وغالى في تقليد جيف ثقافة الغرب، ومع ذلك لم يتقدم ولم يسلك المجتمع من جراء ذلك طريق التمدن ولم يظفر بمحاسن التجديد، فقد تمرد الشباب على حكمة الشيايب وخرجت المرأة متهتكة سافرة عارية وهدمت كل المشخصات ولم نبدع إلا في التبديد والهدم والاجترار، ولم نحرض في أنفسنا سوى قوى الشرف فخرج منا من ينتهج الإرهاب والعنف وجعله آلية للإصلاح وتقويم الواقع.

وقد أثبتت معظم الدراسات المعاصرة أنه لا إبداع إلا انطلاقاً من ثوابت عاقلة لا تمنع العقل من سياحته ولكن تعصمه من شطحاته الهادمة، وإنه لا حضارة إلا بثقافة تغذيها وتعمل على الارتقاء بالجانب الوجداني والروحي للذهن البشري. ومن ثم على الشباب أن يختار طريق التجديد أو التبديد!

مجدداً في طبيعة المحافظين (تأملات زكريا إبراهيم)

يحسب البعض أن الفكر العربي في عصر التنوير (1850 - 1950) لم يلفظ إلا اتجاهين، أحدهما متعصب للقديم وهو الاتجاه الرجعي أو إن شئت قل السلفي الذي ينظر إلى كل جديد على أنه خيانة للمشخصات وإفساد للهوية وهدم الثوابت، أما الثاني فيسير على النقيض من ذلك وينتصر إلى الحداثة الغربية كافراً بالشرق ومعتقداته وعاداته وتقاليده وجمود أفكاره. وانطلاقاً من هذه الرؤية ينظر للغرب على أنه المعلم والقُدوة والدرب الذي يجب السير فيه بغض النظر عن الفروق الثقافية واختلافات البنية الاجتماعية التي شكلت العقل الجمعي في الشرق والغرب.

واعتقد أن الذي يتصور أن هذين الاتجاهين هما اللذان أنتجا الفكر العربي من خلال مساجلاتهما - حول قضايا الواقع والمجتمع والعقل والإيمان والقديم والجديد والأنا والآخر - لم يصب الحقيقة لأن هناك اتجاهاً ثالثاً قد جمع بين محاسن الطرفين هو الاتجاه المحافظ المستنير، وقد ولد هذا المصطلح من طبيعة الرؤى والتصورات والأفكار التي يمثلها أعلام هذا الاتجاه - وذلك في معظم مؤلفاتهم - فإن الطرف الأول يحوي عشرات المفكرين الذين يقتربون بأفكارهم من الاتجاه المحافظ الرجعي ولكنهم يمتازون عنهم بالفصل بين الثوابت والمتغيرات، فالثوابت عندهم لا يمكن التفريط فيها لأنها الحامي الأوحـد للمشخصات والهوية وسهات العقل الجمعي، أما المتغيرات فهي قابلة دوماً للتطوير والتحديث، أما الطرف الثاني - أعني المستنير - فهو أقرب إلى الاتجاه الحداثي، ويبدو ذلك في إيمانه بالعقل، واحتكامه للتجربة في الحكم والتقييم، ونقضه لكل أشكال التقليد والجمود والاستبداد.

ومن أعلام هذا الاتجاه الفيلسوف المصري الدكتور زكريا إبراهيم (1924 - 1976) فهو أقرب إلى الاتجاه المحافظ في تمسكه بالمشخصات والهوية، إيماناً منه بأن التجديد والتحديث من الأهمية التي لا يمكن تصور نهضة أو رقي للمجتمع بدونهما. فالتجديد ينصب على الثوابت لإزالة ما لحق بها من أوهام وضلالات. فيعيدها أصيلة من حيث العراقة وقابليتها للتعايش مع مستجدات الواقع. أما التحديث فيوجهه صوب المناهج والآليات وطرائق التفكير وأساليب

التفسير والتأويل والشرح والتحليل. وعلى الرغم من تدينه وانتماؤه إلى كنيسته الارثوذكسية إلا أننا نجده لا يتحدث عن الأغيار في الدين أو الوجهة الفكرية إلا بأدب جم وموضوعية في النقد والتحليل، ولا نكاد نرى اثنين يختلفان حول ثرائه الفكري ونهجه الموضوعي في معالجة المشكلات التي تصدى لها ولا سيما قضية القديم والجديد والشباب والشباب، ويبدو ذلك جلياً في كتابه «نداءات إلى الشباب العربي» الذي كتبه خلال نكبة الأمة العربية، أعني السنوات الست السوداء التي تجرع فيها الشباب العربي كؤوس الانكسار والهزيمة والإحباط واليأس وذلك بعد هزيمة 1967، التي أطاحت بجل أحلام الجيل الذي علق كل آماله على الشعارات الثورية الناصرية، التي كان يرددها كل شباب العرب من المحيط إلى الخليج، الحرية، العدالة، التقدم، الوحدة العربية، الرقي، الالتزام الخلقي، الواجب، الإصلاح، الولاء، الانتماء، القومية، عدم الانحياز..... والكتاب يشتمل على عشرين مقالة كتبها على صفحة مجلة «العربي» و«الجديد» و«التربية» فهي يناقش قضية العلاقة بين الشباب والشباب من عدة زوايا، فنألفه لا يلقي تبعية الأزمة بين القديم والجديد على كاهل الشباب دون الشباب أو العكس، فهو يؤكد أن كلا الفريقين مسئول عن تلك الأزمة التي جعلت الشباب الثائر يلقي بكل تبعات الانكسار والعثرات على كاهل الشباب الذين لم يحسنوا معالجة قضايا الواقع، وأبوا إلا أن يتناولوها بمنطق أسلافهم بحجة أن تجارب الأجداد لا يمكن الطعن فيها أو مخالفتها، لأن القدماء دوماً هم الأكثر حكمة ودربة ودراية، وتضيف رؤية الشباب أن تلك العقلية الجامدة هي التي ألحقت بالعرب الهزيمة وفشلت في تفعيل الشعارات التي كانوا يرددونها ويعدون المجتمع بتحقيقها (الديمقراطية، العدالة الاجتماعية، الحرية بكل صورها، والقضاء على أشكال الاستعمار وقلاع الاستبداد، وهدم كل قوى الرجعية والتخلف).

وعلى النقيض من ذلك نجد الشباب يهتمون الشباب بالعقوق والاندفاع والهمجية والثورة غير المسؤولة والاندفاع دون حذر نحو الايديولوجيات والأفكار الغربية التي ما زالت بنيتها في طور التكوين ولم تأت ثمارها في المجتمع الذي نشأت فيه، وأن جحود الشباب لهويته العقدية والقومية هو السبب الحقيقي للهزيمة. ويقول زكريا إبراهيم عن ذلك «إن المسألة في رأينا ليست شباباً وشيوخاً، أو جديداً وقديماً، بل هي في الواقع مسألة تقدم أو تخلف، صلاح أم فساد، وليس من الحكمة في شيء أن نتصور إمكان قيام مجتمع ما على

(الجديد) وحده أو على (الإبداع) وحده. فإنه لابد لكل مجتمع من جديد وقديم، من إبداع واتباع. بل قد يكون من خطأ الرأي أن نتصور إمكان قيام ثورة لا تستند إلى ركيزة من نظام أو إمكان حدوث تغيير لا يقوم فوق خلفية من الثبات أو الاستقرار».

ثم يناقش مفكرنا قضية الشباب والشباب غير أنه لا يعترف بأن طرفيها متناقضان أو ضدان كتب عليهما الصراع؛ فالمعيار الذي يميز أحدهما عن الآخر هو طرائق التفكير ومن ثم اعتبار المعيار الحاكم بينهما هو تلك الروح الوثابة والعزيمة والرؤية الإبداعية والقدرة الفتية على تحدي الصعوبات، مبيناً أن ما تتوفر فيه هذه القيم والمشاعر يمكن إدراجه ضمن الشباب وإن كان من الشباب، ومن يتسم عقله بنقيض هذه الصفات فيمكن انضواؤه تحت راية الشباب وإن كان في ريعان الشباب.

«كانت السمة الأساسية التي تميز الشباب، هي تلك الحماسة العارمة التي هبأت لها أن تفر، وإلا فهل يستطيع أحد أن ينكر عليك شبابك، إذا كنت تستقبل كل يوم من أيام حياتك بحماس متجدد، منتظراً الغد بنفس الحماس الذي ودعت به الأمس، إن لم يكن بحماس أكبر، أجل، أنت شباب لأنك تحيا بعمق، وتؤدي دورك في الحياة بنشاط، وتنظر إلى مستقبلك في ثقة. أنت شاب لأنك تعلم أن الروح لم تخلق لكي تهزم وتنهار، بل لكي تحقق لنفسها الغلبة والانتصار».... «أنت شاب لأنك تعلم أن في يدك يكمن سر روحك، إذ إنك أنت وحدك الذي تستطيع أن تعيد إليها حساسيتها وحيويتها، مهما تقدم بك العمر».

ويصرح مفكرنا بمقصده من مخاطبة الشباب مبيناً أنهم دون غيرهم الأجدر على حمل مسئولية الإصلاح ورسالة النهضة التي عجز الشباب عن المضي بها قدماً، وكيف لا؟ والشباب هو الامتداد الطبيعي لآبائهم وأسلافهم من الشباب، وهم الأمل الذي تتجه إليه الأنظار للدفاع عن الأمة وإعادة بناء الأنا من الداخل بعد تخليصها من أوجاع ومرارة الفشل، ومواطن الجمود والرجعية، والعمل على إنهاء الوطن ثانية من كبوته إيماناً منه بأن الأمم التي يطويها التاريخ في جب النسيان هي تلك الأمم العاقرة أو الشكالي التي لم تلد شباباً يدافعون عنها، أو تلك التي انتحر أبناؤها يأساً أو قتلهم الجبن أو التهور. «إن الشباب بلا شك هو صانع التاريخ، وداعم كل تغيير اجتماعي مقبل، وإننا نعلق عليه كل الآمال، لأنه يمثل في

نظرنا الإمكانيات الكبرى الراقدة في أحضان هذا المجتمع العربي الكبير، ونحن حين ندعو إلى المزيد من الجهد، والعمل، والإنتاج (إلخ) فإنما نخاطبه باسم تلك القيم العربية التي طالما آمن بها الإنسان العربي في لحظات مجده، وعظمته، وقوته. وقد لا تكون هذه القيم سوى مجرد فضائل: فإن الشجاعة هي فضيلة البداية أو المبادأة، والوفاء هو فضيلة الاستمرار أو المواصلة، والتضحية هي فضيلة النهاية أو الخاتمة وكل هذه القيم أو الفضائل إنما هي سمات النفس المتفتحة التي تدرك أن الزمان لم يتوقف، وأن الأفق ما يزال، وأن الأمل ما يزال معقوداً».



شبابنا والمتلاعبون بالعقول

انطلاقاً من إيمان مفكرنا زكريا إبراهيم ومن هنا نحوه من رواد الاتجاه المحافظ المستنير في الثقافة المصرية المعاصرة: بأن واجب كل كاتب في كل زمان ومكان أن يتوخى العمق في التفكير، والتزام الدقة في التعبير، حتى لا تأتي أحاديثه ضرباً من اللغو الفارغ أو الهراء العابث، خصوصاً في هذه الفترة العصيبة التي لم تعد تحتل اللهو الفكري أو المجون العقلي. وأخطر من ذلك أنه لا بد للكاتب العربي - اليوم - من أن يأخذ على عاتقه ألا يضع بين يدي قرائه احلاماً واهمة تكون بمثابة (مخدرات عقلية).... ومن المؤكد أن الكاتب الأمين هو ذلك الذي يحاسب نفسه - دوماً - على كل كلمة يكتبها، وكل فكرة يذيعها، حتى لا يسهم - بطريقة غير مباشرة - في تزييف الحقائق أو تخدير العقول... وعلى الفيلسوف أن يبرز نقطة تلاقي كل من الحياة والمعرفة، بل كل من الحقيقة أو الأوضاع الراهنة، فإن في الفلسفة ضرباً من التشخيص العميق لأدواء مجتمعاتنا المعاصر، والمعرفة العميقة هي التي ستتكفل بتحرير مجتمعنا.... فتشخيص المرض هو نصف العلاج، وأما نصفه الآخر فهو رهن بنا نحن أنفسنا الأمر الذي يبرر نداءنا للشباب وحثهم على ضرورة العمل للتغيير وليس الثورة الغوغائية التي لا ينجم عنها سوى التدمير، ولتعلم الشباب والشباب أن عدونا الأول هو التكاثر وعدم الإلتقان في العمل، ولتعلم المتكاسلون والمهملون أن كل عمل هو نداء من المرئي إلى اللامرئي (من العبد إلى الرب) وأن شئت قل من صلاة خاشعة يرفعها الكائن الناقص إلى القوى العليا الكاملة في عنان السماء، والعمل هو الألف والياء في سير الحضارات، فيه الابتكار أو الاندثار، وهو الدرجة العليا في سلم القيم الخلقية التي تمكن المرء بمقتضاها أن يثاب، فالجزء من جنس العمل. فإننا نحن نريد مجتمعاً جديداً قوامه شباب منتج مخلص، ومن ثم فنحن في غنى عن أولئك - شباباً كانوا أو شيايباً - الذين يريدون أن يحيا حياة التعطل والبطالة، فريد شباباً يجد متعته الكبرى في العمل والإنتاج، لأنه على وعي بأن المضمون الجمالي للعمل رهن بما يتسم به من حرية وإبداعية، واعتقد أن ما يميز مفكرنا عن غيره من المجددين المعاصرين هو تحديده للمقصد والغاية ووعيه التام بخطورة وأهمية دوره التوجيهي. واعتقد أنه إذا ما أمعنا النظر في السطور السابقة سوف ندرك أن فيلسوفنا زكريا إبراهيم قد نجح في وضع

المنهج الأمثل لمن يضطلع بتثقيف وتوجيه الرأي العام، وما أحوجنا في أيامنا هذه إلى مثل ذلك لتقويم الأعلام الجانحة والمأجورة والمتعالة والمتعصبة، فجميعها لم يدرك مدى خطورة الآراء غير المنضبطة على شبيبة المثقفين وبخاصة والرأي العام التابع بعامة. وحسبي في هذا السياق أن أشيد بالأسلوب الراقى السامح الذي تميز به فيلسوفنا، أضف إلى ذلك درايتة بمقاصد الآيات القرآنية ودلالة الأحاديث النبوية، فلم يمنعه صدق إيمانه بالمسيحية أن يستشهد بعشرات الآيات والأحاديث في معظم كتاباته التوجيهية الأخلاقية، وسوف تتضح وجهته الإصلاحية خلال تصديه لقضايا الشباب، وأولى هذه القضايا هي قضية القيم ومصادرها، فقد أدرك زكريا إبراهيم حيرة الشباب بين الأخلاق الموروثة المستمدة من عوائد الأقدمين وتقاليدهم وتلك التي تتحل بنيتها من الفلسفة والعلم، وأخيراً المبادئ المستمدة من الثابت العقدي الذي يمثله الكتب المقدسة وسلوك الأنبياء والصالحين.

ويبرر مفكرنا حيرة الشباب وترددهم بسببين، أولهما: رغبة الشباب في الاستقلال عن آبائهم (بحجة أنه ليس كل قديم نافع، وما كان يصلح لزمان أجدادنا ليس بالضرورة يتناسب مع متغيرات حياتنا)، بداية من الأمثال الشعبية التي كان يعتبرها أبائنا دستوراً للعيش ولاسيما بين العوام منهم.

أما السبب الثاني: فيبدو في الكثير من الكتابات التي تشكك في مصداقية كل الموروث بما في ذلك الكتب المقدسة، ذلك فضلاً عن الحملات التغريبية والنزعات الإلحادية التي تسلت إلى ثقافة الشباب مرتديه قبعة الحرية والتمدن والإخاء العالمي.

فذهب مفكرنا إلى أن البداية الحقيقية لإعداد الشباب للنهضة والتقدم وحمايتهم من التطرف بكل أشكاله - الإباحية، والإرهاب الفكري والديني - تتمثل في الإصلاح الأخلاقي وترقية الأذواق وتنمية روح الولاء والالتناء والتسامح فيهم، ومن أقواله في ذلك: «إن الإصلاح الخُلقي أعسر بكثير من أي ضرب آخر من ضروب الإصلاح، فإن تغيير عقول الأفراد أشق من تغيير دخواهم، ومع ذلك فإن الإصلاح الخُلقي لا يدخل في باب المستحيل، وإنما هو صورة من صور التطور المقصود - أو التغيير المراد - الذي يعمل المصلحون على تحقيقه، عن طريق بعض الوسائل العملية الفعالة، والمهم أن يهتدي المصلحون الأخلاقيون

إلى هذه الوسائل العملية الفعالة التي تكفل لمجتمعاتهم السير على درب الترقى الخلقى.... حتى لا تستحيل أدواء المجتمع إلى عادات ثابتة، فيصبح من المتعذر - أو المستحيل - العمل على استئصال شأفتها».

ويؤكد زكريا إبراهيم أنه من الخطأ الاعتقاد بأن الأزمات الاقتصادية - ولاسيما الفقر - من أكبر العوامل المحرصة للانحراف الأخلاقي وفساد الضمائر، بل إنه السبب الحقيقي لانحطاط أخلاق الأفراد والمجتمعات هو فساد برامج التربية التي تبدأ بشخصية المربي وأهليته لهذا العمل (الوالدان في الأسرة - مربى الأطفال - المعلم في المدارس - الموجه في الجامعة) ثم البنية المعرفية الخلقية - المستمدة من العقائد الدينية، والمبادئ الإنسانية الراقية، والعوائد الفاضلة - المسؤولة عن تحويل الإلزام إلى التزام في الشخصية، وأخيراً تناغم الميول الفردية مع الثقافة السائدة.

كل ذلك يستوجب تجديد نهوجنا التربوية وتحديث برامجنا التعليمية، فإعداد الشباب لا يمكن أن يأتي بشماره في المجتمع إلا بتهذيب السلوك وتخليص الأذواق من ملوثاتها. وكذا بتطبيق مبدأ الصرامة الأخلاقية على كافة أفراد المجتمع دون تمييز بينهم في المنح أو المنع، فالرحمة مع المسيء رذيلة لا يقل خطرها عن مدهانة أصحاب السلطة على حساب العوام والدهماء، فالعدل أساس الاستقرار السياسي والرقى الأخلاقي، وإذا كان الفقر من الأدران التي لا يطيب معها العيش، فإن الجور من أعظم دوافع الانتحار والاعتراب، والعنف تجاه الآخرين.

ويربط فيلسوفنا بين الدين والأخلاق، فإذا كان في رأيه أن الكمال الأخلاقي عند الشباب مرهون بكثرة وجود قادة وزعماء ومصلحين يحرصون على إقامة العدل حرصهم على أنفسهم، فإنه من العسير انتقال القيم الأخلاقية من دائرة الإلزام إلى دائرة الالتزام إلا بالدين، ومن ثم فيجب دراسة المعتقد الديني على أنه دستور للأخلاق الإنسانية كافة.

«إذا كان قد وقع في ظن البعض أنه لا شأن للدين بالأخلاق، فقد يكون من واجبنا - على العكس من ذلك - أن نبه إلى ضرورة الاهتمام بإحياء الروح الدينية، من أجل العمل على تثبيت دعائم القيم الأخلاقية. وحينما قال رسول الله - صلوات الله عليه - قولته الماثورة:

«إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» فإنما كان يكشف لنا بذلك عن الصلة الوثيقة التي تجمع بين كل من الدين والأخلاق. صحيح أن الناس كثيراً ما ينسون أن «الدين هو المعاملة»، وأن الروح الدينية الحقبة إنما هي الإرادة الخيرة، وكما أن هؤلاء يجهلون قول الرسول الكريم «ما من شيء يوضع في الميزان، أثقل من حسن الخلق. وأن صاحب حسن الخلق ليلعب به درجات صاحب الصوم والصلاة».. وإذن فإن الروح الدينية - على الحقيقة - إنما هي الحساسية المرفهة بالقيم، والسلوك الخير النابع من حب البر، حيث تقوم المحبة بين الناس مقام القانون».

كما يثير مفكرنا قضية عجلة الشباب واندفاعهم وحماسهم المنحرف وتعجلهم في إصدار الأحكام في مسائل لم يفحصوها ولم يتحروا عن مدى صدقها قبل نشرها، - وكأن مفكرنا يخاطب شباب الفيس بوك في أيامنا الذين يروجون الشائعات عن قصد أو غير قصد غير عابئين بأنهم بهذه الأفعال ينشرون أسلحة الجيل الثالث والرابع من الحروب التي تهدف إلى إسقاط المجتمعات - فقد صدق من قال «إذا أردت أن تهدم أمة فعليك بالتشكيك في ثوابتها والتهويل من عثراتها والخط من شأن قادتها وعلمائها» وها هو فيلسوفنا ينبه على ذلك الخطر، ويوجه الشباب إلى ضرورة الإقلاع عن الاندفاع غير المبرر، ويقول: «أنا أربأ بشبابنا أن يفكر على طريقة عجائز السوق، فإن إلقاء الكلام على عواهنه، وإصدار الأحكام السريعة دون تحقق أو تثبيت، وتعميم القضايا في غير ما تحفظ أو تحرز، إنما هي جميعاً أمارات الفكر الطائش الذي لا عاصم له من الزلل، ولا واقى له من الانحراف أو الشطط، وأنا حين أستمع إلى أحاديث شبابنا المثقف في الأماكن العامة والخاصة، فإنني أنتظر منه أن يكون في تفكيره وتعبيره فوق مستوى السوق والعامة من الناس.... وليس من شك في أن ما يميز المثقف من الرجل العامي إنما هو - على وجه التحديد - ذلك الفكر الحر الذي لا يقتصر على ترديد آراء الآخرين، بل يحاول دائماً تعمق المسائل لحسابه الخاص، وليس أكثر من الجاهز في سوق الأفكار: فإن الغالبية العظمى من آراء الناس لا تخرج عن كونها مجرد أفكار ذائعة لم يتحقق من صحتها أحد، وأقاويل مشهورة لم توضع يوماً موضع البحث. وليست مهمة الفكر الحر أن يكون مجرد أداة للتشكيك أو إشاعة القلق أو إثارة الريب، وإنما تنحصر مهمته الحقيقة في حث الناس على استخدام عقولهم من أجل الفهم».

للحرية جوامع وموانع

إن من أكثر العبارات التي تتردد على ألسنة الشباب الثائر دوماً «أنا حر» ولم يحاول جل شبابنا البحث عن القيم المستترة وراء مصطلح الحرية، ولم يفكروا كذلك في التطبيقات ذات الصلة المباشرة بهذا المصطلح الأخطر على سلوك الأفراد وحياة المجتمعات، فللحرية جوامع وموانع لا يمكن التغاضي عنها أو الفكاهة منها، فلا وجود للحرية في المجتمعات الجاهلة التي يعاني أفرادها من التخلف الحضاري وعبادة الأوهام وتقديس الخرافات، والرضوخ لسلطة البطل وسطوة الزعامة، فللحرية حزمة من القيم لا عيش لها بدونها، وعلى رأسها الوعي والعدالة والإرادة النابعة من الخبرة والحكمة وحسن التقدير، والقدرة على الفحص والانتقاء والصدق في البوح والشجاعة في الدفاع عن الرأي والنقد، ناهيك عن احترام حقوق الأغيار والالتزام بقيم الشخصيات والارتقاء بالذوق العام، كما أن للحرية خصومها الذين لا مفر من مواجعتهم، وفي مقدمتهم الأنانية والكذب المضلل والخادع والسلطة الجائرة والرأي المستبد، والمستسلم للعوز، وسجين الشهوات والقامع للمخالفين والفوضوي الأحمق، والمتمرد الجامح. ذلك فضلاً عن كل من يتخذ من الفحش والإباحية ضرباً له ومنهاج في الخصومة.

وحسبنا أن نوضح أن حق البوح المضاد للخرس واعتراض الصامتين من القيم التي لا يمكن إغفال مقاصدها ومآلاتها لكي نحكم عليها بأنها قيم إيجابية تدرج في معية الحرية أو تبيت في معسكر أعدائها، أما النزعة الفوضوية (anarchism) فلا يمكن النظر إليها على أنها إحدى صور حرية الأفراد، وذلك لما يترتب عليها من تطرف يصل إلى حد الإرهاب غير العائلي بحقوق الأغيار، أو إن شئت قل الإرهاب بكل أشكاله ودرجاته، فالفوضى ترفض كل صور الإلزام الخلقي بغض النظر عن مصدره - الشرع، القانون، المسؤولية -.

والغريب أن المستنيرين العرب المحدثين قد فطنوا إلى البون الشاسع الفاصل بين جوامع الحرية وموانعها، فالحرية عندهم حق إنساني وقيمة فاضلة وشرعة مهذبة لسلوك الفرد والمجتمع، ومن ثم أدرجوها ضمن منظومة الأخلاق.

والجدير بالإشارة - في هذا السياق - التأكيد على أن فلاسفة الغرب المحدثين الذين أنتجوا الفلسفات العلمانية قد ميزوا بين الحرية والفوضوية والعدمية، وبينوا أن الدعوة للحرية لا تعني أبداً هدم كل السلطات والقيم التي يدين بها الفرد بفعل النشأة والتربية أو السلطات السياسية والاجتماعية والأدبية التي تُقوِّم سلوك الأفراد، وعليه لا حجة للشباب الذين يتشيعون لموانع الحرية باسم الديمقراطية الغربية، فقد رفض معظم اليمينيين واليساريين من المثقفين الصور الهدامة المصاحبة لمصطلح الفوضوية عند ظهوره في كتابات وليم جودن (1756 - 1836) في كتابه المعنون «بحث في مبادئ العدالة السياسية» (1793) وكذا في كتابات «برودون» (1809 - 1865) وباكونين.

وقد أدرك مفكرنا زكريا إبراهيم أن علة تمرد شيبيتنا ومن نحا نحوهم من الشيوخ في ذلك المفهوم المتوهم للحرية، فراحوا يصرحون بأراء جامحة وأفكار مريضة وشائعات مغرصة وأفكار ملتبسة، وذلك كله باسم الحرية وحقوق الإنسان، والتمرد على الواقع والرغبة في التغيير والإصلاح.

وبين مفكرنا أن مثل هؤلاء لم يميزوا بين ضربين من ضروب الحرية، أولها حرية التفكير وهو أمر مباح شريطة قيامه على نسقية أو منهجية ليكون مثمراً، وتقع مسؤولية هذا الضرب من ضروب الحرية على الفرد وحده وقناعاته وأحكامه واختياراته. أما الضرب الثاني فيمثله الخطاب الإصلاحى التوجيهي، وهو خطاب نقدي مقصده الأول التقويم وفضح الفساد والكشف عن مواطن الخطأ، وذلك بعد التأكد من سلامة مضمون الخطاب الذي يعبر قائله من خلاله عن مخالفته للسلطات القائمة أو المفاهيم الزائفة، ومن هنا تبدو المسؤولية الأدبية التي يجب أن يتحلى بها صاحب الخطاب التوجيهي الحر الذي يخاطب الرأي العام، ويسوق مفكرنا مثلاً على هذين الضربين: شخصاً يحمل مسدساً محشواً بالرصاص يوجه فوهته صوب رأسه، وآخر يصوبه ناحية الآخرين، فالأول حر وإن كان عابثاً أو منتحراً، أما الثاني فإنه حتماً سوف يصيب الآخرين، ومن ثم يجب عليه أن يكون دقيقاً في إصابة هدفه الذي يوجه إليه رأيه الناقض وهو مدرك في الوقت نفسه عاقبة ذلك الفعل ومردوده على نفسه وعلى غيره في آن واحد، ويقول: «إن الفكر الحر لابد أن يفرض على صاحبه التزاماً حراً أمام الغير، والكتابة - بهذا المعنى - تعاقد حر كريم بين الكاتب والقارئ، أساسه الثقة

المتبادلة بين الواحد منهما والآخر، ودعامته مواجهة الحرية الواحدة منهما للحرية الأخرى، وما دام المفكر لا يفكر إلا لقوم أحرار، وما دام الكاتب لا يكتب إلا في مجتمع حر، فإن الفكر الحر سيظل دائماً أبداً حليفاً لذلك النظام الأوحده الذي يكون للكتابة فيه معنى، ألا وهو نظام الديمقراطية».

ويتميز مفكرنا بتوضيحه للمنهج الذي ينبغي على من اعتلوا منبر الحرية الالتزام به، وذلك في قوله: «ليس من حق من شاء أن يكتب ما شاء كيفما شاء، وإنما لابد لكل كاتب من أن يأخذ على عاتقه كتابة الكلمة البناءة التي تسهم في رفع شأن الفكر وإعلاء راية الثقافة، ولا يمكن أن يكون معنى حرية الفكر هو العمل على بلبلة أفكار الناس أو بث روح الاضطراب والفوضى الفكرية في نفوس الشباب، وإنما لابد من أن تكون حرية الفكر أداة فعالة ناجعة يتخذ منها المجتمع وسيلة للعمل على إتاحة الفرص أمام الجميع لإثارة قضايا المجتمع العربي المعاصر في صدق وصراحة وأمانة فكرية، وليس أخطر على الحياة الفكرية في أي مجتمع من أن تكون الثقافة التي يحيا عليها أفراد ذلك المجتمع مجرد أفكار جاهزة أو إطارات عقلية جامدة يسلم بها الناس تسليماً، دون أن يتساءلوا عما تنطوي عليه من معان ودلالات. وما الفكر المفتوح الذي لا يكف عن معاودة البحث ومطارحة المسائل، دون التمسك بأية آراء مسبقة، أو التشبث بأية أفكار جاهزة، فهو وحده الفكر الحر الذي ينطلق في أفاق البحث العقلي، غير متقيد إلا بما يمليه عليه المنطق والاستدلال المنهجي السليم».

ويضيف فيلسوفنا أن من أسباب تخطيط شبابنا ووقوعه في أخذود الأوهام العبية هو عزوفه عن تعلم الفلسفة التي تمكنه من الالتزام بمنهجية ونسقية التفكير، لذا نجده يناشد كل المصلحين الحقيقيين من قادة الرأي والسلطات الحاكمة والمسؤولين عن الثقيف والتعليم بث أو إحياء الثقيف الفلسفي في حياتنا الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والأدبية والتربوية والدينية، وذلك لأن طوق النجاة من أمواج الجموح والجنوح المتلاطمة التي سرعان ما تقذف بالجالسين على كراسي المسؤولية إلى منحدر الجهالة والعنف والتطرف.

ويقول: «أنا أحوج ما نكون اليوم إلى تفكير منهجي لا يستخرج من المقدمات إلا ما يلزم عنها بالضرورة من نتائج، ولا يترك في سلسلة استدلالاته العقلية أية فجوات أو ثغرات، بل يحاول دائماً أن يلتزم في أبحاثه ودراساته قواعد المنهج الديكارتي (الفكر الواضح المتميز القابل للتحليل والتركيب والمراجعة) وإذا كنا قد دأبنا على الانتقاص من قيمة الفلسفة والتقليل من شأن التفلسف فذلك لأننا قلما ندرك دور الثقافة الفلسفية في تزويد أبناء هذا الجيل بروح الوعي والتحديد والصرامة» بما في ذلك الدقة في استخدام المصطلحات، ومراعاة التسلسل المنطقي في تنظيم الأفكار، والتزام قواعد البحث العلمي في التفكير، وما أحوجنا إلى إدخال الثقافة الفلسفية والمناهج العلمية على شتى مناهجنا التعليمية في كافة كلياتنا الجامعية.

واعتقد أنني لست في حاجة إلى التعقيب على ما أورده فيلسوفنا إلا بتأكيدي على أن الفيلسوف دون غيره من المفكرين والكتاب هو ذلك المهموم بقضايا مجتمعه، وتقويم عقله الجمعي، ومن ثم يحمل طوعية رسالة إصلاحية وهو أيضاً القادر على صياغة آرائه في مشروع قابل للتطبيق، ويسعى قدر طاقته على تجييش عصبية من الشباب لتفعيله في المجتمع، وأحسب أن فيلسوفنا زكريا إبراهيم في طليعة المفكرين المحافظين المستنيرين الذين يمثلون خير تمثيل للفيلسوف المصري الذي نفتقده الآن بين مثقفينا.

تلك كانت قراءتي لقضية الصراع بين الشباب والشباب من منظور فلسفي عرضت فيه لأشهر وأهم رؤى الفلاسفة قدماء ومحدثين وشرقيين وغربيين لهذه القضية، وحسبي أن أشير إلى الكثيرين الذين لا تقل كتاباتهم أصالة وطرافة عما ذكرتهم، ولا سيما من المفكرين المصريين التنويريين الذين اهتموا بهذه القضية. أذكر منهم محمد حسين هيكل في كتابه «ولدي» 1931 ومقالات أحمد أمين في كتابه «فيض الخاطر» 1936 عن سلطة الآباء، مشاكل الشباب وكيف تعالج، حديث إلى الشباب، مقياس الشباب، لماذا كفر الشباب بالزعماء. ومصطفى لطفى المنفلوطي في كتابه «النظرات» وعبدالرحمن بدوي في كتابه «هموم الشباب» وطه حسين في مقالاته حول «رعاية الشباب» 1949 وأحمد حسن الزيات في كتابه «من وحي الرسالة: حول نهضة الشباب، حوار سياسي بين شيخ وشاب - وعباس العقاد في كتابه «اليوميات» حول الشيوخ والشباب، ومشكلات الشباب،

ومساعي الشباب... حذار من الخطوة الخاطئة - وعثمان أمين في كتابه «دروس للشباب في سيرة الأستاذ الإمام» 1964 وأحمد حافظ عوض في كتابه «من والد إلى ولده».

وانطلاقاً من هذه الكتابات التي تمتاز بالجدة والأصالة أعتقد أننا أحوج ما نكون إلى الانتقال من طور التمرد والعبثية إلى طور النقد الحر وتحمل المسؤولية، ولشبابنا حرية الاختيار بين العيش في كنف الحرية وجوامعها أو الخضوع إلى قدر موانعها.

ذكرى روح أكتوبر بين شيابنا وشيبيتنا

يخطئ من يتجاهل ذلك التمزق والتشتت الذي آلت إليه البنية الثقافية المصرية، ولاسيما إذا شرع في رصد تباين المفاهيم، ودلالاتها، والتصورات وانعكاساتها، والآراء وبواعثها التي يتشكل منها العقل الجمعي.

نعم أننا في أزمة حقيقية تبدو في انقسام الرأي العام المصري والعربي وتشتته الذي بدد وحدته وتآلفه، فلا نكاد نلمح فيه سوى صراع غير منتج. أجل صراع بين الشياب والشباب، والرأي العام القائد والجمهور التابع، صراعاً بين المتعصبين لشعارات جوفاء، والمستغربين الممتنين لأيدولوجيات مفارقة في أصولها وفروعها لمشخصاتنا التليدة التي نشأنا عليها وجعلت منا هوية صلبة، تحمل بين طياتها عراقه جذورنا الجامعة بين الدين والعلم، والتسامح مع الأغيار وحب الخير للإنسانية، والعدالة في كل صورها، والصدق وغير ذلك من القيم الروحية والأخلاقية التي تدعم تماسك البنية الثقافية.

وإذا ما أردنا البرهنة على ما زعمناه ووصفنا به حاضرننا المهلهل الشاغل بالفساد والعبثية، فيكفينا قراءة ذكرى انتصار السادس من أكتوبر في ثقافتنا المعاصرة، فسوف نجد الشياب يتذكرون تلك الروح التي دفعتهم - وهم في ريعان الشباب - إلى العمل والتضحية، والاستشهاد من أجل استرداد الأرض، والكرامة، والعزة التي سلبت منهم على يد المحتل الغاصب المدعوم بالقوى الاستعمارية الغربية، ويسترجعون كذلك لحظات الانكسار والانتصار ووحدة الصف والقلب النابض بالوطنية والإصرار على النهوض ثانية بعد العثرات والكبوات ومرارة الفشل، ويستدعون كذلك روح التأخي والتضامن والتراحم بين أفراد الشعب بكل أطيافه - وهي عند الله أفضل من صلاة الناسك وزكاة المجاهد - تلك التي سادت جيلهم ويأسفون أيضاً على تبديد كل ذلك في حياتهم المعاصرة، بداية من تدني الأذواق وانتهاءً بالجشع والأنانية وضيق الأرزاق. ذلك فضلاً عن نظرهم إلى الشبيبة المعاصرة نظرة المتحسر على جيل من الضعفاء والمستهترين العاجزين عن تحمل المسؤولية.

أما شبابنا فلا تعدو ذكرى السادس من أكتوبر في مخيلاتهم إلا أن تكون سوى عيد رسمي

وعطلة ليوم واحد يستمتعون فيها بمشاهدة بعض الأفلام أو الجلوس أمام الفيس بوك وتويتر، ويستمعون إلى بعض الأغاني الوطنية التي لا تؤثر في مشاعرهم وأذواقهم التي أفسدها ما اعتادوا على سماعه أو اللهو على المقاهي التي استملحوا الجلوس عليها. وإذا سألت أحدهم عن تلك الأيام التي توحدت فيها كلمة العرب لأول مرة في تاريخهم الحديث وكادت أن تجلسهم على مآدب السادة وصناع القرار. فسوف تجد إجاباتهم متباينة حيال تقييم ذلك الانتصار، وتلك المعجزة العسكرية، وذلك الإبداع في التخطيط، وحكمة القيادة التي قادت شبيبة المصريين آنذاك إلى محو الأوهام التي كان يسعى العدو إلى غرسها في أذهان المصريين لتئيسهم وتثبيط عزائمهم وقتل آمالهم، وسوف تجد فيهم - أي في شبابنا - من يهون من تضحيات جنودنا، ويشكك في نوايا قيادتنا وما عقدوه من اتفاقيات لاسترداد ما سلب. نعم نعاني جميعاً من تلك الأدران وذلك التشتت الذي أصاب روح الولاء والانتماء عند الشباب في مقتل. وولد تلك النظرة العنيفة التي دفعت بعضهم إلى جحد الهوية، والتكالب على الهجرة، وقذح الواقع المعيش، وازدراء كل الثوابت، وهذا الأمر لا يقل عن تلك الحرب التي خاضها شبابنا منذ 45 عاماً في السادس من أكتوبر، فعلى شبيبتنا محاربة الشائعات الرامية إلى تفكيكنا، بكل مظاهر التطرف والشطط والمجون، ولا ننسى تلك الحرب الدائرة على أرض سيناء ضد الإرهاب وعصابات الحقد التي ترمي إلى استنزاف كل طاقاتنا وتحول بيننا وبين رحلتنا في الرجوع إلى الأمام، ولا أكون مبالغاً إذا أكدت على أن حروب الجيل الرابع والخامس لا تقل عنفاً وضرواً عن حرب أكتوبر، الأمر الذي يستوجب تحييش شبيبتنا لاستلهاام روح السادس من أكتوبر للتصدي لذلك الغزو لحماية أرض الوطن، مؤكدين على أن الأمم العريقة هي التي تصنعها المحن.

والسؤال الذي يطرح نفسه على شبيبتنا: هل نحن مستعدين لخوض هذه المعركة ضد قوى الشر التي فككت وحدتنا باسم المعتقدات الشاذة، وأفسدت مقومات أبداعتنا في ميدان العلم والفكر والفن؟ وليعلم الجميع أن ما نحن فيه من عثرات وأزمات هو التحدي الحقيقي لاختبار صلابة هويتنا المصرية القادرة دوماً على صناعة الانتصار، فيأتي أحفادنا ويتذكرون ما صنعناه أو يلعنون تلك الأيام التي لم يقوَ فيها شباب اليوم على تحمل المسؤولية، والخيار لكم شبيبتنا.

وبعين التفاؤل أقول لكم: إن خلاصنا جميعاً في وحدة الصف والعمل بإخلاص من أجل غدٍ أفضل. تمضي الأزمات وتبديل القيادات ولن يبقى سوى ذلك الحبل المتين الذي يجمعنا من أجل مصر، ألا وهو الولاء والتآزر ووحدة الصف.

وحسبنا في هذا السياق أن نتذكر كلمات الفيلسوف الألماني هيجل (1770 - 1831) الذي صرح في كتابه (محاضرات في فلسفة التاريخ) «بأن المصريين كانوا فتيانا أقوياء ممتلئين بطاقة خلاقة، لا يحتاجون إلى شيء سوى الفهم الواضح لأنفسهم في صورة مثالية لكي يصبحوا شباباً قادرين دوماً على صنع المعجزات... وقد عبر المصريون أنفسهم عن تلك الروح الخالدة في النقوش الشهيرة على جدران معبد الربة «نيت» (ربة المياه الأولى التي وجد منها العالم) تلك التي جاء فيها (أنا ما هو كائن، وما قد كان، وما سوف يكون ولم يرفع قناعي أحد قط) أي أن تلك الروح المصرية مستمدة من طبيعة الإلهة التي لم ولن يقف على أسرارها أحد».

أي أن الروح المصرية تحوى في بنيتها صراع مثمر بين الأضداد (المثالية والواقعية، الروحية والمادية، الخرافة والعلم، التسامح والعنف) وهو العلة الحقيقية لخلودها وعبقريتها ذهنها.

تري، هل نحن في حاجة لنصوص هيجل لترغيب شبيبنا في فهم أنفسهم؟

وها هو الفيلسوف الأمريكي أرنولد توينبي (1889 - 1975) يشيد بعبقرية المصريين وأصالتهم ويقر بأن قانونه في حركة تطور التاريخ (التحدي والاستجابة) لا يجد أفضل تجسيداً له أكثر من ثقافة المصريين، فالشعب المصري قد ضرب على مر تاريخه أروع الأمثلة على ذلك فهو يتحدى المحن ويتغلب على الصعوبات بإرادة صلبة تمكنه من صناعة المستحيل.

وإذا ما استلهمنا كلمات هيجل وتوينبي فإننا نستشرف في القريب العاجل أن تعود اليد العاملة المصرية إلى سابق عهدها تصنع وتشيد وتفلح الأرض القفر، وتعزف عن تلك البلادة والتكاسل والتقطع الذي نراه في تلك المهن (سائق التوكتك، البائع المتجول، المتسكع في مواقف السيارات، والمترين) تلك التي لا تليق بعبقرية المصريين، وهي أقرب للبطالة والتسكع في الشوارع منها إلى السواعد القوية والأيدي الماهرة المتقنة والذهنية المبدعة التي شيدت الأهرامات و بنت السد العالي ومئات المصانع المنتجة للبضائع تحمل شعار «صنع في

مصر»، وطورت عشرات الأسلحة، واعتلت المقامات الرفيعة في ميادين الطب والهندسة والطبيعات والفلك والأدب والفن.

وسؤالي الأخير لشبيبتنا: هل في إمكاننا اقتفاء أثر أسلافنا ونحتفي بأمجادهم في أكتوبر القادم، لا في ميدان القتال وحده بل في شتى ميادين التقدم والعمران.



القسم الثالث

نظرات وتأملات

الفصل الأول

حي بن يقظان بين الفلسفة والأدب⁽¹⁾

ما زال للفلسفة أثر كبير في الأدب على اختلاف أنواعه، سواء أكان شرقياً أم غربياً، وذاك من عدة نواح:

فقد أمدت الفلسفة الأدب بكثير من المعلومات عن العالم وقضاياه، فاستفاد الأدب من ذلك فيما ينشئ من موضوعات، فكثير من الأدباء تعرضوا للحياة الإنسانية ومشكلاتها، والعالم وتغيراته، ولله وأبديته ولنهايته ووجوده وصفاته. ونظروا إلى كل ذلك نظرات صادقة جمعت بين العمق الفلسفي والأسلوب الأدبي الجميل، وكان كثير من العلماء فلاسفة وأدباء معا.

كما كان للفلسفة فضل على الأدب كذلك من ناحية: ضبط الفكر وتسلسله، ومنطقه واتساقه، وتحديد معاني الألفاظ. وكان للمنطق أثره البالغ على النثر على وجه الخصوص، فكانت دراسة الأدباء للمنطق علة دقتهم في التعبير وتسلسل أفكارهم، ناهيك عن الكتابات الأدبية التي حوت الكثير من المعارف الفلسفية ولاسيما الملاحم والأراجيز والمقامات، والعكس صحيح فهناك العديد من المسرحيات والقصص والأشعار في الثقافتين الغربية والعربية قد حوت وطرحت عشرات القضايا الفلسفية والخطابات الإصلاحية.

وتعد قصة (حي بن يقظان) من أطرف وأعمق الكتابات الفلسفية العربية التي صبت في قالب أدبي، وهي أشبه من ناحية الشكل والمضمون ببعض القصص اليوناني التي كانت تجمع بين الشكل القصصي الروائي والفكر الفلسفي التعليمي.

(1) مقال في جريدة القصة بتاريخ 18 يوليو 1995.

ويؤكد بعض الباحثين أن هذه القصة قد تأثرت إلى حد كبير بكتابات هو ميروس نحو 1184 ق.م، وبارمنيدس (نحو 515 - 450 ق.م) وأفلاطون (نحو 429 ق.م) التي تميزت بهذا المنحى.

وحي بن يقظان عنوان لثلاث قصص عربية لثلاثة فلاسفة هم: (الشيخ الرئيس ابن سينا 980 - 1036) وابن طفيل ت 1185 والسهروردي المقتول (1153 - 1191).

يبد أن قصة ابن طفيل قد حظيت بمكانة وشهرة لم ترق إليها قصة ابن سينا أو السهروردي، ونالت من عناية الدراسين والباحثين سواء في المشرق أو المغرب ما لم تنله دونها من القصص العربي إذا استثنينا من ذاك قصة (ألف ليلة وليلة).

ولعل معظم الدراسات قد عنيت بتحليل الجانب الفلسفي والعلمي منها، دون الجانب الأدبي اعتقاداً من أصحابها بأن الشكل الأدبي الذي بدت فيه القصة لا يعد سوى وعاء بسيط قد سكب فيه المؤلف أفكاره بغية التبسيط والإيضاح، وعلى الرغم من تسليمنا بصحة هذا الاعتقاد، فيترأى لنا أن الجانب الأدبي من هذه القصة لا يخلو من مواطن الأصالة والطرفة، ومن ثم بات جديراً بالبحث والدرس والتحليل.

ولقصة ابن طفيل مخطوطات عديدة، أقدمها مخطوط مكتبة (بودلي) في أكسفورد، ويرجع تاريخه إلى عام 703هـ، وتعد أقدم طبعة لها في مصر هي طبعة مطبعة الوطن ومطبعة وادي النيل عام 1299هـ ولم تحدد معظم الدراسات التي تناولت قصة حي بن يقظان لابن طفيل زمن كتابتها ولم تنشر كذلك إلى أي مرحلة كتبها المؤلف من مراحل عمره.

وجدير بالذكر أن قصة ابن طفيل وابن سينا والسهروردي تتفق جميعها في الطابع الفلسفي، والغرض التوفيق بين العقل والنقل، والشرعية والحكمة، وأفضل السبل لمعرفة الباري تعالى. وإذا ما قارنا بين ابن سينا وابن طفيل من الناحية الأدبية وجدنا أن ابن طفيل أرقى من ابن سينا بكثير من حيث اللغة والأدب، فعبارة ابن طفيل أدبية مشرقة بينما عبارة ابن سينا مغلفة غامضة.

ويرى بعض الباحثين أن علة ذلك ترجع إلى سعة ثقافة ابن طفيل الأدبية وكثرة مطالعته لكتب الأدب ولذلك جاءت عباراته أنصع وأبلغ وأوضح وأيسر، من الشيخ الرئيس الذي

كان يستقي عباراته وألفاظه من المعاجم اللغوية، أما لغة السهروردي فكانت أكثر غموضاً وإغلاقاً وأمعن في الرمزية من قصة ابن سينا وابن طفيل وهي أقرب للأدب الرمزي الأوربي الحديث الذي يحتمل المعاني الكثيرة والتفسيرات المختلفة.

وحي بن يقظان بطل القصة في نظر ابن سينا هو: العقل الإنساني وفي نظر ابن طفيل هو الإنسان نفسه باحثاً ومنقبا عن الحقيقة حتى يصل إليها، أما في نظر السهروردي هو الإنسان الذي اكتمل عقله وأراد أن يصل من طريق الكشف والذوق إلى معرفة ربه ثم وصل إلى ذاك بعد طول عناء. فالأول جعله عقلاً متفلسفاً، والثاني جعله إنساناً عاقلاً ومتصوفاً، وجعله الأخير إنساناً متصوفاً بلغ به التصوف إلى حد المعرفة، فإنسان ابن طفيل أرقى مما وصل إليه إنسان ابن سينا، وإنسان السهروردي أرقى مما وصل إليه إنسان ابن طفيل.

وقد تأثر ابن طفيل بقصة ابن سينا إلى حد ما، وقد اعترف بذلك في مطلع حديثه عن رسالة حي بن يقظان المشرقية: تلك التي سماها الشيخ أبو علي ففي قصصهم عبرة لأولي الألباب وذكري لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد، والحق أن ابن طفيل لم يكن راوياً لقصة الشيخ الرئيس كما زعم بل كان أديباً ومؤلفاً استطاع باقتدار رسم الشخص (حي والظبية، وأبسال، وسلامان) وتحديد أركان قصته وحبك الأحداث وتسلسلها ووضع عقدة وحلها كما حشد من عوامل الإثارة والتشويق الشيء الكثير، الأمر الذي يميزها تماماً عن القصة التي تأثر بها.

وحسبي هنا أن أشير إلى أن الدكتور/ أحمد أمين (1886 - 1954م) قد نزح في معرض حديثه عن هذه القصة إلى أنها مجرد استلهام لقصتين يونانيتين، الأولى: قصة (الصنم والملك وابنته) وهي إحدى الأساطير التي نسجت حول شخصية الإسكندر الأكبر، والثاني قصة سلامان وأبسال التي تروي قصة أخوين لم تستطع زوجة الأكبر فتنة الأصغر وتدفعه لخيانة أخيه، فكادت له فخر جريحاً في الحرب فكفلته إحدى الأطباء.

وهو يركن فيما ذهب إليه إلى بعض كتابات المستشرقين ويستشهد بكتاب الإشارات لابن سينا ورسائله عن الطير وقصته أبسال وسلامان، وعندي أن ابن طفيل كان قد تأثر بهاتين القصتين، فقد أضاف على ما أخذ الكثير، وهذا باعتراف المستشرقين أنفسهم، وعلى رأسهم المستشرق الفرنسي ليون جوتييه (1832 - 1897م). ومن ذا الذي يزعم أنه لم يتأثر

ولم يتعلم على من سبقه، وعندي أن طرافة قصة حي بن يقظان تكمن في جوهرها لا سياجها وهو بلا أدنى شك من أريحية ابن طفيل.

وتدور قصة حي يقظان حول أربع شخصيات رئيسية هي (حي، والطبية، وأبسال، وسلامان) ويطالعنا في بدايتها بمشكلة فلسفية ما انفك الباحثون يدرسونها، دون رأي قاطع ألا وهي مشكلة الخلق، وذلك عند حديثه عن قصة وجود البطل فيقدم من جزر الهند وتحت خط الاستواء أما الاقتراح الثاني (أن حيا) ولد من أم وأب، وضعت أمه في صندوق وألقت به في اليم مخافة غضبة أخيها الملك، الذي منعها الزواج لأنه لم يجد لها كفؤا، وذلك بعد أن تزوجت سرا من يقظان، فقذفته الأمواج إلى الجزيرة حيث التقطته طبية فقدت ابنها فحنت عليه، وألقت به ثديها، وأرضعته لبنا سائغا حتى ترعرع وحاكى الطفل نغمة الطبية بصوته وكذلك كان يحاكي جميع ما يسمعه من أصوات الطير وأنواع سائر الحيوان، فألقته الوحوش وألفها فتربى الطفل ونما حتى تم عامان وتدرج في المشي، وظهرت أسنانه فكانت الطبية تحمله إلى مواضع فيها شجر مثمر لتطعمه، وفي السابعة من عمره أخذ يقارن بين صورته وهيئته وبين صور الحيوانات من حوله فأراد تقليدها، فوجد نسرا ميتا فأقدم عليه وقطع جناحيه وذنبه وفتح ريشه وسواهما وسلخ عنه سائر جلده وفصله على قطعتين ربط أحدهما على ظهره، والأخرى على سترته وما تحتها وعلق الذيل من خلفه، وعلق الجناحين على عضديه فأكسبه ذاك شدة وقوة. ولم يفارق طيلة هذه المدة أمه الطبية حتى أصابها الهزال، ثم أدر كها الموت فسكنت حر كاتها وتعطلت أفعالها فدهش الطفل لهذه الحالة وراح يناديها بلا جدوى فظل يفتش في كل أعضائها إلى أن اهتدى أخيرا إلى عضو في الجانب الأيسر من الصدر هو القلب ففحصه ولم يعثر فيه على أفق وراح يفكر في علة الموت وتميز الروح عن البدن ثم أيقن أن الطبية التي أرضعته وربته قد رحلت ولن تعود ثانية فحزن حزنا شديدا وبعد أيام نثن جسدها فنفر منه، ثم لمح غرابان يقتتلان حتى صرع أحدهما الآخر ميتا ثم جعل الحي يفحت في الأرض حتى حفر حفرة فوارى فيها ذلك الميت بالتراب فاهتدى إلى أن يصنع بأمه صنيعة الغراب زميله.

وبقى زمنا يرنو إلى أنواع الحيوان والنبات ويطوف بساحل الجزيرة فعرف النار وخواصها ووقف على بعض الجوانب من الطب والتشريح والفلك وظل في ذلك إلى أن تم سن

الثامنة والعشرين فراح يفكر في علاقة العلة بالمعلول وهداه عقله إلى ضرورة وجود محدث للعالم؛ وذلك بعد مناقشته لمسألة حدوث العالم وقدمه ثم نظر في حواسه فرأى أن ذاته هذه ليست هذه المتجسمة التي يدر كها بحواسه فهان عنده جسمه وجعل يتفكر في تلك الذات الشريفة التي أدرك بها ذلك الموجود الشريف الواجب الوجود وتبين له أن كمال ذاته وذاتها إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام.

وبعد أن خلق ابن طفيل ببطله حي بن يقظان هذا التحليق عاد به إلى العالم المحسوس وهو في سن الخمسين ليصحب أبسال الذي ارتحل من جزيرة حي إلى جزيرة أخرى مجاورة مخلفا وراءه سلامان وقومه الذين أبوا التأويل لنصوص الملة التي وصلت إليهم عن طريق الأنبياء واكتفوا بالظاهر فأنس إليه حي وتعلم منه الكلام وراح يناقشه في الفقه وصلب العقيدة والعبادات ورأى أن يرحل مع أبسال إلى جزيرته حتى يهدي الناس إلى أكثر مما هداهم النبي، ولما وصلا (أي أبسال وحي) وجدا شخصا يدعى سلامان يرى ملازمة الجماعة ويقول بتحريم العزلة فراح حي يجادل سلامان وقومه وحاجهم فيما اعتقدوا فنفروا منه وعلم من اختلاطه بطبقات الناس أن فطرتهم فاسدة، وأنهم لا يصلحون إلا للتعاليم التي أتى بها الأنبياء وأن الأنبياء أعرف منا بالنفس البشرية.

تلك كانت أهم أحداث وقائع القصة كما رواها صاحبها وقد أثر كاتب هذه السطور محاكاة أسلوبها ليتسنى للقارئ الوقوف على جانب من حس المؤلف الأدبي وقدرته على صياغة أفكاره.

أما ابن طفيل وهو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسي ولد في قادس إحدى المدن الصغيرة بالأندلس. ومات في مراكش وقد عاش حياة يسودها حب العلم والتحصيل أكثر مما تسودها العلاقات الاجتماعية.

وقد جمع في ثقافته بين العلوم الدينية وعلى رأسها الفقه، والعلوم الدنيوية وعلى رأسها الطب والفلك، ذاك فضلا عن إحاطته بالعلوم العقلية ومعرفته بأخبار العرب.

وقد تأثر في فلسفته وعلمه بفلاسفة المشرق وعلى رأسهم ابن سينا وفلاسفة المغرب وعلى رأسهم ابن باجة وتعد القصة التي نحن بصدد المصداق الوحيد لفلسفته.

أما عن صلته بالأدب فكانت صلة المتذوق والمبدع، فلابن طفيل العديد من الأبيات الشعرية في الزهد والتصوف تحمل جميعها طابعه الفلسفي.

ومن يطالع قصة حي بن يقظان يمكنه أن يقف بوضوح على تلك الرابطة التي تربط بينها وبين مؤلفها وثقافته العلمية ونزعه الفلسفية.

ويمكننا أن نلاحظ نزعه الفلسفية في حديثه عن كيفية إدراك بطل قصته لطبيعة العلاقة بين العلة والمعلول، ويتضح ذلك في حيرة حي وعجزه عن تفسير موت أمه الطيبة ومحاولته بعد ذلك الكشف عن علته عن طريق العلم تارة (التشريح) والتأمل الفلسفي أخرى حتى اهتدى لتمييز الروح عن البدن والعلاقة بينهما.

كما يمكننا إدراك حقيقة مذهبه الفلسفي في نهاية القصة حيث اعتزل بطلها وتابعه أسبال عالم الظاهر وأهله وانتصارهما لطريقهما في الاعتقاد وعبادة الباري تعالى وعودتهما ثانية إلى الجزيرة حتى أدر كها اليقين.

وإن من يتأمل هذه القصة بمنأى عن السقطات العلمية ومعزل عن الشروح الفلسفية التي اصطبغت بها لينفذ إلى صبغتها الأدبية سوف يدرك بوضوح أنها تعد أقرب إلى القصص الخيالي الذي يوضع لضرب الأمثال والاعتبار، أو لتصوير حال من أحوال الإنسان أو خلق من أخلاقه فيه عظة أو أسوة مثل الأمثال المنسوبة إلى لقمان الحكيم عند العرب، وأمثال لافونتين عند الفرنسيين منها إلى القصص الخرافية الذي يقصد التفكه والتلهي والتسلي من مثل كليلة ودمنة، وكتاب الصادح الباغم لابن هبارية، وكتاب فاكهة الخلفاء لابن عريشاه الذي يهتم بالتفاصيل وتحليل الشخصيات والإسهام في سرد الأحداث والوقائع. وهي تختلف عن فن المقامات وحكاياتها القصيرة التي يقصد فيها المؤلف التألق في اللفظ والعبارة وإظهار البراعة في اللغة والأدب، أكثر مما يقصد إلى القصص.

وهي من ناحية الموضوع والمعالجة والهدف أشبه ما تكون بالقصص الديني الذي ذاع في الأدب العربي ولاسيما في العصر الأموي حيث عناية بعض الخلفاء بتنصيب قصاص يعظون الناس ويقصون عليهم سير الأنبياء والملوك في المساجد وكان لهم مكانة في الأمة، حتى كان الرجل ينصب للقضاء والقصص أحيانا كسليمان بن عمر التجيبي.

والقصة في مجملها من أروع الكتابات الفلسفية التي انصبت في إحدى القوالب الأدبية ذلك اللون الذي كان معروفاً عند أدباء المشرق العربي ولاسيما في شعر أبي نواس، وأبي تمام، وابن الرومي، والمتنبي، وأبي العلاء المعري، ذلك فضلاً عن القصائد الطوال التي عرفت بالألفيات التي اتخذت من الشعر قالباً لوضع العلوم، نذكر منها ألفية ابن سينا في أصول الطب، وألفية ابن مالك في النحو، وألفية الأربلي في الألغاز الخفية، وألفية ابن الوردي في التعبير، والآملي في الصلاة اليومية، والكردي في القرآن الكريم وأصول الحديث الشريف، وابن الجزري في القراءات العشر، والسيوطي في مصطلح الحديث.

وعندي أن المؤلف قد نجح إلى حد كبير في صياغة قصته وتحقيق الغرض منها فهو من الناحية الأدبية كان بلا أدنى شك مالكاً لأدواته كأديب قصاص ويبدو ذلك بوضوح في اختياره عنوان القصة (حي بن يقظان) وهو عنوان معبر وشائق في نفس الوقت، فعندما أطلق على بطله اسم حي فهذا يتناسب مع الصفات التي حملها عليه لآخر القصة (العقلانية، التحليل، التأويل) أما يقظان فيعبر عن وعيه أي أن أصوله ليست منفصلة عن علمه، أضف إلى ذلك باقي شخوص الرواية فالظبية هي الأم الحنون وهي في الوقت نفسه من أرق الحيوانات وتعاطفاً مع الإنسان، وشخصية أفسال فتعبر عن الشجاعة والقدرة على النقد والاستيعاب، أما شخصية سلامان فالاسم يدل على التسليم بالموجود وعدم الخوض في المسائل التي تحتاج إلى جدل وصراع، وبالجملة فالمؤلف كان موفقاً إلى حد كبير في اختيار عنوان القصة وأسماء أبطاله. أضف إلى ذلك تحديده للموضوع، ووضع العقدة ورسم الصراع الناشئ عن العقدة ثم إتيانه بحل مناسب ومتوائم مع الأحداث الدرامية الواقعة بين البداية والنهاية.

أما من الناحية الفلسفية فكان حظه أوفر وقلمه أرسخ، في التعبير عن الأفكار وإثارة القضايا وشرح المذاهب وصياغة وجهته العلمية والفلسفية والفقهية بأسلوب جزل يسير وسهل أقرب إلى الوضوح منه إلى الاصطلاحات العامة والمقولات الفلسفية الغامضة. وأعتقد أنه من الخطأ أن ينظر إلى هذه القصة من زاوية واحدة عند التصدي لها بالنقد والتحليل. فقد أراد ابن طفيل التأكيد على أن معرفة الباري ليست بالنقل وحده أي تلك النصوص التي جاءت على أيدي الأنبياء وحيا من الله وفهما ودرسا وتوضيحا وتفسيراً من النبي وصحابته ثم علماء الأديان، بل تأتي معرفة الله عن طريق العقل الخالص بمنأى عن علم الأنبياء. وقد

أثبت ذلك باستدلالات حي بن يقظان خلال أحداث القصة. ثم أكد كذلك على أصالة المعرفة الإشرافية التي تتمثل في تلك الإلهامات التي اهتدى إليها حي عن طبيعة الله وأصل العالم وخلق الموجودات، ووجدها مطابقة لما ورد في الكتب المقدسة. ثم حديثه عن فائدة الجدل والاستنباط والبرهان وذلك خلال مناقشته مع أسبال الذي انتقل من فريق النقليين الذين لا يسلمون إلا بظاهر النص إلى عصابة المتكلمين والمتفلسفين العقليين المؤولين والمؤولين على النظر العقلي لفهم النص الموحى به وتفسيره.

وحسبنا أن نشير أيضا إلى تأثر ابن طفيل بالنص القرآني ولا سيما في حديثه عن ميلاد حي وإلقاء أمه إياه في النهر عند ولادته وهي شبيهة بقصة نبي الله موسى، وكذلك قضية دفن الموتى وهي مستوحاة من قصة آدم وابنيه قابيل وهابيل وتعلمها كيفية الدفن من الغراب. ناهيك عن حث ابن طفيل القارئ على ضرورة النظر العلمي الاستقرائي في تفسير الظواهر والابتعاد عن التخمين والخرافات وذلك عندما جعل حي يبحث عن علة موت الطيبة عن طريق التفكير العلمي وتتبع الأسباب.

أما عن مكانتها في حياتنا الثقافية فأعتقد أنه كان لهذه القصة أثرها البالغ في الثقافة العربية والغربية ففي الفلسفة العربية تعد المصدر الأوحده لفلسفة ابن طفيل كما أشرنا من قبل ذلك فضلا عن كونها من أهم المصادر لنظرية الاتصال التي بدأها ابن باجة.

أما في ميدان الأدب فتعد نموذجا فريدا للقصة القصيرة التي جمعت بين الطابع الديني والرمزي والعلمي والفلسفي ولا تقل مكانتها في الثقافة الغربية عن مكانتها في الثقافة العربية، فقد ترجمت إلى عديد من اللغات منذ منتصف القرن الخامس عشر الميلادي، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: ترجمة بوكوك إلى اللاتينية مع النص العربي اكسفورد عام 1671م، ترجمة أشويل إلى الإنجليزية عن الترجمة اللاتينية، و ترجمة سيمون أوكاية إلى الإنجليزية عام 1807م، و ترجمة برونلي إلى الإنجليزية عن النص العربي لندن عام 1904م، وأعاد النظر فيها وطبعها من جديد أ. س فيلتون لندن 1929م، وعن ترجمة برونا التي ترجمها إلى الألمانية أ. م هينك في روستوك 1907م وترجمها أنخل جونثال بانثيه إلى الألمانية عن النص العربي عام 1936م.

ذاك فضلا عن أثرها على بعض الفنانين والكتاب الأوروبيين ومنهم: ديفو في روايته روبنصن كروسو التي تدور حول البطل الذي عاش في جزيرة واحدة بعد أن كسرت مركبه وأمكن أن يصل بعقله إلى كثير من الأمور.

وصفوة القول أن تراثنا العربي الإسلامي هو أمانة السلف للخلف الذي يجب علينا النظر فيه وتحليله وتقييمه وتقويمه، واستلهام النافع منه وهو بلا أدنى شك وفير وليس أدل على ذلك من قصتنا هذه فهي جديرة بالبحث والدرس والتقدير.



الفصل الثاني

الروحية الحديثة⁽¹⁾

أولاً: التعريف

الروحية الحديثة هي اتجاه ميتافيزيقي معاصر يعتقد في خلود الروح الإنسانية وعودتها إلى العالم الأرضي بعد مفارقتها بالبدن، وقد تأثرت بمذهب تناسخ الأرواح الذي يقرر بتعدد دورة حياة الروح على الأرض وانتقالاتها من جسد إلى جسد لتلتقي في دورات حياة تالية جزاء ما عملت في دورة حياة سابقة، بيد أنها تختلف عنه في عدم إقرارها بحلول أرواح الآدميين في أجساد الحيوانات.

وهي تتفق مع مبدأ الكارما الهندوسي أي الجزء من جنس العمل الذي يقر بإمكانية تجسد الروح وعودتها للأرض مرة ثانية لأمرين: إما لتبليغ رسالة سلمية ترمي إلى الإصلاح والهداية والتوجيه شأن الأنبياء والحكماء والمصلحين، أو للتكفير عن خطايا قد ارتكبتها قبل مفارقتها البدن المادي وذلك لتحصل على مزيد من التطور والارتقاء تحت قسوة ما تلاقيه في العالم الأرضي.

ويفسر الروحيون -عن طريق هذه النظرية- وجود الأشقياء والمعوقين والمجانين من البشر ويحاولون عن طريقها إثبات خيرية الخالق، وانتفاء عنه الأفعال الشريرة، فعندهم أن الخالق خلق كل الأرواح والأبدان سوية ومتساوية في القدرات بيد أن الفروق الفردية والجنسية تعود إلى ما ارتكبه الروح في حياتها، فالظاهر منها يعيش في البرزخ حيث العالم

(1) مقال في جريدة المحيط الثقافي، نوفمبر 2002.

الأثيري والطالح منها يكون في مراتب أدنى في هذا العالم أما من وسم منها بالكبر والأنانية في الحياة الأرضية فسوف يعود مرة ثانية في جسد أعمى أو مشلول أو مجنون وهذا هو أقصى عقاب في قانون الكارما، ويختلف الروحيون فيما بينهم في أن العودة للتجسد أمر اختياري أو إجباري تنزع إليه الروح بمحض إرادتها واختيارها بطبيعة البدن الذي تود التجسد فيه والمجتمع الذي ترغب العيش فيه.

وقد تأثرت الروحية الحديثة أيضا بالروحية المتأفيزيقية Spiritualism وهي مشتقة من الكلمة اللاتينية Speritus التي تعتقد في جوهرية النفس ومفارقتها وتميزها عن البدن، ووجود عالم الروح وهي نزعة فلسفية تناهض المادية والإلحاد وكذا مذهب الشخصية الذي يصور أنصاره العالم الواقعي على شكل هرمي من أرواح تتربع على قمته شخصية الإله.

ويعرف معجم لالاند الروحية الحديثة بأنها مذهب يعتقد بأن أرواح الموتي تعيش بعد الموت محتفظة بجسم مادي أثيري مغاير للجسد الترابي، وعن طريقه تستطيع الاتصال بالأحياء بفعل الوسطاء الروحيين.

ويرد الروحيون على اختلاف نوازعهم واتجاهاتهم أصول فلسفتهم لهادهم المدعو سلفرييرش ويعدونه أعظم الأرواح العليا التي نيط بها الهبوط إلى الأرض للتبشير بالروحانية في الدوائر المختلفة. وقد تضاربت الآراء حول تحديد شخصيته، فيرى البعض أنه أواناس أحد ملوك الأسرة الخامسة من الفراعنة الأقدمين أو أحد الفلاسفة العظام، أو السيد المسيح، أو سيدنا الخضر رفيق سيدنا موسى، ويجمع من سمعوا له في حجرات تحضير الأرواح أنه أروع بلاغة في حديثه من أكابر الأدباء وأكثر عمقا من فلاسفة الأقدمين والمحدثين.

ويرجع جانب كبير من معتقدات الروحية الحديثة إلى النزعة الصوفية Mysticism بوجه عام. ففي المعرفة تسلم مع المتصوفة بالكشف والإلهام والاتصال الحدسي والجلاء السمعي والبصري، وفي الأخلاق تنضوي تحت رايته حيث البحث في أحوال النفس الباطنة والسعي إلى تصفية القلوب والطهر والتجرد والاتصال بالعالم العلوي والوجد وهو حالة تشعر فيها النفس بالاتحاد بينها وبين حقيقة داخلية هي الوجود الكامل الموجود اللانهائي

أي الله، والحب الذي يعدونه دستور عالم الأحياء والمجاهدة لتجلية القلب وتجليّة النفس والسعي لتحقيق الحياة الكاملة.

وتنزع مع التصوف الفلسفي حيث فكرة وحدة الوجود التي تعتقد بإمكان الاتحاد الباطني المباشر بين الفكر البشري ومبدأ الوجود بحيث يؤلف هذا الاتحاد حالتي وجود ومعرفة بعيدتين عن حالتي الوجود والمعرفة الطبيعيّتين وأعلى منهما، وتساير كذلك الدين والتصوف حيث الاعتقاد بقوى وتأثيرات وأفعال الموجودات عينية لا تدرّكها الحواس (الجن، الملائكة، وعالم الأرواح الإنسانية المتجسدة).

وتحاكي مذهب الثيوصوفية Theosophy في الاعتقاد بالعودة إلى التجسيد. ولا يوجد ثمة فرق بين الروحانيين والصوفية، إلا تعويل الروحانيين على العقل دون الحدس في كسب معارفهم وإثبات نظرياتهم عن طريق بعض النظريات العلمية. وقد تأثرت الروحية الحديثة بمذهب الأرواحية في الاعتقاد بفكرة الشبيه أو الشبح (الطيف) الذي ينفصل عن الجسد أثناء النوم تلك التي يطلقون عليها الطرح الجزئي غير الإرادي. وقد حاكت كذلك في بعض نظرياتها فرقة النكرومانسية التي تعتقد بأن الأرواح على اختلافها (الملائكة، والجن، وأرواح البشر) لديها من القدرات المعرفية والفعلية ما لا يمكن مقارنته بالقدرات البشرية المحدودة، ومن ثم يمكن الاستعانة بها في استشراف المستقبل، ومعرفة مكنونات النفس ماضيها وحاضرها وما يدور بخلجات الناس وكذا جلب الأشياء الضائعة ومعرفة حقائق الحوادث والإرشاد عن المجرمين والكشف عن الآثار ومناجم المعادن النفيسة ذلك فضلا عن قدرتها الفائقة على العلاج الروحي ومعاينة الأشرار بما يسمى بمس الجن.

أما عن علة تسميتها بالروحية الحديثة فتدّ إلى طبيعة مباحثها الروحية التي يعدها أصحابها تحديثاً لمباحث كهنة الفراعنة وحكماء الهند واليونان.

ثانياً: النشأة والتطور

ترد معظم الدوائر الروحية الحديثة إلى حادث قرية هدسفيل الواقعة قرب مدينة روشتر بنيويورك سنة 1848م حيث أول اتصال روحي بين أسرة وروح قتيل. أما أول مؤتمر

علمي للبحث الروحي فقد تم في عام 1854م بنيويورك وذلك لدراسة الظواهر الروحية التي روجت لها الصحف الأمريكية بخاصة والأوروبية بعامة للتأكد من صحتها. وقد جذب موضوع الأرواح والأشباح العديد من رجال العلم والفكر، فضلا عن العوام فظهرت البذور الأولى للجمعيات الروحية الأمريكية من بعض علماء الكيمياء من أمثال جيس مايس، روبرت هير، وليام كروكس، والوسيط دنيال دنجلاس هوم. وقد أصدرت هذه الجماعة عام 1874م تقريراً للمجتمع العلمي البريطاني أثبت فيه كروكس مستنداً على بعض مقدمات النظريات العلمية صدق الظواهر الروحية.

وقد قبلت هذه النزعة بالفرض من قبل أقطاب الفلسفة المادية ولاسيما الفلاسفة الوضعيين أتباع أوجست كونت في فرنسا، وجماعة فيينا في إنجلترا وكذا بعض الصحف وعلى رأسها صحيفة ستنفك أمريكان التي أعلنت عن جائزة ضخمة لمن يستطيع إقامة الحجة العلمية على صدق الظواهر الروحية ذلك فضلا عن بعض السحرة من أمثال أتباع ماسكيلن بإنجلترا وأتباع هوديني ودنجر في أمريكا وغيرهم من الذين حاكوا الظواهر الروحية.

بيد أن هذه المعارضة لم تمنع انتشار الجمعيات الأهلية والرسمية الروحية التي تعد الآن بالمئات ذلك فضلا عن الأكاديميات العلمية التي تبنت المباحث الروحية ودرجتها ضمن مناهجها الدراسية ومن أشهر هذه الجمعيات والأكاديميات: جمعية نشر المعارف الروحية بنيويورك عام 1854م، جمعية فحص الظواهر الروحية بجامعة لندن عام 1899م، جمعية البحث الروحي بجامعة أكسفورد عام 1943م، قسم الدراسات الروحية بجامعة هارفارد بأمريكا 1887م، المعهد الدولي لما وراء الروح في بروكسيل، أكاديمية الدراسات الروحية والأكاديمية البرازيلية لما وراء الروح. ولعل أشهر المراكز الروحية البحثية المعاصرة هي: المعهد الدولي للبحث الروحي بأمريكا.

ومن أشهر الفلاسفة والعلماء المحدثين الذين تبنوا أفكار الروحية الحديثة: فرديناند سكوت شيللر، وليام جيمس، ألان كاردك، ألفرد ادوارد تيلر، كامل فلامريون، أرثر كونان دويل، ألفرد رسل والاس.

وتعد المقتطف من أولى المجلات التي نقلت إلى الثقافة العربية أخبار الصراع الدائر بين مؤيدي الظواهر الروحية ومعارضيه في الغرب، وتلتها بعد ذلك مجلة الحياة التي كان محررها محمد فريد وجدي، ثم صحيفة الأهرام، ومجلة الهلال والمنار والجريدة والأزهر، ذلك فضلا عن مجلة عالم الروح التي ظهرت في مصر عام 1947م وهي أولى المجلات العربية في هذا المجال ومن أشهر محرريها أحمد فهمي أبو الخير ت: 1960م الذي أنشأها ورأس تحريرها حتى وفاته، ورابع لطفي جمعة (1928 - 2003م)، وعلى عبد الجليل راضي، ونصيف إسحاق ت 2000م، وحسان حليم داموس (1888-1957م)، ومحمد مصطفى حلمي (1904 - 1969م)، ورؤف عبيد (1905 - 1989م)، وتناولت شرح طرق الاتصال بين عالم الأرض وعالم الروح، وتحليل الظواهر الروحية في ضوء العلم الحديث، وإبراز وتفسير الجانب الروحي في القرآن الكريم والسنة النبوية، وعلاقة المباحث الروحية بالتصوف الإسلامي. والكشف عن أصول المباحث الروحية في الحضارات الشرقية القديمة ومراحل تطورها في العصر الحديث والترويج للطب الروحي من مس الجن والعفاريت وعرض أقوال وأشعار الأرواح التي يقوم الروحيون بتحضيرها سواء في الغرب أو الشرق.

وقد تسابقت الصحف في القاهرة منذ عام 1919م على نشر أخبار الروحيين في أوروبا والمساجلات التي عقدت بين بعض أعلام الفكر والدين في مصر أمثال: الشيخ طنطاوي جوهرى (1870 - 1940م)، ومحمد رشيد رضا (1865 - 1935م)، وفارس نمر (1856 - 1951م)، ويعقوب صروف (1852 - 1927م)، ومحمد فريد وجدي (1878 - 1954م)، وكذا بعض الحوادث والظواهر الروحية التي كانت تحدث في مصر، وأثارت هذه الكتابات جدلا مازال قائما بين المكذبين والمصدقين، ومن أشهر الذين أدلوا بدلوهم حيال المباحث الروحية بعض رجال الأزهر الشريف مثل: الشيخ محمد عبده (1849 - 1905م)، ومحمد مصطفى المراغي (1881 - 1945م)، وأحمد حسن الباقوري (1907 - 1985م)، وغيرهم من الذين وجدوا في ظاهرها ما يتواءم مع الدين ويؤكد معجزات الأنبياء ويفسر حادثة الإسراء والمعراج تفسيراً علمياً من جهة وما يعينهم على مواجهة أنصار الاتجاه المادي الإلحادي في مصر من أمثال: شبلي شميل (1850 - 1917م)، وسلامة موسى (1887 - 1958م)، وإسماعيل

أدهم (1901 - 1940م)، الأمر الذي كان وراء تعاطفهم مع أنصار الروحية الحديثة، بل كان الدافع الأساسي وراء تصرّيحهم بأن مناجاة الأرواح ومخاطبتها لا يتعارض مع الدين، ويعد الأنبا غريغوريوس من أشهر الأساقفة الأرثوذكس (1967 - 2001م) الذين أيدوا البحث الروحي.

أما الجمعيات الروحية في مصر فلم تظهر إلا في أخريات النصف الأول من القرن العشرين وتعد الجمعية المصرية الروحية التي أسسها أحمد فهمي أبو الخير عام 1949م أولى هذه الجمعيات ثم تلتها جمعية الأهرام الروحية والجمعية الإسلامية الروحية وجمعية البحوث الروحية، والجمعية المصرية للبحوث الروحية التي أسسها رافع محمد رافع عام 1980 ومازالت تمارس نشاطها حتى الآن بالإضافة لجمعية الأهرام التي استأنفت نشاطها بالإسكندرية في مجال ضيق للغاية.

واشتهرت هذه الجمعيات بالعلاج الروحي وجلب المفقودات وقد جذبت إليها العديد من رجال العلم والقانون والطب والسياسة والأدب، ولا توجد في مصر أي معاهد علمية لدراسة العلوم الروحية الحديثة وقد قام أحمد فهمي أبو الخير بكتابة تقرير عن العلم الروحي الحديث في الجامعات الغربية ورفعته إلى وزير المعارف عام 1944م راجيا درج هذا العلم ضمن العلوم التي تدرس في الجامعة المصرية غير أن طلبه قوبل بالرفض على الرغم من موافقة إدارة الجامعة على إلقائه لبعض المحاضرات العامة على طلابها عن الظواهر الروحية.

ولا يوجد في العالم العربي جمعيات روحية إلا على نطاق ضيق للغاية ويعد الدكتور داهش (1909-1984م) الفلسطيني الأصل اللبناني الجنسية أول عالم عربي وأديب يتخصص في العلوم الروحية وذلك بعد دراسته في معهد ساج في باريس في العلوم النفسية والروحية وترجمت مؤلفاته في دار نشر تحمل اسمه (الدار الهاشمية) بنيويورك ومازالت كتبه توزع على نطاق عالمي إلى الآن.

والروحية الحديثة موسوعة خاصة بها وهي Spiritual Encyclopedia، ذلك فضلا عن موسوعة هانيبال للعلوم الإسلامية الروحية <http://www.hanibalencyclopedia.com/>.

ثالثاً: أهم النقود والطعون

تعرضت الروحية الحديثة لعديد من النقود والطعون أهمها:

□ إن عقيدة العودة للتجسد التي يؤمن بها معظم الروحانيين المحدثين في الغرب والشرق تتعارض تماماً مع المعتقدات الروحية الموروثة مثل: فكرة الموت وطبقات العالم الأثيري والطرح الروحي وتحضير الأرواح، كما أنها تتعارض مع العديد من المعتقدات الدينية مثل القضاء والقدر والبعث والثواب والعقاب ووجود الجنة والنار. الأمر الذي يساهم في اضطراب أفكارهم ويحول بين اتساقها وبين الأصول التراثية والعقدية التي تستمد منها معظم مبادئها.

□ إن الروحية الحديثة درب من الشعوذة والدجل ويتمثل ذلك في حجرة تحضير الأرواح حيث الخداع الذي يقوم به الوسطاء أولئك الذين لا يختلفون عن السحرة أو المستعنين بالجن، الأمر الذي يسقط معه زعمهم بأنهم يتصلون بأرواح بشرية.

□ إن آراءها لا نصيب لها من الصحة وأن معتقداتها فاسدة تتعارض مع الأديان السماوية ويتمثل ذلك في زعمهم بأن تعاليمهم جاءت لتنسخ كل الأديان السابقة ومساواتهم بين الوسيط والنبى في إحداث المعجزات ودعوتهم لوحدة الأديان شأن المحافل الماسونية والمنظمات الصهيونية التي تتخذ من هذه الدعوة سبيلاً للوثب على الأديان السماوية.

□ إن الأصول والأسانيد الدينية والفلسفية والعلمية التي يسوقها أنصار الروحية الحديثة إن كانت تصدق على المقدمات فإنها لا تؤيد النتائج ولا تبررها فإذا كانت الفلسفات والعلوم والأديان تؤكد جميعها وجود الروح فإنها لا تسلم بما يجري في حجرة تحضير الأرواح ولا باتصال الأحياء بأرواح الموتى ومخاطبتهم.

□ إن تأويل الروحانيين للنصوص الدينية لا يخلو من العنت والتضليل وتحميل النص معاني ومفاهيم ليست فيه.

□ إن الجمعيات الروحية لم تثبت حتى الآن نجاحها في الكشف عن الآثار أو المناجم أو

رسم خريطة لعالم الفضاء أو شفاء الأمراض العضوية أو البرهنة على صدق ادعاءاتها
حيال كتابات روح مولير وأشعار شوقي التي أثبت المتخصصون زيفها.

□ إن الظاهرات التي يراها الإنسان ولا يستطيع تفسيرها لا يجب التسرع بتسميتها
بالأرواح لأن مثل ذلك يفتح الباب على مصراعيه أمام الخرافة والعرافة المعاصرة.

□ إن تورط بعض هذه الجمعيات في العديد من الجرائم التي يستعان بالتنويم المغناطيسي
في ارتكابها تفضح صلتهم بمنظمات المافيا العالمية.

وقد تناولت السينما العربية جانبا كبيرا من عالم الروح وما كُتب عنه من خرافات
وما حُكي عن تحضير الأرواح والذين عادوا من عالم الجحيم، ومن أشهر هذه الأفلام فيلم:
عفريتة هانم 1949، عفريتة إسماعيل ياسين 1954، أم رتيبة 1959، عروس النيل 1963، طريد
الفردوس 1965، عاد لينتقم 1988م.

ومن أشهر الكتاب في القرن العشرين الذين تناولوا أخبار الأشباح ومخاطبة الأرواح في
العملية الأدبية: أنيس منصور في كتاب أرواح وأشباح، وأحمد سعداوي في كتاب فرانكشتين
في بغداد، وحسن الجندي في ثلاثية مخطوطة ابن اسحاق.



عن مستقبل ثقافتنا... تساؤلات مهموم

منذ عشرة أيام تلقيت دعوة كريمة من الكاتب والسياسي المخضرم الأستاذ الدكتور مصطفى الفقي مدير مكتبة الاسكندرية لحضور المؤتمر السنوي الذي تعقده المكتبة، ليتحاور خلاله المعنيون بالثقافة المصرية (من الكتاب والنقاد والأدباء والإعلاميين وامراء منابر الفكر والسياسة والتعليم) حول قضايا الثقافة في مصر، وتقييم أنشطة المكتبة في هذا الميدان، بالإضافة إلى الاحتفال بمرور ثمانين عاماً على ظهور كتاب طه حسين (مستقبل الثقافة في مصر) في طبعته الجديدة، بتقديم الدكتور سعيد اسماعيل على، بدراسة نقدية، وذلك تبعاً لنهج سنة (سلسلة في الفكر النهضوي العربي) التي يصدرها مشروع «إعادة اصدار مختارات من التراث الحديث في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين، التاسع عشر والعشرين الميلاديين» وقد حرصت على تحليل الرؤى والإصغاء لتصورات ونقدات وتعليقات شارك فيها شباب وشباب، محافظون وليبراليون، سلفيون وعلمانيون، يمينيون ويساريون، في متنفس أقرب إلى الحرية في الطرح والمعالجة منه إلى الكلمات والأبحاث والخطب المنمقة سابقة الاعداد، وقد انتهيت من ذلك الزخم إلى عشرات الأسئلة لم أفلح في إيجاد إجابة عنها فيما قيل ولا في خيالي وذاكري الشاغلة برؤى المهتمين بقضايا الثقافة المصرية المعاصرة والمعنيين بادراء مؤسساتها، فأثرت أن ألقياها عليكم عساي أن اظفر بضالتي.

هل أضحي لمصر منذ بداية الألفية الثالثة ثقافة واضحة الملامح لتسأل عن مستقبلها؟ من حيث البنية والبناء والشكل والمضمون والثابت والمتحول، والمشخصات والعورض، والمركز والمحاور، والأنساق والسياقات، والمقاصد والغايات؟ وهل يمكن إثبات أن ما نطلق عليه ثقافة مصرية لها وجود في قائمة الحضور أم في دائرة الغياب؟ وهل قادة الرأي فينا يعدون العدة لتفعيل الخطاب المفقود، أعني خطاب التجديد، أم ما زالوا مستغرقين في مستنقع التقليد، سواء كان ذلك من الموروث التليد أو الوافد الغريب؟ أم تراهم مندفعين إلى هوة العبثية والتبديد؟ وهل نظر أحدهم لنقطة الانطلاق، أعني الواقع المعيش؟ بكل ما فيه من ألم وأمل، وجمود ومجون، وتعصب لثوابت ليس لها أصول، وتشجيع لمتغيرات ليس فيها نفع ولا صلاح؟

ونتساءل من جديد: هل في مقدور مثقفينا الانتقال من موقع المفعول إلى موقع الفاعل في ميدان الثقافة العالمية أو على أقل تقدير يحاولون ذلك، وانقاذ شبيبتنا من الواقع العبثي الذي يعيشونه؟

وهل يحق لمثلي أن أحلم بثقافة مصرية معاصرة تبدأ بخطاب الاعتذار عن كل مافات منذ أن فقدنا هويتنا الثقافية، ثم يأتي بعد ذلك خطاب المصارحة والاعتراف من قبل كل التيارات التي شاركت في تزييف هويتنا وطمس شخصتنا، تلك التي عكف قادة الفكر - منذ منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين - على ترسيخها وغرسها في العقل الجمعي المصري بكل طبقاته ومؤسساته وأحزابه، ثم يلي ذلك خطاب المصالحة بين الراغبين في الإصلاح وإحياء روح المحبة والسلام في الشخصية المصرية تمهيداً لظهور الخطاب الرابع، وهو المعني بالرؤى النقدية وتهذيب الملكات الإبداعية، والدفاع عن الحرية العاقلة والمنفعة العامة، ودرك المفاسد ومحاربة كل أشكال الأنانية والانتهازية والعنف والاستبداد، وكل ألوان الانحطاط الذي أصاب حياتنا الأخلاقية والاجتماعية والسياسية والإعلامية. وأخيراً يأتي خطاب الاستشراف والتخطيط للمستقبل، وفتح الباب على مصرعيه للفلسفة الغربية المؤمنة بأن الإبداع وليد النقد والاختلاف، والثورة على الجمود، وانتخاب الأفضل من شتى المعارف.

والجدير بالإشارة في هذا السياق أن كتاب طه حسين (مستقبل الثقافة في مصر) - الذي شغل حيزاً ليس بالقليل من مثاقفات الحضور في الجلسة الأولى التي عقدت في مساء يوم الثلاثاء الموافق 25 / 12 / 2018 - قد وضع الخطوط الرئيسية لفلسفة الاستشراف والتنبؤ - أو إن شئت التخطيط لمستقبل الثقافة في مصر - وبغض النظر عن موافقتنا لاستشرافه أو اختلافنا معه، فإن لطه حسين الفضل الذي لا ينكر في التأكيد على أن مستقبل الثقافة في مصر لن يمكننا فصله عن أصولها العريقة، ولا ثوابت ثقافتها (الدين، اللغة، التاريخ) ولا مؤسساتها التعليمية، ولا حقها في انتقاء النافع والمناسب من حضارات الأغيار، ولا يفوتنا أيضاً الإشادة بتحذيراته من إهمال التعليم الأولي لكل طبقات المجتمع المصري دون أدنى تمييز فيه بين الطبقات (فقراء وأغنياء) والحرص على توحيد برامجهم، ولا سيما تلك التي تتعلق بمشخصات الانتماء والولاء، في مختلف المدارس الأولية، وعلى رأسها اللغة العربية - دون غيرها من

اللغات الأجنبية - والقيم الدينية الإسلامية والمسيحية، والتاريخ، ودعوته لتشديد الرقابة الواعية على كل أنماط التعليم الخاص والأجنبي حتى لا تتشتت الهوية المصرية في أذهان الطلاب، أضف إلى ذلك دعوته لرعاية المعلم من شتى النواحي وتأهيله للقيام بواجبه على خير وجه، واشراف الجامعات على خطة التعليم العام وذلك لضمان نسقيته وكفاءة خريجيه لسوق العمل من جهة والراغبين منهم في الالتحاق بالجامعة.

والغريب أن مثل هذه المسائل لم يناقشها المتساجلون، وانصرفت جهودهم للصراع القميء بين الفكر الديني والأيدولوجيات العلمانية، وقد استمرت هذه المناظرات في الجلسة الأولى في اليوم الثاني تلك التي خصصت لمناقشة رؤى المثقفين حول مستقبل الثقافة في مصر. وأتساءل دوماً: لماذا اختفت النكتة في ثقافتنا المعاصرة، تلك التي تعبر عن الفلسفة النقدية للشارع المصري؟ وهل أنا محق في تساؤلاتي وحيرتي؟

وهل السؤال الأخير الذي لم أبح به سوف يظل سجين فلسفة الصمت، أم سوف تبصرونه في كتابات لم اقرأها حتى الآن؟



الفصل الثالث

التفكير الناقد وحاجتنا إليه

لقد عكف الفلاسفة والمتفلسفون عبر تاريخ فلسفة الحوار على إيجاد إجابة وافية عن سؤالين ملحين في مبحث المعرفة أولهما: لماذا نقرأ؟ وكيف نكتب؟ فذهب البعض إلى أن القراءة هي بوابة العلم ومصباح المعرفة، بينما نزع آخرون إلى أنها وقود الذهن وزاد الفكر، واتفقوا جميعاً على أننا نكتب أو نتكلم لنعبر عن مكنون الأنا، ونتواصل مع الأغيار، ونعلم ونتعلم ونحاور وننقد ونصاويل، ولن نستفيض كثيراً في تبيان اجتهادات المتفلسفين وأجوبتهم حول علة القراءة وكيفية الكتابة من حيث الأسلوب وترتيب الأفكار والسياقات والأنساق، بل سننتقل إلى السياقات المعاصرة تلك التي عدلت هذين السؤالين فأضحيا كيف نقرأ؟ ولماذا نكتب؟ فالقراءة في الفكر المعاصر تعني التحليل والتأويل بعد الدرس والفحص، ثم إعادة ترتيب المفاهيم المستخلصة واستحالتها إلى إبداعات ومشروعات منتجة وفعالة على أرض الواقع، أي أن القراءة لم تصبح متعة ذهنية أو لذة عقلية أو وسيلة لتصنيف المعارف وتحصيل المعلومات، وأطلق على هذا الدرب من دروب القراءة «المطالعة الناقدة أو غرايبيل الفهم»، ولم تعد الأعين أو الأذان هي آليات القراءة بل التفكير الناقد، فبمنأى عنه تفقد القراءة غايتها وتضيع مقاصدها، فالفهم الصحيح والوعي الحقيقي لا يمكن إدراكه إلا عن طريق التفكير الناقد، ولا سيما عقب ظهور مصطلح «فلسفة الكذب المعاصرة»، وهي تلك التي استخدمت مؤخراً في ميدان الإعلام وبخاصة في حروب الجيلين الرابع والخامس، فلم تعد المعارف المكتوبة والمسموعة والمشاهدة تنتمي إلى ثالث القيم المعروف (الحق - الخير - الجمال) بل أقيت في سوق المنفعة وآتون المصلحة بمنأى عن أخلاقيات القلم وضمير العلم ومحبة الحقيقة. ولا ينبغي أن ينأى بنا حديثنا بعيداً عن توضيح الغرض أو قيمة ما نسعى إليه، ألا وهو

التفكير الناقد، فنحن الآن نخوض أشرس المعارك التي تعتمد على تضليل الأذهان وتزييف الوعي والتشكيك في الوقائع واصطناع الوهم، ذلك فضلاً عن إثارة الشغب وتخطيط الثوابت ومغازلة المشاعر والسقوط في ركاب السفالة والقذح والفحش، وذلك كله باستخدام آلية المجتمع الافتراضي الذي خلقتة التقنيات التكنولوجية المعاصرة بداية من توهم الأشياء ونهاية بافتعال الأحداث والواقعات، فقد نجحت تلك التقنيات في خداع العقل وإيهامه بقدرة تفوق الشيطان الماكر، ومن ثم كان لزاماً علينا التسلح بسلة أكثر تطوراً من تلك التي حملها ديكارت ليغربل فيها الأفكار قبل ابتضاعها وتدشينها في الذهن، ولعل التفكير الناقد هو الممثل الأصح لهذه السلة التي تفتقر إليها أقلام المثقفين والموجهين والمحاورين والعقل الجمعي. وتتألف من عصبية من الأسئلة المتشابكة التي لا تكتمل إلا باجتماع كل أجزائها: فنبداً - عقب القراءة - بالسؤال عن ماهية مصدر الخبر أو المعلومة، ثم نقوم بتحليل الإجابة، ونضعها في جدول الحقائق بقيمة عددية تبين مدى دراية وخبرة ومصدقيه المصدر.

ثم يأتي السؤال الثاني عن مضمون أو محتوى الخبر ثم نقوم بتحليله أيضاً للتأكد من واقعية الخبر ومنطقه ومقوماته وتصوره وجوده في أرض الواقع، ولا ننسى عرض مفردات الخبر على ميزان التحليل اللغوي ومقارنته بثقافة المصدر من جهة ودلالات الكلمات انطلاقاً من البيئة التي لفظتها من جهة أخرى، أما السؤال الثالث فيبحث عن المقصد أو الغاية في ظل قراءتنا للجدول السابق الذي وضعنا فيه تحليلاً لقيم الهوية والمضمون وذلك للكشف عن الهدف المباشر والمقصد المستتر، فالكثير من الأكاذيب والشائعات تتخفى وراء وجوه عدة، منها الوعظ والتوعية والبطولة والحرية والإصلاح والتمرد على الظلم.

وأخيراً خليق بي ألا أهمل الإجابة عن السؤال الثاني وذلك لأن له علاقة مباشرة بالسؤال الأول، فسؤال (لماذا نكتب؟) يحمل بين طياته وجوهاً كثيرة، فهل نكتب من أجل التوجيه والتوعية وتصحيح المفاهيم وتصويب الأفكار وتوضيح ما التبس وتفسير ما غمض؟ فمثل تلك الغاية تحتاج إلى دراسة هي الأخرى والإجابة عن بعض التساؤلات، أهمها: إلى من أكتب؟ وما طبيعة ثقافته؟ والثوابت التي يعتقد في حقيقتها، وأخيراً ما الأسلوب أو اللغة التي يقبلها ويقنع بها، ثم البحث عن ذلك المرسل الحصييف الذي يتحدث فينصت له المتلقي ويقنع به المشاهد..

والسؤال المطروح: هل نحن نحسن القراءة والكتابة؟ أم نحن في حاجة للتسلح بآلياتهما؟ لننجو من شرار الحرب الدائرة.

وإذا ما أردنا تطبيق التفكير الناقد على تلك الحملة المجيشة التي شنت علينا في الأيام الماضية وعشرات الشائعات ومئات الأكاذيب، فيمكننا أن نكتشف أنه من حسن الحظ أن هناك بوناً شاسعاً بين العقل المخطط والآليات المنفذة، فمبتدع الشائعة أو مؤلف الأكذوبة قد وضعها بمنطق المغالطات وهو الخلط بين مقدمات صادقة ومحمولات كاذبة، وذلك بأشكال هندسية دقيقة تؤيدها بعض الفبركات والحيل الخبيرة والمشاهد والصور المصطنعة والمستندات الزائفة والاستشهادات المغلوطة، بيد أن الآليات المنفذة أرادت وضع بصمتها على تلك المشاهد فأفسدت الواقعة برمتها، مثل البذاءات اللفظية والتهوين والتهويل وإنكار ما حاول إثباته والوقوع في نسق التناقضات والخروج عن النص إلى سياق العبث، وغير ذلك من مفارقات لم يوقظنا منها وعينا بل غباء أعدائنا.

والسؤال المطروح: هل نحن المثقفين نحسن اللعب في هذا الميدان ونفلح في إيجاد البراهين وإبراز الحقائق بمنطق المصارحة وتقديم منطق الاحتمالات على أسلوب القطع وهل بيننا من ينصح الرأي العام القائد بالعزوف عن الارتجال والاستناد إلى الدقة في العرض حتى لا يتصيد له المتصيّدون؟