

تاريخ لم يكتبه المنتصرون

(عن الترجمة والفلسفة والإبداع)

د. أنور مغيث

٢٠٢٥م





رئيس مجلس الإدارة

م. رزق عبد السميع أحمد

المشرف العام على النشر

إيهاب الملاح

كتب ثقافية

مغيث، أنور.

تاريخ لم يكتبه المنتصرون عن الترجمة والفلسفة والابداع /
أنور مغيث - القاهرة: دار المعارف، 2025.

216 ص ، 19.5 سم.

تدمك 5 9533 02 977 978

1 - الفلسفة - تاريخ.

2 - الفلسفة الغربية.

أ - العنوان

تصنيف ديوى: 109

رقم الإيداع: 2025 /3367

رقم أمر التشغيل: 160 /2024 1

رقم الكونجرس: 3 - 842160 - 01 - 2

لا يجوز استنساخ أى جزء من هذا الكتاب بأى طريقة كانت
إلا بعد الحصول على تصريح كتابى من دار المعارف.

تم التنفيذ بمركز زايد للنشر الإلكتروني

بدار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل -

القاهرة - جمهورية مصر العربية

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج. م. ع.

هاتف: ٢٥٧٧٧٠٧٧ - فاكس: ٢٥٧٤٩٩٩٩ E-mail: maaref@idsc.net.eg

مقدمة

تاريخ الفكر هو أكثر أنواع التاريخ تعبيراً عن الوجود الحقيقي للإنسان، لأنه تاريخ لا تتدخل فيه الإرادة. صاحب هذا الرأي هو الفيلسوف الألماني مارتن هيدجر.

التاريخ في العادة يهتم باستعادة أحداث مضت: حروب.. معاهدات.. تأسيس ممالك.. إصلاحات اقتصادية.. إلخ. خلف كل هذه الأحداث تكمن إرادات تدبر الأمر، وقررت وشرعت في التنفيذ. تاريخ الفكر ليس فيه شيء من هذا؛ فعلى مستوى الفرد، لا يختار المرء الأفكار التي سوف تشغل باله وتؤرقه في الليل، ويجول فيها خاطره عند التنزه. هكذا الحال مع الأمم. الموضوعات محل الجدل تفرض نفسها على الشعوب فرضاً. ولهذا السبب أيضاً نجد تاريخ الفكر ينأى بنفسه عن المقولات الشائعة التي تخص التواريخ الأخرى؛ مثل تزييف التاريخ أو التاريخ يكتبه المنتصرون. تاريخ الفكر لا ينأى بنفسه فحسب، بل يمكنه أيضاً أن يكشف لنا عن مواطن التزييف والمبالغ المتعمدة في التواريخ الأخرى.

قد يقال إن تاريخ الفكر لا يخرج عن دائرة المنتصرين على اعتبار أنه يخضع للأيديولوجيا التي تفرضها الطبقات السائدة. هذه الهيمنة لفكر الطبقات السائدة قد يقف خلفها إرادات، ولكن اقتناع الناس بها

لا يتم بقرار إرادي، كما أن تاريخ الفكر يحيطنا علماً بكافة صور المقاومة لهيمنة فكر الطبقات السائدة. فضلاً عن أن هذا القول يتصور التاريخ دائماً في إطار مواجهة بين غالب ومغلوب، ولكن من الصعب أن يندرج تفاعل الشعوب مع العلوم والأفكار والفنون تحت هذه المقولة. هذا الكتاب يسعى لأن يكون إسهاماً في «تاريخ الفكر»، نحاول من خلاله أن نوضح الدروب الخفية أو الكامنة في الكواليس، أي تلك التي لا تظهر على مسرح الأحداث، التي سلكتها «الحداثة» لكي تغير واقعنا المعيش من جذوره، والعثرات التي واجهتها، وما زالت تواجهها.

هذا التاريخ يفسح مجالاً كبيراً للتفاعل بين الثقافات، والاهتمام بما يسمى نظريات التلقي؛ أي دراسة هجرة الأفكار، والفكرة حين تترك ثقافتها الحاضنة وتتدخل في رحاب ثقافة أخرى، يطرح عليها السياق الجديد وظيفة مختلفة عما كانت تقوم به في سياقها الأصلي.

والفكرة الوافدة، وكذلك الفكرة الموروثة، ليست أبدية، فقد نتلقى عبر صور مختلفة مثل الترجمة والعرض، والمعاشية من خلال السفر، والهجرة، أفكاراً كثيرة لا تنتمي لثقافتنا، ولكن ليست كلها قابلة لأن تتفاعل تفاعلاً خلافاً مع الثقافة المستقبلية. ولكن تتم عملية انتخاب لا واعية، فهناك أفكار يجري استقبالها بحماس وتتحول إلى مسار لجدل شعبي عام ثم يخبو بعد ذلك بريقها شيئاً فشيئاً. لمع ذلك هي في النهاية لا ترد فارغة، إذ تترك بصمتها الراسخة في الواقع الذي حلت فيه. تاريخ الفكر لا يهتم بمعرفة ما إذا كانت الفكرة حقيقية أم لا، فهذا

شأن الفلسفة، لكنه يهتم بالتغيرات الهيكلية التي نتجت عن تفاعل الفكرة مع سياقها الجديد.

كان ميشيل فوكو يقول إن من عاداتنا لكي نعرف معنى العقل في القرن السابع عشر أن نعود لمؤلفات ديكارت، وهذا خطأ يشابه أن نستنتج ظروف حياة شعب معين من خلال حياة نجوم السينما فيه. ديكارت نجم ومؤلفاته لا تعبر عن الواقع الذي يعيشه الناس، وإنما ينبغي استخلاص مفهوم العقل من الممارسة اليومية، وسبل المؤسسات آنذاك في أداء عملها. هكذا الحال لدينا عندما نتناول أفكار الحداثة من خلال كتابات المتحمسين لها أو المعارضين عليها، هذا يعني أنها تظل مجرد أفكار مطروحة أمام القارئ ليقبلها أو يرفضها، في حين أن التناول الحقيقي يقتضي منا الذهاب إلى تفاصيل الحياة اليومية، بكافة مظاهرها المادية والفكرية لترصد التغيرات العميقة في حياة الناس. الطباعة والنشر، والترجمة، وتعليم البنات، وإنشاء المعاهد والجامعات لتدريس العلوم الطبيعية والإنسانية، هذا بالطبع إلى جانب إدخال الصناعة، وتطور وسائل النقل، قد فرضت واقعاً جديداً مختلفاً بصورة جذرية عن الحياة التي كان يعيشها الناس قبل ذلك. من هنا ندرك دلالة التعريف الذي يقدمه رولان بارت للحداثة بأنها الانفصال عما لم يعد ممكناً.

انطلاقاً من هذا المفهوم آثرنا إلقاء الضوء على الجوانب الفكرية؛ مثل الترجمة والفلسفة والإبداع. صحيح أن المؤشرات المعتمدة

على مستوى العالم لقياس التقدم والحدثة في أي مجتمع تتجسد في الصناعة والتنمية من الناحية الاقتصادية ومن الناحية السياسية الديمقراطية ومؤسساتها مثل الانتخابات والبرلمان ومن الناحية التشريعية الدستور والقوانين التي تنظم العلاقات بين المواطنين وفقاً لمقتضيات الحياة المعاصرة.

هذه المؤشرات، رغم أهميتها في حياة الناس، قد يشوبها مثالب كثيرة: التنمية والصناعة ربما تكون فعالة على المدى القصير، لكنها حبل بالمخاطر على المدى الطويل، وقد أفرزت أزمة البيئة أديبات وفيرة تعالج هذا الموضوع. والديمقراطية قد تصبح مجرد ديكور يختفى خلفه الاستبداد القديم، والدستور يظل حبراً على ورق، والقوانين يسهل الالتفاف حولها.

لا أقول ذلك للإقلال من أهمية هذه المؤشرات، بل على العكس يظل تجاوز هذه المثالب مهمة ملحة، ولا غنى عنها بأي حال. أما الجوانب الفكرية، والتي يجوز لنا القول إنها تؤدي مهمتها في صمت فإنها تنقل العقلليات وأنماط العيش نقلة لا رجعة فيها.

الترجمة والفلسفة والإبداع مجالات مستقلة عن بعضها. ولكن هذا الكتاب في تاريخ الفكر يبين لنا تداخلها وتأثيرها المتبادل، ويبرز الوحدة التي تجمعها في المنبع والغاية التي تسعى إليها في المصب. أما اختلاف الوسائل أو سبل التعبير فهذا علامة غنى للوجود الإنساني بأسره. وننطلق في هذا المضمار من قول الفيلسوف اليوناني القديم

تاريخ لم يكتبه المنتصرون

هيراقليطس: الانسجام الداخلي أفضل من الانسجام الخارجي، فوجود عناصر متنوعة ومتنافرة، بل ومتصارعة، لا يتعارض مع انطلاقها من انسجام داخلي عميق؛ وفي المقابل وجود إجماع واتفاق يوحي بانسجام خارجي، لكنه قائم على صراعات كامنة ومكتومة ليس أمراً محبذاً.

وهكذا نرى أن العلاقة بين الترجمة والإبداع لم تكن تناقضاً بل تكاملاً. كما نرى أيضاً أن الفلسفة ليست مجالا فكرياً تأملياً وإنما هي ضرورية للممارسة السياسية الديمقراطية وإعداد المواطن. ونظراً لأنه لا توجد أمة تنشئ لنفسها فلسفة خاصة بها وحدها لأن الفلسفة داخل ثقافة معينة ليست إلا حواراً وتفاعلاً مع الفلسفات الأخرى، ولهذا فالترجمة ضرورية لتطور الفلسفة.

في النهاية، لا نزع الإحاطة بكل تجليات تاريخ الفكر، ولكن نكتفي بإلقاء الضوء على جوانب في تاريخنا المعاصر، رغم أهميتها، كانت موجودة في دائرة الظل..

أنور مغيث

(ديسمبر ٢٠٢٤)

تمهيد...

(١)

في سياسات الترجمة

تمثل الترجمة ملمحاً جوهرياً في المشهد الفكري والأدبي لكل ثقافة، والمفروض أن المجتمع هو الذي ينتج الثقافة دونما حاجة إلى تدخل الدولة، فالناس هم الذين ينتجون الأغاني والقصائد والروايات والأفلام، والكتب الفكرية، ولكن نظرة عامة على المستوى العالمي نجد أنه حين يتعلق الأمر بالترجمة، فإن هناك صوراً متنوعة من تدخل الدولة في مجال الترجمة، وهو ما يمكن أن نطلق عليه «سياسات الترجمة». وبالنظر إلى تاريخ مصر الحديث، فإننا نجد ثلاث لحظات مهمة ازدهرت فيها «الترجمة»:

- اللحظة الأولى؛ هي لحظة إدخال العلوم الحديثة إلى مصر، وهي اللحظة التي اقترنت باسم «رفاعة الطهطاوي».

- واللحظة الثانية؛ هي اللحظة المتعلقة بإتاحة اطلاع المصريين على كلاسيكيات الفكر العالمي في مشروع (الألف كتاب)، والتي اقترنت باسم «طه حسين».

- واللحظة الثالثة؛ وحتى بعد صدور كتاب شوقي جلال عن الترجمة في العالم العربي، وكذلك إشارة تقارير التنمية البشرية

إلى التخلف العربي الهائل في مجال الترجمة، وهي التي بدأت بإنشاء (المشروع القومي للترجمة) في إطار المجلس الأعلى للثقافة، ثم إنشاء (المركز القومي للترجمة) بوصفه مؤسسة مستقلة، وقد ارتبطت هذه اللحظة باسم «جابر عصفور».

وفي هذه اللحظات الثلاث كانت الدولة فاعلاً أساسياً يتدخل بصور متنوعة، وبالنظر إلى حال الترجمة في تاريخنا المعاصر يمكن أن نقدم تصوّراً عن حال الترجمة في إطار سوقٍ مفتوح بعيد عن تدخل الدولة.

في كتاب «سر تأخر المصريين» لمحمد عمر الصادر عام ١٩٠٢م يبين أن ٦٠٪ من الكتب الصادرة، تأليفًا وترجمة، كان عبارة عن روايات مترجمة أغلبها روايات عاطفية، وروايات مغامرات، وفي فترة ما بين الحربين (١٩١٤-١٩٤٥م) سادت ترجمة وتمصير مسرحيات «الفودفيل» الفرنسية لأغراض العرض المسرحي.

ليس الهدف من هذه الإشارة التقليل من أهمية الروايات والمسرحيات، ولا الاستهانة بتأثيرها، ولكن فقط لكي أستنتج -بطريقة منطقية- أن متابعة الإنتاج العالمي في مجال العلوم الإنسانية -على أهميته- لن يجد سوى هامش محدود إذا ترك الأمر لرغبات الجمهور وقوانين السوق. ولهذا لجأ المفكرون المؤمنون بالدور التربوي والتنويري للترجمة إلى البحث عن دعم الدولة.

يتجسد تدخل الدولة اليوم في مجال الترجمة بشكل أساسي في (المركز القومي للترجمة) الذي أنشئ عام ٢٠٠٦م، ولكن هناك مؤسسات

أخرى تتم فيها الترجمة المعتمدة على ميزانية الدولة، مثل الترجمة في الجامعات، وفي المؤسسات الصحفية القومية. هذه السياسة التي تتبناها الدولة قابلة لأن تخضع للنقد والترشيد في كل المراحل التي يخضع لها الكتاب المترجم، بدءاً من اختيار الكتب التي تقوم بها لجان متخصصة يصدر قرارها بعد نظرة سريعة إلى الكتاب، وموضوعات الكتب، وأجر المترجم، وسبل التوزيع، وسياسة النشر المشترك مع دور النشر الخاصة بالإضافة إلى طرح طرق أخرى يمكن للدولة أن تسلكها من أجل دعم الترجمة.

إذا كان هناك مجال نلاحظ فيه تدخل الدولة لو نظرنا إلى الدول الأجنبية، فهو دعم ترجمة الكتب الصادرة في الثقافة المحلية إلى اللغات الأجنبية، فالأصل في الأمر هو أن الثقافة المستقبلية هي التي تختار بحرية ما تحتاج إلى ترجمته من الإنتاج الفكري والأدبي للثقافات الأخرى. ولكن ما يحدث بالفعل هو أن الدول تتدخل لدعم إشعاعها الثقافي على الساحة العالمية، ويتجلى ذلك في صور الدعم المقدمة للناشرين والمترجمين لتشجيعهم على الترجمة، مثلما يفعل معهد جوته الألماني أو المعهد الفرنسي، وكذلك تخصيص صندوق لإعطاء منح للمترجمين للإقامة في البلد لفترة معينة، بل ودعم إنشاء أقسام للغة البلد في الجامعات الأجنبية، لإعداد مترجمي المستقبل.

وموضوع ترجمة الأعمال العربية إلى لغات أجنبية هو رغبة موجودة لدى الجمهور العام، ولدى الدولة على السواء، ورغم شكوى الدولة

والجمهور من تشويه صورة العرب في وسائل الإعلام الغربية، وهي شكوى في محلها، فإننا لا نجد أي ميزانية مخصصة لدعم ترجمة الكتب من العربية إلى اللغات الأجنبية، وفي الواقع فإن المنح التي نتلقاها من ألمانيا أو فرنسا أو الصين أو باراجواي، تقدمها لنا وزارة الخارجية في هذه الدول، ولكن هذا الدعم لا وجود له في وزارة الخارجية المصرية. صحيح أن هناك صوراً من الدعم موجودة لدى دول الخليج العربي وغيرها، ولكن من الراجح أنها غير كافية، وتفتقر إلى التنسيق.

(٢)

الفلسفة والترجمة

تتسم العلاقة بين الفلسفة والترجمة بأبعاد خاصة، تنطلق أولاً من أن الاقتران بينهما ضروري، وثانياً أن للنص الفلسفي معضلاته الخاصة حين نخضعه للترجمة، وهذا معناه أن ننطلق - في تحديد هذه العلاقة - من سؤالين: لماذا نترجم نصاً فلسفياً، ثم كيف نترجمه؟ ظروفنا الحالية تجعل من سؤال «لماذا» سؤالاً مهماً وحيوياً، وقد لا يكون بنفس الأهمية في ألمانيا أو في فرنسا، لأننا نتصور أن هناك وعياً اجتماعياً عاماً بضرورة الفلسفة.

أما في مصر، إذا نحينا جانباً مصالح المشتغلين في الحقل الفلسفي، من أساتذة وطلاب ومترجمين، يبقى السؤال: ما أهمية ترجمة نص فلسفي بالنسبة لثقافة الأمة بأسرها؟ وللإجابة عن هذا السؤال علينا أن نعود إلى البدايات، وهي بدايات كثيرة..

البداية الأولى كانت لقاء بين الثقافة التي أنتجت، وهي الثقافة اليونانية، والثقافة التي ترجمت وهي الثقافة العربية.

فقبل اللقاء باللغة العربية امتدت الفلسفة اليونانية على مدى ما يقرب من ألف عام بين أثينا والإسكندرية. وقد اهتم رجال اللاهوت المسيحي، في بداية المسيحية، بترجمة المنطق، ورفضوا الأطروحات

الفلسفة الكبرى، ووصموها بالوثنية؛ ففي (نظرية الوجود) خلّت الفلسفة اليونانية من فكرة وجود الله خالق العالم، وفي المعرفة خلّت من فكرة الوحي، وفي الأخريات خلّت من فكرة خلود النفس والحساب. مما لا شك فيه أن هذه الأفكار المغايرة للعقائد التي أتت بها الأديان تجعل الفلسفة اليونانية مقترنة دائماً بالوثنية. وبالرغم من ذلك استقبل الفلاسفة العرب هذه الفلسفة استقبالاً واسعاً، وتجاوزوا الاهتمام بالمنطق إلى الاهتمام بالوجود والمعرفة والأخلاق. والسؤال هنا: لماذا؟ يوجد أولاً تفسير، ربما كان أسطورياً، وهو حلم المأمون؛ فيحكي كُتّاب الفهارس، أن المأمون رأى أرسطو في منامه، وبعد هذه الرؤية انطلقت ترجمة العلوم اليونانية، ومن بينها الفلسفة. أما التفسير الآخر، فيرى أن الاتساع الكبير والسريع للإسلام شهد قيام فرق سياسية متصارعة، وترتب على ذلك قيام تيارات فكرية مختلفة فيما بينها، وكانت المشكلة المركزية التي يدور حولها أغلب الجدل هي «حرية الإرادة». الحكماء في العادة يميلون إلى «القدرية»، وأن كل شيء محدد سلفاً، وليس أمام الإنسان أي «اختيار». أما الفرق المناوئة فترى أن الإنسان حر وله إرادة، ومسئول أمام الله عن اختياره.

كل موقف من هذين الموقفين يحتوي على تناقض، فالقول بالقدرية يجعل الحساب في اليوم الآخر عبثياً، والقول بأن الإنسان فاعل ومسئول عن أفعاله يجعل قدرة الله غير كلية. أراد الكندي أن يضيء هذا الجدل بكتابات الفلاسفة الإغريق، فكلف السريان بترجمة أعمال الفلاسفة،

تاريخ لم يكتبه المنتصرون

وعلى هذا الدرب سار الفارابي أيضًا.. وحينما ننظر إلى أعمال هذين الفيلسوفين، ومن جاء بعدهما، يمكن أن نكتشف -يقين- أمرين: الأمر الأول؛ أن الفلسفة العربية لم تكن مجرد شرح للفلسفة اليونانية، ولكن كانت «أداة» تم الاستعانة بها لحسم مشكلاتٍ خاصة بالوضع الثقافي الإسلامي.

الأمر الثاني؛ أن الترجمة العربية للفلسفة اليونانية جعلتها بالفعل فكرًا يتجاوز الثقافات، ويمكن أن يكون متاحًا لتلقيه في أي ثقافة أخرى. أي أنه مع الحضارة العربية بدأت الفلسفة تبني «كونيتها» من خلال الترجمة. المرة الأولى كانت بالترجمة من اليونانية إلى العربية، والمرة الثانية بالترجمة من العربية إلى اللاتينية.

للفلسفة العربية إنجازات خاصة تُعد نقلاتٍ في التطور التاريخي للفلسفة، فنجد لدى الكندي إرهاصات ما يسمى بمفهوم «إله الفلاسفة» والعلم الذي يدركه العقل بعيدًا عن أية عقيدة بعينها، وهو التصور الذي شاع بعد ذلك في «الفلسفة الحديثة»، عند فولتير وليبنتز وروسو وسُمِّيَ بمذهب المؤلهة. كما وجه الفارابي الفلسفة إلى التدقيق في معاني الألفاظ، وتطور دلالاتها. وكذلك أضاف ابن سينا تمييزًا حاسمًا في (نظرية الوجود)، حينما ميز بين «الوجود» و«الماهية» في محاولته للإجابة عن سؤال مسكون بالمفارقة، وهو: توجد أشياء يقال عنها إنها غير موجودة! كما يُعرف ابن رشد بتصنيفه لأنواع الخطاب المختلفة: العقلي، والجدلي، والمجازي.

هذه إشارات سريعة إلى أفكار حملتها الفلسفة العربية، ولم تكن موجودة لدى اليونان. فهي إذن ثمرة هذا اللقاء الذي سمحت الترجمة بحدوثه، وهنا يمكن أن نقارب دور الترجمة في الفلسفة بفكرة الجذمور rhizome في فلسفة جيل ديلوز؛ أي طريقة الإنبات باستخدام عقلة من ساق النبات، فالترجمة هي زرعٌ لأفكار أرسطو وأفلاطون في تربة فكرية جديدة، فتسمح بإنبات نبات جديد. ومن الغريب أن العرب ترجموا أسماء العلوم المختلفة إلى العربية، فظهر لدينا علوم الفلك والحساب والهندسة والطب، ولكنهم احتفظوا للفلسفة بالكلمة اليونانية، وذلك للتمييز بين الحكمة الموجودة لدى كل الشعوب، في أمثالها وآدابها وأقوالها الماثورة، وبين الفلسفة باعتبارها مجالاً فكرياً له أسئلته الخاصة، ومنهجه في البحث.

الفلسفة - إذن في النهاية - هي جمعٌ بين «الكونية» و«القومية»، فهي تتأثر بالقضايا الفكرية المثارة في المجتمع الذي تنشأ فيه، والخصائص المرتبطة باللغة التي تكتب بها. وهذا ما يجعلنا نميز في الفلسفة الحديثة بين السمة الميتافيزيقية للفلسفة الألمانية، والسمة العلمية للفلسفة الإنجليزية، والسمة الأدبية للفلسفة الفرنسية. ولكنها أيضاً «كونية»؛ أي قابلة للتلقي في جميع الثقافات، وهذه الخاصية مقترنة بالخطاب الفلسفي الذي يسعى دائماً أن يخاطب الإنسان بما هو «إنسان»، أو كما كان يقول ديكاوت: «إنني أكتب حتى للمسلمين».

اللحظة التاريخية الثانية، في علاقة الثقافة العربية بالفلسفة، هي اللحظة المعاصرة، وينبغي أن نشير في البدء إلى «فترة الانقطاع» التي

تاريخ لم يكتبه المنتصرون

دامت سبعة قرون، بين القرن الثاني عشر والتاسع عشر، لم تترك لنا فيها هذه الثقافة أي «مخطوطات» تشير إلى مشكلات الفلسفة أو مصطلحاتها أو أعلامها.

وفي العادة، يجري تفسير هذا «الانقطاع» باعتباره نتيجة لإدانة الفقهاء، مثل ابن تيمية، وابن الصلاح، للاشتغال بالفلسفة والمنطق. ولكنني لا أظن أن هذا التفسير كافٍ، لأن إدانة الفقهاء صاحبت الفلسفة منذ بداية ظهورها، فوجد الكندي يدافع عن الفلسفة، ويتهم الفقهاء بأنهم «متاجرون بالدين». ويرى الفارابي أن الشعوب التي عرفت الفلسفة قبل الدين لا يحدث فيها صدام بين الفلسفة والدين، أما الشعوب التي بدأت بمعرفة الدين، فإن الشائع أن ينحور رجال الدين فيها إلى تكفير الفلسفة. لقد أدان رجال الدين، بل وكثير من الحكام، الفلسفة، لكنها استطاعت أن تصمد في وجه الحملات المتكررة لعدة قرون. أما لماذا استسلمت في نهاية المطاف، واختفت من الثقافة العربية، فهذا ما يحتاج إلى تفسير أكثر شمولاً.

المهم أن هذه الإجابة استقرت، وأصبحت راسخة لدى أهل العلم، ويكفي لبيان ذلك الإشارة إلى حذر الطهطاوي في كتابه «تلخيص الإبريز» حيث عبّر عن إعجابه الشديد بعلوم الفرنسيين، لكنه تحفظ بشأن كتبهم «التي تحتوي على شيء من الفلسفة».

يمكن أن نربط بين عودة الفلسفة مرة ثانية إلى الثقافة العربية، والرغبة في «التحديث»، فقد اخترقت الفلسفة المجال العام مع ظهور

الصحافة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ونشر شبلي شميل كتابه «فلسفة النشوء والارتقاء»، ودار جدل بين محمد عبده وفرح أنطون حول «نكبة ابن رشد»، وكتب الشاب سلامة موسى - آنذاك - مقدمة السوبرمان التي يجمع فيها بين داروين وماركس ونيتشه.

ولكن الشخص المهم في إعادة الفلسفة، وتكريسها، كان هو أحمد لطفي السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣ م) الذي أصرَّ على تدريس الفلسفة في التعليم الجامعي، منذ تأسيس الجامعة الأهلية في عام ١٩٠٨ م، وواجه من أجل ذلك هجمات أتت من مصادر ثلاثة:

أولاً من الأزهر، وهو موقف يعد امتداداً للإدانة الموروثة من الفقهاء. وثانياً من المفكرين العلميين، مثل شبلي شميل الذين يرون أن الحداثة تقتضي تدريس العلوم الدقيقة كالفيزياء والهندسة، وليس العلوم الكلامية والجدلية كالفلسفة.

وثالثاً من القوى الاستعمارية، فإنگلتر - من خلال الإدارة الاستعمارية - كانت ترى أن مصر ليست بحاجة لجامعة، وتكفيها المدارس العليا الموجودة، ويرى لطفي السيد أن إنجلترا تريد من التعليم في مصر إعداد موظفين لتغطية احتياجات الإدارة الاستعمارية فقط لكنها لا تريد للمصريين أن يفكروا.

أما فرنسا، فقد أبدت الصحافة الفرنسية تحوفاً من أن تؤدي الفلسفة إلى إفساد عقيدة المصريين الدينية! ويدي لطفي السيد على صفحات «الجريدة» تعجبه من هذه الحجة: منذ متى تقلق فرنسا على عقيدة المصريين!!

المهم هنا أن عودة الفلسفة لدى أحمد لطفي السيد لن تتحقق بأن يتشيع المثقفون المصريون الذين يعرفون لغاتٍ أجنبية لأفكار هذا الفيلسوف أو ذاك من فلاسفة أوروبا، وإنما سوف تتحقق بالترجمة. فهو نفسه أعلن أنه يتبنى مذهب «الليبرالية» و«المنفعة العامة» عند جيرمي بنتام، ولكنه عكف على مدار ربع القرن على ترجمة كتب أرسطو الأساسية: «الأخلاق»، و«الكون والفساد»، و«الطبيعة»، و«السياسة». ورغم مشاغله السياسية الكثيرة لم يتخل عن هذه المهمة، بل هو نفسه يحكي كيف كان يعمل وزيراً للداخلية في حكومة محمد محمود، فكان يذهب إلى مكتبه في الصباح لينشغل بشئون المجرمين من كل لون، ويعود ليقضي الليل مع «أرسطو» وترجمة كتاب «السياسة».

أما لماذا الترجمة؟ ولماذا أرسطو على وجه التحديد؟

يرى لطفي السيد أن الترجمة هي التي ستعيد تداول المصطلحات الفلسفية في الثقافة العربية الحديثة. وفيما يخص أرسطو فيرى أنه مدخل لا غنى عنه للتفلسف، كما أن فلسفة أرسطو كانت مألوفة لدى الفلاسفة العرب القدماء، وبالتالي فكتب أرسطو سوف تساهم في وصل ما انقطع.

هذا الإصرار على تدريس الفلسفة، وإفساح المجال لها في فكرنا المعاصر - من جانب لطفي السيد - كان له غاية سياسية، يعبر عنها بقوله: «زيادة عدد المتشابهات بين أفراد الأمة». واستخدام كلمة «الأمة» هنا له دلالة كبيرة، فمصر كانت مقاطعة ملحقة بالإمبراطورية العثمانية،

وبعد ذلك أصبحت تحت حماية الانتداب الإنجليزي، فهي إقليم مليء بأخلاق من السكان، مختلفي الأصول والديانات والثقافات بل والعادات والتقاليد، ولكن طموح مصر بالاستقلال يعني أن تصبح دولة مستقلة تحكم أمة مستقلة.

وبالتالي، فالمصريون يحتاجون إلى نوع من التجانس الثقافي، يجعلهم يشعرون بأنهم شعب واحد. وفي تفسير آخر لمعنى «زيادة المشابهات» يرى لطفي السيد أن المقصود هو توحيد معايير الحكم لدى أبناء الأمة على ما يجري حولهم من أمور، أي باختصار نشر «العقلانية». وهذا هو الدور الذي يمكن أن تلعبه الفلسفة في نظر لطفي السيد.

ما لبث تعليم الفلسفة أن أتى ثماره، فقد ترجم طه حسين كتاب «نظام الأثينيين» عن اليونانية مباشرة، وناقش عبد الرحمن بدوي رسالته عن «الزمان الوجودي»، وعاد زكي نجيب محمود من إنجلترا يدعو إلى «الوضعية المنطقية» ليثير ضجة بكتابه «خرافة الميتافيزيقا»، وانتشر شباب الماركسيين يتناولون قضايا الفلسفة في الصحف السيارة. وهكذا أزيلت الحواجز بين الجامعة والمجتمع، وتحولت «الفلسفة» إلى موضوع للجدل في المجال العام، وانتعشت ترجمة كتب الفلاسفة، والتي كانت جزءاً من نشاط أغلب أساتذة الفلسفة الذين ذهبوا للدراسة في الخارج.

هذا المشهد الثقافي كان هو السائد في الخمسينيات والستينيات، وكانت تلزم الإشارة إليه لكي ندرك مدى الأزمة في وضعنا الحالي بعد

دخولنا للقرن الحادي والعشرين. لقد احتكر الشأن الديني كل جدل في المجال العام، وانحسرت الفلسفة داخل أسوار الجامعة، وقلَّ ميل الأساتذة إلى ترجمة الفلسفة عن اللغات الأجنبية، وهي كلها ملامح تبين أن المناخ مأزوم وغير مُواتٍ.

وإذا كنا نبحث عن مؤشرات تعبر عن اتجاه الفكر العربي المعاصر للتححرر من الثقافة الدينية المحافظة السائدة، فإن عودة تناول مشكلات الفلسفة في المجال العام سيكون أحد أهم هذه المؤشرات، وسيصبح الاهتمام بترجمة الفلاسفة القدماء والمعاصرين هو الخطوة الأولى والضرورية في هذا الطريق.

ولما كانت ترجمة الفلسفة بهذه الضرورة، فعلياً أن نعود إلى سؤال: كيف نترجم نصاً فلسفياً؟

يحتاج الأمر إلى «ألفة» بالنص الفلسفي، وإلى ثقافة متعمقة في هذا المجال، فلا يكفي النظر إلى القاموس للبحث عن معنى مصطلح غريب، ولكن ينبغي أن يكون لدى المترجم وعي بأصوله، وتطور دلالاته عبر المدارس الفلسفية المختلفة.

ولهذا كان الأساتذة الجامعيون هم الذين يتصدون لترجمة الفلسفة، واعتقد أننا يمكن أن نخرج من إطار هذه الحلقة الضيقة من خلال برنامج تدريبي طويل وعالي المستوى لإعداد مترجمين متخصصين في هذا المجال، وسوف يساهم انتشار مناقشة الموضوعات الفلسفية

في الصحافة ووسائل الإعلام المختلفة في زيادة الألفة باللغة الفلسفية،
وزيادة عدد المتحمسين لترجمتها.
شرطان - إذن - مهمان لازدهار الإبداع الفلسفي في ثقافتنا العربية
المعاصرة: الترجمة، وحرية الفكر.

(٣)

ترجمة أم إبداع؟

اعتدنا دائماً أن نقول إن الترجمة جسر بين الثقافات، وإن الترجمة أمانة لا خيانة. ونذكر دائماً بأن الترجمة أصبحت مؤشراً على تقدم الأمم وعاملاً أساسياً في التنمية البشرية، ويمكن لنا أن نذكر ما قاله عميد الأدب العربي طه حسين في خطابه باليونيسكو «إن الترجمة أبرز علامة على وحدة العقل الإنساني»..

إذا فتحنا المجال للحديث عن ضرورة الترجمة وإيجابياتها لن ننتهي، كما أن الجميع أصبح مقتنعاً بذلك. ربما يكون من الأفضل أن نحاول التطرق إلى ما يظنه البعض من سلبيات الترجمة، وما يجعل الترجمة موضع اشتباه. فقد اعتدنا في ثقافتنا العربية أن نضع الترجمة في مقابل الإبداع، فالترجمة هي عبارة عن نقل لأفكار الآخرين، وآدابهم. ونحن حين نترجم نكون مجرد ناقلين. ويسأل الناس حينئذ سؤالا مشروعا: متى نتوقف عن النقل، ونتجه إلى الإبداع؟ ومتى نبدع فكرنا وأدبنا الخاص؟ نقول إنه لا توجد ثقافة عاطلة تماماً عن الإبداع، فالثقافة هي إجابة فكرية على مشكلات تطرحها الحياة الاجتماعية. ومن هذه الوجهة لكل ثقافة إبداعها الخاص. حينما يخالجننا الشعور بأننا نعاني من فقر في الإبداع، فهنا نقصد على وجه التحديد الإبداع الذي يضيف إلى الفكر الإنساني، ويكون معترفاً به من أصحاب الثقافات الأخرى.

ومن هذه الوجهة نحن محقون في قلقنا لأن إبداعنا محدود. لكننا نخطئ حينما نتصور أن الترجمة مسئولة عن ذلك. فالواقع أن ما يحدث هو العكس تمامًا، إذ إن الفقر في الترجمة هو الذي يفسر الفقر في الإبداع! «الترجمة» هي شرط لكل إبداع. ولكي نعي ذلك علينا أن ننظر إلى الفترة المزدهرة في تاريخ حضارتنا العربية الإسلامية، فقد نقل المترجمون من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية أعمال العلماء والمفكرين في اليونان، وفي الإسكندرية فقد ترجمت رسائل جالينوس في الطب، وبطليموس في الفلك، وإقليدس في الهندسة، وأبولينوس في البصريات، بالإضافة إلى أعمال الفلاسفة أفلاطون وأرسطو وأفلوطين.

وجاءت إسهامات العرب العلمية، والتي تحتل مكانة معترفًا بها عالميا في تاريخ تطور العلوم، جاءت إسهامات الرازي والخوارزمي والطوسي وابن الهيثم، بفضل تعليقاتهم ومناقشاتهم للترجمات التي تمت عن أعمال العلماء الإغريق والسكندريين.

ولا ندري، لو لم تترجم هذه الرسائل العلمية عن اليونانية، هل كان في مقدور العلماء المسلمين إنجاز أي إضافة إلى تاريخ العلم؟ وهكذا أيضًا كان هو الحال في مجال الفلسفة، فانطلاقًا من شروط النظر الفلسفي التي وضعها الفلاسفة اليونان طرح الفلاسفة المسلمون الذين يعيشون في ظل ديانة توحيدية، قضايا جديدة في الوجود والمعرفة واللاهوت لم يطرحتها الفلاسفة الإغريق حول علاقة الله بالمخلوقات وتفسير وجود

تاريخ لم يكتبه المتصرون

الشر في العالم، وخلود النفس والحساب، وهي القضايا التي سهّلت انتقال الفلسفة إلى العالم الأوروبي المسيحي.

أشرنا إلى «العلم» و«الفلسفة»، ولكن ما هي ضرورة الترجمة بالنسبة للأدب؟ أليس لكل أمة آدابها النابعة من ثقافتها، والتي تعد إبداعاً خاصاً بها، ويفسده كل تقليد؟

في هذا المجال أيضاً يكون دور الترجمة ضرورياً وإيجابياً. ويكفي للتذكرة بذلك أن أهم عمليين في تاريخ الأدب العالمي من الكلاسيكيات العربية، وهما «ألف ليلة وليلة» و«كليلة ودمنة»، كانا في الأصل أعمالاً مترجمة. ورغم المكانة العالية التي وصل إليها الأدب العربي في العصر العباسي فإننا في القرن التاسع عشر تعرفنا، بفضل الترجمة، على أنواع أدبية جديدة لم تكن مألوفة في أدبنا العربي، مثل الرواية، والمسرحية، والتي تم ترجمتها وتلقيها بنهم شديد.

وسرعان ما استوعب الأدباء العرب هذه الألوان الجديدة، وبدأوا في إنتاج إبداعهم، وصار من بينهم مبدعون كبار لهم مكانهم على خريطة الأدب العالمي، مثل توفيق الحكيم الذي بدأت ترجمة مسرحياته إلى اللغات الأجنبية منذ الثلاثينيات، وبدأت عروضها على خشبات المسرح في بلاد كثيرة، ونجيب محفوظ الذي حصل على جائزة نوبل في الأدب (عن أعماله الروائية).

شعورنا بفقرنا في الإبداع، في فترة اتسمت بتراجع جهودنا في الترجمة، دفع البعض إلى كتابة أعمال من نوع «نحو علم اجتماع عربي»

أو «نحو نظرية عربية في النقد الأدبي» أو «علم الإحصاء الإسلامي»، وغيرها. ولم تكن النتيجة سوى حصيلة من البلاغة الفارغة التي لا تفيد العرب، ولا تفيد غيرهم.

والسبب هو أن كل هذه المحاولات كانت تفتقد إلى التفاعل الحي مع ما وصلت إليه العلوم الإنسانية في الفكر العالمي. وأيضاً لأنها لم تشغل بتقديم إسهام تستفيد منه البشرية، ويحظى باعتراف عالمي، ولكن في الواقع كان الهدف منها هو إرضاء الهوية القومية، وتكريس الشعور بأننا مكتفون بذاتنا، ولسنا في حاجة لأحد.

لا يمكن أن نحقق أي إبداع ونحن ندير ظهرنا للعالم. الترجمة هي التي تسمح لنا بإدراك ما وصل إليه الفكر العالمي، واستيعابه. والترجمة هي التي ستضخ الدماء في شرايين لغتنا العربية، وتزيد من طاقتها التعبيرية في مختلف المجالات، وتتواءم مع روح العصر.

الفصل الأول

«الداروينية» وعلمنة الفكر المصري الحديث (*)

نشرت مجلة (اللوائف المصورة) الأسبوعية بالقاهرة في كانون الثاني/ يناير عام ١٩١٧ على صفحتها الأولى صورة «اللورد كرومر» حاكم مصر الاستعماري الأسبق معلنةً وفاته. وجاء في الافتتاحية: «لقد مات في لندن الرجل الذي قدّم الكثير إلى مصر. ولن يختلف اثنان على ما فعله من خير، باستثناء من يجهلون نظرية النشوء والارتقاء»^(١).

يمكننا تفهم وجود جدل حول حاكم استعماري وهل يستحق الامتنان أو اللعنات، ولكن ما يلفت انتباهنا في هذا الاقتباس هو تلك الدعوة التي تكاد تكون غير مناسبة إلى نظرية «التطور» والتي طرحها المحرر على أنها من البديهيّات. غير أن الدهشة أكبر اليوم نظراً لحصول هذه النظرية على هذا القدر من الأهمية البلاغية في مجتمع لا تزال تسوده ثقافة تقليدية. فمن أين تأتي قوتها التحاججية إذن؟

في الواقع، لقد فرضت الثقافة التقليدية -لفترة طويلة- معياراً وحيداً للحكم على صحة الأشياء، وهو التوافق مع القرآن والسنة. وعلى الرغم من السياقات المتنوعة، أدى اندماج البلدان العربية

(*) كتب هذا الفصل بالفرنسية، وترجمه إلى العربية محمود سعادة.

Anwar Moghith, Le darwinisme et la sécularisation de la pensée en Égypte, Paris, revue Rue Descartes, 20132/ n 78

في «الحداثة» إلى هزّ هذا الوضع؛ ففي الأزمنة المعاصرة، لم يقتصر أثر اتصال العالم العربي بالعالم الغربي في نهاية القرن السابع عشر على تولد الوعي بوجود تخلف تاريخي، بل نتج عنه أيضًا رغبة في التقدم. وقد دارت أول الاحتياجات المحسوسة حول مجالي العلم والتكنولوجيا. وانطلاقًا من هذا الهدف أرسل محمد علي أولى بعثاته إلى أوروبا. ولم يكن نشر هذه المعرفة الجديدة يجري على مستوى المجتمع، بل على جيش هذا الوالي الطموح. وبالفعل كان في المجتمع المصري -في بداية القرن التاسع عشر- نخبة من العسكر والتكنوقراط الأجانب وعلماء الدين، لكن لم يكن فيه نخبة مثقفة (إنتلجنسيا)، أي نخبة منتجة. وقد شهدت مصر في تلك الحقبة تجديدًا متسارعًا في جميع المجالات، في الري والمواصلات والصحة، وغيرها.

غير أن تحديث البنى التحتية هذا لم يؤدّ بحد ذاته إلى الحداثة. فلم تكن الحداثة لتتحقق دون نشر العلوم عن طريق «التعليم» لضمان الانخراط الشعبي في المشروع الحداثي. كما ولم تكن الحداثة لتتحقق دون تغيير شكل الحكومة لإخراج الناس من حالة الاستقالة التي دامت قرونًا إزاء الشؤون العامة. وبالتالي، استلزم الأمر عملية فكرية طويلة قبل إدراك هذه الحقيقة.

حدود الحكم دينيًا على صحة الأمور

حينما ترجم رفاة الطهطاوي الدستور الفرنسي عام ١٨٣٣م أشار إلى أن محتواه لم يأت من القرآن ولا من السنة، وأن ذلك لم يقلل من

مصدقية محتواه، ولا من فائدته، «وذلك لتعلم كيف حكم منطقهم على أن العدالة والمساواة تشكّلان عنصريّن من عناصر حضارة الممالك»^(٢). لهذا السبب يكون من المهم بالنسبة لمفكرنا تجاوز الحقيقة الإجمالية المطلقة المتأّتية من القرآن والسنة، فحسب رأيه لا تقاس قيمة الأمم وأهميتها بدينها، بل بمستواها العلمي. إذن فقد سعى الطهطاوي إلى تعويدنا على قبول هذا الظرف المتناقض أو الرضا بالتعايش معه، أي فائدة المبادئ الدستورية بالرغم من ابتعادها عن التقليد. وبالنسبة للطهطاوي، حسبما كتب ألبرت حوراني، فإن «العلاقة الجلية بين معتقداته الإسلامية، ومعتقداته العقلانية الغربية، تكمن في تناقضهما، وعدم قابليتهما للتوافق»^(٣).

وقد لاحظ الطهطاوي نوع الظرف ذاته في مجال العلوم البحتة، فراه يضرب نظرية دوران الأرض مثلاً على الهرطقة (البدع) التي تتغلغل في علوم الغربيين. هذا ما دوّنه في كتابه الشهير عن باريس ثم حذفه وقت الطباعة، إذ يبدو أنه أقر بفكرة دوران الأرض مع رفضه معارضة النص الديني كما فهمه هو. فهو بذلك يتفادى مقابلة الخطاب الديني بالحقائق العلمية.

وللخروج من هذا الوضع، قال رفاعة لدى نشر ترجمته لكتاب «جغرافية ملطبرون» بعد ذلك ببضع سنوات: «نجد في هذا الكتاب تعبيرات مستقاة من علم الفلك ومن الفيزياء لا يؤمن بها علماء الدين، غير أننا نوردّها كما هي كي تكون الترجمة وفية. نحن في المناسبة نقر بها

من منطلق عملي، وبسبب المعطيات الهندسية الواردة فيها، وليس من منطلق إيماني»^(٤).

وهكذا، دشّن الطهطاوي في الفكر العربي المعاصر ما يمكن تسميته حيز الحقيقة العلماني الذي تقوم فيه الحقيقة على الفائدة، وليس على توافقها مع القرآن أو السنة. وقد كان لهذه البادرة صدى معرفي كبير، وفي الوقت ذاته سياسي، إذ فتحت الباب لإدخال العلوم المعاصرة الطبيعية والإنسانية، وكذلك لمشروعية التفكير الإنساني حول الإدارة الجيدة للحياة المشتركة.

كما يمكننا ملاحظة أن الطهطاوي لم يقف عند الإشارة إلى الاختلاف بين الحقائق الجديدة والتقليد، بل تعداه لاحقاً في كتابه «المرشد الأمين في تربية البنات والبنين» إلى تبني تصور للدولة، حيث ينبغي أن تكون القوانين فوق الأمراء، إشارة إلى التمييز الذي قام به «مونتسكيو» بين السلطات الثلاث. لم يطرح الطهطاوي نظاماً بديلاً لفهم العالم بل دشّن حيزاً لفهم ظواهر العالم الطبيعية والاجتماعية، وتفسيرها وتقييمها إنسانياً. ومع إدخال الصحافة المكتوبة إلى مصر في سبعينيات القرن التاسع عشر، وصف أديب إسحق مختلف التيارات الاجتماعية في الغرب، في معرض تعريف القارئ المصري بها، بالخارج. وبعد ذلك ببضعة أسابيع لاحظ بنفسه أن هذه التسمية غير مناسبة لأن «حركتها ليست دينية المنطلق، فهي تعترض على الوضع الاجتماعي، وتطالب بالحرية»^(٥). فتلك حقيقة اجتماعية أخرى تتطلب فهمها خارج الإطار الديني.

تاريخ لم يكتبه المنتصرون

وقد استقبل دخول الداروينية فوراً بالتفنيد المتوقع من ثقافة دينية. فقد أطلق جمال الدين الأفغاني في كتابه «الرد على الدهريين» هجوماً عنيفاً على فلاسفة عصر التنوير، وعلى الثورة الفرنسية، والحركات الاجتماعية، وداروين، إذ قال: «إن داروين رئيس هذه المدرسة. وقد ألف كتاباً ليشرح فيه أن الإنسان أصله قرد، وبعد التنقيح والتصحيح ارتقى تدريجياً إلى شكله عبر عصور طويلة متعاقبة، وتحت تأثير عوامل طبيعية خارجية، حتى بلغ الحلقة التي يمثلها إنسان الغاب. ثم ارتقى من هذا الشكل إلى أولى الدرجات البشرية، فكانت سلالة الأقزام «البيغمي» وبقية الإثيوبيين، ثم ارتقى بعض الأفراد إلى مستوى أعلى مبتعدين عن الزنجيين، فنتج عنهم الإنسان القوقازي. فبرأي داروين، قد يصبح البرغوث على المدى البعيد فيلاً بعد عدد من القرون المتعاقبة، وبالمقابل قد يتغير الفيل إلى برغوث»^(٦).

لا تزال كتب التيارات الإسلامية اليوم مليئة بهذا النوع من الردود الخطابية. غير أن المهم لدى الأفغاني هو الرابط الذي أقامه بين جميع المظاهر الفكرية للحدثة. وإذا استشعر الحاجة إلى نظرية تفسيرية، فقد دعا القارئ إلى قراءة كتابات «غيزو» حول التقدم الحضاري المترجمة إلى العربية عام ١٨٧٧م^(٧). إذ يرى «غيزو» المجتمع كإنسان تستدعي إرادته العقل لضبط العواطف والتأكيد على تضامن أعضائه واتساقها بالمبادئ الأخلاقية الناتجة عن العقل نفسه.

الرؤية الكونية والحادثة

جعل «مارتن هايدغر»، في نص شهير، من الحادثة عصرَ الرؤى الكونية. وتعتبر هذه الرؤى طريقة للخروج من فكر العصور الوسطى. فقد قال: «بإمكاننا أن نرى جوهر العصور المعاصرة في تحرر الإنسان من روابط العصور الوسطى سعياً للعثور على حريته»^(٨).

وأدمج «جيانى فاتيمو» هذه الرؤية الكونية في عملية علمنة الفكر، وأكد على مظهرها التحرري. إذ قال: «لا يقتصر معنى العلمنة على فقدان أو سقوط (الحيز المقدس لصالح العالم العلماني أو الجماعة العضوية لصالح المجتمع التعاقدى أو حتى حضور الوجود لصالح نسيانه...)، بل يشير أيضاً إلى حركة تحرر على غرار ما كان حالها لفترة طويلة في تاريخ الفكر الأوروبي»^(٩).

بمقدورنا إذن تخيل أن النخبة المثقفة المصرية التي كانت متعطشة إلى الولوج إلى الحادثة كانت تطمح إلى امتلاك مثل هذه الرؤية التي من شأنها أن تتيح لها التفكير في العالم بطريقة مختلفة. العالم حسب الرؤية التقليدية مكتمل ومتمته والإنسان موجود فيه بلا حول ولا قوة. أما في الفكر العلماني، فإن «الإنسان يقدم عبر لغة يحددها صورةً عن العالم لا تعود كما كانت صورة شمولية، وبالتالي لم تعد متحررة من أي منظور. فالعالم ليس موجوداً بوصفه واقعاً جاهزاً»^(١٠).

كما شدد «هايدغر» أيضاً على أهمية الخلفية العلمية التي تضمن لكل رؤية كونية الخروج من التكهّن الفلسفي من أجل التدخل في هذا العالم

وتحويله، فالرؤية الكونية تتضمن ثلاث مراحل؛ هي التمثيل، واتخاذ الموقف، وإعادة الاستثمار. إذ قال: «لا يقتصر تصور العالم على إنتاج «صورة للعالم». فهذه الصورة ليست سوى عنصر، وإن أخذنا بها لمجرد فهم الخلفية أو أن نرى فيها تمثيلاً شكّله شخصٌ ما يضع العالم قبالة، فذلك لا يشكل بعدُ تصورًا للعالم، إذ تحتوي الرؤية الكونية وبنفس القدر على الطريقة التي يتخذ فيها الشخص مكانه إزاء هذا العالم ويعيد استثماره لا سيما عن طريق التقييم سواء أكان موروثاً أو من تأليف الشخص نفسه»^(١١). كما أن النهج التعميمي الكوني للرؤية الكونية، والذي يخضع جميع الأوضاع للقانون ذاته، هو إدماج للسياق المحلي للنخبة الثقافية في طريقة سير العالم.

وأخيراً تتيح الرؤية الكونية، بالنسبة للمفكرين المصريين، الخروج من خبرة التكفير الأليمة. إذ تحتفظ ذاكرة تاريخ الفكر العربي بجدال القرن الحادي عشر الذي واجه الغزالي بالفلاسفة، ففي كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة» كتب قائلاً: «يجب تكفيرهم [أي الفلاسفة] على أطروحاتهم الثلاث، وهي التأكيد على قدم العالم والأطروحة التي تقول بأن علم الله لا يسري على الجزئيات وأخيراً إنكار بعث الأجساد»^(١٢). وبذلك انطلقت آلة التكفير.

ولاحقاً تكلم الغزالي نفسه عن «ورطة التكفير» محاولاً التمييز بين «البدعة المحدودة»، أي تصديق الخبر الذي جاء به الوحي مع تقديم تفسير سيئ، و«البدعة المطلقة» أي إنكار الخبر نفسه^(١٣).

غير أن هذا الفارق، وإعادة الاعتبار للفلاسفة، على يد ابن رشد، بعد ذلك بقرن، في كتابه «تهافت التهافت»، لم ينقذ أيًا منهما؛ الفلسفة أو المنطق، وقد اختفيا من الكون الثقافي العربي لقرون. إذن فرؤية العالم تتيح للمثقفين تجاوز «حرج التكفير» هذا، وتفادي ممارسة التكفير نفسه أو التعرض له.

نحو نظرية شاملة

«اعلم أن الإنسان كائنٌ طبيعي انبثق عن الطبيعة التي نتج عنها مختلف الوظائف، وهو لا يختلف من الناحية الفسيولوجية عن الحيوان ويشبه من الناحية الكيميائية المادة، والفارق الوحيد بينهما كمي وليس نوعيًا»^(١٤). هكذا قدم شبلي شميل ترجمته لكتاب «بخنر» الصادرة عام ١٨٨٥م بعنوان «فلسفة النشوء والارتقاء»، شرح بخنر على نظرية داروين».

طبع من هذا الكتاب ٥٠٠ نسخة، وقد استغرق توزيعها حوالي خمسة عشر عاما. غير أن أثره في نهاية المطاف كان كبيرا، فعند الاطلاع على سير معظم المفكرين المصريين العظام في مطلع القرن العشرين، نلاحظ أن قراءة هذا الكتاب بدت لهم لحظة حاسمة في مسيرتهم الفكرية؛ إذ اعتبره أحمد لطفي السيد أبو الليبرالية المصرية الكتاب الذي أثر في وعي جيل كامل^(١٥).

لم يقتصر هدف شميل على إظهار القوانين التفسيرية لتشكيل الأنواع الحيوانية، بل هدف أيضًا إلى إظهار نشأة القواعد الأخلاقية، والعقائد

تاريخ لم يكتبه المنتصرون

الدينية، والمنظومات السياسية والاقتصادية. ولم تلعب نظرية التطور دور الموقظ من السبات العقدي فحسب، بل قدمت أيضًا إطارًا تفسيريًا شاملاً وهو علاوة على ذلك «علمي» لفهم الظواهر الاجتماعية والطبيعية. وقد تطرق المفكر المصري إسماعيل مظهر إلى هذا التحول. وكانت شهادته مهمة، إذ قال: «كنت عام ١٩١١م عاكفًا على كتب العرب القديمة حينما وقعت صدفة على كتاب «نظرية النشوء والتطور» للدكتور شميل. وقد أدت قراءتي له إلى تغير كبير في فهمي، وترك فيه أثرًا تعجز الكلمات عن وصفه».^(١٦) وقد ترجم عام ١٩١٨م كتاب داروين «أصل الأنواع»، وناضل بقية حياته من أجل الحرية الفردية، وتحرير المرأة وتحسين ظروف الفلاحين.

النبذة المثقفة وسياقها

يمكننا فهم عدم تأييد هذه النظرية في مجتمع تهيمن عليه قوة استعمارية وكبار ملاك الأراضي، مجتمع كان تعداد سكانه عام ١٩١٢م نحو ٨ ملايين نسمة ٩٤٪ منهم أميون^(١٧)، سوى تأييدها من جزء صغير من هؤلاء المفكرين المجددين المعروفين بمفكري النهضة. وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر تطور المجتمع المصري كثيرًا، من حيث الإنتاج الزراعي الموجه للتصدير والتحول الصناعي، وبناء سكك الحديد وقناة السويس، إلخ. لقد أقنع هذا التطور المفكرين بأن المجتمع القديم كان في طور الانهيار، وأنهم كانوا يشهدون نشأة مجتمع جديد يبنون رغما عن إرادتهم.

وكان الأمر الذي يشغلهم هو فهم التطور الاجتماعي، وفك ألغازه. هل ينبغي أن نضيف أن من كانوا يفكرون ويكتبون في تلك الحقبة كانوا يمثلون جزءاً من أصحاب الامتيازات؟ فقلقهم يعبر في الواقع عن إرادتهم التحكم بمصيرهم في خضم التحول الاجتماعي الذي كان يجري أمام ناظرهم دون قدرة منهم على ضبطه، فقد كان هذا التحول يفرضه طموح الحكام أو ميكانيكية الاستغلال الاستعماري.

كانت غاية تفكير هؤلاء المفكرين الأولى هي فهم التغير الاجتماعي وقوانينه وتوجهاته. وقد عزز البعد العلمي للداروينية صحتها بوصفها إطاراً تفسيرياً. كان فكراً جديداً يسعى إلى إيجاد جذور في المجتمع المصري، ولم يكن يتضمن كغيره نزعات صوفية ولا أي رغبة في الانسحاب من الحياة الحقيقية، والرضا بكونٍ روحاني. وقد اتفق مفكرو النهضة، بالرغم من خلفيتهم الإيمانية والتعليمية، على الوثوق في عملية التجديد. فقد بقي العلم في نظرهم الطريق الوحيد إلى التحول الصناعي الذي من شأنه أن يحول المجتمع، وهو بالتالي الطريق الوحيد إلى تيسير جميع مناحي الحياة الاجتماعية.

كانت الوظيفة التحريرية للعلموية على الصعيد الاجتماعي ضرورية من حيث إن «تعبير المجتمع التقليدي يشير إلى قيام الإطار المؤسسي على أساس لا جدال فيه من إضفاء الشرعية، وهو أساس قدمته بعض التفسيرات الأسطورية أو الدينية أو الميتافيزيقية للحقيقة في مجملها سواء الخاصة بالكون أو بالمجتمع»^(١٨). وعليه فإن جعل النظرية

الداروينية معياراً قَدَّمَ أساساً معرفياً لنقد النظام القائم بمظاهره الأكثر بشاعة؛ أي:

- الهيمنة الغربية التي كانت مفروضة على إرادة السكان من الناحيتين السياسية والاقتصادية.

- هيمنة الثقافة الدينية التي كانت تجافي العلم والتكنولوجيا.

- هيمنة ملاك الأراضي الذين أبقوا الشعب في مستوى من المعرفة يناسب الإنتاج الزراعي، وبالتالي فقد أبعدوه عن العالم المعاصر.

ما هو شكل المجتمع المصري المراد، أهو «ليبرالي» أم «اشتراكي»؟ لقد انقسم المفكرون في نهاية القرن التاسع عشر، في اختياراتهم، بسبب اعتباراتهم «التاريخية» أو «العقلانية» أو «الأخلاقية»، لكنهم اتفقوا جميعاً على التحقق من صحة حكمهم بالاستناد إلى نظرية داروين.

«الداروينية» بين الليبرالية والاشتراكية

فَنَدَّ الأفغاني المذاهب الفلسفية المعاصرة، والحركات الاجتماعية، ونظرية داروين، باسم اختلافها مع الدين. وجاء في مجلة (الهلal) عام ١٨٩٧ م أن: «المبدأ الاشتراكي بمجمله يعارض قوانين الطبيعة، ولن ينجح أبداً»^(١٩). لكن في عام ١٩٠٨ م خصصت المجلة للاشتراكية سلسلة من المقالات، كتبها رئيس تحريرها جرجي زيدان. وقد قدم زيدان كلا من «ماركس» و«إنجلز» على أنها المؤسسان اللذان منحا الاشتراكية مظهرها العلمي. وقَدَّمَ ماركس ليس بوصفه شيوعياً

يدعو إلى تقاسم الثروات بل اشتراكيا لأنه برأي زيدان كان يناضل ضد الاحتكار، إذ قال: «إن من ينتظرون ماركس وأنصار إصلاح المجتمع يسبّرون مع ما هو طبيعي وهم متوافقون مع قانون التطور»، في حين «يحرّم مقترح الشيوعيين الانتقاء الطبيعي»^(٢٠).

كان الترويج للفردية وفقاً للرؤية الليبرالية الخطوة الأولى نحو الحداثة السياسية، إذ إنها كانت تمثل الخروج من الركود المجتمعي الشرقي، وهو الأمر الذي تم في الغرب بفضل تقدم الصناعة والتجارة. أما في بلد ما زال يسوده نمط الإنتاج الزراعي فالترويج للفردية يتحقق بالتعليم. ولذلك ترجم محمد عبده مفتي مصر، ورائد الإصلاح الديني، ترجم عام ١٩٠٣م كتاب «التعليم» للفيلسوف ونصير الداروينية الاجتماعية «هربرت سبنسر».

وبالنسبة لأحمد لطفي السيد مؤسس حزب الأمة الليبرالي عام ١٩٠٨م، فإن التجديد يمكن أن يحصل في ظل حكومة استبدادية أو تحت الاحتلال، لكن ذلك لا ينطبق على «الحداثة» التي تُعتبر العلامة المميزة للأمة بأكملها. فهي لا يمكن أن تتحقق بدون الديمقراطية القائمة على حقوق المواطنين، بحيث يكونون أفراداً متعلمين. والمشكلة مع الاشتراكية هي أنها يمكن أن تكبح هذه العملية برمتها. وهي بحجة فرض المساواة تتيح منح الصلاحيات الكاملة للحكومة وتحرم المواطنين من حقوقهم. وبما أنها تمنع المنافسة والاختيار الطبيعي بين الأفراد فهي ليست خياراً علمياً^(٢١).

تاريخ لم يكتبه المنتصرون

في عام ١٩١١م، قال الشاب سلامة موسى في كتابه «مقدمة السوبرمان»، وهو كتاب مستوحى من كل من «داروين» و«ماركس» و«نيتشه» في الوقت ذاته، قال إن الرأسمالية هي التي تمثل عائقاً أمام (نظرية التطور) من حيث إنها تضمن هيمنة أفراد أغنياء لكن ضعفاء في قدراتهم الفكرية أو الجسدية أو الأخلاقية. والاشتراكية برأيه هي الظرف الاجتماعي الذي يتوجه نحوه تطور العالم، والذي لا تكون فيه حرية الأفراد ضارة بالمجتمع، لأنها الحرية التي تحقق مهمة الانتقاء الطبيعي وتساهم في إقصاء العناصر الضعيفة مبقية فقط على العناصر الأقوى^(٢٢).

وفي عام ١٩١٥م، أكد مصطفى حسنين المنصوري توافق الاشتراكية مع مبادئ النظرية الداروينية، فالاشتراكية لا تتعارض مع مبدأ صراع الكائنات على البقاء حينما تلغي التنافس الرأسمالي على المال لأنها تدع مجالاً لظهور تنافس آخر لصالح الإنسانية. وإذ تحمي الاشتراكية الضعفاء فهي لا توقف الانتقاء الطبيعي، بل تهدف إلى أن يكون الزواج قائماً على الحب، وليس على الثروة. أما معارضة الاشتراكيين لتوريث الأملاك الاصطناعي فلا يعني أنهم يعارضون التوريث الطبيعي (أي الموروثات)^(٢٣).

إذن فنظرية التطور تُستخدم وسيلة لإضفاء الشرعية على كل مطلب تجديدي كحرية المعتقد أو الدستور أو قضية الفلاحين أو تحرير المرأة. فلا أكثر من عشر سنين، عكفت صحيفة «السفور» التي تأسست

عام ١٩١٤م على الدفاع عن تحرير المرأة بأقلام الثلاثة الحاصلين حديثاً على درجة الدكتوراه؛ هيكل ومنصور فهمي وطه حسين، والعائدين في حينه منذ عهد قريب من فرنسا، وقد ارتكزت الصحيفة في معظم حججها إلى «نظرية التطور».

إبان افتتاح جامعة القاهرة «الحكومية» عام ١٩٢٥م، طلب بعض أعضاء مجلس الإدارة قبول الفتيات في الجامعة. إلا أن المدير لطفى السيد حذر زملاءه من مخاطرة التصريح بذلك علناً لأن الرأي العام كان معادياً لذلك، ولأن القضية كان يمكن أن تخسر. فاقترح قبول الفتيات خفيةً والانتظار لبضع سنين قبل جعل هذا التغيير رسمياً، أي عندما يفرض قانون التطور الأمر الواقع^(٢٤).

كما لاحظنا، فإن «التطورية» كان لها أثر كبير على المفكرين المصريين، بغض النظر عن توجهاتهم الأيديولوجية. أما الهجمات والانتقادات التي تعرضت لها -ولا زالت حتى يومنا هذا- فقد انحصر مصدرها دائماً في الإسلام المحافظ. ونتيجة لذلك، فقد شكلت «الداروينية» بالنسبة للمفكرين المصريين رؤية بسيطة ومتسقة للعالم تساعد على تحليل المجتمع وتفاذي اللجوء إلى تفسيرات أسطورية أو غائية.

ومن ناحيةٍ أخرى، فإن دينامية الفكر «التطوري» أتاحَت لهم الوقوف في وجه التصور الساكن للرؤى التقليدية، وجمودها. وإن نجاح التطورية في مجتمع غير صناعي، يقوم على أمرين رئيسيين:

• كان لدى المفكرين رغبة في التحول الصناعي، والحصول على التكنولوجيا، وقد تناقضت هذه الرغبة مع مصلحة القادة الاستعماريين وضعف البرجوازية الوطنية. لذلك استبدل هؤلاء المفكرون بحركة القوى الاجتماعية الحقيقية حتمية علمية قائمة على القوانين الطبيعية ومستقلة عن إرادة البشر، والظروف التاريخية.

• كان استخدام «التطورية» في الدعوة إلى تطوير تدريجي يهدف إلى تنحية فكرة القيام بثورة اجتماعية قد تشكل «طفرة» معاكسة لقوانين التطور. واعتباراً من أربعينيات القرن انسحبت «النظرية الداروينية» إلى مجالها الابتدائي، أي علم الحياة، فقد توقفت عن الاضطلاع بدور المرجع التوافقي. وتعددت الرؤى الكونية. إلا أن «الداروينية» مثلت - طيلة نصف قرن - خطوة حاسمة في علمنة الفكر العربي المعاصر، أي اعتماده في الحكم على ظواهر العالم الطبيعية والإنسانية انطلاقاً من نظريات أنتجها الفكر الإنساني وليس الكتب المقدسة.

هوامش

(١) مجلة «اللوائف المصورة»، القاهرة، ٥ / ٢ / ١٩١٧

(٢) Rifa'a al-Tahatawī, L'Or de Paris, trad. Anouar Louca, Sindbad, Paris 1988,p13.

[النسخة المترجمة إلى الفرنسية من كتاب رفاعة الطهطاوي «ذهب باريس»]

(٣) Albert Hourani, Arabic thought in liberal age, 1789 – 1939, Oxford University, London

(٤) Voir Anouar Louca, notes de traducteur sur le livre de Tahtawi, L' Or de Paris, op. cit., p.332.

[المرجع ذاته، ص ٣٣٢].

(٥) أديب إسحق، «الكتابات السياسية والاجتماعية»، جمع وتقديم ناجي علوش، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٨، ص ١١٣.

(٦) Al-Afghani, Réfutation des matérialistes, trad. Anne-Marie Goichon, Paris, Librairie orientale, 1942, p 7.

[النسخة المترجمة إلى الفرنسية من كتاب الأفغاني «الرد على الدهريين»].

(٧) الأفغاني وعبد، «العروة الوثقى»، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٧٠، ص ٨٦.

(٨) Martin Heidegger, Chemins qui ne mènent nulle part, Paris, Gallimard, 1986,p.114.

(٩) Gianni Vattimo, 'éd.), La Sécularisation de la pensée, Paris, seuil, 1986,p.

(sic)

(١٠) Cherstien Berner, Qu'est ce qu'une conception du monde, Paris, Vrin,

تاريخ لم يكتبه المنتصرون

2006. p. 28

- (١١) المرجع ذاته، ص ٤٧
- (١٢) الغزالي، «تهافت الفلاسفة»، تحقيق د. سليمان دنيا، الطبعة الثانية، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٥٥، ص ٣٩٣.
- (١٣) الغزالي، «فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة»، اقتبسه محمد الحسيني أبو سعدة في «حقيقة المعاد بين الفلسفة والدين»، القاهرة، دار النهضة، ص ١٠٣.
- (١٤) شبلي شميل، «مجموعة الدكتور شبلي شميل»، المجلد الأول، «فلسفة النشوء والارتقاء»، القاهرة، مطبعة المقتطف، ١٩١٠ ص ٤٠.
- (١٥) حسين فوزي النجار، «أحمد لطفي السيد أستاذ الجيل»، القاهرة، «مؤسسة التأليف والترجمة والنشر»، ١٩٦٥، ص ١٧٧.
- (١٦) إسماعيل مظهر، «تاريخ الشباب»، القاهرة، دار الفكر الحر، ص ١٨.
- (١٧) Hassan Riad, L'Égypte Nasserienne, Paris, Seui, 1964, p.155.
- (١٨) U. Habermas, La Technique et la science comme idéologie, Paris, Denoël, 1984, p. 27.
- (١٩) اقتباس علي الدين هلال في كتابه «تاريخ الفكر الاشتراكي في مصر»، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٧١، ص ٥٨.
- (٢٠) مختارات جرجي زيدان «في فلسفة الاجتماع والعمران»، القاهرة، الهلال، ١٩١٩، ص ٩٢.
- (٢١) أحمد لطفي السيد، «المنتخبات»، المجلد الأول، القاهرة، دار الكتب، ٢٠٠٨، ص ٣٣٥.
- (٢٢) سلامة موسى، «مقدمة السورمان»، الطبعة الثالثة، القاهرة، سلامة موسى للنشر والتوزيع، ١٩٧٧، ص ٩.
- (٢٣) مصطفى حسنين المنصوري، «تاريخ المذاهب الاشتراكية»، القاهرة، ١٩١٥، ص ٨٣.
- (٢٤) أحمد لطفي السيد، «رسالة الجامعة»، في «المنتخبات»، المرجع المذكور سابقا، ص ٣٩٩.

الفصل الثاني

الترجمة.. والفلسفة.. والأمة

(أضواء على أحمد لطفي السيد مترجم أرسطو)

ارتبطت الترجمة من اللغات الأجنبية إلى العربية ارتباطاً أساسياً وبنوياً بمشروع النهضة الحديثة، وللوقوف على الشروط التي في إطارها تؤدي الترجمة عملها في المجال الثقافي العام تجدر بنا العودة إلى رائد المترجمين العرب المحدثين، رفاة رافع الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣ م). إن اختيارات الطهطاوي للنصوص التي يترجمها، وتبريره للاختيار، وطريقته في تقديم النص للقارئ العربي، تمثل مبادئ لكل ترجمة مقبلة تريد أن تساهم في مشروع النهضة.

وسوف نتعرض هنا لبعض ترجمات الطهطاوي - باختصار - بما يسمح بإلقاء الضوء على موضوعنا الرئيسي، وأيضاً لإبراز تلك المبادئ أو الشروط التي تتحرك فيها الترجمات العربية الحديثة، ونشير في هذا الإطار إلى ثلاثة نصوص:

فحين قام الطهطاوي بترجمة الدستور الفرنسي في ثانيا كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» يخاطب القارئ قائلاً «فلنذكره لك، وإن كان غالب ما فيه ليس من كتاب الله تعالى، ولا في سنة رسول الله لتعرف

كيف حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد»^(١).

وهكذا تفتح الترجمة آفاقاً تتجاوز حدود ما ينطوي عليه القرآن والسنة، بل ويتقدم الطهطاوي إلى القارئ بفكرة التخلص من جعل المطابقة أو الموافقة للقرآن والسنة شرطاً لصحة الرأي في مجال «العلم» أو «السياسة»، فهو حين كان يتحدث عن «الحشوات الضالالية» المخالفة للكتب السماوية والموجودة في كتب الفلسفة الفرنسية، ضرب لذلك مثلاً في مخطوطه عن رحلة باريس القول بكروية الأرض، ولكنه قام بحذفها عند إعداد المخطوط للطبع^(٢).

ولكن رفاة في مقدمته للترجمة التي قام بها لكتاب الجغرافيا لملطبرون Malt brun بعد ذلك بسنوات يعود لمعالجة الأمر، فيقول: «نجد في هذا الكتاب أحكاماً مأخوذة من علوم الكون والطبيعة التي لا يؤمن بها علماء الدين، ولكننا نوردتها كما هي للأمانة في الترجمة، ونقبلها من وجهة النظر العملية للمنافع الهندسية الموجودة بها وليس من وجهة نظر الاعتقاد»^(٣).

وهكذا يتجنب الطهطاوي رفض حقائق العلم، وفي نفس الوقت يتجنب مواجهة القرآن بالنصوص الحديثة. ولذا يقول ألبرت حوراني: «إن ما هو واضح بين المعتقدات الإسلامية والعقلانية الغربية هو تعارضهما، وليس إمكانية التوفيق بينهما»^(٤).

فكما نعلم لم يكن الطهطاوي من هواة التوفيق بين العلم والدين. إن ما يسعى إليه الطهطاوي هنا هو فتح مجال علم في الحقيقة لا تستمد فيه حقيقتها من اتفاقها مع القرآن والسنة. ولا شك أن هذا المجال يعد شرطاً حيويًا للترجمة، بل ولانتقال العلوم الطبيعية والإنسانية في المجال الثقافي العربي الحديث.

أما الشرط الآخر فيتعلق بضرورة ربط الترجمة بالإصلاح الاجتماعي، فهو حين ترجم أول رواية فرنسية للعربية، وهي رواية تليماك للكاتب الفرنسي فينلون Fénelon يقول في المقدمة: «وكان زمني إلى ذلك مصروفًا وديديني بذلك معروفًا مجارةً لأمر الزمن على تحسين حال الوطن»^(٥).

ويوضح الطهطاوي أنّ الهدف من تعريف الأمير الشاب بأساطير اليونان هو تنبيهه إلى مسئولية الحاكم تجاه رعاياه، وتحتوي الترجمة إسقاطات على علاقته بالخديو عباس الذي نفاه إلى السودان، فالرواية تتحدث عن موت الحاكم الصالح الذي يعقبه ابن فاسد ومفسد: «وما يزيد الحسرة على فقدته أن ابنه لم يكن لديه أي فضول للعلم، ولا تقدير للرجال الفضلاء»^(٦).

وهكذا بالجمع بين الشرطين الأساسيين؛ وهما «العلمانية» و«الإصلاح الاجتماعي» يمكن لنا أن نقرب من مغزى ترجمة أعمال أرسطو التي قام بها أحمد لطفي السيد باشا. وأحمد لطفي السيد؛ هو ابن أحد كبار الملاك من البدو، وقد درس الحقوق، وعمل بالنيابة، ثم استقال منها

ليهتم بالعمل العام، وقد أسس مجلة «التشريع» في أواخر القرن التاسع عشر، ثم أسس صحيفة سياسية هي «الجريدة» عام ١٩٠٧م والتي فتحت صفحاتها للجيل الجديد من المثقفين العلمانيين الشباب، أمثال منصور فهمي، وطه حسين، والعقاد، وقد اتسمت بجرأتها الشديدة واتجاهها النقدي، وكفى ربما لبيان ذلك مقال الشاب محمد حسين هيكل بعنوان «تعدد الزوجات سبة في جين البشرية».

أما عن التكوين الفكري لأحمد لطفي السيد، فإننا نجده يشير إلى التأثير الكبير لكتاب بوختر «فلسفة النشوء والارتقاء»، ترجمة الدكتور شبلي شميل، عليه وعلى كل أبناء جيله من زعماء النهضة الفكرية في مصر في بداية القرن العشرين. ويذكر لطفي السيد بكثير من الإعجاب والعرفان كتاب «القاموس الفلسفي» لفولتير، والذي عاش يقرأه ويعيد قراءته على مدى خمس سنوات. أما عن الانحياز المذهبي الصريح، فإن لطفي السيد يعلن انتهاءه إلى مذهب «المنفعة» عند جيرمي بنتام، وجون ستوارت ميل، ودعوته إلى هذا المذهب تمثل أول دعوة لمذهب فلسفي غربي في الفكر العربي المعاصر.

لم يترك لطفي السيد الكثير من الآثار الفكرية، فأغلب آرائه مستقاة من مقالاته التي نشرها في صحيفة «الجريدة» فيما بين ١٩٠٧ و ١٩١٤م حيث توقفت الصحيفة بسبب اشتعال الحرب العالمية الأولى، وفرض إنجلترا لحالة الطوارئ في مصر. وقد جُمعت أغلب هذه المقالات في مجلدين بعنوان «المنتخبات».

وقد تبنى لطفي السيد - بشكل كامل - الفلسفة الليبرالية في السياسة، وكان يعلن دعوته إلى مذهب الحريين (les libéraux)، كما كان يسميه، مفضلاً هذه التسمية على كلمة «الأحرار»؛ لأنها تعني أنصار الحرية، وعلى هذا المذهب أقام منظوره لبناء الأمة، فهو يرى أن لا شيء يجمع الناس سوى المنفعة، ليس العرق ولا الدين.

وقد اعترض على الاحتلال الإنجليزي لمصر، وكان في مقدمة المطالبين بالاستقلال، ولكنه في الوقت نفسه طالب باستقلال مصر عن الخلافة العثمانية، ورفع شعار «مصر للمصريين». وفي نظره أن المصريين هم كل من يعيش ويعمل في مصر من مسلمين وأقباط وأجانب وشوام، أي الذين يجمعهم تبادل المنافع. وقد رفض بشدة الدعوة التي كانت رائجة وقتها للتحرر من الاستعمار الغربي، وهي دعوة «الجامعة الإسلامية» أو كما يسميها بـ «بانسلاميزم» واصفاً إياها بأنها «خرافة» تارة وقاعدة استعمارية «تارة أخرى». وفي ذلك تأكيد لرفض اعتبار الدين أساساً للحكم أو «الوحدة القومية» ورأى ضرورة تقسيم الأغلبية والأقلية في المجتمع على أساس سياسي، وليس دينياً.

أما عن الدولة التي سوف تقوم بتنظيم شؤون الأمة، بعد أن تحددت هويتها القومية، فهي في نظره دولة الحد الأدنى التي تقوم فقط بوظائف الدفاع والعدل والأمن، أي الجيش والقضاء والبوليس. وفي رأيه أن هذه الدولة هي المخرج الوحيد من قرون طوال من الاستبداد، حيث إنها تتيح للأفراد استقلال الشخصية، واكتساب روح المبادرة.

ولطفي السيد - مثله مثل أغلب رواد النهضة - اعتبر وضع المرأة أكبر دلالة على تخلف المجتمع، ولهذا جعل من تحرر المرأة عملية جوهرية في مشروع النهضة، فهو يعتبر أنّ «الأمارة الوحيدة لحرية الأمة هي حرية المرأة»^(٧). كما أراد أن يضيف إلى النضال الوطني من أجل الاستقلال، والذي كان سياسيًا في مجمله، بعدًا ثقافيًا واجتماعيًا: «أرجو أن تحرّر أمهاتنا قبل أن تحرر أوطاننا»^(٨).

أعراض التخلف

قراءة لطفي السيد لأعراض التخلف تفتح الأفق أمام الدور النهضوي للفلسفة، فهو يرصد ثلاثة أعراض رئيسية:

١ - الحكومة الشخصية، حيث يقوم الحكم على سلطة الحاكم المطلقة، ولا تعرف الأمة لا مؤسسات ولا انتخابات ولا دستور. وهو الأمر الذي يجعل أصحاب المصالح في الأمة يناون عن ممارسة السياسة، ويستنكفون عن الاهتمام بالشأن العام.

٢ - عبادة البسالة، وهي تعني الإعجاب بالزعامة، وإضفاء صفات الإلهام والتقديس على شخص «الزعيم»، وبالتالي إلغاء حقوق المحاسبة والاختيار العقلاني. و«عبادة البسالة» قد تصل إلى دفع الجموع للتحرّك ضد مصالحهم. ويورد لطفي السيد في «الجريدة» نماذج من الأزجال أو شعر العامية الذي كتبه وغناه بعض عوام المصريين في مديح بونابرت، عندما كان حاكمًا على مصر أثناء الحملة الفرنسية.

تاريخ لم يكتبه المنتصرون

٣- تقديس الوظيفة الحكومية، وهو ما يؤدي إلى تضخم البيروقراطية، وزيادة سيطرة الحكومة، وهذا النزوع مفسد للأمة في نظر لطفي السيد من وجهين، أولهما سيكولوجي، حيث إن الموظف يظل دائماً مرتبطاً في معاشه بمرتب الدولة ما يفقده «الاستقلالية»، كما يتسم الموظف عادة بالنفاق والمكيدة، ويميل إلى الدفاع عن الحكومة أيّاً كانت سياستها.

وفي المقابل نجد أرباب العمل والتجار والعمال والفلاحين جميعهم يكسبون عيشهم بعيداً عن الحكومة، وبالتالي يمكن أن يساهموا بحرية في إحداث حراك اجتماعي، ووعي سياسي. الموظفون لا أمل فيهم حيث إنهم يتحدثون في الشأن العام بناء على أوامر الحكومة.

وهذه الرؤية تنبع من التعارض الجذري بين مصلحة الأمة من الناحية السياسية من جانب، ومصلحة الحكومة من جانب آخر.

وكانت «الحكومة» في الاستخدام اللغوي في بداية القرن العشرين تشير إلى ما نعينه اليوم بكلمة «الدولة»، أما «الأمة» فهي مجموع المواطنين، ولسان حالها هو البرلمان والرأي العام المستنير. وهذه النظرة جعلت هناك تعارضاً في مجال الحريات، فما تكسبه الأمة تخسره الحكومة، والعكس صحيح^(٩).

ملاحم النهضة

لم تكن الفلسفة غائبة عن المشروع النهضوي للطفي السيد، بل إنها كانت نقطة الانطلاق الضرورية، ففي الافتتاحية الأولى التي كتبها

حين صدور العدد الأول من صحيفة «الجريدة» عام ١٩٠٧م يتحدث لطفي السيد عن دور الفلسفة في زيادة عدد التشابهات بين أفراد الأمة. والمقصود بالتشابهات هنا هي معايير الحكم على ما يجري حول أبناء الأمة من أحداث.

والمعايير هي مجموعة من القيم التي يتفق عليها أبناء الأمة، بصرف النظر عن اختلاف الآراء السياسية، مثل الحريات الشخصية، والعقلانية، والمشاركة السياسية. ولهذا اعتبر لطفي السيد السياسة تحقيقاً للفلسفة، فهذه القيم التي لا يمكن إدراكها بوضوح إلا بواسطة الفلسفة، تأتي أولاً ثم يأتي بعد ذلك القانون الذي يقوم بتنظيم العلاقة بين الأفراد، ومن هنا فالتعلم عنده له عمادان؛ هما «الفلسفة والقانون». وبالطبع ارتبط بالدعوة إلى الفلسفة الدفاع عن حرية الفكر، وكذلك الدعوة إلى الاقتصاد الحر، وإلى الحكم البرلماني. ومن هنا أيضاً جاءت معارضة لطفي السيد للدعوة إلى الاشتراكية عند رواد النهضة، مثل شبلي شميل، وسلامة موسى، حيث يرى أننا قد خضعنا طويلاً لحكم سيطرت فيه الجماعة على الأفراد حتى اختفت تماماً شخصية الفرد المستقلة وروح المبادرة لديه.

وبالتالي إذا دخلنا مباشرة في مجتمع اشتراكي فسوف نقطع الطريق على مشروع تنمية الفرد المستقل. ولهذا كتب في «الجريدة» بتاريخ ٢٠ ديسمبر ١٩١٣م: «يعوقنا كثيراً فيما نحاول من تكوين أفراد أحرار مسئولين ينهضون بالبلاد إلى طلبتها في الارتقاء، لأن كل فرد سيعيش

تاريخ لم يكتبه المنتصرون

ويموت تحت وصاية القوي، ونحن ما زلنا أحوج ما نكون إلى تربية الفرد، وإزالة العقبات من طريقه حتى تنقى نفسه من الضعف الذي أورثه الحكم الماضي وليستكمل قسطه من القوة حتى يستطيع المزاومة مع أفراد الأمم الأخرى، وعلى ذراينا فيما بعد أن ينظروا فيما إذا كانت هذه المبادئ الاشتراكية هي طلبهم أم لا، فإن خطة الحكم ينبغي أن تتغير بتغير الزمان والمكان وطبائع السكان»^(١٠).

يضاف بالطبع إلى هذا الأساس في النهضة عناصر أخرى، مثل الاهتمام بالعلم الحديث، والتصنيع، والخروج من الثقافة التقليدية. وهو ما يعني كسر احتكار رجال الدين لإنتاج المعرفة.

تأسيس الجامعة المصرية

يرى منظرو المذهب الليبرالي أن تنامي مصالح المواطنين بفعل الصناعة والتجارة هو الأساس في خلق المواطن المتمسك بحرياته الشخصية والمشارك في الإدارة السياسية للبلاد، ولما كان حال مصر في بداية القرن العشرين يتسم بتخلف الصناعة وتركز الثروة في أيدي كبار ملاك الأراضي، فإن الأساس الاجتماعي لتكون المجتمع الديمقراطي الحديث يعد غائباً؛ فالحراك الاجتماعي الذي دعم مسيرة المواطنة في المجتمعات الغربية يغيب بشكل كبير في المجتمعات العربية.

وبالرغم من ذلك، جعل لطفى السيد هدفه الرئيسي خلق شروط تكوين هذا المجتمع الحديث في مصر، وذلك بأن يستبدل التعليم بالحراك الاجتماعي الذي يحده تقدم الصناعة. وكان هذا هو النموذج الإرشادي

الذي حكم كل تجارب بناء الدولة في المجتمعات النامية بعد الاستقلال. يقول لطفي السيد: «خرجت مصر من الحكم القديم ضئيلة الشخصية، مفككة الروابط القومية، فانية الإرادة في إرادة الحكام، خرجت مريضة من كل وجه، وما دواء الأمة المريضة إلا التربية والتعليم»^(١).

ويستخدم لطفي السيد هنا باللغة العربية تعبير الحكم القديم المرادف لتعبير l'ancien régime باللغة الفرنسية، وحين كتب لطفي السيد، ذلك، لم تكن مصر خرجت من نظام قديم ولم تعرف أي تغير ملحوظ في نظام الحكم عن العقود السالفة، ولكنه أثر أن يستخدم التعبير لكي يلمح إلى أن مصر تمر بمرحلة تحول، وكذلك ليوحى بطبيعة التعبير المأمول والذي سوف يكون بمثابة سمات الجمهورية الديمقراطية في مواجهة سمات الملكية المطلقة كما هو الحال بعد الثورة الفرنسية. نظرًا لهذا الدور المركزي للتعليم في مسيرة الديمقراطية شارك لطفي السيد بحماس مع قاسم أمين في الدعوة إلى تأسيس الجامعة المصرية. وتكللت جهودهما بالنجاح عام ١٩٠٨م بعد أشهر من وفاة قاسم أمين. لقد كانت مصر وقتها مليئة بالمدارس العليا، مثل مدرسة الطب، والمهندسخانة وغيرها، وكان لطفي السيد يرى أن دور هذه المدارس هو تخريج موظفين للإدارة الإنجليزية في البلاد. ولهذا فهي بطبيعتها لا تفتح مجالاً للفلسفة والآداب والعلوم الإنسانية. ولهذا تأسست «الجامعة المصرية» بتمويل من المجتمع المدني المصري.

ولقد دافع لطفي السيد عن ضرورة تعليم الفلسفة على صفحات «الجريدة» ضد هجوم رجال الأزهر الذين رأوا فيها خطرًا على الدين

تاريخ لم يكتبه المنتصرون

من جهة، ومن جهة أخرى ضد التكنوقراط الذين رأوا فيها مجرد علم بلاغي لا دور له في تحديث المجتمع، وضد هجوم قوى الاستعمار. ولكي نفهم طبيعة المجالات التي كان يتم تدريسها في هذه الجامعة الوليدة يكفي أن نتذكر أنه حينما قامت الحكومة المصرية بإنشاء جامعة فؤاد الأول الحكومية عام ١٩٢٥م طلبت ضم الجامعة الأهلية المصرية إليها، ووافق مديرها لطفي السيد على هذا الضم، وأصبحت الجامعة المصرية هي (كلية الآداب)؛ أي أنها كانت جامعة لتدريس الفلسفة والأدب والعلوم الإنسانية واللغات.

ولقد كانت الأزمات التي واجهها لطفي السيد حينما عمل مديرًا للجامعة المصرية الأهلية، ثم بعد ذلك مديرًا لجامعة فؤاد الأول الحكومية، وطريقة إدارته لهذه الأزمات ما يلقي الضوء على طبيعة تطوّر المجتمع المصري وتطور فكر لطفي السيد نفسه، فهو يذكر أنه عند أول اجتماع المجلس الجامعة الحكومية طالب أغلب الأعضاء؛ أمثال طه حسين، ومنصور فهمي، بفتح باب التسجيل للفتيات، ولكن لطفي السيد نبههم إلى أنهم إذا طرحوا هذا الموضوع على الرأي العام فسيخسرون لزمّن طويل كل إمكانية لتعليم البنات؛ نظرًا لمعارضة رجال الدين والرأي العام. واقترح قبول الفتيات في الجامعة بشكلٍ سري، وعدم الإعلان عن ذلك لعدة سنوات حتى تتغير عوائد الناس. وهو ما حدث بالفعل، وظل لطفي السيد يعتبر مثل هذه الحيلة ذات المقصد الحسن من أكبر مآثره.

وكذلك استقال لطفي السيد من رئاسة الجامعة في ٩ مارس ١٩٣٦م احتجاجاً على قرار وزير المعارف بنقل طه حسين عميد كلية الآداب إلى وظيفة إدارية بوزارة المعارف، واعتبر لطفي السيد ذلك تدخلاً من الحكومة في شؤون الجامعة التي ينبغي أن تكون مستقلة بشؤونها استقلالاً تاماً. وقد اضطرت الحكومة إلى إعادة طه حسين إلى عمادة كلية الآداب، وعاد لطفي السيد رئيساً للجامعة، ثم استقال بعد ذلك احتجاجاً على دخول البوليس إلى الحرم الجامعي لقمع مظاهرات الطلاب ضد الاحتلال الإنجليزي في مصر^(١٢).

وقد انعكست هذه الروح التحررية لرئيس الجامعة على تصوره لطبيعة التعليم الجامعي الذي اعتبره بحثاً مشتركاً عن المعرفة بين الطالب والأستاذ، وليس تلقيناً أو كتاباً مقررًا يفرضه الأستاذ على الطلاب، لأن ذلك يعد نقلاً للاستبداد الموجود في المجال العمومي إلى قاعات الدرس «نحن لا نعطيكم كتباً مقررة، فإن غرض التعليم الجامعي تثقيف العقل لا ملء الحافظة، غرضه تنمية ملكة البحث العلمي، ومعرفة أنهاجه وأنماطه وتوسيع آفاق الإدراك. والذي يعتمد على الحفظ المجرد، والذي يعتمد على الأستاذ بأخذ نظرياته قضية مسلمة من غير تفكير شخصي واقتناع ذاتي، كلاهما ليس طالب علم»^(١٣).

وهكذا يمكن لنا أن نحدد باختصار رسالة الجامعة في المجتمع الناهض - في تصوّر لطفي السيد - في مهمتين رئيسيتين؛ أولاً: إعداد المواطن ذي الشخصية المستقلة، وثانياً: مساعدة التطور الاجتماعي

«بكل ما في وسعها من ضروب التجديد (...) التجديد في اللغة والنثر والشعر والفنون الجميلة»^(١٤).

الترجمة وعودة الفلسفة

عرفت الثقافة العربية الإسلامية في العصور الوسطى ازدهاراً في الفلسفة، وكان للفلاسفة المسلمين أكبر الأثر في أوروبا في نهاية العصر الوسيط. ثم جاءت الإدانة الفقهية للفلسفة التي أدت إلى غيابها بصورة شبه تامة من الثقافة العربية لعدة قرون، نسيت خلالها اللغة العربية مصطلحات الفلسفة، ونسي الفكر إشكالياتها.

ولقد طرقت الفلسفة أبواب المجتمعات العربية مع دخول الحداثة، ولقد أشار إلى فائدة الاهتمام بها كثير من رواد النهضة، مثل الطهطاوي والشدياق ومحمد عبده، ولكن لطفي السيد كان أول الواعين بضرورة عودتها، وأول المدافعين عن تعليمها لشباب الأمة في مؤسسات التعليم، وأول المدركين للصلة الوثيقة التي تربطها بالديمقراطية.

وفي مقدمته لترجمة كتاب أرسطو الذي يحمل عنوان الأخلاق لنيقوماخوس لأرسطو يدلّل لطفي السيد على أهمية أرسطو مستعيراً فرضاً طرحه سانتهيلير مترجم أرسطو إلى الفرنسية: «إذا أغارت أمم بربرية على المدنية الحديثة فأودت بما فيها من علم وفلسفة، فلماذا يرجع بعد ذلك لكي يؤخذ عنه العلم؟ أيرجع إلى كنت أم هيغل أم ليبنتز أم إلى ديكارت؟ على رغم عبقرية هؤلاء فلا يرجع إلا إلى أرسطو طاليس الذي رجع إليه الغرب»^(١٥).

وهكذا يبدو المشهد الفكري العربي - أمام لطفي السيد - وكأنه أرض خراب علينا فيها معاودة البدء من جديد. ولكن لماذا الترجمة، وليس التأليف؟

يؤمن لطفي السيد بوجوب تأسيس نهضتنا العلمية على «الترجمة» قبل التأليف، كما حدث في النهضة الأوروبية. ولماذا رأى لطفي السيد البدء بأرسطو وليس بفولتير الذي أخذ من وقته أكبر نصيب»^(١٦)، أو جون ستيوارت ميل فيلسوف الليبرالية الذي يتبنى مذهبه؟ يعرض لنا لطفي السيد عدة أسباب؛ منها أنه مذهب لا يصادم العقائد القومية، ولا ينافر التعاليم الدينية «إن فلسفة أرسطو قوبلت عند العرب بصدر رحب»، كما يرى أن الفلسفة الغربية في مجموعها هي فلسفة أرسطو. ويضيف لطفي السيد سبباً آخر تفوح منه رائحة المجاملة للعقلية العربية التي تنفر من الميتافيزيقا، وتميل إلى الوضعية «فلسفة أرسطو أدخل في باب الوضعية، فكانت أكثر قبولا عند العقل العربي الذي هو أميل إلى الحقائق الواقعية من المعاني المجردة»^(١٧).

وقد عكف لطفي السيد - خلال أكثر من ربع قرن - على ترجمة أعمال أرسطو، فترجم «الأخلاق» ١٩٢٤م، و«الكون والفساد» ١٩٣٢م، و«الطبيعة» ١٩٣٥م، و«السياسة» ١٩٤٧م. وأثناء هذه الفترة تولى مناصب عديدة: مدير دار الكتب المصرية، مدير الجامعة المصرية، وزير المعارف، وزير الخارجية، وزير الداخلية.

وقد ترجم هذه الأعمال عن الفرنسية مبدئياً أسفه لعدم معرفته باليونانية «مثل الدكتور طه حسين الذي ترجم نظام الأثينيين عن

اليونانية مباشرة». وكان لطفي السيد يعرف أن أغلب هذه الأعمال قد ترجمها العرب القدماء، ورصد ترجماتهم لها في مقدمته لكتاب الأخلاق، ولكنه حرص على إعادة الترجمة بلغة حديثة أكثر يسرًا، كما سعى لتجديد المصطلح الفلسفي.

ويتضح ذلك من مقارنة ترجمته لكتاب (الأخلاق) مع ترجمة إسحق ابن حنين، ففي مجال الميتافيزيقا تتحوّل كلمة «صور» عند إسحق إلى «مثل» عند لطفي السيد، والنطق يصبح العقل، والمتألهون تصبح آلهة، وفي مجال الاستطيقا تتحوّل كلمة «صناعة» إلى «فن»، والطراغوديات إلى «مآسي».. وفي مجال السياسة تدبير المنزل تصبح «الاقتصاد»، و«تدبير المدن» تصبح «سياسة»، أما «المدينة» فتصبح وطنًا ليصاغ منها كلمة «مواطن» بدلًا من «ساكن المدينة»، وهي الكلمة التي أصبحت مقولة أساسية في الفكر السياسي العربي المعاصر^(١٨).

وهكذا ارتبطت ترجمة كتب أرسطو الفلسفية بمشروع لنهضة الأمة، حيث عوّل عليها لطفي السيد للإسهام في تأسيس العقلانية والحرية والديمقراطية.

يربط لطفي السيد غياب الفلسفة عن الساحة الفكرية العربية بالتعصب الديني، فهو يقول: «لم تكن أسباب اضمحلال الفلسفة في الأقطار العربية إلا مشابهة لأسباب اضمحلالها في كل بلد، وفي كل عصر آخر، الشهوات السياسية والعصبية الحزبية التي كثيرًا ما تصبغ بصبغة دينية»^(١٩).

وهذا الاقتران بين الفلسفة والإصلاح السياسي كان راسخًا عند

الكثير من رواد النهضة الفكرية، فيقول طه حسين في كتابه «قادة الفكر»: «ما إن تنظر إلى التاريخ منذ ابتداء عصر القياصرة حتى تستيقن من شيئين قد أخفقا إخفاقا، وأن يقوم مقامهما شيئان آخران، فأما الشيئان اللذان أخفقا فهما الديمقراطية والفلسفة، وأما الشيئان اللذان قدّرت لهما السيادة، وكتب لهما الفوز فهما الأوتوقراطية والدين»^(٢٠).

ولا يعتبر طه حسين هذا الأمر حكماً قدرياً، وانتصاراً أبدياً، بل يعيد صياغة العلاقة مرة جديدة من منظور العالم المعاصر الذي يحتل الفكر اليوناني فيه موقعاً خاصاً فيقول: «نحب أن نلاحظ أن العقل الإنساني ظهر في العالم القديم على مظهرين مختلفين: أحدهما يوناني خالص، هو الذي انتصر، وهو الذي يسيطر على الحياة الإنسانية إلى اليوم، والآخر شرقي انهزم مرات أمام المظهر اليوناني، وهو الآن يلقي السلاح، ويسلم للمظهر اليوناني تسليماً»^(٢١).

إن اقتصار أحمد لطفي السيد على ترجمة أرسطو يندرج ضمن رؤية الليبرالية المصرية الوليدة لمفهوم «النهضة» والتي يغلب عليها شعار التدرج لتجنب الطفرة والثورة والنفور والانتكاسة، فقد طرح لطفي السيد في مقالاته دائماً تصوّراً جذرياً للديمقراطية، ولكنه رأى البدء عملياً بالديمقراطية الضريبية أو ديمقراطية أصحاب المصالح الحقيقية» كما كان يسميها.

كما رأى أن «حرية المرأة» هي العلامة على تقدم الأمة، ولكنه طالب بمنحها الحريات الشخصية، وإرجاء الحريات السياسية للمرأة إلى مرحلة لاحقة، وطالب بالتعليم المجاني للجميع، ولكنه رأى الانتظار

حتى تتمكن الأمة من السيطرة على كل مقدراتها، ودعاها إلى إرجاء النظر في موضوع الاشتراكية حتى تتشكل شخصية الفرد المستقل في ظل النظام الليبرالي. وهكذا جاء أرسطو كمرحلة أولى لعودة الفلسفة قبل الاشتباك مع الفلسفة الحديثة بكل اتجاهاتها.

إن الأبعاد المتضمنة في ترجمة الفلسفة - كما عرضها لطفي السيد - ما زالت صالحة، وإن كانت الغاية الراهنة من ترجمة الفلسفة وتعليمها - ومعها سائر العلوم الإنسانية - لم تعد في الظروف السياسية والثقافية العالمية الراهنة قاصرة على تكوين «هوية الأمة» أو «إحداث نهضتها»، وإنما انتقلت إلى غاية جديدة في نظر جاك دريدا هي «المقاومة».

ويربط دريدا المقاومة بتعليم العلوم الإنسانية بوجه عام، فيقول «إن ما يتعلق بمسألة تاريخ الحقيقة، وعلاقتها بقضية الإنسان، وبما يميز الإنسان وحقوق الإنسان، وبالجريمة ضد الإنسانية... إلخ، كل هذا من حيث المبدأ، ينبغي له أن يجد حيزاً للمناقشة غير المشروطة، ومجالاً شرعياً للعمل وإعادة الصياغة في الجامعة، وبصفة خاصة في مجال العلوم الإنسانية داخل هذه الجامعة»^(٢٢). هذه الجامعة ينبغي أن تظل - في نظر دريدا - من حيث المبدأ ووفقاً لرسالتها المعلن عنها، ولجوهرها المعلن عنه، أن تبقى العقل الأخير للمقاومة النقدية - وأكثر من نقدية - في مواجهة كل سلطات الاستحواذ الدوجماطيقية»^(٢٣).

هذه الشروط الجديدة التي تعمل خلالها الفلسفة والعلوم الإنسانية تفرض على الجامعة مواجهة العديد من السلطات المحلية والعولمية،

مثل سلطة الدولة القومية، والسلطات الاقتصادية أو الشركات العملاقة والقوى الرأسمالية الوطنية والعالمية التي تحاصر التعليم الجامعي، وتسعى لإحاقه بالتكنولوجيا، واقتصاد السوق، وكذلك سلطات الإعلام والسلطات الدينية والأيدولوجية، أو على حد تعبير دريدا: «باختصار في مواجهة كل السلطات التي هي ملمح من ديمقراطية المستقبل»^(٢٤).

وفي النهاية، يمكن لنا أن نقول إنه ما زال أمام الفلسفة الكثير من المهام التي تقوم بها في ثقافتنا العربية.

هوامش

- (١) الطهطاوي، تخلص الإبريز، القاهرة، هيئة الكتاب، ٢٠٠٢م، ص ٧٤.
- (٢) أنور لوقا غبريال، ربع قرن مع رفاة، القاهرة، دار المعارف، سلسلة (اقرأ)، ١٩٨٥م، ص ٢٨.
- (٣) ed rO'i,iwathaT-ta'd ervil el rus ruet cudart ud seton,acuoL rauonA,riov (٣).233 .p,8891 ,dabdnS,siraP,siraP
- (٤) drofxO,nodnoL ,9391-9871,ega larebil ni thguoht cibara,inaruoH trebla (٤).28 .p,2691,ytisrevinU
- (٥) رفاة الطهطاوي، مواقع الأفلاك في وقائع تليماك، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٢، ص ٤.
- (٦) Fénelon, Les aventures de Télémaque, Paris, Garnier-Flamarion, 1968, p.83.
- (٧) أحمد لطفي السيد، "المنتخبات"، القاهرة، دار النشر الحديث، ١٩٣٧م، الجزء الأول، ص ٢٢٨.
- (٨) المرجع السابق، ص ١٣٥.
- (٩) نقلاً عن حسين فوزي النجار، (أحمد لطفي السيد، أستاذ الجيل)، سلسلة أعلام العرب، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٦٥م، ص ٧٨.
- (١٠) لطفي السيد، المنتخبات، ص ١٨٠.
- (١١) لطفي السيد، المنتخبات، ص ٣٣٩.
- (١٢) يذكر لطفي السيد هذه الحادثة مرتين في كتاب "رسالة الجامعة" القاهرة، المطابع الأميرية، ١٩٤١م، وفي كتاب "قصة حياتي"، دار الهلال ١٩٦٢م.
- (١٣) رسالة الجامعة، مرجع سبق ذكره، ص ٩.
- (١٤) رسالة الجامعة، مرجع سبق ذكره، ص ١٤.
- (١٥) أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ٢٠٠٨، ص ١٦.
- (١٦) حسين فوزي النجار، أحمد لطفي السيد، أستاذ الجيل، ص ٢٠٣.
- (١٧) أرسطو، علم الأخلاق، مقدمة لطفي السيد، ص ١٥.
- (١٨) انظر أرسطو، علم الأخلاق المرجع السابق، وأرسطو، الأخلاق، ترجمة

-
- إسحق بن حنين، القاهرة الهيئة العامة للكتاب، سلسلة ذخائر العرب ١٩٦٢م.
- (١٩) أرسطو، علم الأخلاق، مقدمة لطفي السيد، ص ٤٧.
- (٢٠) طه حسين قادة الفكر، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٦م، ص ١٢٥.
- (٢١) المرجع السابق، ص ٢٧.
- (٢٢) جاك دريدا، التفكيك والعلوم الإنسانية في الغد، ترجمة أنور مغيث، ومنى
طلبة، قبرص، مجلة الكرمل، ٢٠٠٠، ص ٣٦.
- (٢٣) المرجع السابق، ص ٣٧.
- (٢٤) المرجع السابق، ص ٣٧.

الفصل الثالث

التعليم والمواطنة

(دراسة في الفكر السياسي لأحمد لطفي السيد)

«خرجت مصر من الحكم القديم ضئيلة الشخصية، متحللة الروابط القومية، فانية الإرادة في إرادة الحكام، خرجت مريضة من كل وجه، وما دواء الأمة المريضة إلا التربية والتعليم»^(١).

كتب أحمد لطفي السيد هذه العبارة في مقال له بصحيفة (الجريدة) عام ١٩٠٩ م. وأول ما يستوقفنا فيها هو استخدامه لتعبير «الحكم القديم»، وهو معادل للتعبير الفرنسي l'ancien régime^١.

وحين ننظر إلى مصر في هذا الزمان، لا نستطيع أن نحدّد على - وجه الدقة - ما هي بالضبط الفترة التي يصفها لطفي السيد بوصف «الحكم القديم»، ومتى انتهى هذا الحكم القديم الذي خرجت منه مصر. فواقع الحال، أنه لم يحدث تغيير ذو بال في شكل الحكم أو بنيته يسوّغ استخدام هذا التعبير. يأتي الوصف في العبارة على سبيل المجاز. و«المجاز» جاء هنا ليوحي للقارئ بأن مصر تشهد مرحلة تحول.

وتسير هذه الدلالة المجازية في اتجاهين؛ الاتجاه الأول هو الإشارة إلى مرحلة التحول الكبرى التي تتمثل في التغيرات الهائلة التي تفرضها الحداثة على المجتمع المصري، حتى وإن لم تجد بعد ترجمتها السياسية الملائمة.

أما الاتجاه الثاني فيتمثل في أن استخدام مجاز «الحكم القديم» يحيل القارئ مباشرة إلى عصر الملكية المطلقة السابق على الثورة الفرنسية. ولقد دأب الأدب السياسي الأوروبي الحديث على إبراز التجديد الذي طال علاقة المواطن بالسلطة بمقابلته بالوضع الذي كان سائداً إبان الحكم القديم.

هذه المقارنة مع «الحكم القديم» قد ولّدت أزواجاً من المفاهيم المتعارضة التي صارت مألوفة في الفكر السياسي الحديث: بين الامتيازات وتكافؤ الفرص، بين الرعايا والمواطنين، بين سيادة الملك وسيادة الأمة. وهكذا، يسمح هذا التعبير بتسهيل انتقال المفاهيم المعبرة عن مكتسبات الثورة الفرنسية إلى الفضاء الفكري العربي؛ حتى يصير بإمكاننا أن ننشد الانتقال من وضع الرعايا إلى وضع المواطنين، ومن سيادة الملوك إلى سيادة الأمة.

وما يستوقفنا، ثانية، في هذه العبارة تلك المهام الهائلة التي يلقي بها أحمد لطفي السيد على عاتق العملية التعليمية، والتي يلخصها في تعبير مجازي آخر هو «الدواء». وهو مجاز يتضمن النظر إلى الأمة بوصفها «مريضة»، مما يستدعي القدرة على تشخيص المرض، ورصد أعراضه، وتحديد سبيل العلاج. هي، إذن، عبارة قصيرة، ولكنها تمثل رؤية وبرنامج نهوض بمصر. ولا يمكن لنا الوقوف على كل ذلك إلا بالتعرف على مسيرة الفكر الغربي في تحديد معنى «المواطنة» و«الديمقراطية»، وعلى تكوين أحمد لطفي السيد الفكري، والذي يحدّد

نظرته إلى الأمور، بالإضافة إلى التعرف على ظروف تطور المجتمع المصري في ذلك الوقت.

البناء التاريخي للمواطنة

عرفت الحياة السياسية في مصر - في القرن العشرين - تغيراتٍ شتى في شكل الحكم والدستور والتوجهات ونوعية الفاعلين. ورغم هذه التغيرات، فإنها ظلت في تكوينها الحديث - منذ منتصف القرن التاسع عشر - مؤسسة على بعض المفاهيم التي بقيت مستقرة رغم التغيرات. ويبدو لنا أن مفهوم «المواطنة» من المفاهيم الأساسية؛ فهو بمثابة المحرك الأساسي للحياة السياسية الحديثة.

وبالرغم من أن دلالاته تتنوع من فترةٍ لأخرى، ومن تيارٍ سياسيٍ لآخر، فإنه يبقى في قلب السجال الراهن حول «العلمانية» وحقوق الإنسان والتعليم. ويستخدم كتبرير للاستراتيجيات المتعددة التي يقدمها الفاعلون، في الحياة السياسية المصرية، في مواجهة اقتضاءات العولمة الاقتصادية الجارية. كما أنه يظل أحد أهم الأفكار المحركة للأنشطة السياسية، سواء بصورة مباشرة (الدولة والأحزاب السياسية) أو غير مباشرة (الجمعيات والمنظمات الأهلية).

وتبدو العلاقة بين «المواطنة» والمبادئ الأخرى للحياة السياسية المصرية، حاسمةً في كل استراتيجيات الخطاب السياسي: تبرير وتحريك وغايات. وهذه العلاقة - في رأينا - تسمح بتقديم قراءة جديدة للحياة

السياسية في مصر، ليس من جهة أدائها، ولكن من جهة مبادئها المؤسسية، مما يسمح لنا بأن نضع ما هو سياسي في السياق الأيديولوجي العام. وحين نحاول الوقوف على نشأة مفهوم «المواطنة» في مصر، ومدى تأثيره في الحياة السياسية، يحيلنا التفسير الشائع - دائماً - إلى فكر عصر النهضة المصري. ولكن هذه الإحالة تفتقر إلى الدقة؛ لأن شعارات تيار النهضة في المجال السياسي كانت تتسم بالعمومية، مثل: «العدل والتقدم». ولم يشغل أعلام هذا التيار إلا قليلاً بالممارسة السياسية. كان دخول هذا المفهوم - فعلياً - إلى مسرح الأحداث مرتبطاً بالاندفاع الوطنية التي رافقت ثورة ١٩١٩م، وإن كانت قد تطورت نظرياً - قبيل هذه الثورة بسنوات - عن طريق، أو بواسطة، رواد الاتجاهات السياسية المختلفة: الوطنية، والليبرالية، والاشتراكية. خلال سنوات البلورة هذه، أسهم أحمد لطفي السيد، أبو الليبرالية المصرية، في تحديد الإطار النظري للسياسة الحديثة في مصر بوجه عام، ومفهوم «المواطنة» بوجه خاص. ونظرًا لتأثير النظريات الغربية عن المواطنة على فكره، فإنه من المجدي أن نلقي ضوءاً على أهم ملامح مفهوم المواطنة في الفكر الغربي.

من الصعب أن نتعقب تاريخ فكرة المواطنة في الغرب، ولكننا - مع ذلك - يمكن لنا أن نحدد أهم مراحلها على نحو ما تظهر في أدبيات الفلسفة السياسية، ولا يعني هذا أن التاريخ الواقعي كان تحقيقاً للأفكار الفلسفية، ولكن لأن الأعمال الفلسفية تعبر عن التاريخ بصورة أكثر بلورة وعمومية.

تاريخ لم يكتبه المنتصرون

وحين نتابع المسيرة الطويلة لبلورة مفهوم «المواطنة» في الفكر السياسي الغربي، نجد «جون لوك» يؤكد المبدأ الحاسم عن الحق في تغيير الحكومة من قبل المحكومين، و«مونتسكيو» يؤسس لدولة سيادة القانون، والفصل بين السلطات، ويقدم «روسو» محاولة جريئة للتوفيق بين السلطة والحرية، من خلال إقامة نظام لسيادة الشعب، ويقدم «توكفيل» تصوره عن التطلع إلى المساواة وتكافؤ الفرص. ولأن الأمور لا تقف عند أفكار الفلاسفة، سوف نبين ما فرضه الواقع الاقتصادي والاجتماعي؛ من أجل ترسيخ مفهوم «المواطنة» في المجتمعات الغربية.

أبعاد المواطنة

إن تكريس الرأسمالية، وتطور الاقتصاد التجاري، قد لعبا دوراً مهماً في المرور من المجتمع التقليدي والجمعي إلى مجتمع حديث وفردى. وهناك نتيجتان سياسيتان غير مباشرتين تجدر الإشارة إليهما:

«أولاً، هناك إضفاء لنوع من النسبية للنظام السياسي باعتبار أن السوق والتجارة تنظم، دون تدخل مباشر، كثيراً من المسائل وتشجع على التطلعات والمزايا المادية والرمزية. ثم بعد ذلك جاء الإثراء أو على الأقل تحسين (وإن كان نسبياً وغير متكافئ) حالات أفراد الشعب وظروفهم، فالبرجوازيون وحتى الفلاحون أصبحوا أكثر ثراء وأكثر استقلالاً، وأكثر ميلاً إلى الحساب الرشيد، لقد حدث حراك اجتماعي قبل حتى أن يبدأ التفكير في المساواة الديمقراطية»^(٢).

هنا يظهر بوضوح الدور المهم للحراك الاجتماعي في تكوين المواطن، هذا الدور يتجلى في حراك الملكيات التي تنتقل بين الملاك، وحراك الأشخاص في المكان وفي السلم الاجتماعي.

ويشير البيان الشيوعي إلى إسهام البرجوازية في هذا المجال، راصداً دور البرجوازية حين استولت على السلطة في تحطيم العلاقات الأبوية والإقطاعية وتعزيز علاقات الربح والمصلحة الإنسان والإنسان^(٣).

وقد شهد القرن الثامن عشر مبدأ العمومية بوصفه مبدأً شرعياً للتحكم في السلطة السياسية متاحاً أمام الفرد، وقد ظهر هذا المبدأ ليسمح بمراقبة النشاط الحكومي، وقد واجه به الجمهور البرجوازي، المكون من الأفراد المتعلمين القادرين على التفكير المنطقي، السلطة لكي يضع حداً للممارسات التعسفية للدولة المطلقة: «هذا المبدأ الخالق لمجال عمومي حقيقي يرسم ملامح مجال سياسي جديد، يتم فيه توسط بين المجتمع المدني والدولة، في شكل رأي عام يهدف إلى تغيير طبيعة السيطرة»^(٤).

وارتبطت هذه الفاعلية؛ فاعلية الفرد السياسية المتصاعدة بترسيخ فكرة الهوية القومية؛ فالمواطن ليس فقط الساكن بل الحائز على الجنسية أيضاً. هذا الانتماء إلى الأمة والدولة لا ينطوي على تعارض؛ فالدولة تتأسس على الأمة، والأمة تعبر عن نفسها من خلال الدولة. هذا الانتماء واحد، ويقتضي الولاء للدولة.

ويعني الولاء الديمقراطي المشاركة في ممارسة السيادة. وعادة ما يُعبر عن هذا الولاء بمصطلح الأخلاق المدنية «civisme»، ويعني التفاني في الصالح العام، وذلك من خلال واجبات ثلاث: الانتخاب،

والخدمة العسكرية، والضرائب. والدافع الذي يدفع الأفراد إلى القيام بهذه الواجبات هو الشعور بالاندماج الذي تحققه المدرسة، والجيش، والمؤسسات السياسية. ولا يعني الاندماج إذابة الأفراد في كيان جمعي مسيطر؛ لأنه قائم على المشاركة الحرة والواعية من قبل الأفراد المستقلين.

الديمقراطية والمواطنة

كانت كلمة «المواطن» في الفكر السياسي التقليدي مجرد إشارة إلى الإنسان في علاقته بالشأن العام أو السياسي، وهو التعريف الذي قدمه أرسطو في (كتاب السياسة): «إن السمة المميزة للمواطن الحق بالمعنى الأتم هي التمتع بوظائف القاضي والحاكم»^(٥).

وهذا التعريف يمكن أن ينطبق اليوم على ما نسميه برجل السياسة، كما أنه يتعلق بوضع عابر ومؤقت في حياة الفرد، وهو ما يؤكده أيضًا قوله: «المواطن هو الفرد الذي يمكن أن يكون له في الجمعية العمومية، وفي المحكمة، صوت في المداولة أيًا كان مع ذلك شكل الدولة التي هو عضو فيها»^(٦).

هذا التعريف لا يمتد إلى كل ساكني المدينة. من هنا جاء الاستبعاد الذي يعد بعدًا هيكليًا في التعريف الأرسطي للمواطنة: «أعني بكتلة المواطنين ذوي الثروة والأهلية العاديتين. من الخطر أن يوكل إليهم الولايات المهمة: لأنهم لعدم عدالتهم وجهلهم يظلمون في بعض الأحوال، ويخطئون في بعض آخر»^(٧).

أما الفكر السياسي الحديث لكي يحرر الإنسان من الإقطاع والاستبداد الديني فقد أعطى مفهوم «المواطن» معنىً كونيًّا فقدّمه على أنه مرحلة أعلى من الوجود الفردي. وأصبح مفهوم المواطن بذلك مثلاً أعلى يتم السعي دائماً إلى مناهزته. وأضافت عليها الثورة الفرنسية مضموناً ثورياً، فقد كان كل المشاركين في الثورة، أيّاً كان وضعهم الاجتماعي، ينادون بعضهم البعض بكلمة «مواطن» ليؤكدوا على نهاية عصر الامتيازات والتمسك بالمساواة بين البشر.

ولقد أصبحت مهمة الفلسفة السياسية هي تحديد طبيعة النظام الذي يوفر أفضل الشروط للممارسة المواطنة، أي يجمع بين الحرية والاندماج وهو ما يتوفر الآن إلى حد كبير في الديمقراطية. وهكذا سعى المواطن إلى التوفيق بين رغبته في الحرية الشخصية التي «يمكن أن تقوده إلى الانسحاب من المجال العام، والحرية العامة، التي لا تضمن له فقط دعم قدرته على استخدام حريته الشخصية، ولكن تجعله أيضاً يدرك أن الحرية هي بالأساس جماعية»^(٨).

ورغم ذلك تعرضت الديمقراطية لانتقادات ومحاذير. فهوبز يرى أنها تحمل في داخلها الفوضى التي تعارض الاستقرار اللازم لكل نظام سياسي مما يفتح الباب لاشتعال الحروب الأهلية. ولكن سبينوزا يرى أن الديمقراطية ليست تهديداً لاستقرار النظام بل على العكس هي الضامن له. وهكذا أدى توفيق سبينوزا بين حرية الضمير واستقرار النظام السياسي إلى جعل الديمقراطية أفضل نظام ليس فقط للفرد

تاريخ لم يكتبه المنتصرون

ولكن أيضاً لاستقرار النظام. إن أساس الديمقراطية وغايتها في نظره هو: «ليس إلا تخليص البشر من السيطرة العبيثة للشهوة. وإبقائهم بقدر الإمكان في حدود العقل، حتى يعيشوا في تعاون وسلام؛ ولو سقط هذا الأساس سوف يسقط البناء كله»^(٩).

ما قدمناه هنا عن مفهوم المواطنة يظل في حدود الفكر الليبرالي التقليدي. بعد ذلك تطور المفهوم وتعددت أبعاده، ولكن هذا المفهوم التقليدي هو الذي ترك أكبر الأثر في فكر لطفي السيد. ونذكر في النهاية بالدور الحاسم للحراك الاجتماعي في تكريس هذا المفهوم، وهو الحراك الذي يبدو غائباً في حالة المجتمع المصري في بدايات القرن العشرين. وعلى ضوء ذلك سوف نتطرق لمشروع لطفي السيد في أن يؤدي التعليم في مصر الدور نفسه الذي لعبه الحراك الاجتماعي الذي أحدثته الصناعة والتجارة في الغرب.

الرؤية الفكرية عند لطفي السيد

لقد أعلن أحمد لطفي السيد - أكثر من مرة - انتماءه إلى المذهب الليبرالي أو كما يسميه «مذهب الحريين». ويشدد على استخدامه كلمة «الحريين» والتي تعني أنصار الحرية بدلاً من كلمة «الأحرار»، لأننا في كل الأحوال أحرار حتى لو تبنينا مذهباً يخالف المذهب الليبرالي. ولم تقف علاقة لطفي السيد بالفكر الغربي عند حدود تبني هذا المذهب فقد كان يتحدث عن الفكر الغربي عموماً حديث من خرج بفضل من الظلام إلى النور. فلقد تأثر بفولتير الذي، على حد تعبيره، «أخذ من وقته

أكبر نصيب، فقرأ له مؤلفه الشهير قاموس الفلسفة. وكان ذلك بين عامي ١٩٠٠ و ١٩٠٥ م»^(١٠).

كما أشار أيضًا إلى تأثيره بل وتأثر جيله كله بدارون من خلال ترجمة شبلي شميل لكتاب بوختر فلسفة النشوء والارتقاء. وكذلك نلاحظ في كتاباته الصحفية التي صدرت في الفترة من ١٩٠٧ إلى ١٩١٤ م، الأهمية الكبرى التي يحتلها مفهوم الإرادة العامة عند روسو، ومذهب المنفعة عند جون ستيوارت مل. لقد كانت مقالات لطفي السيد مسكونة بمطلب الاستقلال، والذي كان يعني لديه بوجه عام استقلال مصر عن كل من إنجلترا والدولة العثمانية، واستقلال الفرد وتحديث المجتمع.

وفي هذا الإطار جعل من مذهب المنفعة أساسًا للنظام السياسي. ويرى حسين فوزي النجار كاتب سيرة لطفي السيد أن دعوة لطفي لمذهب الحرية كانت «أول دعاية لمذهب غربي في مصر الحديثة»^(١١). لقد كان يدعو إلى تبني النظريات الغربية لتحريك الواقع الراكد في المجتمع والاتجاه نحو الحداثة.

وبتحليل الفقرة التي افترضنا بها هذا المقال يمكن أن نحدد ثلاثة مهام كبرى يتكفل بها التعليم في المجتمع المصري: تحديد شخصية مصر، ودعم الروابط القومية، وخلق إرادة للأمة مستقلة عن إرادة الحكام.

الهوية القومية

«مصر للمصريين»؛ هذا الشعار الذي جعله لطفي السيد عنواناً لمجمل كفاحه السياسي، يعكس الرغبة في تأسيس دولة قومية، والتي بدونها لا يمكن للمبادئ الديمقراطية الحديثة أن تكتسب مضموناً أو تتحول إلى ممارسة واقعية. فلكي نبدأ مشروعاً للتحديث، وترسيخ الديمقراطية في المجتمع ينبغي أولاً التعامل مع مصر بوصفها أمة قائمة بذاتها، كما ينبغي محاربة كل محاولات إلحاق مصر بأي قوة أخرى. ومن هنا بدأت تتحدد ملامح شخصية مصر «مصر وطن محدود مملوك الحقوق لأهله من مسلمين ومسيحيين، من يقولون إن مصر وطن لكل مسلم يحل على أرضها (...) هي محاولة لجعل التحالف في المعتقدات أساساً للعمل في السياسة المدنية، وهذا مذهب خطر. إن المنافع المدنية هي التي يصح اتخاذها وحدها قاعدة للأعمال السياسية»^(١٢).

هكذا رفض لطفي السيد الجامعة الإسلامية - أو كما يسميها «بانسلاميزم» - فهذه الفكرة التي ترى «أن أرض الإسلام هي لكل المسلمين، ليست إلا قاعدة استعمارية»^(١٣).

أما اعتراضه على القومية العربية، فكان بسبب التطور غير المتكافئ بين مصر والدول العربية الأخرى بما لا يسمح بقيام نظام سياسي متجانس، بل إنه حتى في رحلته للحج عام ١٩١٠م نصح العرب

الذين التقوا به في الأراضي المقدسة أن يبقوا في كنف الدولة العثمانية حتى تكتمل لهم مقومات الاستقلال مثل مصر. ولقد كان الدين واللغة العربية بالنسبة له عنصرين مهمين في «الهوية الوطنية»، ولكن لا الدين ولا اللغة يمكن أن يصبحا قاعدة تؤسس عليها الأمة. فقط المصالح الحيوية هي الأساس الذي تقوم عليه الأمور السياسية. ولهذا السبب اعتبر أن «مصر للمصريين» وليست للأتراك أو للإنجليز.

والمصالح التي من شأنها تكوين الروابط القومية للأمة لا تتبلور إلا في إطار اقتصادي ديناميكي قائم على انتقال الثروات. لكن الاقتصاد المصري وقتها كان قائماً أساساً على الملكية العقارية التي تتواءم مع الاستبداد السياسي. ويرى لطفي السيد أن ثروة الأمة لا تقاس بأراضيها ولكن بعدد المتعلمين من أبنائها. ويدين لطفي السيد خطأ المصريين في احتقار الصناعة ورفض التجارة. لقد كانت أكثر قطاعات الاقتصاد حادثة في يد الأجانب. وحسب مبدأ أنه لا يجمع الناس سوى المنفعة وليس الجنس أو الدين، دعا لطفي السيد هؤلاء الأجانب الذين يشاركون المصريين في حياتهم الاقتصادية أن يشاركوهم في حياتهم السياسية، وطالب بأن يحصل السوريون واليونانيون والإيطاليون على الجنسية المصرية.

الفرد والأمة

«الأمة» لدى لطفي السيد كيان مختلف عن الدولة، بل ومتعارض معها، فهو يرى أن كل ما تكسبه الدولة تخسره الأمة، والعكس. ولكنه

تاريخ لم يكتبه المنتصرون

لا يذهب إلى حد الاستغناء عن الدولة، وإنما يطالب بما يشبه دولة الحد الأدنى التي تقتصر على القضاء والجيش والشرطة. وكل ما عدا ذلك من مهام سياسية واقتصادية يتولاها الأفراد والجمعيات. ودور الفكر السياسي هو تحديد العلاقة بين هذين القطبين، الدولة والأمة، في النظام السياسي.

لقد كان لطفي السيد - منذ حادثة شبابه - شديد الارتباط بفكرة «العقد» بين الحكومة والشعب، وهذا العقد وظيفته منع الدولة من التهام إرادة الأمة. ولكن هذا العقد ليس أساساً لسلطة الأمة بل نتيجة لها، فالدستور لا يخلق للأمة نظاماً ديمقراطياً انطلاقاً من لا شيء، ولكنه تعبير عن الاستقلال الأمة ووعيها بمصالحها. ولكن الأمة التي لا تتحقق في تنظيمات مؤسسية تبقى مفهوماً غامضاً، والتعريف البسيط الذي يقدمه لطفي السيد لا يزيل الغموض؛ فسلطة الأمة تعني «مشاركة كل فرد في حكومة بلده اشتراكاً كاملاً»^(١٤). ولكن كيف يمكن لأفراد مختلفين أن يشكلوا كياناً كلياً نسميه «أمة»؟

الإجابة يقدمها لطفي السيد في افتتاحية أول عدد من الجريدة: «لا يكون أهل الوطن الواحد أمة إلا إذا ضاقت دائرة الفروق بين أفرادها واتسعت دائرة التشابهات فيما بينهم، وأظهر التشابهات هو الرأي العام»^(١٥).

وهكذا يصبح الرأي العام في آن لسان حال الأمة، ووسيلتها لمراقبة الحكومة. لكن، لكي يؤدي الرأي العام هذا الدور ينبغي أولاً أن يكون النظام السياسي ديمقراطي، وثانياً أن يتفق الأفراد برغم مصالحهم المختلفة على قيم ومعايير الحكم على ما يجري حولهم من أمور،

ومن هنا يأتي الدور الأساسي للتعليم في تكوين الفرد المستقل، والرأي العام المستنير.

«مع إقامة العدل (في مصر) بدأت تتكون الحياة الفردية، إنها عنصر التقدم الذي يحل محل الحياة الجماعية. فالجماعة هي القاعدة التقليدية للاقتصاد الاجتماعي والحكومي في الشرق، وفيه يبقى الإنسان بلا مبادرة ولا يظهر إلا كجزء من كل، من مجموع يفقد في داخله كل استقلال»^(١٦). كاتب هذه السطور هو «نوبار باشا» الذي رأس الوزارة المصرية ثلاث مرات بين عامي ١٨٧٨ و ١٨٩٥م في نهاية مقدمة مذكراته التي كتبها بالفرنسية، وهذه السطور تلخص بدقة كل الأيديولوجيا الإصلاحية الليبرالية المصرية.

ويرى لطفي السيد أن استقلال الفرد هو أساس استقلال الأمة. إذا لم يكن الفرد مستقلاً فإن استقلال البلاد وجلاء المستعمرين لن يكون ذا جدوى. إن الفرد المسؤول هو الفرد الحر، ولهذا ينبغي أن تكفل القوانين له الحرية. وهذه الحرية تتوزع على مستويين، المستوى الأول: هو الحرية الشخصية أو المدنية، وهي حرية الشخص في أن يفعل أو لا يفعل. والمستوى الثاني: هو الحرية السياسية أي مشاركة الفرد في حكم بلاده. هذا الفرد المأمول فيه، وليس الفرد الواقعي، هو الذي يبلور مفهوم التحديث وهو الذي من خلاله يحاكم لطفي السيد الواقع السياسي في مصر.

أعراض الاستبداد

طرفا الحياة السياسية هما «الفرد» و«الأمة»، الفرد حين يهتم بالشأن العام يكون مواطناً. والمسار الذي يسمح لإرادة المواطنين بالتحقق هو الديمقراطية. هذا هو الإطار العام للفلسفة السياسية عند لطفي السيد.

الاستبداد إذن هو الإعدام الفعلي لكل هذه العناصر اللازمة للحياة السياسية السليمة. ومصر، في نظره، لا تعيش في ظل الاستبداد كما أنها أيضاً لا تعيش في ظل الديمقراطية. إنها في مرحلة انتقالية. الاستبداد إذن - ما زال - يعيش من خلال بعض «آثار الماضي» التي تمثل عقبة في وجه ترسيخ الديمقراطية.

ومن هنا كان الجانب الثقافي، عند مقارنته بالجانبين السياسي والاقتصادي، يحتل المكانة الأولى في مشروع لطفي السيد الإصلاحية. «نعم، كما يقول لطفي السيد، جربنا أفكار سلفنا الصالح في هذا الماضي القريب، فما كانت النتيجة إلا ما نحن فيه.. فلم يبق إلا أن ننزل عن الأفكار والصفات التي كانت سبباً في تأخرنا، ونأخذ التغير والتطور حتى نستطيع المزاومة في معترك الحياة المدنية»^(١٧). ومن آثار الماضي، في نظر لطفي السيد، «الحكومة الشخصية» أي الملكية المطلقة، وكذلك أيضاً ما يسميه «عبادة البسالة» وهي تتجلى في فتنة الشعب أمام إنجازات فرد واحد ويضرب مثلاً على ذلك بنماذج من الشعر الشعبي

الذي كُتب في مديح بونابارت أثناء احتلاله لمصر. وتعكس عبادة البسالة عدم نضج الشعب الذي يكتفي بدور المشاهد.

والكيانان الاجتماعيان اللذان يحملان داخلهما كل مخلفات الاستبداد هما «الموظف» و«المرأة»: الموظف شديد الارتباط بالسلطة، وجبان وغير قادر على القيام بأي مبادرة شخصية. هو دائماً خاضع ومنافق لرؤسائه، وغيور وواش تجاه زملائه. والتمجيد الذي تظهره الأمة تجاه الموظف أو العسكري يمثل نوعاً من الاغتراب الجماعي لأن الشعب في هذه الحال «يقدم ما صنعت يده»^(١٨).

أما «المرأة» فإن لطفي السيد يقدم بشأنها نظرة ثابتة وتشخيصاً جلياً فـ «الأمرأة الوحيدة لحرية الأمة هي حرية المرأة»^(١٩). غياب الحرية في الأمة مرتبط بوضع المرأة. وإذا كان الموظف يلعب دوراً فعالاً في إعادة إنتاج الاستبداد فإن المرأة هي الضحية السلبية لهذا الاستبداد. إن وضع المرأة يظهر بوضوح «وصاية الرجال على النساء، فهي لا تأكل ولا تلبس ولا ترى إلا ما يريد»^(٢٠). المرأة حين تفتقد إلى الاستقلال والحرية تعد مؤشراً على تمكن الاستبداد من الأمة. يضم لطفي السيد إلى أعراض الاستبداد طائفة أخرى من العادات والتقاليد والسلوكيات الاجتماعية تأتي جميعها لتشدّد على أولوية التعليم في عملية التحول إلى الحداثة.

التعليم وتكوين «المواطن»

لعب الحراك الاجتماعي دوراً أساسياً في توطيد دعائم المواطنة في الغرب. فقد كانت هناك شرائح اجتماعية عملت على ترسيخ هذه

تاريخ لم يكتبه المتصرون

المواطنة: صراع البرجوازية ضد الإقطاع، نبلاء الأرواب، أي رجال القضاء، ضد نبلاء الدم، والمثقفون العلمانيون ضد رجال الدين. لقد فرض الفعل الاجتماعي لهذه الشرائح واقعاً قبل بلورة النظريات الفلسفية عن المواطنة أو إعلان حقوق الإنسان والمواطن. ولأن لطفي السيد كان واعياً بغياب هذا الحراك في حالة مصر، بسبب ضعف هذه الشرائح الطامحة للتغيير، فقد سعى إلى تعويض هذا النقص من خلال «التعليم».

بدأ لطفي السيد مسيرة اهتمامه بالتعليم في صحيفته «الجريدة»، حيث جمع حوله كوكبة من شباب مصر النابئين، من بينهم محمد حسين هيكل، وطه حسين، والعقاد، ومنصور فهمي، ومصطفى صادق الرافعي، وعبد القادر حمزة، وغيرهم، ليلقي عليهم دروساً مسائية في الفلسفة والسياسة، بالإضافة إلى أساتذة آخرين يعلمونهم القانون واللغات.

وحينما كان عضواً بمجلس مديرية الشرقية كان يطوف على الكتاتيب مع تلميذه محمد حسين هيكل، بعد عودته من فرنسا، وانتهائه من رسالة الدكتوراه في القانون. ولقد ظل هذا الملمح السقراطي، والمتمثل في الحديث الشفوي إلى الشباب، ملازماً له حتى في دروسه بالجامعة المصرية.

كان التعليم في المدارس الكبرى التي أسسها الإنجليز - في نظر لطفي السيد - يهدف إلى مد المحتل بالموظفين الذين يحتاجهم لإدارة شئونه الاستعمارية. والحال أن الأمة في حاجة إلى نوع آخر من التعليم، ويمدها

بما تحتاج إليه لدعم استقلالها وامتلاك إرادتها. والمؤسسة التي تمثل هذا التطلع هي «الجامعة»؛ جامعة يكون همها الأول هو المصلحة الوطنية، فـ «التعليم هو الأساس الذي تقوم عليه طموحاتنا الوطنية»^(٢١). هذا البعد الوطني في التعليم ليس ذا طبيعة رمزية أو ثقافية فقط بل هو مسار سياسي تمامًا. إنه وسيلة فعالة للحصول على الاستقلال. «تحرير البلاد لا يكون نتيجة منشور ثوري سخي، بل نتيجة لتربية طويلة وطموحات لا نحققها في دفعة واحدة ولا في جيل واحد»^(٢٢).

وفي هذا الإطار جاء الجهد الكبير لأحمد لطفي السيد في إعادة إدراج الفلسفة إلى المجال الثقافي العربي، بعد أن أراحها فقهاء التزمّت لعدة قرون، فعكف لمدة ربع قرن على ترجمة أعمال أرسطو الذي اعتبره «العنبة الضرورية» للدخول إلى مذاهب الفلسفة المعاصرة. كما تجلّى الجانب الثقافي للنهضة لديه في حرصه على أن تكون الجامعة الأهلية جامعة للآداب والفلسفة والعلوم الإنسانية، حتى إنها حينما ضُمت فيما بعد إلى (جامعة فؤاد الأول) الحكومية صار اسمها «كلية الآداب».

ولكن كم يبدو غريباً أن نرى أمة مواطنوها مكونون فقط من حملة الشهادات الجامعية. بالطبع لم يكن هذا هو هدف لطفي السيد. ففيما وراء الجامعة التي تمثل شكلاً من أشكال المقاومة، وعلامة على الاستقلال في مواجهة الإنجليز، كان يدعو إلى التعليم الإجمالي حتى يمكن يوماً أن نضع نهاية للفجوة التي تفصل بين المتعلمين، وغير المتعلمين في الأمة. ولأنه كان حريصاً على دور المرأة فقد دعا العائلات لإعطاء دروس في الموسيقى والفنون التشكيلية لبناتهم.

التعليم لديه ليس شأنًا قاصرًا على المؤسسات التعليمية، بل هو ناتج الحياة الثقافية بأكملها في الأمة. من هذا المنظور كان يلوم أعلام الشعر، مثل حافظ وشوقي، على الاختصار على التعبير الشعري الذي لا يلائم المجتمع الحديث. كان لطفي السيد يأسف لغياب «الرواية» والتي هي في نظره نوع أدبي ملائم للتحديث، لأنها تسمح بتغيير الحياة الخاصة، ولها تأثير أكبر على المعتقدات الأخلاقية للأفراد.

هذا الحدس - من جانب لطفي السيد - يتعلق بتلاؤم الرواية كنوع أدبي مع ترقية الفرد والحياة البرجوازية بوجه عام، وهي الصلة التي أشار إليها فيما بعد علم اجتماع الرواية، يقول لوسيان جولدمان: «الشكل الروائي يبدو لنا بالفعل نقلًا على المستوى الأدبي للحياة اليومية للمجتمع الفردي الذي ولد من إنتاج السوق. يوجد توافق دقيق بين الشكل الأدبي للرواية (...) والعلاقة اليومية مع الملكيات بوجه عام وبالامتداد مع البشر الآخرين»^(٢٣).

إن مفهوم التعليم لدى لطفي السيد يشمل جوانب كثيرة من الحياة الاجتماعية، وهذا هو السبب الذي من أجله اعتبره رافعةً للديموقراطية، ومنشأ المواطنة.

بناء «المواطنة» من خلال التعليم: الحدود والأفاق المفتوحة

يُعد لطفي السيد من أكثر أعلام فكر النهضة اتساقًا بالمفارقة، فهو جذري ومعتدل، ثوري ومحافظ في آن. «المواطنة» بالنسبة له تكفل

للفرد المشاركة في الشؤون السياسية للأمة، وهي مؤسسة على المصلحة وبينها التعليم الوطني.

إن تأسيس المواطنة على المصلحة وحدها كان دائماً هي الحجة التي يبرر بها لطفي السيد تمسكه مؤقتاً بديموقراطية دافعي الضرائب، أي تلك الديموقراطية التي تستبعد الفلاحين والعمال والنساء من المشاركة السياسية وتجعلها حكراً على كبار الملاك. كما اعتبر لطفي السيد التعليم الوسيلة الوحيدة لتكوين المواطن في حين أنه في الديموقراطيات الحديثة تعد الحركات الاجتماعية (نقابات، ضرابات، مظاهرات...) موقعاً أساسياً في الممارسة السياسية لترسيخ المواطنة. ولكنة كان يستبعد هذا الشكل خوفاً من انتفاضات الجماهير غير الواعية. ذلك الخوف الذي يتصف به الملاك العقاريون دفعه إلى إخفاء دور الحركات الاجتماعية والمبالغة في دور التعليم.

ظهر هذا الحذر من الحركات الاجتماعية أيضاً في موقفه من الرأي العام، والذي كان قد اعتبره التجلي الأساسي للممارسة المواطنة لأنه لسان حال الأمة. فبعد تأسيس الجامعة الحكومية، كان قبول الفتيات الحاصلات على البكالوريا سرّاً حيلة يفخر بها لأنها تسمح له بالإخلاص لمبادئه وفي نفس الوقت بتجنب معركة خاسرة سلفاً مع الرأي العام^(٢٤).

هذه المناورات السياسية للتحايل على الرأي العام الذي لا ينحاز لقضية الحرية تجد تبريراً لها عند لطفي السيد يتمثل في اعتبار أن هذا

الرأي العام ليس مستعداً أي ليس مستنيراً، وهو عيب سوف يتم تجاوزه إما لإرادياً بفضل الارتقاء الحتمي للمجتمعات، أو إرادياً بفضل التعليم.

ويمكن لنا أن نشك في أن التعليم قادر على تكوين هذا الرأي العام المستنير بشكل دائم. ففي أكثر البلاد تقدماً في الممارسة الديمقراطية يتم اللجوء إلى مثل هذه المناورات التي تتحايل على الرأي العام. وينبغي البحث عن ضمانات الحقوق في مكان آخر؛ في مؤسسات تعمل بشكل بنوي وفي قواعد الممارسة السياسية.

الحذر من الرأي العام والهوة بين النظرية والتطبيق، هذان الملمحان الذي يسمان طريقة لطفي السيد في تحقيق النظام السياسي الحديث في مصر القائم على مشاركة المواطنين قد وعى بها لطفي السيد وتحمل تبعاتها. لقد اعتبرهما خللاً لا يمكن تفاديه في مرحلة التحول وفي مسار الخروج من الحكم القديم. فالجيل القادم هو الذي سيعرف الديمقراطية الكاملة ويتمتع بكل حقوق المواطنة. ومرة أخرى هذه النظرة التاريخية قد عبرت عن نفسها في موقفه من المرأة. فهو يرى أن النساء مواطنات ينبغي أن يحصلن على نفس حقوق وواجبات الرجال، كما أدان بوضوح وصاية الرجال على المرأة. ولكن فيما يخص النساء المصريات في بداية القرن اعتبر أن الظرف التاريخي يفرض بعض المواءمات: لقد قسم لطفي السيد الحرية كما رأينا إلى نوعين حرية شخصية أو مدنية والتي تعني حرية في الفرد في أن يترك أو يختار

أو يفعل، والحرية السياسية والتي تعني المشاركة الكاملة للفرد في حكم بلاده. والنمط الأول من الحرية هو الشرط الضروري للنمط الثاني. والمرأة، في نظره، هي في مرحلة اكتساب المستوى الأول أي الحريات الشخصية، سواء عن طريق التعليم أو عن طريق العمل ولكنها ليست مؤهلة بعد للوصول إلى المستوى الثاني^(٢٥).

وهكذا يتحدد إسهام لطفي السيد ويتضح لماذا يتسم بالمفارقة: «المبادئ» يجب أن تكون إنسانية عامة، و«النظريات» يجب أن تعلن في صورتها الجذرية، ثم يأتي بعد ذلك العمل السياسي الخاضع للظروف العارضة.

وهذا لا يعتبر فكر لطفي السيد مجرد أيديولوجيا - وهذه الكلمة هنا مأخوذة بالمعنى الذي أورده كارل مانهيم - أي مجرد فكر يأتي ليبرر هيمنة مجموعة اجتماعية محددة، ويهدف إلى الحفاظ على الوضع القائم. وإذا كان كارل ماركس قد بين في كتابيه «المسألة اليهودية» و«الأيديولوجيا الألمانية»، حدود فكر عصر التنوير وأوضح الصلة بينه وبين مصلحة البرجوازية، فإنه في نفس الوقت راهن على «البروليتاريا» لتقوم بالتحقيق الفعلي لأفكار عصر التنوير.

ونحن نشير إلى ذلك لنبين أن فكرًا محددًا من الناحية التاريخية والسوسيولوجية يمكن، حين تعلن مبادئه بصورة جذرية وعامة، أن يصبح مصدرًا حيويًا للاستلهام. من وجهة النظر هذه تظل النظرية السياسية لطفي السيد صالحة لعملية الإصلاح. وخصوصًا عندما

نعي أننا لسنا الجيل الذي كان ينشده. فنحن لم نخرج بعد من الحكم القديم، وما زلنا في مرحلة تحول.

رسالة الجامعة

منذ البدء كانت الجامعة في أعين مؤسسيها ذات غاية سياسية، وهي المساهمة في تحقيق الاستقلال القومي وتحديث المجتمع. بالرغم من ذلك في أول اجتماع في منزل سعد زغلول لإطلاق الاكتتاب لتأسيس الجامعة المصرية، قرر المجتمعون «فيما قرروا أن تكون الجامعة بمعزل عن السياسة»^(٢٦).

وعزل الجامعة عن السياسة هنا يحقق هدفين: أولهما؛ السماح للأمة - بكل طوائفها وميولها السياسية - بالمساهمة في تأسيس الجامعة، وثانيهما؛ هو تحرير التعليم من قبضة الإنجليز.

يتضح مما سبق، أن السياسة التي يجب عزلها عن الجامعة هي محاولة لتجنب احتواء الجامعة لحساب أحد الاتجاهات السياسية في البلاد من جانب، أو تدخل الإدارة الاستعمارية في إدارة المؤسسة الجامعية. أما بالنسبة للطلبة، فيتساءل لطفي السيد «لماذا لا يشتغلون هم أيضاً بالسياسة؟ أليسوا من أبنائها لهم خيرها وعليهم شرها؟»^(٢٧).

ويرى لطفي السيد، في عام ١٩٠٨ م قبيل إنشاء الجامعة، أن الطالب مواطن يجري عليه - فيما يتعلق بالسياسة - ما يجري على باقي المواطنين: «على أن السياسة؛ أي تدبير الأمة والفكرة في هذا التدبير، لا يدخل تحت قانون تقسيم العمل لأن تدبير الأمة عمل عام، والفكرة فيه واجبة

على كل فرد من أفراد الأمة، بوصف كونه جزءاً لا يتقسم من ذلك المجموع. وإن كان الاشتغال بالسياسة يلهي الطلبة عن علومهم، فما جزاء اللاهية إلا الحمية يوم النتيجة، كما أن الصانع الذي تلهيه السياسة عن صناعته، جزاؤه ضياع أجرته عليه»^(٢٨).

وكانت علمانية الجامعة شرطاً أساسياً لإضفاء البعد القومي على الجامعة الوليدة، ففي النداء الذي نشر في «جميع الصحف المصرية والعربية» في ٣٠ سبتمبر ١٩٠٦م للتبرع «لمشروع إنشاء مدرسة جامعة مصرية على الشروط الآتية: أولاً: ألا تختص بجنس أو دين بل تكون لجميع سكان مصر على اختلاف جنسياتهم وأديانهم، فتكون واسطة للألفة بينهم»^(٢٩).

كانت هذه هي الصيغة المأمولة لتجنب الجامعة عواصف السياسة الدائرة في المجتمع مع السماح في نفس الوقت للطلاب بمناقشة شئون المجتمع. ولكن بعد تأسيس الجامعة تدخلت السياسة بصور شتى، سواء في التدخلات المختلفة لمصادرة حرية البحث العلمي، أو في تدخل الأحزاب في أوساط الطلاب.

ولقد بينت الاستقالات المتتالية للطفى السيد عجزه عن أن يتيح لطلاب الجامعة ذلك المناخ الهادئ الذي يسمح لهم بالتفرغ للعلم، وتجديد ثقافة الأمة بعيداً عن الصراعات التي تخلقها الانتماءات السياسية. فالمرحلة الجامعية هي مرحلة بداية الاهتمام بالمجال العام، ويمثل الطلاب في هذه المرحلة رصيذاً للأحزاب السياسية القائمة لتجديد عناصرها، واستمرار عملها السياسي. وفي العادة تصبح مهمة

تاريخ لم يكتبه المنتصرون

المجتمع هي إيجاد القواعد التي تسمح بذلك، مع عدم إعاقة الجامعة عن أداء مهمتها الأساسية، وهي «التعليم» و«البحث العلمي». هذه العلاقات المتشابكة بين الجامعة والغايات السياسية للأمة من جهة، وبينها وبين مجال الصراع السياسي للمجتمع من جهة أخرى، ظلت طوال تاريخ الحياة الجامعية في مصر محلاً لاستراتيجيات مختلفة لدى الدولة، ومجالاً لاستقطاب كبير لدى الفاعلين السياسيين. ولقد حاول لطفي السيد أن يرسم ملامح الجامعة التي تستطيع أن تخرج من كل ذلك وهي محافظة على رسالتها الإنسانية والاجتماعية، فألقى خطاباً في كلية العلوم عام ١٩٤٠م بعنوان «رسالة الجامعة»، يحدد فيه للجامعة الملامح الآتية:

الجامعة مؤسسة مستقلة في اختيار مناهجها وإدارتها وإنفاق ميزانيتها. وهذا الاستقلال هو الشرط الضروري لإعداد الفرد المستقل الذي سيكون دعامة الحكم الديمقراطي في البلاد. ويتم هذا الإعداد أولاً من خلال العملية التعليمية:

- فالأستاذة ليسوا موجودين بالجامعة لتلقين المعرفة للطلاب، ولكن فقط لإرشادهم. فلقد أتى الطالب ليتعلم بنفسه ويقوم بتحضير الموضوع قبل أن يتعرض له الأستاذ. لهذا السبب لا يوجد أي كتاب مقرر لأن هدف التعليم الجامعي هو تربية العقل، وليس ملء الحافظة. ومن يعتمد فقط على الذاكرة أو يقبل بآراء أستاذه دون تمحيص، وتفكير ذاتي، ليس طالباً حقيقياً.

- الجامعة معمل اجتماعي للتدريب على الديمقراطية والمسئولية المدنية من خلال انتخاب حر لاتحاد الطلاب، ويتولى الطلاب أنفسهم تسلم ميزانية المدينة الجامعية وإدارتها.

- الجامعة تؤثر في المجتمع من خلال التضامن بين الأساتذة والطلاب، فتصبح مصدر إشعاع يستلهم منه المجتمع التضامن القومي.

- الجامعة تكمن رسالتها أولاً في إعداد الفرد وتربيته على «حرية الرأي» و«النقد»، ثم بعد ذلك مد المجتمع بما يحتاج من كفاءات، وإعداد المتخصصين في البحث العلمي ليساهموا بنصيب مصر في تقدم المعرفة الإنسانية.

- تساعد الجامعة على التقدم الاجتماعي بكل صور التجديد، في اللغة نثراً وشعرًا، وتطوير الفنون الجميلة، ونشرها على الناس، وكذلك ضروب الموسيقى والغناء.

- الجامعة تنأى بنفسها عن الاضطرابات السياسية التي تملأ المجال الاجتماعي خارج الجامعة؛ وهو ما يعني أن أعضاء المجتمع الجامعي يتمسكون باستقلالهم ليس فقط عن الحكومة، وإنما أيضًا عن التأثيرات السياسية الأخرى من المجال المحيط؛ وهناك أمثلة عن جامعات أوروبية تدخلت فيها السياسة ففشلت في أداء رسالتها، ولم تنتج علماء وإنما تحولت إلى مجرد مكاتب دعاية للطغاة^(٣٠).

لا شك أن لطفي السيد حينما كان يحذر من هذا المصير للجامعة عام ١٩٤٠م كان في ذهنه ما آلت إليه الجامعات الألمانية والإيطالية. ويوضح

تاريخ لم يكتبه المنتصرون

هو هذا الأمر بعد ذلك في خطابه عن السلام العالمي في الجامعة الأمريكية بالقاهرة عام ١٩٤٣م، فيقول: «فترون الديكتاتوريات تنشئ أجيالها تنشئة إسبرطية محضة لأن غايتها استكمال ما تستطيع من قوة لتبسط سلطانها على العالم كله أو بعضه. فتجردهم من حرية التفكير الشخصي، وحرية النقد، وحرية الاجتماع لتبادل الآراء، وتنمي في أنفسهم مبادئ القومية الحادة، والاستهانة بحقوق الغير والطاعة العمياء»^(٣١).

الاستقالة في ٩ مارس

أُتخذ قرار ضم الجامعة الأهلية (الجامعة المصرية) إلى الجامعة الحكومية الجديدة (جامعة فؤاد الأول)، وحرص القائمون على إدارة الجامعة المصرية على الحفاظ على أن ينص الاتفاق على شرطين أساسيين: أن تكون الجامعة المصرية معهداً عاماً محتفظة بشخصيتها المعنوية، وتدير شئونها بنفسها بكيفية مستقلة، وأن تُحترم تعهدات الجامعة نحو أساتذتها وموظفيها الحاليين. أما فيما يتعلق بالدكتور طه حسين فقد رُوي نظراً لحالته الشخصية أن يبقى أستاذاً بكلية الآداب.

وفي يوم ٩ مارس ١٩٣٢م قدم أحمد لطفي السيد استقالته احتجاجاً على خرق هذين البندين. ويفسر استقالته بأن وزارة المعارف ارتكبت بنقل الدكتور طه حسين ثلاث مخالفات:

«الأولى - خاصة باستقلال الجامعة؛ والثانية - خاصة بالتعليم الجامعي، وحرمانه من هذا الأستاذ النابغ؛ والثالثة - خاصة بالعقد الذي أبرم بين الجامعة القديمة ووزير المعارف، حين نقلها إلى الجامعة

الجديدة، وقد اشترط في هذا العقد أن يكون الدكتور طه حسين أستاذًا بكلية الآداب»^(٣٢).

عاد لطفي السيد إلى الجامعة عام ١٩٣٥ م، ثم قدم استقالته بعد ذلك مرتين، في عام ١٩٣٧ م احتجاجًا على دخول البوليس إلى الحرم الجامعي. وطلب من وزارة الداخلية تعيين «كونستبلات لحفظ النظام» (أي جهاز أمني خاص خاضع لإدارة الجامعة) حيث زاد الخصام بين الطلبة بسبب اتصال الأحزاب بهم «اتصالًا يضر بالإخاء الجامعي»، ولكي يقطع الطريق على تدخل الشرطة في الجامعة، «لأن البوليس لا يجوز له أن يدخل الحرم الجامعي»^(٣٣).

فلما رُفِض طلبه قدم استقالته. ثم عاد بعد ذلك إلى الجامعة بعد رجاء من محمد حسين هيكل وزير المعارف، ولكنه اشترط «أن يبتعد رجال الحكومة عن الاتصال بالطلبة». وعرف بعد ذلك أن الطلبة متصلون بوزراء الأحرار الدستوريين، فقدم استقالته لرئيس الوزراء الذي رفضها. ثم قدمها أخيرًا ليقبل عرضًا من رئيس الحكومة ليكون عضوًا في مجلس الشيوخ، ويقول: «أحسست بأني محتاج إلى الراحة بعض الشيء من أعمال الجامعة التي خدمتها في عهدها القديم، وعهدها الجديد، زمنًا طويلاً»^(٣٤).

يتضح من رواية لطفي السيد لاستقالاته المختلفة حرصه الشديد على استقلال الجامعة، ولكن يظهر في الوقت نفسه أن هناك اضطرابًا فيما يخص علاقة الجامعة بالصراع السياسي في المجتمع. فقد رأينا دفاعه، أثناء

تاريخ لم يكتبه المنتصرون

فترة المطالبة بالاستقلال، عن حق الطلاب لممارسة السياسة بوصفهم مواطنين عام ١٩٠٨م، ولكنه عاد في فترة الاستقطابات السياسية الحادة في المجتمع المصري عام ١٩٤٠م ليحاول أن ينأى بالجامعة عن هذا الصراع، وي طرح فكرة أن تكون الجامعة معملاً لتدريب الطلاب على الديمقراطية والإدارة، ونموذجاً للتضامن القومي.

وبعد بضعة أعوام من استقالة لطفي السيد تم تشكيل اللجنة الوطنية العليا للعمال والطلبة عام ١٩٤٦م، والتي تعد شكلاً باهراً من الجمع بين التعليم والمواطنة، يتجاوز الممارسة السياسية للأحزاب التقليدية. وبعد بضعة أعوام أخرى، تدخلت الدولة لمصادرة الحياة السياسية للأساتذة والطلاب معاً، ولم يعد دخول البوليس إلى الجامعة أمراً طارئاً فرضته ظروف استثنائية، وإنما أصبح واقعاً يومياً مفروضاً على الطلاب والإداريين والأساتذة، ولم يعد النشاط الطلابي يدعم التضامن، ويزيد من التشابهات بين أفراد الأمة، بل على العكس يدعم الفروق الدينية والطبقية بينهم. بل إن مشاريع الإصلاح والجودة الجارية تتحرك في أفق حصر دور الجامعة في تخريج موظفين في سوق العمل وهو أصلاً ما قام ضده مؤسسو الجامعة المصرية.

عمّ التلقين، وساد الكتاب المقرر في جميع التخصصات، واختفى الاتحاد الحر للطلاب، وتحولت الجامعة إلى موطن لمناهضة ضروب التجديد في الثقافة والأدب والفن، ما أبعد جامعاتنا اليوم عن الرسالة

الاجتماعية والإنسانية التي حددها يومًا رئيسها الذي استقال في ٩ مارس حرصًا على استقلال فقدها تدريجيًا، وفقدت معه - في الوقت نفسه - روحها ورسالتها، وفقد الطلاب - في غمار كل هذا - شعورهم بالمواطنة.

هوامش

(١) أحمد لطفي السيد، المنتخبات، الجزء الأول، في تراث أحمد لطفي السيد، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، مجلد ١، ٢٠٠٨، ص ٣٥٥. وراجع أيضًا: Fred Constant, La citoyenneté, Paris, Clef, 1998, P22.

(٢)

(٣) et Rubel .M par traduit ,communiste Manifeste le,Marx Karl ,Pléiade la de Bibliothèque,Paris,I.vol,complètes Œuvres,Evrard .L 163 .P ,1965 ,Gallimard

(٤) Constant par Cité ,op .cit .p. 25

(٥) أرسطوطاليس، السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨، ص ١٨٢.

(٦) المرجع السابق، ص ١٨٣.

(٧) المرجع السابق، ص ٢٠٨.

(٨) Constant .op .cit .p. 63

(٩) Spinoza ,politique-théologico Traité ,Paris ,Garnier -Flammarion ,1965 ,p. 276

(١٠) حسين فوزي النجار، أحمد لطفي السيد، أستاذ الجيل، سلسلة أعلام العرب، رقم ٣٩، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٥م، ص ١٧٧.

(١١) المرجع السابق، ص ١٧٨.

(١٢) أحمد لطفي السيد، المنتخبات، جزء ١، ص ٣٥٥.

(١٣) أحمد لطفي السيد، قصة حياتي، القاهرة، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٤، ص ١١٥.

(١٤) فوزي النجار، مرجع سبق ذكره، ص ١٩٣.

(١٥) لطفي السيد، قصة حياتي، ص ٣٤.

(١٦) Liban du Librairie ,Beyrouth ,Mémoires ,Pacha Nubar ,1984 .p. 516 وانظر أيضًا عرضنا للكتاب في مجلة (وجهات نظر)، العدد الخامس، يونيو ١٩٩٩، ص ٤٥-٤٦.

(١٧) أحمد لطفي السيد، مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع، القاهرة، دار الهلال، ١٩٦٣، ص ٢٢٠.

(١٨) المرجع السابق، ص ٦١.

(١٩) لطفي السيد، المنتخبات، ج ١، ص ٢٥٤.

(٢٠) لطفي السيد، المنتخبات، ج ١، ص ٨٢.

(٢١) لطفي السيد، قصة حياتي، ص ١٦٤.

(٢٢) لطفي السيد، المنتخبات، ص ٣٠٥.

(٢٣) Goldman Lucien , roman du sociologie une Pour ,Paris ,

Gallimard , 1964 , 36.p

(٢٤) لطفي السيد، رسالة الجامعة، المنتخبات (ج ٢)، ضمن تراث أحمد لطفي السيد، المجلد ١، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٨، ص ٣٩٧-٣٩٨.

(٢٥) لطفي السيد، مبادئ، ص ١٦٢.

(٢٦) لطفي السيد، قصة حياتي، ص ١٦٣.

(٢٧) لطفي السيد، المنتخبات الجزء الأول، ص ٧١.

(٢٨) لطفي السيد، المنتخبات الجزء الثاني، ص ٧٤.

(٢٩) فوزي النجار، مرجع سبق ذكره، ص ٢٦٢.

(٣٠) انظر، أحمد لطفي السيد، رسالة الجامعة، ص ٣٩٥-٤٠١.

(٣١) لطفي السيد، قصة حياتي، ص ١٨٢.

(٣٢) المرجع السابق، ص ١٦٩.

(٣٣) المرجع السابق، ص ١٦٩.

(٣٤) المرجع السابق، ص ١٧١.

الفصل الرابع

الفلسفة والثقافة والبحث عن المستقبل (قراءة في مشروع طه حسين)

طه حسين.. «فتات تاريخية»

هذا الشاب الأزهري الصغير، لم يكن يتصور أن كتاباته سوف تكون مصدر صخب وجدال في مصر والعالم العربي على مدى ما يقرب من نصف قرن. حتى بدا وكأنه يستمتع بإثارة الناس عليه. وبالرغم من ذلك، لم يكن طه حسين يومًا استفزازيًا، بل كان رقيقًا كل الرقة، ويتطرق إلى موضوعه برفق بالغ وتحفظ كبير، وبرغم ذلك لا يلبث أن يشتعل الجدل، ويمتلى الوطن بمؤيديه ومعارضيه.. لماذا؟ ربما لأنه كان جذريًا وعميقًا.

سجل الراصدون حياة طه حسين بإعجاب تنوع إنتاجه الفكري، فهو روائي وناقد أدبي ومؤرخ ومترجم ومصلح اجتماعي. ولا أظن أن تفسير ذلك بكونه متعدد المواهب يعد تفسيرًا كافيًا. ولكن يمكننا أن نقف على السبب في تنوع إسهاماته النظرية في مجالات عدة، ربما هو نفسه لم يكن يتصور أنه سوف يتطرق إليها يومًا، إذا ما رصدنا هموم الشباب كما تبدت في كتاباته الأولى.

فقد فرضت عليه الظروف أن يكون صاحب رسالتين للدكتوراه، واحدة في تاريخ الأدب عن أبي العلاء، والثانية في علم الاجتماع عن ابن خلدون. وكان طه حسين في شبابه عضواً في الحلقة التي تلتف حول أستاذ الجيل أحمد لطفي السيد في مبنى صحيفة (الجريدة)، ومعه هيكل والرافعي والعقاد ومنصور فهمي.

وقد بدأ مقالاته الأولى في الجريدة متأثراً بأستاذه في الدعوة لاستقلال مصر عن إنجلترا وتركيا على السواء، وفي ضرورة تحديثها عن طريق تحقيق الحريات الاقتصادية والسياسية، كما يقتضي المذهب الليبرالي.

وفي جريدة (السفور) التي ظهرت في ١٩١٤م، بدأت ملامح الأسلوب الخاص لطه حسين ورؤيته للعالم في التشكل بصورة تجعله متميزاً عن غيره من الكتّاب. فهذه الجريدة الفريدة من نوعها في تاريخ الفكر العربي المعاصر، كانت تدعو لتحرير المرأة، وتنطلق من وضع المرأة المتخلف في مجتمعنا لتقرأ من خلاله كل أمراض المجتمع: التبعية، والاستبداد، والاستسلام للخرافة، والظلم الاجتماعي. كان رئيس تحرير الجريدة، الدكتور محمد حسين هيكل، جريئاً وساخراً وصدامياً في مقالاته. وكان منصور فهمي في مقالاته وفي روايته «ذكرى عهود» تربوياً صبوراً.

أما طه حسين فقد لجأ إلى الأدب وإلى التاريخ، وتبنى التلميح لا التصريح. وكتب أولى رواياته بعنوان: «خطبة الشيخ»، في حلقات

تاريخ لم يكتبه المتصرون

أسبوعية. الرواية تستخدم أسلوب الرسائل، وهو أسلوب كان شائعاً في أوروبا في عصر التنوير، وخصوصاً لدى مونتسكيو وجان جاك روسو. وهو أسلوب يسمح للراوي أن يستخدم ضمير المتكلم مع كل شخصية من شخصياته.

الرسالة الأولى من فتاة تذكر لصديقتها أن هناك شيخاً أزهرياً شاباً قد تقدم لخطبتها، والرسالة الثانية من الأب الذي يبلغ ابنته أن خطيبها مناسب ويليق بها وأن عليها أن تترك عملها كمعلمة للأطفال بعد الزواج حسب ما تقتضي قوانين الدولة. ثم رسالة من الشيخ لخطيبته مليئة بعبارات الحب والغزل ومفرطة في استخدام البديع والمجاز والسجع والإطناب. وترسل الخطيبة رسالة أخرى إلى صديقتها مصحوبة برسالة خطيبها، تطلب منها رأيها فيه، وانطباعها عن شخصيته.

وترد الصديقة أن خطيبها منافق، وكثرة استخدام العبارات الجزلة والألفاظ الفخمة دليل على ضعف عاطفته. وبعد ذلك رسالة من الشيخ الخطيب إلى صديق له يعمل قاضياً شرعياً يخبره فيها بأن حماه شيخ مريض، ولكن للأسف لزوجته المقبلة أخ سوف يستأثر بأغلب الميراث، ويطلب منه مساعدته في تدبير قضية حجر على الأخ حتى يزيد نصيب زوجته من الميراث المرتقب.

وهكذا تنطوي الرواية على نقدٍ لكثير من مظاهر الخلل الاجتماعي: الزواج الغيابي الذي يتم عن طريق اختيار الأب وليس اختيار الفتاة،

قرار الحكومة بمنع البنات من الاستمرار في العمل بعد الزواج، وفي هذا إجبار لهن على البقاء سجينات في المنازل، نقد تلاعب رجال الدين بالفتاوى والأحكام، وأخيراً نقد البلاغة التقليدية والدعوة إلى الأسلوب العفوي غير المصطنع لأنه مرآة صادقة للمشاعر.

وفي الجريدة نفسها الموجهة للقراء العاديين في مصر، ينشر طه حسين بحثاً تاريخياً على حلقات عن الخنساء. تلك الشاعرة التي حفظنا قصيدتها في رثاء أخيها صخر، وأعجبنا بصلابتها حينما استشهد أولادها الأربعة في سبيل الله في معركة واحدة، لينتهي طه حسين في بحثه بأن هذه الشخصية لا وجود لها، أو هي بالأحرى شخصية أسطورية، اخترعها خيال الكتاب، وأضافت الأجيال اللاحقة عليها أخباراً لا أساس لها من التاريخ.

وهكذا يقدم طه حسين في جريدة (السفور) البروفة الأولى لمنهج «النقد التاريخي» الذي طبقه بعد ذلك بصورة أكثر جذرية في كتابه الشهير في الشعر الجاهلي. والدرس الذي يريد لنا طه حسين أن نستخلصه هو أنه ينبغي لنا أن نضع كل الأخبار التي وصلت إلينا متواترة عن الرواة موضع النقد والتمحيص. وهذا طريق مخوف بالمخاطر يواجه السالكون فيه مخاطر وصعوبات تضعها السلطات الدينية والسياسية وكان طه حسين نفسه نموذجاً ناصعاً على ذلك.

وبعد طه حسين سار البعض في نفس الطريق، وتعرضوا لمثل ما تعرض له. لكننا على الأقل أصبحنا ندرك أن لدينا نقصاً شديداً في مجال النقد التاريخي.

تاريخ لم يكتبه المتصرون

واستمر طه حسين أستاذًا جامعيًا مرموقًا وعميدًا للأدب العربي، ومؤلفًا لدراسات تعد اليوم مراجع أساسية في مجالي تاريخ الأدب والنقد الأدبي. إلا أنه لفت من جديد الأنظار بكتاب من نوع غريب وهو: «مستقبل الثقافة في مصر»، فهو ليس إبداعًا ولا دراسة تعتمد على مراجع، وإنما تقرير مقدم لإصلاح التعليم.

الجديد في الكتاب هو أنه ينطلق من أساس يقوم على فكرة أنه لا يمكن إصلاح أي شيء دون أن نسأل أنفسنا أولاً: إلى أين يتجه العالم الذي نعيش فيه؟ وهو سؤال برغم أنه يبدو بديهيًا وشرطًا أساسيًا لكل إصلاح ولكننا نادرًا ما نأخذه في الحسبان. كما يتضمن هذا الكتاب أطروحته الجريئة عن انتهاء مصر إلى حضارة البحر المتوسط، وهو هنا يحذو حذو مفكري أوروبا الذين يعيدون صياغة ماضيهم انطلاقًا من تصورهم لمستقبلهم، وكان طه حسين يرى أنه لا مستقبل لمصر إلا إذا اعتمدت على العقل وسمحت بالحرية. والذين هاجموا طه حسين بسبب هذا الكتاب لم يكن ذلك لحرصهم على الهوية، بقدر ما كان بسبب عداوتهم للعقل والحرية.

وفي الأربعينيات يصدر طه حسين كتابه المهم: «الفتنة الكبرى». وقد كانت مرحلة الفتنة الكبرى في الوعي الإسلامي المعاصر نموذجًا لما يسميه هيجل «الوعي الشقي»، وهو الوعي الذي يريد أن يقنع نفسه بشيء يدرك أنه ليس حقيقيا. هكذا كان علينا أن نرى كل المتخاصمين على حق، وأن نغفل رؤية الصراعات الطبقية والسياسية،

ولكن طه حسين يبادر بأن يدرس، من خلال منظور علمي، هذه الفترة التي ظلت محاطة بسحابات كثيفة من التبجيل والتقدس، تجعلنا نغمى عن الأسباب الحقيقية التي تكمن وراء الظواهر التاريخية. وها هو طه حسين يفتح لنا باباً جديداً يجعلنا ننظر إلى تاريخنا البشري ليس على أنه تاريخ فريد في نوعه واستثنائي، وإنما يخضع لكل القواعد التي تحكم تطور التاريخ البشري بوجه عام. ربما أغفلت كتابات أخرى لطله حسين يراها آخرون مهمة وريادية تفتح للبحث آفاقاً جديدة. ولكن كان هدي أن أئين أن التنوع في إنتاج طه حسين الفكري لا يرجع إلى تعدد المواهب، بقدر ما يرجع إلى تعدد هموم مثقف واع برسالته من أجل تقدم وطنه وبدوره في إيقاظ وعي الأجيال الجديدة.

بين طه حسين.. وأحمد لطفي السيد

أثناء إقامة طه حسين طالبا مبعوثا في باريس، توجه الوفد المصري إلى مؤتمر الصلح ليطالب باستقلال مصر. فذهب طه حسين لمقابلة الوفد ويشير إلى هذا اللقاء في كتاب الأيام: فلقي سعداً رحمه الله، بعد أن لقي رفاقه، وفيهم أستاذه «الرفيق به العطوف عليه» أحمد لطفي السيد.

هذه الإشارة تجعل أحمد لطفي السيد يحتل بالنسبة لطله حسين موقع الأستاذ الراعي الذي يسلك باتجاه تلميذه مسلك الأب. والمواقف التي تؤكد هذه الصلة كثيرة: عندما أبلغت الجامعة الطالب طه حسين بأن

تاريخ لم يكتبه المنتصرون

عليه الذهاب إلى الإسكندرية في الغد لمقابلة الخديوي قبل سفره مبعوثاً إلى فرنسا شعر بارتباك وحيرة. فبرغم فرحه بهذا الاختيار تصور نفسه في مدينة لا يعرفها وبملابسه الفقيرة المتواضعة والقروش القليلة التي في جيبه، كيف سيقف أمام السلطان؟ ولكي يتماسك ويخرج من القلق ذهب إلى أستاذه لطفي السيد ليعلمه بالورطة التي يشعر بها. تلقاه الأستاذ حفيظاً به فضمه إليه وقبّله، وقال: امض مصاحباً، واذكر أنك في أول الطريق.

وحينما نشر في جريدة السفور مقالاً يهاجم فيه رأياً للشيخ المهدي الأستاذ بالجامعة فطالب الشيخ إدارة الجامعة بفصل الطالب طه حسين لتطاوله وأحالت الجامعة الموضوع لتحقيق تقوم به لجنة بها أحمد لطفي السيد الذي أنهى الموضوع بأن دعا كلاً من الطالب والشيخ إلى العشاء في بيته وتصافيا.

وعندما قررت الحكومة إنشاء جامعة أميرية طلب السلطان أحمد فؤاد من لطفي السيد إلحاق الجامعة الأهلية التي كان مديراً لها بالجامعة الجديدة تحت مسمى كلية الآداب، اشترط لطفي السيد توقيع عقد بين الجامعة الأهلية ووزارة المعارف ينص البند الرابع فيه على أن يظل الدكتور طه حسين أستاذاً في الجامعة. ولهذا حينما قام وزير المعارف بعد ذلك بنقل طه حسين من الجامعة إلى الوزارة طلب لطفي السيد رئيس الوزراء بإلغاء القرار ولما لم يفلح تقدم باستقالته الشهيرة في يوم ٩ مارس ١٩٣٢م من رئاسة الجامعة، ويشير في استقالته إلى أن هذا التصرف

اعتداء على استقلال الجامعة، وأن طه حسين أستاذ قدير لا يمكن للجامعة الاستغناء عنه ليس فقط في محاضراته للطلاب ولكن أيضا في محاضراته للجمهور العام.

برغم كل هذه المواقف العديدة من الخطأ أن نختزل الأستاذية في هذا الجانب العاطفي المتعلق بالعطف والرعاية لأنها كانت أستاذية بالمعنى الحقيقي. فلم يكن تعبير أستاذ الجيل الذي يوصف به أحمد لطفي السيد يُقال على سبيل التكريم والتقدير وإنما كان رسداً لمجهود مثمر في التعليم قام به هذا الأستاذ مع نخبة من مفكري الجيل الجديد. كان لطفي السيد مفكراً واعياً بضرورة الربط بين الاستقلال والتحديث والتنوير، وكان داعياً للعقلانية. فهو يذكر، من بين الكتب التي ساهمت في تشكيل وعيه عندما كان شاباً، كتاب القاموس الفلسفي لفولتير وهو في مجمله نقد ساخر للقصص الديني في العهد القديم وكتاب فلسفة النشوء والارتقاء لشبلي شميل وهو دعوة للأخذ بالتفسير العلمي للظواهر. يقول لطفي السيد إنه كان ميالاً إلى المنطق والفلسفة وتبني مذهب الليبرالية الذي جعل المصلحة أساساً للنظام السياسي. وأصر عند إعلان الجامعة الأهلية في ١٩٠٨م على إنشاء قسم للفلسفة نظراً لدورها الضروري في انتقال المجتمع إلى الحداثة وخاض من أجل ذلك معارك كبرى.

وحين أسس صحيفة الجريدة لتكون لسان حال حزب الأمة لم يقتصر فيها على متابعة الأحوال السياسية والتعبير عن برنامج الحزب

وإنما كانت تتضمن أيضاً مقالات في نقد جوانب التراث المعوقة للتقدم كما كانت نافذة على الأفكار الغربية الحديثة التي تترسخ يوماً بعد يوم. جعل لطفي السيد من مقر الجريدة مدرسة ليلية مجانية وكان يحيط نفسه بمجموعة من الشباب الواعد مثل هيكل والرافعي والعقاد وطه حسين وعلي ومصطفى عبد الرازق، يحاضرهم ويتناقش معهم في أغلب قضايا العصر. وكان يشبه نفسه بسقراط الذي يناقش الشباب ولا يكتب. كان يقدم أيضاً في مقر الجريدة محاضرات للنساء متحمساً للدعوة التي أطلقها صديقه قاسم أمين إلى تحرير المرأة ولهذا عندما أنشأ مجموعة من تلاميذه جريدة السفور جعلوا شعاراً لها كلمة لطفي السيد: علينا أن نحرر أمهاتنا قبل أن نحرر أوطاننا.

كانت كل قضايا الوطن السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية تتناولها جريدة السفور الأسبوعية من منظور تحرير المرأة وكان الشاب طه حسين من المساهمين بحماس في السفور إلى جانب صديقيه محمد حسين هيكل ومنصور فهمي. وكان من أبرز إسهاماته روايته المسلسلة خطبة الشيخ والتي تتبنى أسلوب الرسائل وفيها ينقد أسلوب الزواج التقليدي وعدم تعليم الفتيات ومنع الاختلاط بين الجنسين في الحياة العامة. كما قدم بحثاً مسلسلاً عن الخنساء انتهى فيه إلى أنها شخصية أسطورية لا وجود لها. وكان هذا أول تطبيق لمنهج النقد التاريخي الذي استخدمه بتوسع بعد ذلك في كتاب في الشعر الجاهلي.

كان بين الأستاذ والتلميذ إعجاب متبادل وتقدير كل واحد منهما لعلم الآخر. أصدر لطفي السيد ترجمته لكتاب الأخلاق لأرسطو في عام ١٩٢٤م، وكان حريصاً على ترجمة أرسطو لأنه، في نظره، هو المدخل لإعادة الفلسفة إلى الثقافة العربية المعاصرة. وكانت ترجمة الكتاب حدثاً ثقافياً مهماً وكتب لطفي السيد في المقدمة: كنت أتمنى أن أنقله من اللغة اليونانية مباشرة كما فعل الدكتور طه حسين الأستاذ بالجامعة مع كتاب نظام الأثينيين لأرسطو. بينما اهتم طه حسين بتناول قصائد شوقي وحافظ ونسيم التي ألفها هؤلاء الشعراء احتفاءً بالكتاب وبمترجم الكتاب «أستاذنا الجليل»، كما أطلق عليه.

وعاب عليهم أنهم لم يقرأوا الكتاب الذي يمتدحونه، فنسب شوقي إلى أرسطو أفكاراً تخص أفلاطون، فجاء مديحه لأرسطو في غير محله. وتصور حافظ أن الكتاب عبارة عن مواظ سوف تنهض بالأخلاق في البلاد بل إنه طالب لطفي السيد بالإسراع في ترجمة كتاب السياسة لأرسطو نظراً لحاجتنا إليه في معركتنا من أجل الاستقلال. الشيء الوحيد الذي اعتبره طه حسين صادقاً وجميلاً لدى هؤلاء الشعراء هو مديحهم في لطفي السيد الجدير في نظره بكل ثناء.

كان صدور كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» لطه حسين خير شهادة على إخلاص التلميذ للأستاذ. على صفحات «الجريدة»، في العقد الأول من القرن العشرين، كتب لطفي السيد: «خرجت مصر من الحكم القديم ضئيلة الشخصية، متحللة الروابط القومية، فانية الإرادة

تاريخ لم يكتبه المنتصرون

في إرادة الحكام. خرجت مريضة من كل وجه، وما دواء الأمة المريضة إلا التربية والتعليم».

لم يكن معروفًا - وقتها - أي حكم قديم خرجت منه مصر، أما مع طه حسين فكان يعتبر معاهدة ١٩٣٦ م بمثابة إعلان الاستقلال الحقيقي لمصر، وولجها إلى عهد جديد. وسار طه حسين على نهج أستاذه في تشخيص أعراض المرض، ووصف روشة العلاج التي تركز أساسًا على التعليم.

وكل الاختيارات الفكرية لطله حسين - في هذا الكتاب - تجد جذورها لدى لطفي السيد؛ وأولها الانحياز للحدث، وما يستتبعها من ضرورة تبني أساليب وأفكار الحضارة الغربية. وكان لطفي السيد صاحب هذا الاختيار، وعبر عنه في «الجريدة»، في مقالات تحت عنوان «التقليد» مطالبًا بتقليد الغرب، معتبرًا التقليد نوعًا من الذكاء الاجتماعي نافيًا عنه شبهة التبعية.

وألح طه حسين على هذه الفكرة - أكثر من مرة - بأساليب متنوعة. وفكرة الانتماء إلى حضارة البحر المتوسط لدى طه حسين تجد أصولها في نقد لطفي السيد لمفهوم «الجامعة الشرقية» أو «الجامعة الإسلامية» معتبرًا إياه مبدأ استعماريًا يساهم في تكريس تبعية مصر للخلافة العثمانية أو أي خلافة أخرى، بل إنه حسب أن الاستعمار الأوروبي هو المروج لهذه الفكرة. وفي مواجهة ذلك، نادى لطفي السيد بشعار «مصر للمصريين»، وطالب فيه بأن يكتسب الإيطاليون واليونانيون الجنسية المصرية، ما داموا يقيمون على أرض مصر، ويعملون بها.

تقدمت القوى الغربية في طريق «الحدثة» و«الديمقراطية» بفضل وجود قوى اجتماعية لها مصلحة في ذلك، مثل البرجوازية والطبقة العاملة تساند المفكرين في نضالهم من أجل التغيير؛ أي عن طريق الحركات الاجتماعية.

أما في مصر، حيث يسود نمط الإنتاج الزراعي، ويسيطر على السلطة كبار ملاك الأراضي، بينما الصناعة ضعيفة، وفي بدايتها، كان هذا السيناريو غير قابل للتطبيق. الحل أمام هذا المأزق التاريخي بالنسبة إلى لطفي السيد هو أن يقوم التعليم بتعويض النقص في نضال القوى الاجتماعية وبهذا يكون التعليم القاطرة التي تجر المجتمع بأسره إلى الحدثة.

انطبعت هذه الرؤية في ذهن طه حسين، ولهذا كان أكثر رجال التعليم «راديكالية»، وأطلق شعار التعليم كالماء والهواء، وجعله المدرسة والجامعة هي الحيز الذي يشعر فيه كل أفراد المجتمع -على اختلاف وضعهم الطبقي- بالعدل والمساواة، ليفتح التعليم بذلك أمام أطفال الفقراء إمكانية الترقى الاجتماعي.

برزت إسهامات طه حسين في مجالات عدة؛ منها الإبداع الأدبي، والنقد، والتاريخ، ولكن ظل مشروع الأستاذ لطفي السيد للنهضة هو أكثر مشاريع النهضة «عقلانية» و«عصرية» و«واقعية»، ولهذا كان دائماً هو البوصلة الموجهة لجهود طه حسين في السياسة والإصلاح الاجتماعي.

طه حسين و«الفلسفة»

استحق طه حسين لقب «عميد الأدب العربي». ولو نظرنا إلى إبداعه من قصص وروايات، وتأريخه لعصور الأدب العربي، ومقالاته النقدية لإبداع الأدباء في مصر، وخارجها، لأدركنا أهمية ما أنجزه في مجال الأدب.

إلى جانب ذلك كان «طه حسين مؤرخا»، و«مترجما» و«صحفياً»، مشتبكاً مع الأحداث السياسية الجارية في البلاد. ونسعى في هذه الإطلالة الموجزة إلقاء الضوء على علاقته بالفلسفة.

لم يتلق طه حسين تعليماً فلسفياً ذا شأن في فترة تعليمه الأزهرى، وإنما يرجع تكوينه الفلسفي إلى مواظبته على حضور جلسات مدرسة (الجريدة) المسائية التي كان يعقدها أحمد لطفي السيد مع النابهين من أبناء الجيل الجديد، مثل هيكل، والعقاد، والمازني، والرافعي، ومصطفى وعلي عبد الرازق.. ليناقشهم في قضايا الفلسفة. ومن يومها أطلق طه حسين على لطفي السيد لقب «الفيلسوف».

بعد أن أنهى طه حسين مناقشة أول رسالة للدكتوراه في الجامعة المصرية عن «أبي العلاء» طمح إلى الحصول على بعثة للدراسة في فرنسا فقرر حينها البدء في تعلم اللغة الفرنسية، وبعد جهد تعلمها يأتقان مدهش. والدليل على ذلك أنه استطاع قبل أن يسافر للبعثة أن يترجم بالاشتراك مع محمد رمضان كتاباً بعنوان «الواجب» للفيلسوف

الفرنسي جول سيمون، وهو كتاب في فلسفة الأخلاق والسياسة وغايته الأخيرة هي الدفاع عن الفلسفة. يقول المؤلف في مقدمته إنه كتبه ليرد على أعداء الفلسفة الثلاثة: أولئك الذين يرون أنها غير مجدية والذين يظنون أنها عاجزة وأخيراً من يعتقدون أنها خطيرة.

هذه التجربة في الترجمة كان لها تأثير في اختياره لموضوع الدكتوراه في فرنسا والتي كان عنوانها «فلسفة ابن خلدون الاجتماعية» تحت إشراف عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم. وفي هذا الكتاب نجده يأخذ على ابن خلدون أنه في بداية مقدمته يستند إلى الفلسفة ليبين القيمة العلمية والفكرية لمشروعه، لكنه في نهاية المقدمة يخلص إلى القول بأن الفلسفة لا جدوى منها وينصح بالاكتماء بالعلوم الدينية.

عند عودته من فرنسا ترجم كتاب «نظام الأئنين» لأرسطو، وهو كتاب تم اكتشافه في بردية موجودة في مصر عام ١٨٩٢م وكان حدثاً عالمياً وترجم إلى لغات كثيرة. وفي مقدمة الكتاب، يعرض لنا حياة أرسطو وأعماله المتنوعة في مختلف مجالات الفكر، ويعبر عن تقديره الخاص لما كتبه في «الأخلاق» و«السياسة»، ويبين مدى أهميتها في الفكر الأوروبي المعاصر.

وحين صدرت ترجمة لطفي السيد لكتاب «الأخلاق» لأرسطو من الفرنسية إلى العربية، انبرى الشعراء في صياغة قصائد في مديح الترجمة والمترجم. ويتناول طه حسين بالنقد هذه القصائد فيعيب على الشعراء جهلهم بالفلسفة، وعدم قراءتهم للكتاب الذي يمتدحونه. فشوقي

يمدح أرسطو بألفاظٍ تتحدث عن «التوحيد» و«الروح القدسية» و«جمال الأسلوب» و«الشاعرية»، وهي صفات تليق بمذهب أفلاطون وليس بأرسطو الفيلسوف الواقعي، صاحب الأسلوب الصارم والدقيق. ويقول طه حسين إنه يقبل أن يقول الشعراء ما لا يفعلون، ولكن لا يقبل أن يقولوا ما لا يعلمون!

أما حافظ فقد ظنَّ -مثل شوقي- أنه كتاب في الوعظ الأخلاقي، وطالب لطفي السيد أن يعجل بترجمة كتاب «السياسة» لأرسطو قبل كتاب «الكون والفساد» لكي نستفيد منه في مفاوضاتنا مع الإنجليز، ويسخر طه حسين قائلاً إنه كتاب في نظرية السياسة، ولا علاقة له بنضالنا من أجل الاستقلال التام أو الموت الزؤام!

فيما يبدو أن طه حسين قد صنف نفسه على أنه من الواعين بأهمية الفلسفة، لكنه من غير المشتغلين بها، ولهذا ينصح صديقه وزميله منصور فهمي بتدريس الكتاب لطلابه في كليتي الآداب والحقوق. وكلنا على علم بإشارته لاستخدام منهج الشك الديكارتى، في مقدمته لكتاب «في الشعر الجاهلي»، ولكن ما أثار ضجة حول الكتاب هو استخدامه لمنهج «النقد التاريخي» الذي دشنه الفيلسوف «إسبينوزا» والذي يتمثل في فحص أخبار القصص الديني على ضوء الحقائق التاريخية.

خص طه حسين مجلة (الهلال) بمجموعة من المقالات عن قادة الفكر: «هوميروس»، و«سقراط»، و«أفلاطون»، و«أرسطو»، و«الإسكندر الأكبر»، و«يوليوس قيصر»، وهم في نظره ليسوا قادة

للفكر اليوناني أو الروماني فحسب، بل قادة للفكر الإنساني. ويمثل فكرهم قاعدة لكل طموح إنساني للحصول على مزيدٍ من العدل والحرية.

ويصل إلى خلاصةٍ بالغة الدلالة، وهي أنه بالنظر في التاريخ منذ ابتداء عصر القياصرة، نستيقن أن شيئين قد أخفقا وأن أن يقوم مقامهما شيان آخران. فأما الشيئان اللذان أخفقا فهما «الديمقراطية» و«الفلسفة». وأما الشيئان اللذان قدرت لهما السيادة فهما «الأوتوقراطية» و«الدين». ظل هذا الاقتران بين الفلسفة والديمقراطية حيًّا في ذهن طه حسين، وكذلك الإقرار بريادة الفلسفة اليونانية في فتح طريق التقدم يشكّل القاعدة الفلسفية التي أطلق منها كتابه الأشهر «مستقبل الثقافة في مصر»، وفكرته الجريئة عن انتهاء مصر لحضارة البحر المتوسط.

طه حسين.. ودرسه «الشمين»

حينما يحدث انخفاض حاد في معدل التصدير نشعر بأن هناك خطرًا على الاقتصاد القومي، يستدعي التدخل العاجل لتفادي الأزمة والنهوض بالاقتصاد. ولكن عندما يحدث انخفاض في الإنتاج الثقافي العام في المجتمع، فإننا قد لا نشعر به ولا نرى في الأمر خطرًا، كما لا نعرف سبل التدخل العاجل لتغيير الحال.

هذا يفسر الوضع الهامشي الذي توضع فيه «الثقافة» في أجندات الحوار الوطني، وخطط التنمية، وميزانية الدولة. هذا بالطبع قصور في النظر. مفكرونا وذو البصيرة نبهونا لأهمية «الثقافة» في تحقيق «النهضة»

المأمولة. هل يجدر بنا العودة إلى كتاب طه حسين «مستقبل الثقافة في مصر» الذي مضى على صدوره أكثر من ثلاثة أرباع قرن؟ نعم؛ لأن حالنا لم يتغير كثيراً، ولأن نظراته كانت شاملة، ويقترح خطة للنهوض الثقافي، تتسم بالصبر والدأب.

«الثقافة» هي أهم ما يجب تغييره حينما يصاب بلد ما بالتخلف. والحفاظ على ثقافة سائدة هو رغبة في استمرار الوضع القائم يسعى إليه المستفيدون منها. ولهذا كان تغيير الثقافة هو عصب مشروع طه حسين من أجل تحديث جذري لمصر.

وأول درس يقدمه لنا طه حسين هو أنه لا يمكن النجاح في أي مشروع للإصلاح دون أن نسأل أنفسنا إلى أين يتجه العالم؟ فهناك مسيرة للبشرية تقودها إلى الحداثة، ولن تخرع مصر ولا أي أمة لنفسها حادثة خاصة. البشرية في مسيرتها تتجه إلى تعميم التعليم، وتحرير المرأة، وحماية الحريات الفردية، وتبني الديمقراطية في إدارة المجتمعات، وقبول «العلمانية» كشرط لا غنى عنه لتحقيق «المواطنة». باختصار ما وصلت إليه الحضارة الغربية.

ولكن هل يجوز لنا أن نستعير نظماً وأنماطاً من العيش تميز شعوباً أخرى مختلفة عنا؟ هذا هو الاعتراض الذي ما انفك أعداء التقدم يطرحونه حتى الآن. إجابة طه حسين واضحة: نعم، يمكن الاستعارة، بل تلزم؛ هذا هو حال اليابان، البلد الشرقي بامتياز والذي نقل بوضوح وبلا موارد صناعات الغرب وعلومه ونظمه السياسية وقوانينه،

ناهيك عن أن الأمر في حالتنا لا يتعلق بأي استعارة، لأن ما هو موجود في الغرب نابع من ثقافة قديمة، مشتركة بيننا وبين الأوروبيين، وهي ثقافة البحر المتوسط. من المفروض أن يكون الأمر إذن بالنسبة لنا أيسر مما هو بالنسبة لليابان.

يحذر طه حسين من «الانتقائية» التي تخيم على الفكر التي تلخص في مقولة: سوف نأخذ من الغرب ما ينفعنا ونترك ما لا ينفعنا، أو ما يتعارض مع تقاليدنا أو ما يخالف ديننا، إلى آخر هذه التعبيرات المألوفة. ويرد طه حسين بأن هذه الانتقائية لن تصل بنا إلى شيء، لأن علينا أن نأخذ ما في الغرب بحلوه ومره. فسر البعض مقولته هذه بأنها دعوة لاستجلاب الرذائل. ولكن الانتقائية في هذه الأمور تكون تعبيراً عن الاعتقاد بأن منطق التاريخ يطاوع رغبات البشر. فنحن نعتبر الصناعة والنظافة والانضباط أموراً مستحبة، ولكن خروج المرأة من البيت واتساع هامش الحريات الشخصية وانتشار الآراء المخالفة للعقائد السائدة هي أمور غير مستساغة للعقل الشرقي، وكذلك مرة المذاق. ولكن إذا رغبتنا في التقدم بجدية علينا أن نقبلها لا محالة.

وهكذا بعد مرور كل هذه السنوات، حينما ننظر للجدل الدائر في مشهدها الثقافي الراهن من محاولات لتقييد للآراء المخالفة وحصار حرية الإبداع وتحديات لإبقاء المرأة تحت الوصاية، واستخدام ذريعة الهوية لإدامة الاستبداد، ندرك أننا لم نعد بعد الدرس الغالي الذي تركه لنا العميد.

حالتنا الثقافية تدعو إلى القلق، والإصلاح الثقافي ضروري ومهم وبدونه كل إصلاح آخر يذهب سدى. الأمر يحتاج إلى خطة وجهود تتسم بالدأب والصبر وانتظار النتائج على المدى البعيد. ليست هذه دعوة للتمهل بل هي دعوة للشروع فوراً مع الوعي بأن تغيير الوضع لا يحدث بين عشية وضحاها.

التعليم بمناهجه وطرق أدائه يستغرق سنوات طوال، ولا غنى عنه لتغيير الوضع الثقافي. كذلك لا يكفي إتاحة المنتجات الثقافية للناس، بل يجب تهيئة السبل أمامهم ليكونوا هم المؤلفون والمبدعون لفنونهم وآدابهم. وأخيراً يأتي دور الدولة والدستور والقوانين في حماية حرية الفكر والتعبير والإبداع، وخصوصاً في هذا الوقت الذي يسعى فيه كثير من الأفراد والمؤسسات للقيام بدور الرقيب. فانهياز الدولة الواضح للحرية مهما كانت الضجة الدائرة يلعب دوراً تربوياً مهماً في خلق جيل يحترم حرية الآخرين بدلاً من الوصاية عليهم.

الفصل الخامس

الحداثة العربية.. (رؤية نقدية)

صار مفهوم «الحداثة» شائعاً ومتداولاً، بل وفرض نفسه كإشكالية على الساحة الفكرية في العالم كله. ولعل كثرة استخدامه هي التي تجعله مفهوماً متعدد الدلالات. ولن يفيدنا الرجوع إلى الأصل اللغوي، ولا إلى المعاجم للوقوف على دلالة محددة له. ولكن يمكننا أن نتتبع سياقات الاستخدام للإحاطة بما يتضمنه هذا الموضوع الواسع من معان وإيجاءات.

لقد كانت الصفة «حديث» Modern تُستخدم بصورة بسيطة وتلقائية دون أن تثير أي اهتمام خاص، وكان من الممكن في هذا الإطار التمييز بين أنصار الحديث، وأنصار القديم في أي مجال من المجالات. ولكن بدا الأمر مبهماً وكثيفاً وإشكالياً حينما شرع الشاعر الفرنسي بودلير في استخدام المصدر modernisme كتعبير عن مذهب معين يسمى به مفهومه الطليعي للأدب والفن، ليصبح بذلك صيحة حرب عامة ضد معايير الأدب والفن المستقرة.

ثم انتقل بعد ذلك مفهوم «الحداثة» من مجال الأدب والفن، إلى مجال فلسفة التاريخ، والتي مالت إلى استخدام المصدر Modernité لتشير إلى حقبة معينة تختلف بصورة جذرية عن سابقتها. وتعد فلسفة هيجل،

التي تنظر إلى التاريخ الكوني بوصفه خطأ صاعدا مقسما إلى حقب، تتوالى اللاحقة فيها أكثر تطورا من السابقة عليها، خير تعبير عن هذا المفهوم التاريخي للحدثة بالرغم من أن هيجل لم يستخدم المصطلح. وقد اقترنت الحدثة في هذا الإطار بمفهوم التقدم الذي يعد هو نفسه من المفاهيم الحديثة في فلسفات التاريخ. وفي هذا المجال، يتم اعتماد بداية العلم الطبيعي الحديث، وفلسفة ديكارت، وفن عصر النهضة الإيطالي، بداية للحدثة.

أما المجال الثالث الذي ارتبط به موضوع الحدثة فهو علم الاجتماع الذي يدرس تحت هذا المسمى التغيرات الحادثة في العلاقات البشرية وتنظيم الحياة، وبنية المؤسسات. وهنا تعتبر الثورة الصناعية هي البداية. الحدثة إذن تتطلب نوعا من الوعي التاريخي باختلاف المرحلة الحالية عن سابقتها أو كما يقول عالم الاجتماع الفرنسي رولان بارت «الانفصال عن الذي لم يعد ممكنا»، كما أنها اسم يطلق على كل نزوع يسعى إلى الاهتمام بالحاضر، وتغلقه في مواجهة الماضي. ولكن ينبغي أن نفهم أن الحاضر هنا لا يعني اللحظة الراهنة، فالحدثة لحظة ممتدة تجمع في داخلها ماضيا قريبا وآفاقا للتطور.

هذا المشروع تحيط به صعوبات شتى. فليس هناك تحديد واضح لدى المفكرين لمعنى الحدثة. فهو مصطلح يتخذ دائما معنى مغيرا بحسب المجال الفكري الذي نتناوله فيه.

فعلى سبيل المثال في الفلسفة نبدأ تحديد الحدثة في العادة بفلسفة ديكارت العقلية التي تؤسس بأكملها على الذات العارفة، ولكننا في

الأدب والفن نبدأ تحديد الحداثة ببودلير، بعد ديكارت بثلاثة قرون، بل وفي مواجهة الفكر الديكارتي العقلاني. ولكي نعي سبب الصلة بين ديكارت والحداثة، علينا فقط أن نلقي نظرة على كتب الفلسفة قبل ديكارت سواء في الغرب المسيحي أو الشرق المسلم - لوجدنا أنها مشغولة بقضايا محددة: وجود الله، خلود النفس، قدم العالم، الجبر والاختيار.

أما مع ديكارت، ومن جاء بعده من الفلاسفة، فالقضية الرئيسية هي المنهج الذي يكفل صدق المعرفة، فكان لدينا المنهج العقلي عند ديكارت، والتجريبي عند بيكون، والنقدي عند كانط، والجدلي عند هيجل. قد يرى البعض أن هذا التطور يخص الغرب وحده، ويرى آخرون أنه تطور للوعي البشري بوجه عام.

على أي حال هو تطور حاسم في تاريخ الفلسفة. أما «الحداثة» في الفن فهي تشير إلى التخلي عن بحور الشعر والقافية، والتخلي عن المنطق الزمني للسرد، والفصل بين الفن التشكيلي والتمثيل.

الصعوبة الأخرى تكمن في كون الحداثة لم تعد محل إجماع، يكفي أن نعلنها هدفا لنا حتى يصطف خلفه الجميع. فهناك في الغرب، كما في الشرق، من ضاقوا باللهات خلف التقدم، ورضوا بحياة هادئة وبسيطة، وهناك من حذروا من الأخطار التي تحملها الحداثة في طياتها فتهدد البيئة بل والوجود الإنساني نفسه. وأخيرا يبدو أن الحداثة حالة معقدة ومتراكبة تمتد من سلوك المواطن في حياته اليومية إلى البناء

الفوقي السياسي والقانوني. وهو ما يجعلها ليست مشروعا بسيطاً يمكن التخطيط له وقياس نتائجه.

بالرغم من كل هذه الصعوبات تفرض الحداثة نفسها على الشعوب فرضاً. فإذا كان للحداثة أزماتها فإن إدارة الظاهر لها تنتج أزمات أعمق، وآلاماً بشرية كبرى.

أبعاد الحداثة

الحداثة إذن حالة تاريخية لا تعني مجرد المعاصرة، ولكنها تشير إلى مرحلة تاريخية بعينها تتسم بمجموعة من السمات التي تجعل منها ظاهرة مركبة. ويمكن من منظور معين أن نحدد لها أربعة أبعاد أساسية. أول هذه الأبعاد هو البعد التكنولوجي والذي بدأ مع اختراع الطباعة والتي كان لها أكبر الأثر في تغير متابعة الإنسان لأحداث العالم ونقل المعارف والاتصال بالآخرين. ثم ارتبطت الحداثة بعصر انتشار الآلة، والتي تختلف اختلافا جذريا مع الأداة. هذه الأداة كان ينظر إليها دائماً باعتبارها وسيلة، حيث يبقى البشر دائماً في وضع خارجي بالنسبة لوسيلة تعمل على توفير الجهد المبذول في السيطرة على الأشياء وتسهيل العمليات التي تهدف لإشباع الحاجات. وهذا على عكس الآلة التي، نظراً لتعدد تركيبها وأدائها الوظيفي، تعيد صياغة العلاقات بين البشر. والبعد الثاني هو البعد الاقتصادي الذي يتجسد في نمط الإنتاج الرأسمالي، وما في هذا النمط من ميل بنيوي إلى التوسع عالمياً وإدماج

تاريخ لم يكتبه المنتصرون

الأشكال الحضارية الأخرى فيه عبر آلية السوق، وعبر التحديات التي يطرحها على الشعوب التي تتلکأ في تبنيه.

البعد الثالث هو البعد السياسي الذي تجسد في بزوغ الدولة القومية، والتي عرفت أشكالا مختلفة للحكم وإن كان يسود اتجاه عام، منطلق من نظريات العقد الاجتماعي، إلى تعميم الحكم الديمقراطي الذي يعمل، كما يرى ماكس فيبر، على إزاحة الأشكال القديمة لشرعية السلطة، مثل الشرعية الدينية والزعامية، ويعطي السيادة للشرعية الديمقراطية.

البعد الرابع هو البعد الفكري الذي يرتبط بسيادة العقلانية في تفسير العالم وإدارة المجتمع، كما يرتبط بمركزية الذات الإنسانية كأساس للمعارف والقيم، وهو الاتجاه الذي وجد أقصى تجلياته في فكر عصر التنوير.

وترتبط بالحدثة أيضا تجليات أخرى أخلاقية وجمالية، ولكنها أقرب إلى أن تكون نتائج أكثر منها أبعادا مكونة لظاهرة الحدثة.

نحن هنا إذن أمام أبعاد أربعة يمكن رصدھا في أي مجتمع من المجتمعات وهي: المستوى التكنولوجي، والاقتصاد المرشد والسياسة القائمة على التمثيل ومشاركة المواطنين، وأخيرا حرية الفكر والاعتقاد، مع اعتبار «العقلانية» هي المرجعية النهائية التي تضيء الشرعية على الأحكام.

كونية الحداثة

الحداثة وضع تاريخي تحقق بفعل مسار التطور في المجتمع الغربي. لكنها الآن ظاهرة عالمية أو بسيلها لأن تصبح كذلك. فهل كانت الحداثة نموذجا فرضه الغرب فرضا على شعوب خضعت لهيمنتها، أم كانت اختبارا حرا من قبل هذه الشعوب؟

يحملنا هذا السؤال إلى فلسفة التاريخ التي تعلمنا مدارسها المختلفة أن التاريخ لم يكن يوما مجالا لتحقيق الإرادات والاختيارات الحرة. ومن جهة أخرى ليست الحداثة نموذجا معدا سلفا وقابلا للتطبيق الفوري، إنها مسار تاريخي طويل يستدعي تحقيقه تغيرات هيكلية في الشعوب المتحولة إليه، كما يستدعي مجموعة من التكيفات مع الظروف الموضوعية والتحديات الخارجية.

يمكن القول إذن إن الحداثة بدأت بوصفها ظاهرة غربية، وانتهت إلى أن أصبحت ظاهرة كونية. هناك إذن مسار يمكن أن نطلق عليه «مسار التحول إلى الكونية»، فلا يوجد نمط إنتاج ولا نظام حكم ولا سلوك اجتماعي يكون كونيا صالحا لكل البشر في حد ذاته. ولكن تبدأ عملية تبني تزايد وتنتشر تدريجيا بحيث تصبح مطمحا ومرجعية لكثير من الشعوب.

وليس سعي الشعوب إلى امتلاك التكنولوجيا بل وإنتاجها، وفخرها بما تحققة من مستويات في التنمية الاقتصادية، ورغبتها التي تعبر عنها في قيام حكومات تمثيلية وانتخابات نزيهة، واحتفائها بالعلم

والعقلانية إلا تأكيداً على هذا المسار الذي يخرج بالمبادئ من ثقافتها الحاخنة ليجعلها مرجعية تاريخية تشمل العالم بأسره.

الحداثة شرط تاريخي وحضاري، ولكنها ليست اللجنة الأرضية ولا نهاية التاريخ. فقد بدأ نقد الحداثة منذ وقت مبكر بل كان مصاحباً لظهورها. وتعتبر دعوة روسو للعودة إلى الطبيعة بداية هذا النقد. كما اقترن مفهوم التقدم بظهور مفهوم الانحطاط والذي بلغ ذروته مع نيتشه، وأشار ماكس فيبر إلى نزاع السحر عن العالم بوصفه من نتائج الحداثة السلبية. كما تمحور الإنتاج النظري لمدرسة فرانكفورت حول إدانة العديد من الأزمات التي أتت بها الحداثة، مثل الشمولية والحروب والمجازر الضخمة، بالإضافة إلى استخدام العقل في إحكام السيطرة على البشر وعلى الطبيعة.

هذه الانتقادات صاحبت مسيرة الحداثة. ولكننا في اللحظة الراهنة، في نظر بعض المفكرين، على أبواب مرحلة جديدة، يطلقون عليها «ما بعد الحداثة». في حين يرى آخرون أننا بالفعل أمام مرحلة جديدة، لكنها ليست إلا طورا من أطوار الحداثة تحقق من خلاله بعض وعودها. فيرى هابرماس أن أبرز منتجات الحداثة هو تأسيس المجال العام القائم على الاتصال بين المواطنين. ولكن هذا الاتصال قد ساد منذ أن تأسس القهر والتلاعب، ومنوط بنضال البشر الآن تحرير هذا المجال الاتصالي والوصول إلى الحوار الحر والشفاف والذي من شأنه أن يعالج سلبيات الحداثة.

ويرى «ألان تورين» أن الحادثة قد نادت في مواجهة ظلامية العصور الوسطى، بمطلبين رئيسيين؛ وهما تحكيم العقل وإفساح المجال لعواطف الذات ومشاعرها. وقد نجحت الحادثة في تحقيق المطلب الأول لدرجة أنه طغى على المطلب الثاني. والآن تسعى الذات إلى انتزاع حقوقها والتعبير عن نفسها في الموضة والنزعة الاستهلاكية والحركات الاجتماعية مثل المظاهرات والإضرابات.

وهذه التعبيرات، في نظر تورين، لا تهدف إلى مناهضة الحادثة لأنها نشأت في ظلها، ولكنها فقط تسعى إلى تحقيق التوازن الاجتماعي بين النزعة العقلية والنزعة الذاتية.

أما «برونو لا تور» فيرى أن الحادثة قد امتدت بسيطرة الإنسان على الطبيعة وعلى الأشياء وعلى البشر الآخرين إلى مدى بعيد. وقد حدث بسبب إطلاق الحادثة العنان لرغبات الإنسان وطموحاته. وقد وصل به هذا الوضع إلى ورطة كبيرة بالنسبة لعلاقته بالبيئة وبالبشر الآخرين. والآن يبدأ الإنسان في مرحلة التحكم في سلوكه من خلال الالتزام الأخلاقي والذي يعيد الالتزام الديني القديم ولكن في صيغة علمانية. ربما نكون هنا في المقام الذي يسمح لنا بأن نقول إنه بالرغم من الانتقادات التي وجهت إلى الحادثة لا يوجد أمامنا - بوصفنا شعبا من شعوب الأرض - بديل آخر، ولكن ذلك لا يعني أن الشعوب تساق إلى الحادثة كما يساق أبطال الأساطير اليونانية إلى قدرهم المأساوي. أعتقد أن هناك أمام البشرية فرصة لترشيد الحادثة وجعلها أكثر

إنسانية، ولكن الإسهام في هذه العملية لن يكون فعالاً إلا من خلال الانخراط فيها والكفاح في داخلها من أجل العيش في ظروف أفضل.

حداثتنا العربية!!

منذ منتصف القرن التاسع عشر انطلق ما اصطلح على تسميته فكر النهضة العربي. وقد تنوعت تياراته ومذاهبه فيما بعد. ولكن هدفاً واحداً اتفق عليه الجميع هو «الالحاق بالغرب». ثم توارى هذا التعبير في نهاية القرن العشرين ليخلي مكانه لتعبير «تحقيق الحداثة».

ولم يكن هذا التغيير ليخلو من دلالة، فلم يعد الغرب هو الوحيد المتقدم، كما أن مسألة اللحاق تضع التقدم الحضاري في إطار سباق تبدأ المجتمعات المتقدمة فيه دائماً من شروط أفضل، مما يجعل من الصعب تحقيق هدف اللحاق. لذا بدأ، أمام المجتمعات التي تعاني تأخرًا على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، أن الوصول إلى الحداثة هدف أكثر واقعية وأكثر شمولاً.

ولكن يوجد نفور لدى النخب العربية من التقليد. فنحن نسعى دائماً لأن تكون لنا بصمتنا الخاصة على كل تجديد لحياتنا الاجتماعية، وتتجلى هذه البصمة في أن يكون لنا إبداعنا الخاص. والواقع أننا هنا نطرح مشكلة زائفة. فنحن في سيرتنا للوصول إلى الحداثة سوف يكون هناك، شئنا أم أبينا، ملامح خاصة لحداثتنا. فأى ثقافة مهما غالت في التقليد لا تستطيع أن تكون صورة طبق الأصل من الثقافة المصدر. ولا يستطيع أحد أن يزعم أن اليابان قد تحولت إلى نسخة طبق الأصل

من المجتمعات الغربية بسلوكها وثقافتها. وبرغم ذلك يصعب ألا نعتبر اليابان مجتمعا حديثا. إذ تتوافر فيها الجوانب الأربعة التي تميز الحداثة.

ولكن السياق الشائع لاستخدام تعبير الحداثة العربية يوحي بأن صفة «العربية» تأتي لفرملة جوانب الحداثة التي لم يتهيأ وعينا بعد لقبولها، أو للدفاع عن مصالح فئة مهيمنة تهددها عملية التحول إلى الحداثة. ولنضرب مثلا على هذه النزعة الانتقائية المفروضة في التعامل مع مظاهر الحداثة. ففي بداية القرن العشرين أنشأت البرجوازية الوليدة في مصر بورصات المال والبنوك والمصانع، واعتبرت أن ذلك تحول كبير إلى المدنية والحضارة، وحين قام عمال مصنع السجائر عام ١٨٩٩م بأول إضراب عمالي في مصر اتهم العمال في الصحافة بأنهم يقلدون الغربيين تقليدا أعمى يضر بمصالح الوطن. وهكذا من منظور الطبقة السائدة بورصة المال حادثة والإضراب تقليد وتغريب.

كما أن النخب المهيمنة قبلت بسهولة إدخال علوم الفيزياء والهندسة والجغرافيا إلى ثقافتنا التقليدية، ولكن حين بدأت الحركات الفنية والأدبية الجديدة التي تدفع الشباب إلى الجرأة والتمرد اهتمت بأنها تقليد أعمى لأدب وفن غربيين لا علاقة لهم بهويتنا.

نخلص إلى أنه سوف تكون لنا بلا شك ملامح خاصة عند تحقيقنا للحداثة، وبرغم أن الحداثة لم تعد حكرا على الغرب وحده، يصعب القول بأن هناك كيانا خاصا اسمه «الحداثة العربية»، بالضبط كما يصعب أن نتحدث عن حداثة يابانية أو صينية.

التحديث طريق الحداثة

ليست الحداثة، كما قلنا، نموذجاً معداً سلفاً ولا خطة أو وصفة يمكن تطبيقها. إنها مرحلة تاريخية تتسم بملامح محددة. ولكنها يمكن أن تتحول من غاية نهائية إلى مشروع عملي بفضل مسار تتدخل فيه الإرادات والخطط والحسابات، وهو ما يسمى بالتحديث، ولا يوجد مشروع شامل للتحديث. أي تحديث للمجتمع بأسره، إنما يكون التحديث دائماً قطاعياً، مثل تحديث التعليم، أو تحديث الجهاز الأمني أو قطاع الصحة إلخ. ويقوم التحديث عموماً على ركنين أساسيين هما رفع مستوى الأداء التكنولوجي. وعقلنة أو «ترشيد» الإدارة، هو ما يعني الاستغلال الأمثل للموارد البشرية. ولكي يظهر أثر عمليات التحديث القطاعية على المجتمع بأسره يأتي دور الإدارة السياسية للمجتمع التي تسهر على ضمان التنسيق والمواكبة بين عمليات التحديث في القطاعات المختلفة.

لماذا تفضل مشروعات التحديث العربية؟

للإجابة عن هذا السؤال، لا مفر أمامنا في البداية، من اللجوء إلى التفسير الماركسي الذي يمثل مقاربة منهجية متماسكة لتفسير هذه الظاهرة. وهو يقوم على اعتبار أن العامل الأساسي في التغيير الاجتماعي أو التحديث ليس هو أفكار الفلاسفة والمفكرين ولا رغبات القادة السياسيين، وإنما تبلور القوى الاجتماعية صاحبة المصلحة

في التحديث. فلم تظهر في أوروبا المواطنة وحقوق الإنسان والمساواة بفضل أفكار روسو وفولتير الداعية إلى الحرية والعدالة ولكنها نشأت بفضل ازدياد نفوذ طبقة التجار بعد الكشف الجغرافية.

الحراك الاجتماعي هو الذي يجعل التحديث واقعا: فلقد دعا جون لوك في القرن الـ ١٨ إلى ضرورة تحديث النظام السياسي عن طريق فصل الدين عن الدولة، واكتفاء الدولة بإدارة المصالح الدنيوية لمواطنيها، كما دعا إلى ضرورة أن يكون الحكم تمثيلا ناتجا عن انتخابات حرة يقوم بها المواطنون، ولكن هذا النظام حين وضع موضع التنفيذ في إنجلترا انتهى إلى ما يسمى بالديمقراطية الضريبية، وبمباركة جون لوك نفسه وهي ديمقراطية أصحاب المصالح. ولم يستطع العمال الإنجليز الحصول على حق الانتخاب بوصفهم مواطنين إلا في نهاية القرن الـ ١٩ أي بعد حوالي مائتي عام من دعوة جون لوك. وقد تحقق ذلك بفضل الثورة الصناعية والحركات الاجتماعية للعمال من إضرابات ومظاهرات، ولم تكتسب المرأة حق الانتخاب إلا في عام ١٩١١ م.

هذا التفسير الذي يربط نجاح التحديث بقوة الحراك الاجتماعي ينطبق بشكل أكبر على المجتمعات الأوروبية التي كانت الحداثة تنبثق فيها من طورها الذاتي. ولكنه ربما لا يصلح للمجتمعات التي كانت الحداثة فيها وافدة من الخارج. فلو نظرنا إلى اليابان ومصر والمكسيك في منتصف القرن التاسع عشر لن نجد فارقا كبيرا بينها في الظروف الاقتصادية ولا في قوة الحراك الاجتماعي. وبالتالي هناك أسباب أخرى تفسر نجاح التحديث في بعض التجارب وفشله في البعض الآخر.

تتميز تجارب التحديث في البلاد غير الأوروبية بتعاظم مهمة النخب ودورها الأساسي في تحريك المجتمع بأسره. فحادثة النخبة وحدها لا تعد حادثة للمجتمع بل بالعكس علامة على تحلفه. وهذه العلاقة المتشابكة بين النخبة والمجتمع يمكن أن يوضحها لنا المثال التالي:

في عام ١٩٠١م انتهى يوسف نحاس من تقديم رسالته إلى السوربون بعنوان «الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية للفلاح». وفي خاتمتها يرى أن السواد الأعظم من الشعب المصري فلاحون. ولا يمكن لمصر أن تصل إلى حالة الرقي والمدنية إلا إذا صار الفلاحون مواطنين لهم حقوق تصان وتحترم. ولكن الفلاحين قد بلغ بهم الجهل مبلغا لا يرتجى منهم قيام أي حركات اجتماعية تطالب بالحقوق.

ولهذا يلقي يوسف نحاس مهمة تحويل الفلاحين من رعايا إلى مواطنين على كاهل المشرعين الذين يعدون دساتير البلاد وقوانينها. ويؤكد على هذا الوضع الاستثنائي للنخبة في مشروع التحديث خطاب النهضة العربية كله، ونذكر في هذا الصدد الإهداء الذي صدر به طه حسين كتابه «في الشعر الجاهلي»: إلى القلة المستتيرة في هذا البلد.

دور النخبة

لا يحدث التأثير الحقيقي للنخبة من خلال دعوتها الناس إلى تبني مقومات الحداثة، ولكن التأثير الحقيقي يأتي من خلال استفادتها بما تتمتع به من سلطة اتخاذ قرارات في إحداث تغييرات هيكلية في الممارسات الاجتماعية. فعندما توجه وكيل النيابة الشاب «قاسم أمين»

للتفتيش على مراكز الشرطة في صعيد مصر، وطلب من مأموري الأقسام فوراً الإفراج عن الفلاحين المحتجزين بدون تهمة يحددها القانون وبدون محضر رسمي، كان يساهم في وضع أسس العلاقة الرشيدة بين القضاء والأمن.

وقد أطلعني صديق باحث فرنسي على إحصائية عن أعداد التلاميذ في كتاتيب المراكز والقرى المختلفة في مصر في بداية القرن العشرين. وقد لاحظت أنه في قرية الباجور، على سبيل المثال، كان عدد البنات في عام ١٩٠٤م هو ١٢ تلميذة، وفي عام ١٩٠٥م كان ٣٤ تلميذة، وفي عام ١٩٠٦م كان ٥٦ تلميذة، وكان عدد الأولاد ثابتاً تقريباً.

وحينما سألته عن سبب هذا النمو المتسارع في عدد البنات المقبلات على التعليم: أجاب إن وزارة المعارف العمومية اتخذت قراراً بصرف مكافأة لكل شيخ صاحب كتاب ٥٠ قرشاً في العام لكل تلميذ، وجنيهاً كاملاً في العام عن كل تلميذة، فكان مشايخ الكتاتيب يتوجهون إلى الأسر بهدف إقناعها بتعليم بناتها.

وهكذا بينما كان الرأي العام وغالبية المثقفين في العقد الأول من القرن العشرين يشنون حملة شعواء على كتاب قاسم أمين عن «تحرير المرأة»، كان التغيير الحقيقي يتم في صمت من خلال إجراءات اتخذها مسئولون واعون بضرورة تحديث قطاع التعليم. وهناك أمثلة أخرى كثيرة مثل تأسيس جامعة القاهرة، وقبول رئيسها أحمد لطفي السيد لتسجيل البنات فيها سرا، وإنشاء اتحاد الصناعات وغيرها.

تحديث الفكر

لا يعني إلقاء الضوء على هذه الجوانب المتوارية نوعاً ما، أي استهانة بدور الأفكار في عملية التحديث. خصوصاً وأن نفور الجمهور من التحديث ليس تعبيراً عن تعارض مصالح الجمهور مع عملية التحديث ولكن فقط بسبب العقلية التي بنيت على أسس قيم ومعايير الماضي. ومن هنا جاءت أهمية التوعية والتنوير. ولقد كان مفكرو النهضة يعتبرون أعمالهم الفكرية إسهاماً في تهيئة العقول لقبول الحداثة. أما الجهد الأكبر الذي يقع على عاتق المثقف فهو ترسيخ القيم والمعايير التي يحكم بمقتضاها أفراد المجتمع على ما يجري حولهم من أمور. والحداثة لا تعني تنميط الآراء وتوحيد الأحكام بل تسمح بتنوعها إلى حد كبير، ولكن ما تسعى إلى توحيده هو معايير الحكم التي تنطلق من رؤى عقلانية ودينية. فعلى سبيل المثال اعتبر آدم سميث أن النظام الرأسمالي هو النظام الاقتصادي الوحيد الذي يسير وفقاً للعقل من حيث إنه قائم على حسابات التكلفة والربح والخسارة، ومن حيث إنه النظام الذي يحقق التوازن بين المصالح المختلفة لأفراد المجتمع. ثم جاء ماركس واعتبر النظام الرأسمالي معارضاً تماماً للعقل لأنه يعود بالإنسان إلى عبادة الأصنام من خلال تكريسهِ لصنمية السلعة، ولأنه يقوم على الإهدار الذي يجد أعلى تجلياته في الحروب التي يتم من أجلها صنع أسلحة تتكلف موارد طبيعية وقوة عمل لتهدم إنجازات تكلفت

هي بدورها موارد طبيعية وقوة عمل. وهكذا فنحن أمام رأيين مختلفين تماما ولكن معيار الحكم واحد وهو العقل.

يتعمق دور المثقفين ويتعاظم مع تقدم مشروع الحداثة لأنهم يصبحون منتجي الأفكار في المجتمع، كما يحددون القضايا التي يدور حولها الجدل الاجتماعي ويصف عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو دور المثقف في المجتمع الحديث بأنه يشبه «العرضحالي».

فهو لا يعاني بالضرورة مما يعاني منه صاحب الشكوى، ولكنه هو من يحسن كتابتها لأنه يضع أمام المجتمع القيم والمعايير التي ارتضى الناس أن تحكم المجال الأخلاقي والقانوني، والتي من خلالها يمكن تسوية المطالبة بالحقوق أو التنديد بوضع معين. من هنا تأتي مهمة المثقفين، إذا رغبوا في تحديث الفكر، في الانطلاق في معاركهم من تكريس قيم الحداثة والتحدث باسمها حتى يمكن فرضها كمرجعية قانونية وأخلاقية للمجتمع بأسره.

الفصل السادس

نقد «الاستشراق» في الثقافة العربية

أغلب الظن أن كلمة «المستشرقين» لا تجد لها مدلولاً محدداً في الوعي الشعبي، إذ إن امتلاك مفهوم محدد لهذه الكلمة يقتضي أن يحوز المرء نصيباً لا بأس به من التعليم، وقدراً من الثقافة. وبرغم ذلك يظل لهذا الكلمة دلالات متنوعة، وربما متعارضة تتمايز بحسب سياق الخطاب الذي تستخدم فيه.

وهذا التنوع في الدلالة ينشأ عن استخدام هذا المصطلح لتحقيق غايات متباينة. وطالما استخدمنا مفهوم الخطاب فإنه يمكننا أن نطلق على هذه الغايات تعبير استراتيجيات. إذ إن مفهوم الخطاب ينفي عن عملية إنتاج المعرفة صفة الحياد كما ينفي عنها كونها بحثاً عن الحقيقة لذاتها، ولكن تكون عملية إنتاج المعرفة هذه موظفة لتدعيم سلطة منتج الخطاب في المجال الاجتماعي. وبناء على ذلك يمكننا القول بأن كلمة المستشرقين لم تستخدم داخل خطاب واحد منسجم ومتجانس ولكن داخل كثرة من أنواع الخطاب يمكن لنا أن نشير إلى أبرزها.

الخطاب الدعائي

والمقصود به مجموع يضم خطب أئمة المساجد وكتيبات الوعظ الديني وشرائط الكاسيت، والهدف من هذه الأقوال هو إبراز عظمة

الدين الإسلامي ودعوة المسلمين إلى الالتزام بتعاليمه. وتبنى الدعوة لأي دين أو مذهب أو رأي آلية الحجاج. وتعتمد هذه الآلية على أن يقوم الداعية نفسه بصياغة مجموعة من الحجج المعارضة لرأيه ينسبها إلى طاعن متخيل أو مفترض وتكون دائماً حججاً يسهل على الداعية نفسه دحضها وتسهم بالتالي في إظهار براعته وتمكنه.

وفي الخطاب الدعائي الإسلامي يتم استدعاء «المستشرقين» ليؤدوا دور الطاعن المفترض. فيقول أحد الدعاة في حديث تليفزيوني عن معجزة الإسراء المعراج: «يأتي المستشرقون ويقولون: حتى إذا سلمنا بأن محمداً قد انتقل من مكة إلى بيت المقدس، وهي المسيرة التي تستغرق شهراً بحسب وسائل الانتقال في ذلك الزمان، في ليلة واحدة، فكيف أمكن له أن يصل إلى السماء السابعة ويعود إلى بيت المقدس في الليلة نفسها.. نقول لهم إن قوانين الانتقال في الأرض معلومة لنا ويمكن لنا قياسها أما قوانين الانتقال في السماوات فنحن لا نعلمها فإذا سلمتم بأن الله قادر على أن يخرق من القوانين ما نعلم فكيف لا تسلمون بأنه قادر على أن يخرق من القوانين ما لا نعلم».

والملاحظ أننا لا نعرف من هم هؤلاء المستشرقون، ولا في أي كتاب ورد مثل هذا الطعن. والأرجح أن لا أحد من المستشرقين قد صاغ مثل هذا الطعن. ونسأل إذن: لماذا لم يستخدم الداعية التعبيرات المألوفة عن الطاعن المتخيل مثل «قد يقول قائل» أو «قد يعن لأحدهم أن يعترض قائلاً»؟

تاريخ لم يكتبه المنتصرون

وفي حقيقة الأمر يكون الانتصار على الطاعن المتخيل دائماً انتصاراً بلاغياً، في حين أن تعيين الطاعن بكلمة المستشرقين يوحي بأن هناك أعداء واقعيين تمكن الداعية ببراعة من الإجهاز عليهم ودرء خطرهم فيكون الانتصار هنا موحياً بأنه انتصار واقعي وليس بلاغياً فحسب. ولقد أوردنا هذا الحديث على سبيل المثال ولكن كل وسائل التوصيل لدى الخطاب الدعائي مليئة بالعديد من الأمثلة التي تسير على نفس المنوال والتي تصبح بمقتضاها كلمة المستشرقين مرادفاً للطاعنين في الإسلام.

إلى جانب صورة الطاعنين في الدين الإسلامي في الخطاب الدعائي يعطى المستشرقون صورة المتآمرين على المسلمين والراغبين في الكيد لهم، يمشون وقتهم في حبك الدسائس وتدبير المؤامرات. وفي إحدى الجامعات قامت مجموعة من تلك المجموعات من الطلاب، التي تمارس ما يسمى «بالنشاط الديني»، بتعليق لافتة كتب عليها بخط عريض عبارة ربما أتت بها من أحد كتب الدعوة وهي: «قال أحد المستشرقين أعطوني كأساً وغانية أقضي لكم على أمة محمد». وأيضاً لم يذكر كاتب اللافتة اسم هذا المستشرق الكريم الذي يريد القضاء على أمة عن طريق إمتاعها، ولكن ما تريد هذه العبارة أن تنقله إلى وعي متلقيها هو ارتباط المستشرقين دائماً بالأساليب الخبيثة والمتلوية على عكس السياسة الغربيين الذين يتسمون بالعداء الصريح.

إن اختفاء أسماء أعلام المستشرقين في هذا الخطاب يوحي بأنهم جماعة سرية مثل فرقة الحشاشين في العصور الوسطى، يلتقي أعضاؤها

لتدبير المؤامرات. وتختفي في هذا السياق جميع التمايزات الجغرافية بين المستشرقين فلا فرق بين إنجليز وروس ومجريين وفرنسيين، كما تختفي التخصصات والاهتمامات فلا نعرف من منهم اهتم بالفرق الدينية ومن اهتم بالأدب ومن درس الموسيقى ومن درس الفلسفة، إلخ. بل إنهم حسب هذا الخطاب لم يدرسوا شيئاً على الإطلاق بل فقط أصغوا السمع لعقائد المسلمين ثم يبحثون عما بها من ثغرات ليشنوا الهجوم عليها.

ربما يرى البعض أن أهداف الدعاة الذين يستخدمون كلمة المستشرقين بهذا المعنى أهداف مقبولة سواء كانت الرغبة في تثبيت إيمان المسلمين بعقائدهم أو دفعهم عن الرذائل الاجتماعية. ولكن ما ذنب المستشرقين يقولونهم ما لم يقولوه ويرسمون لهم صورة بعيدة عن واقع الحال؟ ونحن لا نأسى للمستشرقين ولكننا نأسى لوعي قطاع كبير من المتعلمين الذين يدفعهم هذا الخطاب إلى كراهية المستشرقين وليس إلى التعامل النقدي مع إنتاجهم المعرفي. مع ما يقتضيه من سعي جاد إلى البحث والتدقيق.

كما أننا نقلق أخيراً من تسرب الفهلوة إلى خطاب الدعوة. والفهلوة بحسب تعريف عالم الاجتماع د. سيد عويس: هي الرغبة في الوصول إلى النتائج بدون تحمل عناء الجهد اللازم للوصول إليها.

الخطاب الرجعي

يميل المثقفون، دون باقي القطاعات الاجتماعية الأخرى، إلى النظر إلى الواقع الاجتماعي بوصفه مجموعة من المشكلات. وعندما تختلف مجموعات المثقفين في انتماءاتها ورؤيتها للعالم لا تختلف حلولهم المقترحة للمشكلات فحسب ولكن تختلف المشكلات نفسها. وأصحاب الخطاب الرجعي هم جماعة من المثقفين تلعب دورها في المجتمع بهذه الصفة. وفي خطابهم يُذكر المستشرقون بأسمائهم ونعرف عناوين أبحاثهم وكتاباتهم ونعرف أيضاً بلادهم والفترات التاريخية التي عاشوا فيها وأحياناً أديانهم وانتماءاتهم السياسية. ولكننا أثرنا تسميته بالخطاب الرجعي لأنه يتم فيه استدعاء أسماء المستشرقين دائماً في معرض الرد على كل تصور نقدي للثقافة السائدة ومواجهة كل دعوة تقدمية. فكل إسهام نظري - من جانب مفكرينا - أراد به صاحبه إحداث تغير في مجال الثقافة يؤدي إلى إصلاح اجتماعي، هو في نظر الخطاب الرجعي إسهام يقف خلفه أحد المستشرقين ذو النوايا المغرضة عن الإسلام.

نظر هذا الخطاب الرجعي إلى أفكار منصور فهمي في كتاب «المرأة في الإسلام» الذي يندد بتدني وضع المرأة في المجتمعات الإسلامية، وعلي عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» الذي يسعى لتهيئة المجال لقبول العلمانية، وإلى أفكار طه حسين في كتاب «في الشعر الجاهلي» الذي يدعو لإعمال منهج النقد التاريخي فيما نُقل إلينا

من روايات دينية، على أنها ترديد لآراء المستشرقين. واستمر الأمر على هذا المنوال في تعامل الخطاب الرجعي مع أصحاب النظرات النقدية حتى نصر حامد أبو زيد.

ويفضي بيننا هذا الخطاب إلى النظر إلى مفكرينا المصلحين باعتبارهم إما ببغاوات تجهل التراث وتردد بلا وعي أفكار المستشرقين دون نقد أو تمحيص غير واعين بأغراضها الخفية المفسدة للعقيدة والمجتمع، وإما إنهم ضالعون بالفعل في مؤامرة تمكين الغرب من العالم الإسلامي قانعين فيها بدور العملاء.

وفي هذا الخطاب يُربط المستشرق بالمشروع الاستعماري الصليبي وتظل صورة سلفستر دوساسي المستشرق الفرنسي القادم إلى مصر مع حملة بونايرت هي النموذج الذي ينظر على غراره إلى المستشرقين. وفي هذا السياق يتم إبراز عدد من المعلومات أغلبها صحيح عن صلة مستشرقين بعينهم بمكاتب إدارة المستعمرات، ثم تعود هذه الإشارات لتعمم على حركة الاستشراق بأسرها. ويترتب على ذلك أن يشغل مضمون المعرفة الذي أنتجه الاستشراق نفسه موقعاً هامشياً لا يستحق عناء الدحض أو الرد مادامنا قد أشرنا إلى الشبهات السياسية التي تحوم حول هذا المستشرق أو ذاك.

ولما كان المستشرقون هم الفاعلون الحقيقيون لدعاوي النهضة والتغيير التي لن تؤدي إلا إلى إفساد العقيدة والمجتمع لم يقع منهم في دائرة الضوء إلا من اهتم بدراسة العقائد وما يحيط بها من تفسير وفقه

تاريخ لم يكتبه المنتصرون

ومذاهب، وبدراسة التاريخ السياسي للحضارة الإسلامية فهم الذين يسهل توجيه تهمة الكيد للإسلام لهم، ويتوارى في الظل المستشرقون المهتمون بدراسة علم الجغرافيا والعمارة والموسيقى والأزياء والشعر والنحو الذين يصعب اتهامهم بهذه التهمة كما يصعب إدراج هذه المجالات العلمية ضمن عناصر في مشروع السيطرة الاستعمارية الذي يسم حركة الاستشراق بأسرها.

وفي هذا الخطاب الرجعي يتم اختزال الجهد العلمي للمستشرقين إلى مجموعة من الأفكار السلبية الدارجة التي تطلق على الإسلام والمسلمين. وبناء على ذلك يتم الخلط بين الأعمال الأكاديمية للمستشرقين والأقوال العنصرية المتعصبة التي يطلقها بعض الصحفيين في صحف الغرب عن الثقافة الإسلامية. ويتحول الصحفي صاحب هذا القول العنصري إلى مستشرق أو في سياق آخر يتم اعتبار المستشرقين مسئولين عن قصد عن انتشار الأحكام السلبية عن الإسلام في مجتمعاتهم الغربية.

وفي النهاية يحاول هذا الخطاب الرجعي الإيهام بأن المشكلات التي تثار نتيجة لقاء المجتمعات الإسلامية بالحدثة مثل المواطنة، وتححر المرأة، والعلمانية، وحرية الفكر والاعتقاد، كان يمكن تفاديها وكان من الممكن ألا تثار أصلاً لولا أن المستشرقين ألقوا بيننا بذورها الخبيثة، وهو التصور الذي يؤدي في النهاية إلى التعامل مع هذه المشكلات بوصفها مشكلات مفتعلة لا صلة لها بحياة الناس وبالتالي لا تستدعي حلاً ولكن يحسن إدارة الظاهر لها والتوجه إلى ما كنا عليه قبل إثارتها.

ومن الملاحظ قلة الإسهام النقدي والعلمي لأصحاب هذا الخطاب في مناظرة المستشرقين فهم لا يريدون البحث كما بحث المستشرقون ولكنهم يريدون من المسلمين التسليم بصحة ما حمله لهم التراث.. ومن هنا فإن الإستراتيجية التي يتبناها هذا الخطاب ويوظف من أجلها أفكار المستشرقين هي إغلاق أبواب البحث والنقد وإعمال العقل في التاريخ الإسلامي بكل تجلياته في وجه الباحثين المسلمين أنفسهم.

الخطاب الثقافي

وهو الاتجاه الذي يميل إلى نقد الاستشراق انطلاقاً من مقولات مثل «السياق الثقافي المغاير» أو مشكلة الأنا والآخر. ويعتقد هذا الاتجاه أن الاستشراق لا يمكن بأي حال أن ينتج معرفة علمية يعتد بها إذ أن مناهج البحث والمفاهيم تكون دائماً وليدة الواقع وحصيلة للظواهر التي أفرزتها وبالتالي لا يجوز بحال تطبيق مناهج ومفاهيم غربية على الشرق. ولكي تكون هناك معرفة علمية عن الشرق، تكون هي تلك المعرفة التي ينتجها أبنائنا.

وقد ظهرت إرهابيات هذا الخطاب مع انتشار حركة التحرر الوطني، وإنشاء الجامعات الوطنية، ولكنه راج وانتشر منذ الثمانينيات بعد صدور كتاب إدوارد سعيد عن الاستشراق عام ١٩٧٨م والذي شمل تأثيره العلوم الإنسانية والنقد الأدبي والإبداع الفني في أغلب الدول التي كانت مستعمرة سابقاً.

تاريخ لم يكتبه المتصورون

ويتبنى سعيد التمييز الموجود في أوروبا (والغائب عندنا) بين الاستشراق الأكاديمي (وهي الدراسات التي قام بها عدد من أساتذة الجامعات في أوروبا عن الشرق في المجالات العلمية المختلفة) وهذا ما نطلق عليه عندنا الاستشراق، وبين الاستشراق الفني (وهو الأعمال الأدبية، أدب الرحلات واللوحات التشكيلية والأعمال الموسيقية التي تستلهم الشرق أو تتخيله) وبرغم الاختلاف الواضح بين كلا النوعين من الاستشراق نجد أنهما يشتركان معا في نشأة واحدة في أوروبا في القرن الثامن عشر وينطلقان من تمثيل مشترك للشرق. وهو يسعى إلى نقد الأسس المعرفية لهذا التخصص، فالاستشراق يطلق صفات جوهرية ودائمة على الشرقيين، فهم معتادون على الاستبداد وميالون للسيطرة على المرأة ويصدرون أحكامهم انطلاقاً من عواطفهم لا عقولهم. وهذه نظرة جوهرانية سكونية مخالفة للواقع الذي يتصف بالدينامية. لأن الشرقيين مثلهم مثل كل الشعوب يتفاعلون مع التاريخ، وتتغير مجتمعاتهم، مثلما تتغير المجتمعات الأخرى. وفي هذه الحالة يكون ما ينتجه الاستشراق هو إما تصور عن الشرق بعيد عن الواقع، وإما إسقاط يبحث فيه المستشرق عما يرغب فيه، مثل الكسل والغرق في المذات، ولا يجده في مجتمعه الغربي.

ويمكن تلخيص نظرية إدوارد سعيد في «الاستشراق» في النقاط الآتية:

١ - أن هناك رابطاً ضمناً خفياً يربط بين الاستشراق الأكاديمي والاستشراق الخيالي.

٢ - أن صورة الشرق التي ينتجها الاستشراق لا تعبر عن الشرق الواقعي بقدر ما تعبر عن جانب خفي ومدان ومكبوت داخل الغرب نفسه.

٣ - إن الاستشراق خطاب نظري إنتاجه مشروط بالسيطرة السياسية والهيمنة الثقافية للغرب على الشرق.

٤ - إن التعبير عن هذه الهيمنة الثقافية يتم في مستوى بنيوي غير واع أكثر مما يتم بشكل قصدي وإرادي.

هذه الملاحظات الأساسية العامة في عمل إدوارد سعيد يستخدمها الخطاب الثقافي كمبررات لرفض المستشرقين بوجه عام على أساس أن أي باحث ينتمي للثقافة الغربية، مهما حسنت نياته، لا يستطيع أن ينفذ إلى جوهر ثقافة الشرق، وأن ينتج خطاباً علمياً بشأنها.

ويصبح هدف الدراسة التي يقوم بها الشرقيون هو إبراز هوية الشرق المستقلة، والتأكيد على خصوصيته أمام الغرب.

هذا الخطاب الثقافي النخبوي الذي يكرر باستمرار مقولات «السياق الثقافي» و«الأنا والآخر» و«الوافد والموروث» ينطلق من مجموعة من المصادرات التي يصعب قبولها فكرياً أو تبريرها علمياً فهو يعترض مثلاً أنه لا يمكن لأي باحث، حتى مع افتراض حسن النية، ينتمي إلى ثقافة ما أن ينتج معرفة ذات قيمة عن ثقافة أخرى، وذلك لأنه توجد في نظر هذا التيار، عوائق وجودية ومعرفية تمنعه من ذلك مثل أن لغة الثقافة التي يدرسها مغايرة للغته الأم أو إنه يرصد سلوك الناس من

الخارج دون معاشية وجدانية. وهو الأمر الذي يطيح بفكرة العلوم الإنسانية من أساسها كما يكذبه التفاعل الثقافي بين الحضارات عبر التاريخ. كما أن الخطاب الثقافي يعتقد أن انتهاء الباحث ثقافياً للمجتمع الذي يدرس فيه ظواهره الإنسانية هو شرط لتمتع الدراسة بالعلمية والتعبير عن الحقيقة، وهذا أمر لا يمكن إثباته على الإطلاق.

كتابات المستشرقين في نظر الخطاب الرجعي تلال من المعرفة لا طائل من ورائها. هذا الرأي يضعنا في موقف عبثي، لأننا لو قمنا بتعميمه، لقلنا بأنه لا فائدة ولا لزوم لأن يقوم دارس من مجتمع معين بدراسة مجتمع آخر. فلو تصورنا أن باحثاً مصرياً يريد أن يدرس الفكر الياباني أو الأدب الصيني، فعلياً أن ننصحه بأن يوفر جهده لأنه محكوم عليه مسبقاً ألا يفهم شيئاً، وألا يقدم معرفة مفيدة. وأخيراً يثير الخطاب الثقافي آلية التوجس في التعامل مع النص الاستشراقي وليس آلية النقد.

احتفى المتطرفون بهذا النقد الذي وجهه سعيد للاستشراق، واعتبروه تأكيداً لرأيهم. ولم يرضَ سعيد عن هذا التوظيف لأفكاره فكتب في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه، أنه مندهش، إذ يجد نفسه مفكراً يحتفي به المتطرفون الإسلاميون. ولم يكن هدفه إقامة سدود بين الثقافات، بل بالعكس كان يهدف إلى إقامة جسور بينهم، وأنه كان دائماً في صف التفاعل بين الثقافات، ومؤيداً للدراسات المتبادلة على شرط أن تتم في إطار من الرؤية النقدية العلمانية الإنسانية.

إن ما يخلص إليه الخطاب الثقافي يختلف اختلافاً كبيراً عما كان يهدف إليه إدوارد سعيد الذي لم يكن يهدف إلى الدفاع عن أي هوية أو خصوصية للشرق في مواجهات تصورات المستشرقين بل كان يدعو إلى إعمال النقد الثقافي في دراسة شروط إنتاج العلم بهدف الجمع بين الشرق والغرب معاً في وحدة المعرفة الإنسانية باعتبار أن كلا من الشرق والغرب في إطار التمثيل النظري ليس إلا كيانين من الأحكام المسبقة. ولكن الخطاب الثقافي الشائع الذي يسلب قيمة النص الاستشراقي من المنبع لا يدفع إلى النقد ولكن إلى الرفض.

هذه الأنواع الثلاثة من الخطابات المهيمنة على الساحة الفكرية العربية المعاصرة التي تعمل في إطار رفض الاستشراق ليست هي الوحيدة الحاضر في الساحة. توجد خطابات أخرى وإن كانت قليلة التأثير.

فهناك أولاً الخطاب الأكاديمي الذي يتعامل مع النصوص الاستشراقية حسب مجالات التخصص الأكاديمية مثل الأدب أو التاريخ أو التصوف أو غيرها، وفي هذا الإطار يقوم الباحثون بالتأكيد على أطروحات بعض المستشرقين ورفض أطروحات آخرين بحسب موضوع دراسة الباحث ولكنه يفتقر إلى النظرة الشاملة للمعرفة الاستشراقية وبيان أسسها وحدودها المعرفية.

وهناك ثانياً الخطاب التقريظي الذي يرى في الحملة على المستشرقين تحاملاً وظلامية بل نكراناً للجميل.

فكل من يتباهى بهم العرب من العلماء والفلاسفة والأدباء في مواجهة ادعاءات الغرب يعود الفضل في اكتشافهم وتحقيق مخطوطاتهم إلى المستشرقين الغربيين. كما أن العرب لا يقدمون إسهامًا علميًا يعتد به في التعريف بتراثهم ولكن يزعمهم أن يعمل الآخرون. فلم ينتج العرب عملاً في دقة وإحاطة موسوعة الإسلام أو معجم الحديث الشريف، وغيره. وينطلق هذا الخطاب التقريظي من النظرة السلبية للثقافة العربية المعاصرة بوجه عام وتبني التصور الغربي عن الشرق وتكون استراتيجيته هي التطبيق الآلي للحدثة الغربية على المجتمعات الشرقية.

وفي النهاية يمكن لنا أن نقول بأن الحملات التي تقوم في الفكر العربي على المستشرقين لا تستهدف المستشرقين في حد ذاتهم ولكنها في الحقيقة حملة على مجموعة المطالب والطموحات التي تستهدف التغيير الفكري والاجتماعي في بلاد الشرق.

فإذا كان الغرب لم يطلق مصطلح الشرق على الشرق الموجود في الواقع ولكن على الجانب الشهبواني والإيماني المكبوت في الذات الغربية والذي يدير الغرب العقلاني له ظهره فإن مصطلح المستشرقين في الاستخدام الأكثر شيوعاً في الفكر العربي لا يشير إلى المستشرقين أنفسهم ولكنه يشير إلى التعامل العقلاني والنقدي مع التراث وإلى تحرر المرأة والديمقراطية وحرية الاعتقاد أي إلى ذلك الجانب المنسي والمكبوت الذي يدير له الشرق المقهور ظهره.

وفي النهاية، ليس من الحكمة أن نهيل التراب على المستشرقين، ووصم إنتاجهم؛ لأن هذا الرفض لا يُفسَّر إلا بسببين؛ إما الكسل والنكوص عن تحمل جهد النقد، وإنتاج معرفة جديدة، وإما الشعور بأن ثقافتنا مليئة بالعيوب التي لا يجوز أن يطلع عليها الآخرون.

حقَّق المستشرقون وترجموا مؤلفات أغلب علمائنا وفلاسفتنا في العصور الوسطى والذين نتباهى بهم اليوم، مثل الفارابي، وابن الهيثم، وابن خلدون، وغيرهم. كما تعلمنا منهم النظرة النقدية التاريخية للتراث الذي كنا نتعامل معه بتقديس وتسليم.

إن الحملة على الاستشراق تهدف إلى رفض وتهميش وإدانة كل ما من شأنه زعزعة الواقع الراكد، وتهديد مصلحة المستفيدين من استمراره، وإعادة إنتاجه.

هل انتهى «الاستشراق»؟

«الاستشراق» - كما هو معروف - مصطلح يُطلق على دراساتٍ يقوم بها غربيون للمجتمعات الشرقية. وهذه الدراسات في ازدهار مستمر، وأعداد الباحثين اليوم أضعاف عددهم في العقود الماضية. ولكن الباحثين المعاصرين لا يحبون أن نطلق عليهم كلمة «مستشرقين»، ويفضلون بدلاً منها كلمة «مستعربين». هل هذا التحول يعني فقط التملص من كلمة أصبحت سيئة السمعة، أم أن الاستشراق بالفعل قد انتهى زمانه؟

موضوع نهاية الاستشراق ورد بشكل صريح في كتاب بريان ترنير «ماركس ونهاية الاستشراق» الصادر عام ١٩٧٨م وهو العام نفسه الذي ظهر فيه كتاب «الاستشراق» لإدوارد سعيد. مسار طويل تعرض فيه تخصص الاستشراق لمراجعة نقدية ومنهجية. انطلقت الشرارة الأولى مع مقالة للدكتور أنور عبد الملك بعنوان «الاستشراق في أزمة» نشرها بالفرنسية في مجلة (ديوجين) عام ١٩٦٣م.

وتقوم فكرة أنور عبد الملك على أن الاستشراق كان تخصصاً أكاديمياً ملائماً لواقع يسيطر فيه الغرب على الشرق، وتخضع فيه شعوب العالم الثالث لسلطة الاستعمار، ولكن بعد الحرب العالمية الثانية، وانتشار حركات التحرر الوطني، وزوال الاستعمار التقليدي، وميل الشعوب المحررة حديثاً للاتحاد والتكتل، كما حدث في مؤتمر باندونج لكي يصبح لها صوت مسموع وإرادة تؤثر في المشهد السياسي العالمي، كل هذا يعني أن الواقع القديم قد زال وأصبحنا أمام واقع جديد، وبالتالي على العلم القديم أن يختفي ليحل محله علم جديد، يرصد هذه الحركة الناهضة لشعوب آسيا وإفريقيا التي كانت فيما قبل خامدة أو مستكنة. استمرت بعد ذلك الدراسات الاستشراقية، وقد اتسمت ببعض التغيرات سواء من حيث الموضوعات، فمالت إلى دراسة المجتمعات المعاصرة أكثر من دراسة التراث القديم، كما ظهرت في كثيرٍ منها نبرة التعاطف مع حركة هذه الشعوب للحصول على حقوقها.

وفي محاولة أخرى لمواجهة الاستشراق، طالب الفيلسوف الدكتور حسن حنفي بنشأة «علم الاستغراب»، فإذا كان الاستشراق يعني أن موضوع الدراسة هو الشرق، وأن الدارس هو باحث غربي يدرس الشرق انطلاقاً من ثقافته وتراثه الخاص، فإن علينا أن نقلب الآية: نجعل الغرب موضوعاً للدراسة، ويدرسه باحثون شوقيون انطلاقاً من ثقافتهم وتراثهم الخاص؛ أي نتقل من وضع المفعول به إلى وضع الفاعل.

ولكننا نعلم أن المبعوثين الذين أرسلوا إلى الغرب منذ رفاعة الطهطاوي في مصر، وغيره من الباحثين في البلاد الخاضعة للإمبراطورية العثمانية، قد ذهبوا لدراسة الغرب وحياته وعلومه، وصار لدينا أدبيات كثيرة معاصرة في هذا الشأن، فلماذا لا تعد دراساتهم استغراباً؟ ولا ندري ما الجديد الذي يمكن أن تأتي به دراسات الاستغراب. يرى الدكتور حنفي أنهم درسوا الغرب وهم ينظرون إليه بوصفه نموذجاً يقتدى به، أما «الاستغراب» فيتخذ موقف الناقد. وفي الواقع هذا الموقف غير مريح معرفياً لأنه يشترط تقريباً رفض الغرب قبل دراسته! المراجعة الأكثر جذرية قدمها إدوارد سعيد مستعيناً ببعض مفاهيم الثقافة الغربية المعاصرة؛ مثل مفهوم «المسكوت عنه»، و«علاقة المعرفة بالسلطة» عند فوكو، ومفهوم «الهيمنة» عند جرامشي.

وقد أراد سعيد تفكيك المسلمات المعرفية التي ينطلق منها الاستشراق التقليدي، ويمكن إجمالها في ثلاثة:

أولها الاستعلاء؛ أي الانطلاق من أن حضارة الشرق هي في مرتبة أدنى وشعوبه، لم تصل بعد إلى سن الرشد، والثاني هو النظرة الجوهريّة للشرق، والتي تفرض على سلوك شعوبه صفات أبدية لا تتغير، والثالث هو التمثيل أو الإسقاط، ويكفي لمعرفة ذلك أن ننظر إلى لوحات كبار الفنانين الغربيين حينما صوروا الشرق، فقد بالغوا في تصوير الغواني في بيوت الهوى حتى بدا الأمر، وكأن هذه هي فقط المرأة الشرقية، ولم يصوروا مثلاً فلاحه تكدح مع زوجها في حقل من الحقول.

وكان يمكن أن يستمر الحال على ذلك لولا ظهور نظرية ماركس، وتحليله لآلية عمل النظام الرأسمالي على الصعيد العالمي، هذه نقلة مهمة في المعرفة البشرية في نظر بريان تيرنر، صحيح أن ماركس في حديثه عن الشرق بدا متأثراً بالآراء المغلوطة المنتشرة عن الشرق في زمنه، ولكن توجد في نظر تيرنر قطيعة معرفية بين هذه الآراء التي كانت ترد في مقالات ماركس الصحفية، وبين منهجه العلمي في تحليل الظاهرة الرأسمالية، وبيان أثرها على إبقاء الشعوب المستعمرة في دائرة التخلف، فلا مجال لبيان أي مظهر من مظاهر التخلف في بلدان العالم الثالث دون عقد الصلة بينه وبين الاستغلال الذي تمارسه المراكز الرأسمالية العالمية، ومعنى ذلك أنه لم يعد هناك شرق مستقل بذاته ولا غرب مستقل بذاته. ويترب على ذلك أن نطلق على من يدرس تطور الاقتصاد الأمريكي باحث في علم الاقتصاد متخصص في أمريكا، ومن يدرس تطور الاقتصاد المصري، هو باحث في علم الاقتصاد متخصص في مصر،

ولا مبرر لأن نطلق على الأول باحث في علم الاقتصاد ونطلق على الثاني مستشرق.

وهكذا الحال في باقي العلوم الإنسانية الأخرى، مثل الاجتماع والأنثروبولوجيا والتاريخ. ساهمت كل هذه المراجعات في إنجاز دراسات غربية عن الشرق أقل عنصرية وأكثر موضوعية، ولكن هل يعني ذلك أن الدراسات الاستشراقية التقليدية لم تعد علمية أو هي فقدت قيمتها؟

لا، بالطبع فهذه المراجعات النقدية هي عنصر حاسم في تطور العلم. ينطبق ذلك على الفيزياء والبيولوجيا كما ينطبق على التاريخ وعلم النفس، وكذلك الحال مع الدراسات الشرقية.

«الاستشراق».. معركة لا تنتهي

صدر كتاب «الاستشراق» للمفكر الفلسطيني إدوارد سعيد (١٩٣٥-٢٠٠٣م) منذ أكثر من أربعين عامًا، وحظي بعد صدوره بانتشار واسع وترجم خلال سنوات قليلة إلى أغلب لغات العالم، وللكتاب عنوان فرعي يوضح مضمونه: صور الغرب عن الشرق. وتقوم فكرته على أن الإنتاج الفكري الغربي عن الشرق، عقائده وحضارته ولغته وأدبه هو أبعد ما يكون عن إظهار حقيقة الشرق في الواقع، لأنه إما تمثيل أي عبارة عن تصور في الذهن غير مستمد من وقائع ملموسة، وإما إسقاط أي تعبير عن نزوات أو رغبات مكبوتة في اللا شعور.

ولا يقتصر الأمر على كونه معرفة خاطئة، بل هو في حقيقته معرفة تهدف إلى السيطرة. فقد ازدهر الاستشراق مقترباً بالحملات الاستعمارية، ولهذا يشير إليه سعيد بمصطلح «خطاب» والذي يعني عند فوكو ارتباط المعرفة بالسلطة.

لم يكن سعيد يتصور أن هناك ناشراً يمكنه أن يُقدم على نشر هذا الموضوع غير الجذاب. ولهذا لم يكن يتوقع هذا الانتشار السريع في مختلف الثقافات، والذي توزع بين الترحيب الحماسي والهجوم الشديد. في الطبعة الثانية التي صدرت بعد ذلك، بنحو خمسة عشر عاماً، كتب سعيد خاتمة يعرض فيها تأملاته عن هذا النجاح الكبير، ويحاول أن يمحو العديد من سوء الفهم الذي شاب التفسيرات المختلفة للكتاب. سوء الفهم الأول؛ يتمثل في استنتاج أن إدوارد سعيد معاد للغرب وللمعرفة الغربية بأسرها. وهذا التصور الخاطيء في نظر سعيد نابع من افتراضٍ مترادفٍ غير مبرر بين الاستشراق من جانب، والغرب من جانب آخر.

سوء الفهم الثاني؛ يتمثل في أن الشرق كيانه أو جوهر مستقل مغلق على ذاته، وكذلك حال الغرب تصديقاً لقول الشاعر كبلنج: «الشرق شرق.. والغرب غرب».. ولن يلتقيا.

ويرى سعيد أن الهدف من الكتاب كان العكس تماماً فلا وجود لجوهرٍ مستقل يُسمَّى الشرق، وآخر يُسمَّى الغرب. والقراء حينما يتصورون ذلك فهم يعيدون إنتاج المسلمات الخاطئة للمعرفة الاستشراقية؛ أي يكررون خطأ المستشرقين أنفسهم.

الشرق والغرب، وكذلك الإسلام والمسيحية، تسميات تخضع لتفسيرات متجددة، حسب اللحظة التاريخية وصراعات القوى.

ولكن افترض أن الكتاب يرسخ هذه النظرة الثنائية الضدية جعل سعيد يتعجب كيف جعل منه البعض مُنظرًا للتطرف الإسلامي، بما أنه يدين نزوع الغرب للسيطرة، وتوظيفه للمعرفة لتحقيق هذا الهدف، فهو يدين المعرفة الغربية، ويرى أن الإسلام هو الحل!

ويرد سعيد بأن هذه المعاني لم تخطر على باله على الإطلاق. ويعتبر سعيد أن الكتب التي ألفها بين الطبعة الأولى والثانية لكتاب «الاستشراق» توضح بجلاء موقفه الفكري، ومن هذه الكتب: «الثقافة والإمبريالية»، «تغطية الإسلام»، «صور المثقف»، «القضية الفلسطينية»، «العالم والنص والناقد»، والتي يبين فيها أن دور المثقف هو بناء جسور بين الثقافات، وليس بناء أسوار عازلة.

يعزو سعيد للكاتب وللمثقف دائماً خاصية التمرد والإقامة في التخوم بين الثقافات والتخصصات. فهو يسعى دائماً للخروج من إطار ثقافته القومية، ومن إطاره الأكاديمي، ويجعل مهمة المثقف المقاوم تتسم بثلاث سمات رئيسية:

أولاً: النقد، فهو الشرط المعرفي اللازم لكل مقاومة، وبداية الانخراط في طريق التحرر.

ثانياً: العلمانية، ومعناها، حسب تحليله لكتاب العلم الجديد للمفكر الإيطالي «فيكو»، أن التاريخ من صنع البشر، لا مجال فيه لحدوث

المعجزات أو لتدخل قوى خارجية. ومعنى ذلك أن البشر قادرون على فهم التاريخ لأنهم هم الذين يصنعونه، وهو ما يفتح المجال أمام تحقيق طموحهم إلى التحرر.

ثالثاً: الإنسانية، وما تتضمنه من عناصر مشتركة بين الثقافات مثل نظريات العلوم والقيم الأخلاقية، وهو ما يبرر سعيهم المشترك للنضال ضد الظلم وتحقيق الحرية، ولهذا كان يرى في دفاعه عن «القضية الفلسطينية» أنها ذات رسالة إنسانية تمثل حلقة مهمة في نضال البشر ضد صور الظلم والاستعمار.

كتابات إدوارد سعيد التي أعقبت صدور كتاب «الاستشراق» ساعدتنا في الوصول لفهم أفضل لمضمون الكتاب. فبعد أن شاع تفسيره على أنه دعوة لإدارة الظاهر للعالم، وتنكر لمنجزات الفكر الغربي في مجال العلوم الإنسانية، ومطالبة ببلورة علوم خاصة بكل ثقافة، تحول الكتاب إلى نقد للتمييز والعنصرية، ودعوة لأن يتحدث المضطهدون بأنفسهم عن أنفسهم، ولا يتركوا أمر التعبير عن الذات للآخرين.

ويمكن لنا أن نلاحظ هذا التباين في الاستقبال للكتاب، على الأقل في ثقافتنا العربية، إذا ما رجعنا إلى المقالات التي كتبت عقب صدور الكتاب، وتلك التي كتبت بعد وفاة إدوارد سعيد. التباين كبير حتى نكاد نشعر أننا أمام كاتبين مختلفين [أم كتابين مختلفين؟].

وفي النهاية سعيد كاتب كبير له إسهام مهم في مجال النظريات النقدية، ودراسات ما بعد الاستعمار، والنقد الثقافي. وفي إطار إسهامه

الأكاديمي هذا لم ينس يوماً أن هدفه هو المقاومة. وفي تعليق لسعيد على كتاب المؤرخ الإنجليزي إريك هوبسباوم: «زمن التطرفات، التاريخ الطويل للقرن العشرين»، يقول المؤرخ إن القرن العشرين هو قرن خيبة الآمال، ويرد إدوارد سعيد بأنه أيضاً قرن المقاومة.

الفصل السابع

سعيد.. وماركس.. و«الاستشراق»

حظي كتاب «الاستشراق» لإدوارد سعيد بتلقٍ واسع داخل آفاق ثقافية متنوعة. ويعبر هذا الاحتفاء عن إدراك ما يمثله هذا الكتاب من تطور في الوعي بآليات الهيمنة، وكيفية مقاومتها. ويقدم إدوارد سعيد في كتابه نقدًا لخطاب الغرب عن الشرق، وهو الذي يطلق عليه اسم «الاستشراق»، يقوم على تأكيد سمتين أساسيتين: أولهما، أن الشرق الموجود ضمن هذا الخطاب ليس إلا تمثيلًا يقدمه الفكر الغربي عن الشرق، بعيد كل البعد عن الواقع الفعلي، وثانيهما، أن هذا الخطاب، رغم أصوله التاريخية، قد أنتج في ظل السيطرة الاستعمارية للغرب على الشرق ويهدف في الوقت نفسه إلى ترسيخها وإعادة إنتاجها.

لقد كانت إطلالة إدوارد سعيد في الفكر العالمي من خلال كتاب الاستشراق إطلالة مدوية. كما كان، برغم الجهد العلمي والأكاديمي، بل ربما بفضلها، صيحة احتجاج على وضع معرفي دام قرونًا. ولقد كان لهذا الاحتجاج أن يخرق الثقافات المختلفة ليفتح بابًا جديدًا للتحرر وهو باب الإنتاج الفكري في مجال العلوم الإنسانية.

لقد كان الكتاب مهمومًا بقضية التحرر ومحاربة العنصرية وتقويض المركزية العرقية، ساعيًا لتخليص العقل البشري من عقد النقص

وعقد التفوق. كما يهدف إلى تجريد المسيطرين من أسلحتهم الفكرية التي يستخدمونها لتبرير قهرهم للآخرين. لهذا كانت للكتاب أبعاد سياسية وثقافية تتجاوز الحيز المحدود للنقد المعرفي وتتجلى في التأكيد على أن الإسهام العلمي في مجال العلوم الإنسانية يمكنه أن يقترن بالالتزام السياسي وبالمقاومة.

ومن هنا كانت الإشارات النقدية التي يتضمنها هذا الكتاب لماركس محل جدل كبير، لأنها جاءت في سياق غير معتاد. فالكتاب يدرج ماركس ضمن من تبناوا خطاب الاستشراق الذي يتهمه سعيد بأنه مسكون بفكرة الاستعلاء على الشرق وتسويغ السيطرة عليه. ولما لم يكن من السهل إدراج هذا الاتهام لماركس في سياق تبني سعيد لنزعة ليبرالية محافظة تعادي الاتجاهات الثورية، ولا ضمن توجه اشتراكي تدريجي معتدل لدى سعيد يعارض به نزعة ماركسية انقلابية، انفجرت التساؤلات حول الدور الذي تؤديه هذه الإشارات النقدية لماركس وحول دلالتها الثقافية والسياسية.

استعمار وتعاطف

فلنتعرف أولاً على هذا النقد الذي يشغل حيزاً لا يزيد على ثلاث صفحات من كتاب الاستشراق. يقدم سعيد ماركس، في إطار خطاب الاستشراق، على أنه حالة من الحالات الاستثنائية أو من «حالات التعقيد» المثيرة للاهتمام. فماركس، في إطار تحديده للنظام الاقتصادي الأسوي، تحدث عن السيطرة الإنجليزية على الهند، وأشار إلى الفظائع

تاريخ لم يكتبه المنتصرون

الإنسانية التي حدثت نتيجة لهذا التدخل الاستعماري الإنجليزي. ولكنه يستدرك (في الاستشهاد الذي أورده سعيد) قائلاً:

«أيا كان الأسى الذي نشعر به من وجهة النظر الإنسانية عندما نرى... تفكك المجتمعات الأبوية المسالمة.. فإن هذه القرى تحت مظهرها المسالم تقدم الأساس الصلب للاستبداد الشرقي... وتسجن العقل الإنساني في إطار ضيق يجعل منه أداة طيعة للخرافة وعبداً للقواعد السائدة وتحرمه من كل عظمة ومن كل فاعلية تاريخية. صحيح أن إنجلترا بإثارتها ثورة اجتماعية في الهند، كانت مدفوعة بأكثر الأغراض شناعة وتتصرف بطريقة غبية لتحقيق أهدافها. ولكن المسألة ليست هنا، إذ يتعلق الأمر بمعرفة ما إذا كان للإنسانية أن تحقق مصيرها دون ثورة جذرية في حالة آسيا. أياً كانت الجرائم التي تقوم بها إنجلترا فإنها تعد أداة غير واعية للتاريخ عندما تستثير هذه الثورة».^(١)

وينهي ماركس رأيه مستشهداً بأبيات من شعر جوته:

«أينبغي أن يعذبنا هذا الألم. إذا كان يزيد من متعتنا؟

ألم يسحق نير تيمور لنك أفواجا من أرواح البشر؟»^(٢)

من الواضح أن ماركس في تصوره هنا متأثر بفكرة هيجل عن مكر العقل والتي تعني أن التاريخ في النهاية يحقق مقاصده دون التقيد بنوايا الفاعلين. ويعتبر إدوارد سعيد أن مجرد الاستشهاد بجوته هنا يعد مؤشراً على المصادر التي يستقي منها ماركس فكرته عن الشرق، كما يعد علامة على أن تصور ماركس مسكون برومانتيكية مسيحية

Messianic ترى أن «الشرق ليس مهماً بوصفه مادة إنسانية بقدر ما هو عنصر في مشروع رومانتكي للخلاص»^(٣) ويشدد سعيد على التعارض الكامن في فكر ماركس بين التحليلات الاقتصادية ذات الطابع الاشتراقي ومشاعر التعاطف مع الشعب الهندي ذات الطابع الإنساني، ويخلص إلى أن وجهة النظر الاشتراكية هي التي تسود في آخر المطاف. فالخطاب الاشتراقي، فيما يرى سعيد، قد دفع ماركس إلى الوقوع في تعميمات مجردة وتوصيفات جماعية مثل اليهود، العرب، المسلمين، الشرقيين، إلخ...، مما جعل مشاعره الإنسانية تتوارى لتسوّغ، إلى حد ما، السيطرة الاستعمارية.

دفاعاً عن الثورة

لقد أثارت هذه الملاحظات ردود فعل واسعة لدى المثقفين العرب، وخصوصاً الماركسيين منهم. وسوف نكتفي هنا بتناول أهم الدراسات التي اهتمت بنقد موقف إدوارد سعيد من كارل ماركس وهي الدراسات التي قدمها صادق جلال العظم ومهدي عامل وهادي العلوي.

يشير العظم إلى أن الاستشهاد الذي ذكره سعيد غير كاف لتكوين صورة واضحة عن موقف ماركس من الشرق. وأن حديث ماركس عن الدور التقدمي للاستعمار الإنجليزي في الهند لا يعد تسويقاً له بقدر ما يعبر عن رؤية تاريخية موضوعية. ويلاحظ العظم أن سعيد قد تعامل مع ماركس بقسوة في حين أنه تعامل مع المستشرقين أمثال

جب وماكدونالد وماسينيون بتعاطف كبير، مستنتجاً من ذلك أن هناك تحاملاً على ماركس. كما يسعى العظم إلى إثبات أن سعيد نفسه قد وقع أسير النظرة الاستشراقية التي تهب جواهر ثابتة للحضارات تمنع أي تلاقي بينها أو تفاعل، كما وقع أسير تناقض يصعب حله حين انطلق من افتراض أن كل ثقافة مضطرة لأن تتصور الآخر انطلاقاً من رؤيتها للعالم ومن مفاهيمها، وبالتالي تصوغ تمثيلاً خاصاً بها لا علاقة له بالواقع الفعلي. ثم يعود سعيد بعد ذلك ليحمل على الاستشراق الغربي لأنه قدم تمثيلاً للشرق مخالفاً لواقعه^(٤).

ويرى العظم أن نقد سعيد لماركس، وإن اكتسب بمسوح أكاديمية، ينطوي على مواقف سياسية مؤيدة للهيمنة الأمريكية. إذ أننا، من وجهة نظره، في مقابل ماركس الثوري والداعي للتحرر الإنساني، نجد سعيد يقف مستشاراً للإمبريالية الأمريكية، «عندما قدم نصيحته إلى صانعي السياسة الأمريكية وخبرائهم واختصاصيهم حول أفضل الأساليب لتمييز الأسس التي تستند إليها التوظيفات الأمريكية في الشرق الأوسط وأفضل الطرق لتحسين شروط علاقة التبعية»^(٥).

ومثل هذا النقد، في نظري، ينطوي على تأويل مسرف. فلا أعتقد أن قارئ كتاب الاستشراق يمكن أن يشعر، بأي صورة من الصور، بأن سعيد يدعو إلى استبدال هيمنة أمريكية جديدة بهيمنة أوروبية قديمة. كما أن العظم في تأويله هذا يصل بنا إلى موقف عبثي، إذ يبدو وكأنه يطالب سعيد، إن كان يريد مقاومة الهيمنة، أن يترك الباحثين الغربيين

يعمّهون في نظرياتهم الخاطئة عن شرقهم الخيالي المزعوم، بدلاً من إرشادهم إلى أخطائهم المنهجية. وهو هنا يتخلى عن التوجه العام للنقد عند ماركس والذي يقوم على أن الجهل لا يفيد أحداً وأن نقد المعرفة الزائفة يساهم في تحرر الجميع.

أما مهدي عامل فيعيب على سعيد نقده للثقافة السائدة الطاغية دون أن يحدد طابعها الطبقي التاريخي. كما يرى أن سعيد أسير للمنطق الأرسطي والنظرة المثالية حين افترض تناقضاً بين تعاطف ماركس مع الهنود واعتباره أن الاحتلال الإنجليزي ثورة في تاريخ الهند. في حين أن هذا التناقض، من وجهة نظر مهدي عامل، يصبح عنصراً فعالاً في النظرية لو تحليلنا بنظرة جدلية تاريخية لا ترفض التناقض، بل تراه جوهر حركة الواقع^(٦)، أي إن مهدي عامل يعيب على سعيد أنه في نقده للاستشراق لم يكن ماركسياً. ويستنتج مهدي عامل من نقد سعيد لماركس نتيجتين:

الأولى: هي أن نقد سعيد «لا يقتصر على تصور ماركس للشرق وحده، بل يطال النظرة الماركسية في كامل بنائها»^(٧).

الثانية: هي أن سعيد يطالب المفكرين العرب الراديكاليين «الذين (كما يقول سعيد) أخذوا ماركسيتهم بالجملة عن نظرة ماركس السلطوية»^(٨)، أن يتخلوا بالتالي عن الماركسية.

ونحن أمام مثل هذه الانتقادات التي ترى أن سعيد يقوض النظرية الماركسية من أساسها ويدعو الماركسيين العرب إلى التخلي عنها نعاين

نوعاً من الارتباك إزاء خطاب من نوع جديد، لا يهاجم الماركسية باسم الدفاع عن التراث أو عن نزعة ليبرالية، كما لا يتحول إلى مجرد سجل لإسهامات الماركسيين العرب ومناقبهم، ولكنه بالأحرى يستثيرهم لمراجعة فكرهم وتقييم تجربتهم التاريخية في ضوء الغاية نفسها وهي التحرر من الهيمنة الغربية.

أما هادي العلوي، على العكس من رفيقيه السابقين، فيقدر كتاب سعيد تقديرًا كبيرًا ويؤكد صحة تحليلاته. فهو يرى أن كتاب الاستشراق عمل علمي مشبوب بعاطفة كاتب حر يحمل في اغترابه القسري هموم وطنه المصادر. وهو، في عقليته الباحثة، مثال لما يمكن أن يكون عليه مثقف عربي يحسن استخدام معرفته العلمية على نحو منتج ومؤثر وخلاق، تبدو معه الكثير من خطوطنا وكلماتنا هوامش فجأة. هو أول مبعوث عربي ينفذ إلى العالم الضد ليكتب عنه من داخله، ويعريه من هيئته العقلية، ويضعه في مكانه الحقيقي، محتالاً دولياً يتخذ من العلم والتقنية وسيلة ضاربة للسحر^(٩).

ويقترح العلوي، لإثراء نقد سعيد للاستشراق، إضافتين منهجيتين مضيئتين، وهما:

أولاً: ضرورة ربط نقد الاستشراق بنقد علم التاريخ الغربي ومناهجه. ثانياً: ضرورة نقد الإنتاج العربي الحديث في مجال التاريخ والذي أنتجه باحثون هم تلامذة جامعيون للمستشرقين والذين «استوعبوا، بطريقة مثيرة للإعجاب، كل الخرافات التي علمنها المنهج الاستشراقي القديم»^(١٠).

هكذا نجد أنفسنا مع هادي العلوي في رحاب تناول يتعد عن لهجة الاستهجان والإدانة التي غلبت على الدراستين السابقتين. ولكن تظل الانتقادات التي وجهها سعيد لماركس غير مقبولة لدى هادي العلوي. فهو يقول: «وقع إدوارد سعيد في التعميمات المضخمة حين سحب تقاريراته الحصيفة عن الاشتراق على الفيلسوف العالمي كارل ماركس»^(١١). أما لماذا لا تنسحب تقاريرات سعيد عن الاشتراق على ماركس، نجد العلوي يسوق لنا مجموعة من الحجج: فماركس «يتكلم بلسان البروليتاريا العالمية، نازعًا من قاموسه اللغوي مفرداته الغربية لحساب منطق عالمي شامل.. وهو يتمثله لمنطق البروليتاريا العالمية لم يعد قادرًا على التكلم بلسان أوروبي وتأتي مفرداته من منطق عالمي شامل»^(١٢) وهي كلها حجج تفترض تبني الإيديولوجيا الماركسية ولا قيمة لها خارج هذا الإطار. وهكذا نجد العلوي، مثله مثل مهدي عامل، يأخذ على سعيد عدم تبنيه للماركسية حسبما يتصورها العلوي نفسه. إذ كان من اللازم لسعيد أن يعتقد أن ماركس «يتكلم بلسان البروليتاريا العالمية» حتى يجنبه النقد الذي وجهه إلى خطاب الاشتراق.

أما عن المقتطف الذي أورده سعيد من تعليق ماركس على استثمار إنجلترا للهند فلم يتعرض له العلوي ولم يقدم له تأويلًا بديلاً. ولا تكفي تصورات العلوي عن شخص كارل ماركس لدحض انتقادات سعيد له. كما أن الصورة التي يرسمها العلوي لماركس «الذي لم يعد قادرًا على التكلم بلسان أوروبي وتأتي مفرداته من منطق عالمي شامل» هي صورة تخالف المنظور الماركسي نفسه إلى حد كبير.

مثل هذه القراءات لتأويل سعيد للاستشهاد الذي اقتطفه من مقال لماركس جعلت الباحث شعبان يوسف يعتبر موقف سعيد نوعاً من تصفية الحساب مع الماركسية «التي تختبئ عداً سعيد لها تحت جلد انتقاده لماركس»^(١٣).

بين «خطاب الاستشراق» و«فلسفة التاريخ»

ونظراً للأهمية التي حظيت بها إشارة سعيد لماركس في كتاب الاستشراق وقسوة الاتهامات التي تعرض لها موقف سعيد من ماركس علينا أن نعيد فحص هذا الاستشهاد المقتبس من ماركس لنقف على طبيعة الدور الذي يؤديه داخل التصور المطروح في كتاب الاستشراق. فكثيراً ما عبر إدوارد سعيد عن دهشته من أشكال سوء الفهم التي تعرض لها الكتاب. واعتقد أن توضيح طبيعة النقد الموجه لماركس كفيل بتوضيح الهدف العام من الكتاب ونوع المعركة الفكرية التي يخوضها. فمن الملاحظ أن الكتاب لا يقدم نقداً للنظرية الماركسية ذاتها ولا لمفاهيمها ومنهجها المعروف، فهذا مشروع يستدعي تناولاً أوسع بكثير من مجرد تناول موقف ماركس من الشرق من خلال إحدى الفقرات المقتطفة من أحد مقالاته الصادرة عام ١٨٥٣ م.

إن الفقرة التي أوردها لا تغطي بالطبع موقف ماركس من الشرق بوجه عام، فهو موقف تعرض لتطورات هامة خلال الحياة الفكرية الطويلة لكارل ماركس. كما أن المأخذين الأساسيين اللذين يوجههما سعيد لماركس - وهما التشديد على الدور الإيجابي للاستعمار،

وتبرير العنف ضد النظام الاقتصادي الهندي - ويردهما إلى هيمنة الخطاب الاستشراقي على فكر ماركس، يمكن تفسيرهما في ضوء تصورات أخرى بعيداً عن هذا الخطاب - تصورات تنطلق أساساً من فلسفة للتاريخ قائمة على الصراع الجدلي، بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، الذي يرسم للتاريخ مساراً ينتهي بالتحريض الإنساني الشامل. وهذا التطور التاريخي تحكمه الضرورات الاجتماعية وليس إرادات البشر. وقد استمد ماركس ملامح هذا التصور للتاريخ من تراثه الفكري ومن واقعه الاجتماعي أكثر مما استمدته من أفكار المستشرقين. وفي ضوء هذا التصور يكون التوسع الاستعماري مرحلة ضرورية في التطور الرأسمالي الذي يمثل الشرط المادي للثورة الإنسانية الشاملة.

أما فيما يتعلق بتبرير العنف، فمن المعروف المكانة الخاصة التي يحتلها مفهوم العنف في نظرية ماركس والتي تعزوله دوراً مركزياً في إنجاز التقدم التاريخي والحراك الاجتماعي. فهناك نصوص كثيرة لماركس تصف، بنوع من التقريظ، العنف الذي تمارسه البرجوازية على مجتمعاتها الأوروبية نفسها وليس على الشرق وحده. فيقول ماركس في البيان الشيوعي:

«في كل مكان تمكنت البرجوازية من السيادة فيه، هدمت كل الشروط الإقطاعية والأبوية العاطفية، ومزقت بلا رحمة كل الروابط الخادعة للإقطاع التي كانت تربط الإنسان بسيده الطبيعي. ولم تترك أية رابطة بين الإنسان والإنسان سوى المصلحة وحدها والأمر البارد

تاريخ لم يكتبه المنتصرون

بدفع الثمن فوراً. لقد أغرقت البرجوازية التضمرات الورعة والمقدسة والحماسة الفروسية والشجون البلدية في صقيع الحساب الأثاني»^(١٤). فعنف البرجوازية عند ماركس موجه ضد الغرب والشرق في آن. ولهذا فهو قد لا يعد بالضرورة من جانبه تعبيراً عن نظرة استعلاء غربية تجاه الشرق.

هنا يصبح السؤال أكثر إلحاحاً عن الهدف من إدراج ماركس في كتاب عن الاستشراق؟ لقد اهتم العديد من الباحثين بالدفاع عن ماركس ضد انتقادات إدوارد سعيد ولكن قليلاً منهم حاول البحث عن إجابة لهذا السؤال. ولقد رأينا من يعتقد أن الأمر تصفية حساب مع الماركسية. وهناك من يرى أن الأطروحة الرئيسية في كتاب الاستشراق هي ضرورة تجاوز المعرفة الاستشراقية عن طريق تمثيل الشرق من خلال أبنائه، لأن تبني النظريات الغربية، ومن بينها نظرية ماركس، من قبل المثقفين الشرقيين سوف يعرقل انبثاق هذه المعرفة.

يقول آلان روسيون: «إن الانغماس في العلم الغربي لا يتيح الترسخ الإستمولوجي الجديد.. فبالنسبة لسعيد فإن ماركس وفير هما مستشرقان»^(١٥). ويبدو هذا الرأي للوهلة الأولى صائباً حيث إن تناول ماركس يرد في كتاب الاستشراق في فصل بعنوان: «سيلفستر دو ساسي وإرنست رينان: الأثروبولوجيا العقلانية ومختبر الفيلولوجيا وآثارهما»^(١٦).

وفي هذا الفصل يأتي ذكر ماركس بشكل متواتر وبصحبة اثنين من كبار منتجي المعرفة الاستشراقية ومؤسسي خطاب الاستشراق.

ولكن هل تكفي الإشارات القليلة والمتناثرة لماركس عن الشرق كي نعدّه مستشرقاً؟

دوال مربكة

أشار صادق جلال العظم في رده على إدوارد سعيد إلى أن استخدام ماركس لأنواع من السباب الذي يندرج في إطار معاداة السامية والعنصرية لا يكفي لاتهامه بهاتين التهمتين. والواقع أن إشارة العظم هنا تدفعنا إلى مقارنة تتصور أنها سوف تكون بالغة الإضاءة بالنسبة لموضوعنا. فلقد عكف كثير من اليساريين اليهود على دراسة علاقة ماركس بمعاداة السامية. وكان السؤال المطروح هو التالي: كيف يمكن لصاحب منهج علمي ونظرية ثورية أن يتبنى خطاباً رجعيّاً وعنصريّاً بخصوص مجموعة ما من البشر؟ وتراوحت التفسيرات المعتمدة على إبراز التعارض بين المظهر والجوهر. فماركس في مظهره معاد للسامية ولكنه في جوهر ثوري أو العكس.

ولكن روبير مزراحي في كتابه «ماركس والمسألة اليهودية» ناقش الأمر من زاوية أخرى. إذ لاحظ أن العبارات التي تدين اليهود تكثر في أعمال ماركس الشاب مثل المسألة اليهودية ومخطوطات ١٨٤٤م، في حين أنها تكاد تختفي من أعمال النضج مثل رأس المال. ويستنتج مزراحي من ذلك أن معاداة السامية ظهرت عند ماركس عندما لم يكن علمياً ولكنها تلاشت بعد استخدام ماركس للمنهج العلمي في دراسة الظواهر الاجتماعية^(١٧).

تاريخ لم يكتبه المنتصرون

وهنا يلتقي مزراحى مع النقد الماركسي العربي لموقف إدوارد سعيد من ماركس، فالمنهج العلمي وخطاب الاستشراق نقيضان لا يجتمعان، ولذا فإن إشارة سعيد إلى تبني ماركس لخطاب الاستشراق تنفي بالضرورة عن ماركس أي إسهام علمي، ولهذا يرى مهدي عامل، كما أشرنا، أن التأويل السعيد لا يقتصر على تصور ماركس للشرق وحده، بل «يطال النظرية الماركسية في كامل بنائها».

و ضد هذا المنحى تحديداً ظهرت انتقادات إيزابيت دو فونتني لمن يعتبرون ماركس معادياً للسامية. فهي ترى أنه من الظلم، بل ومن البلاهة، أن نحمل على كارل ماركس. إذ إن الموضوع الرئيسي للنقد في كتاب المسألة اليهودية لم يكن هو اليهود ولكنه يدور حول برونو باور ومنظوره اللاهوتي لحل المسألة اليهودية، ومن ورائه المفهوم الهيجلي عن السياسة. فالكتاب دعوة إلى ترك الأرض اللاهوتية - السياسية إلى الأرض الاقتصادية السياسية ومن هنا رأى ماركس أن الحل الحقيقي يتم من خلال الاهتمام باليهود كل أيام الأسبوع وليس باليهودي يوم السبت، وبمعنى آخر، أن نستبدل اليهودي الواقعي باليهودي اللاهوتي، وهذا هو جوهر حملته ضد باور و«الذي لا يهتم في السياسة بالسياسة ولكن باللاهوت»^(١٨).

لقد كان ماركس يهتم بإبراز جوهر المجتمع البرجوازي، فكان يباهي بينه وبين اليهودي واستخدم ماركس في هذا الإطار العديد من الأحكام الشائعة والمستقرة عن اليهود على سبيل المجاز.

فاليهودي في نظره ليس موجودًا في التلمود والتوراة، ولكنه يمثل النقود والنقود تمثله. من هنا يكون مطابقًا للمجتمع البرجوازي. وترى إليزابيث دو فونتيني أن اليهودي، في هذا المنظور، «تشخيص وليس فاعلاً تاريخياً». فالقياس بين اليهودية والمجتمع البرجوازي «يعني حرفياً أن اليهودي هنا ليس إلا دالاً»^(١٩) أي أنه ليس مدلولاً ولا موضوعاً للبحث، إنه فقط مجرد دال على الواقع البرجوازي: «إن اليهودي لا يأتي في النص لكي يتم تفسيره ولكن لكي يفسر به»^(٢٠).

ويمكننا أن نتقل بهذا المنطق إلى موضوعنا أي إلى فهم مغزى الإشارات النقدية التي وجهها سعيد لماركس، فنرى أن خصم سعيد هو الاستشراق وليس ماركس. ولما كان سعيد يهدف إلى إبراز مدى الرسوخ المعرفي وصلابة اليقين اللذين غلف بهما خطاب الاستشراق نفسه في القرن التاسع عشر فقد جاء بماركس بوصفه دالاً، لا لكي يتم تفسيره لكن لكي يفسر به. إنه مجرد تشخيص لإبراز مدى تمكن خطاب الاستشراق من عقول المفكرين. والأمر هنا لا يتعلق بإرادة ماركس ولا بنيته ولكنه يعد شرطاً معرفياً عاماً لا يمكن تجاوزه إلا عبر ممارسة معرفية ونضال سياسي بدت ملامحه تظهر في النصف الثاني من القرن العشرين.

من هذا المنظور، يتضح مغزى وجود ماركس في فصل واحد مع دو ساسي ورينان منتجاً المعرفة الاستشراقية، حيث يأتي ماركس في ختام الفصل ليدلل على مدى القبول العام الذي تحظى به أفكارهما، ويبرز

هذا المغزى في العبارة الأخيرة التي يختم بها إدوارد سعيد هذا الفصل: «إن الإقامة في الشرق بشمارها المعرفية أتت لتغذي تراثاً من تأليف النصوص وجدناه لدى رينان وسيلفستر دو ساسي: شكلت هاتان الخبرتان معاً مكتبة مهولة لا يستطيع إزاءها، حتى ماركس نفسه، أن يتمرد، ولا يستطيع أي شخص أن يتفادها»^(٢١).

إصرار على المساءلة

من التذييل الذي أضافه إدوارد سعيد على الطبعة الثانية من كتابه الاستشراق، والذي يتضمن تعليقاته على ردود الأفعال التي أثارها الكتاب، أشار إلى أنه لم يهتم بماركس اهتماماً كافياً، وفي الوقت نفسه أخذ على بعض منتقديه أنهم اهتموا بماركس أكثر من اللازم. فيكتب سعيد: «كنت أريد أن أدفع المثقفين العرب إلى مهاجمة الاستشراق فهو جمت على أنني لم أعتن بماركس بما فيه الكفاية، فلقد كانت الفقرات التي استشهدت بها من ماركس في كتابي هي التي تعرضت لنقد دوجماتيقي في العالم العربي والهند على سبيل المثال»^(٢٢) وليس هذا إلا تأكيداً جديداً على أن معركة الكتاب هي مع الاستشراق وليست مع ماركس. وبالرغم من ذلك، ظل سعيد مدرّكاً لقوة الدلالة التي تحملها حالة ماركس. فقد كان سعيد قد أشار في كتاب الاستشراق إلى تطابق موقف ماركس من الاستعمار الإنجليزي للهند مع موقف جون ستيورات ميل (الذي كان يعمل إدارياً في مكتب الهند لفترة طويلة). ونحن بالفعل نجد ميل في كتابه الحرية يشير إلى أن الحقوق

التي يطالب بها للفرد في المجتمعات الغربية لا يمكن أن تطبق «على الأمم المتأخرة في مضمار الحضارة حيث يكون المجتمع برمته في منزله القاصر.. لهذا كان الاستبداد وسيلة مشروعة لحكم الأمم المهمجة»^(٢٣). ويجدد سعيد هذا التطابق بين موقف ميل وماركس في كتابه التالي الثقافة والإمبريالية. وحجة ميل تقوم على تصور للمجتمع الإنساني ينطلق من التصور البيولوجي للإنسان. وهذا التصور قد وجه له ماركس انتقادات جذرية في كتاب الإيديولوجية الألمانية ضد ماركس شتيرنر الذي كان يرى أن هناك مجتمعات تمثل طفولة البشرية، من بينها الشرق، وأخرى فتوتها، وأخرى كهولتها، إلخ.. فهناك، في نظري، فارق بين قول ميل بأن هناك حقوقاً يحق للفرد الغربي التمتع بها، ولا يحق للشرقي لأن مجتمعه لم يبلغ سن الرشد بعد، وبين قول للفرد الغربي التمتع بها، وبين قول ماركس أن هناك ركوداً في المجتمعات الشرقية سوف يؤدي التوسع الرأسمالي الغربي إلى التخلص منه. ولكن سعيداً لم يشأ أن يعطي لهذا الفارق أية أهمية بل وتفادى معتمداً التنوعات الأخرى التي يتضمنها موقف ماركس من الشرق، مركزاً على ذات الدلالة الفعالة التي استخدمها في نقد الاستشراق، فيضيف في كتاب الثقافة والإمبريالية إلى موقف ماركس من الهند موقفه من الجزائر، مبيناً أن «ماركس وإنجلز يستخدمان الحواديت الاستعمارية عن كسل السكان وبلادهم ليثبتوا الجهل والخرافة»^(٢٤). ولقد ظل سعيد مصراً على اعتبار مفهوم ماركس عن نمط الإنتاج الآسيوي، والذي يفسر

تاريخ لم يكتبه المنتصرون

ماركس عن طريقه جمود المجتمعات الشرقية، مفهوماً غير علمي وقائماً على نزعة عنصرية أوروبية^(٢٥). كان من الممكن أن ينتهي تصور سعيد لعلاقة ماركس بالاستشراق عند هذا الحد الذي يتم فيه اعتبار ماركس، بالرغم مما يعرف عنه من ثورية وانحياز للتحرر الإنساني، مجرد تابع للاستشراق وداعية لهيمنة الغرب على الشرق. ولكن سعيد يضيف عنصراً جديداً يعيد بناء العلاقة على أرضية مخالفة تماماً. فهو يرى أن نظرية التفسير عند ماركس تساعد على تجاوز النظرة الاستشراقية التقليدية كما تقدم نظرة جذرية للإمبريالية.

إن التناول الاستشراقي خطأ يمكن تصحيحه، لقد كان مرحلة ضرورية في المسار العلمي ارتبطت فيها المعرفة بمصلحة الغرب في الهيمنة. ومن هنا جاء طابعها الذي لا يمكن تفاديه. لذا كان ينبغي المرور بها من أجل تجاوزها. بالضبط كما لا يمكن تجاوز التمثيلات الزائفة للذات عن الآخر إلا بعد بلورتها وفحصها على محك الواقع. إن تجاوز المعرفة الاستشراقية لا يأتي من خلال تطورها الذاتي، وإنما من خلال ممارس نظرية نقدية تكون هي نفسها تعبيراً عن مقاومة حقيقية في الواقع لمحاولات الهيمنة الرأسمالية الغربية وتغييراً في الخريطة الاجتماعية والثقافية للعالم. ومن هذا المنظور يمكن لنظرية ماركس أن تحمل آثار الخطاب الاستشراقي وتكون في الوقت نفسه شرطاً لتجاوزه.

تقويض الاستشراق

وهنا يبرز السؤال: كيف يمكن لماركس، الواقع تحت تأثير الخطاب الاستشراقي، أن يكون محرراً للعقول من أسر هذا الخطاب؟ حاول ألان تيرنر في كتابه ماركس ونهاية الاستشراق أن يقدم إجابة عن هذا السؤال من خلال تحديده لخصائص الخطاب الاستشراقي وهي:

- ١- التطور الاجتماعي ناتج عن خصائص كامنة في المجتمع.
- ٢- التطور التاريخي لمجتمع ما إما أن يكون تقدماً أو انحطاطاً.
- ٣- المجتمع وحدة كلية التعبير، بمعنى أن جميع مؤسساته هي تعبير عن جوهر أولي^(٢٦). وبناءً على ذلك، قام الخطاب الاستشراقي بتحديد سبب تخلف الشرق على أنه مجموعة من أنواع الغياب: المدينة، الفرد، حقوق الإنسان، الثورات، إلخ.

أما الإسهام الذي قدمه ماركس، والنظرية الماركسية من بعده، في دراسة المجتمع من خلال التحليل الاقتصادي والاجتماعي، فهو الذي وصل بنا إلى اكتشاف أن تخلف مجتمعات المحيط لم يكن بسبب خصائص ذاتية كامنة في هذه المجتمعات وإنما كان نتيجة لتقدم المركز الاستعماري نفسه. وبالتالي، لا يمكن كسر دائرة التخلف إلا من خلال مقاومة الهيمنة الغربية. أما الأثر العلمي لإسهام ماركس، فيما يرى تيرنر، فهو تدمير القاعدة المعرفية للاستشراق التقليدي. فلم يعد هناك مبرر علمي لوجود مجال دراسي خاص يسمى «الاستشراق»

تاريخ لم يكتبه المنتصرون

بعد أن أدى التحليل الماركسي إلى انتزاع واقع البلاد الشرقية من الدين والفيلولوجيا وصار هناك باحثون في علم الاجتماع أو الأنثروبولوجيا أو الاقتصاد يتخذون من المجتمعات الشرقية موضوعاً لدراساتهم مثلها مثل المجتمعات الأوروبية أو الأمريكية وغيرها.

وعن أقوال ماركس التي أشار إليها إدوارد سعيد والتي تشير إلى تبني ماركس للخطاب الاستشراقي، أي اعتقاده بأن هناك خصائص كامنة في المجتمعات الشرقية تبرر تخلفها، يقدم تيرنر فرضية ترى أن هناك قطيعة معرفية في الإنتاج الفكري لماركس. ليست قطيعة بين أعمال الشباب الإيديولوجية وأعمال النضج العلمية، كما يرى ألتوسير، وإنما هي قطيعة بين الكتابات الصحفية والتأليف العلمي النظري^(٢٧). وهذا الإنتاج الأخير هو الذي يعتد به. ومن الواضح أن تيرنر هنا يجعل تجاوز الاستشراق مرهوناً بتطبيق المنهج المادي التاريخي. ولكن إدوارد سعيد عندما كان يعول على ماركس لتجاوز خطاب الاستشراق كان يعني شيئاً آخر.

تحفظات منهجية

لقد حرص سعيد أكثر من مرة على تأكيد ابتعاده عن الماركسية الشائعة ومفاهيمها التقليدية، فهو يقول لينفي تبنيه للمذهب الماركسي: «من باب المزاج الشخصي وكذلك من باب الفلسفة لا أميل إلى الأنظمة الكبرى والنظريات الشمولية للتاريخ الإنساني»^(٢٨). وهو تصريح مألوف لمن يريد أن يعلن عن استقلاله الفكري. ولا يبراز ما في تناوله

لموضوع الاستشراق من أصالة وابتكار، فإنه ينبه في مقدمة كتابه الاستشراق إلى ضرورة الابتعاد عن تصنيفه داخل المقولات التقليدية للماركسية فهو «خطوة نحو فهم قوة الخطاب الثقافي الغربي التي كثيراً ما تُفهم خطأ على أنها زخرفية أو منتمية للبنية الفوقية»^(٢٩). وهذا التحفظ ينطلق من أن البنية الفوقية كثيراً ما توصف بأنها انعكاس للبنية التحتية، وهو الأمر الذي قد يجعل من الخطاب الثقافي الغربي، على فرض أنه بنية فوقية، مجرد عرض من الأعراض قليل الفاعلية والتأثير، كما أن مفهومي البنية الفوقية والبنية التحتية يفترضان كياناً اجتماعياً واحداً يسوده نمط إنتاج معمم، أي، بعبارة أخرى، هو تعبير يصلح لتفسير خطاب ما، داخل أمة بعينها، وليس على مستوى العالم بأسره، ولهذا حرص سعيد على تجنبه. كما ينبه سعيد في مقدمة الثقافة والإمبريالية إلى أن المؤلفين الذين يتعرض لأعمالهم «لا يتحددون بصورة آلية بالإيديولوجيا أو الطبقة أو التاريخ الاقتصادي»^(٣٠)، وهكذا بضرية واحدة، يستبعد إدوارد سعيد الحتمية الاقتصادية والوضع الطبقي، كما يستبعد أيضاً أن يكون خطاب المستشرقين تعبيراً عن إيديولوجيا الطبقة السائدة، وهي كلها مفاهيم متداولة في التحليل الماركسي التقليدي.

بين «نقد الخطاب» و«نقد الإيديولوجيا»

وبالرغم من كل هذه التحفظات المنهجية على الماركسية، يمكن للعمل الفكري لإدوارد سعيد أن يكون استكماً للطريق الذي افتتحه ماركس تحت عنوان نقد الإيديولوجيا. ففي إطار نظرية ماركس يتم

لأول مرة التعامل مع الأفكار لا من باب الكشف عن كونها حقيقية أو باطلة، وإنما للكشف عن مجالات القوة التي تحركها. ولأول مرة يتم الكشف عن الأوهام، لا في الإجابات التي يقدمها الفكر، ولكن في الأسئلة التي يضعها. إن مفهوم الإيديولوجيا عند ماركس «يرسم لأول مرة حدود العلاقة الكامنة بين مشكلة المعرفة ومشكلة تاريخ المجتمع»^(٣١). ولقد أشار سعيد إلى مثل هذا النوع من الارتباط وإلى وعيه بإسهام ماركس في هذا الصدد، وهو الوعي الذي لا يمكن التعامل معه بوصفه التزاماً مذهبياً. ففي مقاله عن ميشيل فوكو، يقول سعيد: «بدون ماركس وفرويد فكل عمله لا يكون مفهوماً أو متصوراً»^(٣٢).

في هذا الأفق الذي رسم نقد الإيديولوجيا عند ماركس خطوطه الأولى يأتي إسهام إدوارد سعيد، ومن خلاله يمكن لنا فهم تصويره للاستناد على ماركس من أجل تجاوز الخطاب الاستشراقي. ففي كتابه تغطية الإسلام يقدم سعيد نقداً للحلقات الدراسية التي عقدت في جامعة برينستون فيما بين عامي ١٩٧١ و١٩٧٨ م ويقول: «إن البرامج الإسلامية.. ما تزال تهيمن عليها مفهومات بالية عفا عليها الزمن غامضة كل الغموض... وما يزال بالإمكان أن تكتب الدراسات الخاصة بالتاريخ والمجتمع الإسلاميين والتي تتجاهل بخفة ومرح كل تقدم رئيسي أحرزته نظرية التفسير منذ نيتشه وماركس وفرويد»^(٣٣).

وفي كتابه «الثقافة والإمبريالية»، والذي يخل في مفهوم الغرب - الذي كان سائداً في كتاب الاستشراق - مكانه لمفهوم الإمبريالية

الذي يشدد على الرابطة التي تجمع الخطاب الثقافي بآليات السيطرة الرأسمالية، والذي يبرز أيضاً المقاومة التي واجهت بها بلاد العالم الثالث هذا التوسع الاستعماري، يدعو سعيد إلى ضرورة تبني «نظرة جديدة أكثر جذرية للإمبريالية تدعمها عملية الإزاحة عن المركز التي أنجزتها مذاهب فرويد وماركس ونيتشه»^(٣٤).

ماركس ونيتشه وفرويد

ومن الملاحظ هنا أن اسم ماركس يأتي في كل مرة مقترناً بفرويد ونيتشه، على الرغم من الاختلاف الكبير بين الموضوعات التي كانت تشغل اهتمام المفكرين الثلاثة وتباين مناهجهم في تفسير الظاهرة الإنسانية. كان ميشيل فوكو، الذي يدين له سعيد بالكثير، هو الذي جمع بينهم. وقد فضل إدوارد سعيد عند معالجته للاستشراق استخدام مفهوم الخطاب بالمعنى الذي حدده ميشيل فوكو، وهو المعنى الذي يمكن توضيحه من خلال بيان الفارق بين مفهومي النص والخطاب. فالنص يتم التعامل معه نحويًا ومعجميًا بهدف الكشف عن المعنى. أما النظر إلى النص نفسه بوصفه خطابًا فيعني الاهتمام بسياق إنتاج النص، بهدف الكشف عن مجال السلطة الذي يعمل فيه. إن تذكرة صرف الدواء التي يكتبها الطبيب للمريض، لو نظرنا إليها بوصفها نصًا، لما كانت لها دلالة ذات بال، أما لو نظرنا إليها بوصفها خطابًا فإنها تكشف لنا عن إقرار يقدمه المجتمع لمجموعة من أفرادها تكون مهمتهم تحديد من هو المريض، ويكتسبون، بالتالي، سلطة

تسمح لهم بأن يجددوا للمريض جرعات الدواء وزمن تناولها ونوع الأكل المسموح به والأنشطة التي تمارس، وتتظم حول سلطتهم هذه مجموعة من المؤسسات الاجتماعية والأنشطة الاقتصادية.

إن مفهوم الخطاب عند فوكو هو وليد نظرية جديدة في التفسير أراد فوكو أن يبحث عن آباء لها، فجمعهم في محاضرة شهيرة بعنوان «نيتشه، فرويد، ماركس». لقد دخلت الفلسفة المعاصرة، فيما يرى فوكو مع المفكرين الثلاثة، إلى عصر الاشتباه. وقد أشار كل منهم بطريقته إلى أن المعنى الحقيقي للكلام لا نستنتجه من المدلولات المباشرة للعبارات. فعند سماعنا لعبارة ما، نشبه في وجود معنى خفي أو غرض مستتر، وتبدأ مفاهيم «الإيديولوجيا» عند ماركس و«اللا وعي» عند فرويد و«الأخلاق» عند نيتشه في الكشف عن الدلالة الحقيقية للعلامات.

ومن هنا يرى فوكو أن المفكرين الثلاثة قد «قدموا إمكانية لنظرية جديدة في التفسير»^(٣٥). ولكي نفهم المقصود من كلمة «التفسير» هنا يبين لنا فوكو: «إن ماركس ونيتشه وفرويد لم يضاعفوا من عدد العلامات في العالم الغربي. إنهم لم يعطوا معنى جديداً لأشياء لم يكن لها معنى. إنهم في الواقع قد غيروا طبيعة العلامة وميزوا الطريقة التي يمكن أن تفسر بها العلامة بوجه عام»^(٣٦).

في إطار هذه النظرية الجديدة يكون للتفسير الأولوية على العلامة حيث إن الكلمات نفسها ليست سوى تفسيرات قبل أن تكون علامات. وبالتالي، يكون التفسير لا نهائياً. ويكمن خطأ ماركسية ما بعد ماركس،

في نظر فوكو، في أن «مسار الهرمينوطيقا لديها قد انتهى إلى سيميولوجيا تعتقد في الوجود المطلق للعلامة»^(٣٧)، أي أنها انتهت إلى الوقوف عند تفسيرات نهائية لا تفتح الطريق أمام تفسيرات جديدة. وهو ما يخالف نظرية التفسير التي تبناها ماركس في كتاب رأس المال، حيث يرى فوكو أن التفسير لديه، كما لدى نيتشه وفرويد، «لا يلقي ضوءاً على مادة معروضة أمامه بشكل سلبي.. إنه يمسك بتلابيب تفسير موجود سلفاً ويقلبه ويهشمه بضربات مطرقة. إن ماركس لا يفسر تاريخ علاقات الإنتاج ولكنه يفسر علاقة مطروحة بوصفها تفسيراً بها أنها تقدم نفسها كطبيعة»^(٣٨).

النص والمقاومة

هناك، إذن، قوة ضاربة لا تزال حية في النظرية الماركسية تتمثل في قدرتها على نقد التفسيرات السائدة وتقويضها بعنف لا يرحم. وهذه القوة النقدية هي التي يتصور سعيد أن بإمكانها تجاوز خطاب الاستشراق، والإسهام في نقد ثقافة الإمبريالية. وكان المرور إلى ماركس من خلال تأويل فوكو له يمثل بالنسبة لسعيد مخرجاً يؤدي إلى رفع التعارض بين تبني ماركس لخطاب الاستشراق القائم على المركزية الأوروبية وبين طاقة المقاومة الموجودة في فكر ماركس. والتي ألهمت العديد من الحركات التحررية في القرن العشرين. كما يفسر مناشدة سعيد للباحثين الغربيين في مجال الدراسات الشرقية بضرورة الاستفادة من طريقة ماركس في التفسير، بالرغم من تحفظاته المنهجية

على المفاهيم التقليدية للماركسية.

لقد دعا التوسير إلى ضرورة تخليص ماركسية ماركس من إيديولوجيا النزعة الإنسانية، والاكتفاء بإنتاجها العلمي، ودعا تيرنر إلى عدم الاعتداد بأقوال ماركس عن الشرق، والتي وردت في مقالاته الصحفية. أما سعيد، فيدعو بصورة غير مباشرة إلى تحرير الماركسية من تراث المركزية الأوروبية الذي يضمها ويضم معها أفكار فرويد ونيتشه أيضا. ونموذج المثقف الذي استطاع القيام بهذا الجهد الفكري، في نظر سعيد، هو فرانز فانون. فهو المفكر الذي «يحسن تحرير طاقاتهم (ماركس ونيتشه وفرويد) الحيوية من الحاضنة الثقافية القمعية التي أنتجتها»^(٣٩). وعبر عملية تحرير الطاقة، والتي يصفها سعيد بأنها «رحالة» وهو تعبير مستلهم من فكر جيل دولوز، وبأنها «سردية مقابلة»، وهو مستلهم من ليوتار، تتحول نظريات المفكرين الغربيين إلى ترسانة مهولة من الأسلحة يستخدمها فانون في «خدمة نضال ضد التسلط»^(٤٠).

وهنا بدأت ترسم ملامح تعامل إدوارد سعيد مع النصوص بصورة تميزه عن النظريات المتأخرة التي تدور حول النص، والتي يطلق عليها إجمالاً «ما بعد الحداثة» و«ما بعد البنيوية»، وهو تمييز حرص سعيد على إبرازه. فهو يشير إلى النتيجة المنطقية لهذه النظريات التي تحتزل خبرات البشر الحية في النصوص قائلا: «تحول مفهوم النص إلى شيء معزول عن التجربة»^(٤١). ورغم أوجه التشابه النظري العديدة بين التناول

النقدي للنصوص عند سعيد وعند هذه المدارس، فإن «تفكيك النص الكولونيالي الثقافي عند إدوارد سعيد - على خلاف مدرسة التفكيك - لا يكتفي بتقويض خطاب الهيمنة المركزية الثقافة الأوروبية، وإنما يسعى لإدراج خطاب الأطراف والعالم الذي تم استعمارها في ثقافة عالمية وليست عالمية»^(٤٢).

هذا البعد النضالي السياسي في الممارسة النقدية يجعل العنصر الماركسي مكوناً جوهرياً في فكر إدوارد سعيد، وهو ما يشير إليه بجلاء ميلي ستيل: «إن سعيد، على خلاف ما بعد البنيويين، يصل نظريته التأويلية أو هرمينوطيقته بالمشروع الماركسي للانتقاد الإيديولوجي والتصور اليوتوبي. إنه يريد أولاً أن يكشف إيديولوجيات الإمبريالية الغربية وإيديولوجيات تلك الثقافة التي تقاومها»^(٤٣).

إن علاقة سعيد بفكر ماركس لا تتوقف عند ماركس وحده. إذ إن عمل سعيد في مجمله يعد حواراً خصباً مع مدارس النقد الماركسية وأعلامها - أمثال لوكاتش وجرامشي وألتوسير وأدورنو وفانون. ويحتاج تتبع كل هذه المسارات إلى دراسات طويلة. ولذا، فإن ما تعرضنا له من علاقة سعيد بماركس لا يمثل إلا قدرًا ضئيلاً من علاقة سعيد المتشابكة بالماركسية ومدارسها، لكننا أثرنا إلقاء الضوء عليها لأنها تعد أشدها تباساً وأكثرها إثارة للجدل.

لقد رأينا كيف أن ماركس، عندما أراد أن ينقد المشروع السياسي الهيجلي لبرونو باور، أبرز أنه يهتم يهودي يوم السبت المختزل في

مقولات لاهوتية مجردة، لا علاقة لها باليهودي الواقعي. وعندما أراد سعيد أن ينقد وجهة نظر ماركس إزاء الشرق، كتب يقول: «إن التمييز القديم بين «أوروبا» و«آسيا» أو بين «الغرب» و«الشرق» يجمع خلف لافتات عريضة كل التنوعات الممكنة للتعددية الإنسانية، ويختزلها خلال هذا المسار إلى واحد أو اثنين من التجريدات الجماعية النهائية. ولا يمثل ماركس استثناءً، إنه يستسهل استخدام الشرق الجماعي لتوضيح نظرية بدلاً من التعامل مع هويات إنسانية ذات وجود واقعي»^(٤٤).

إنه تقريباً النقد نفسه، الاعتراض نفسه على اختزال البشر الواقعيين إلى مقولات مجردة، الذي وجهه ماركس إلى برونو باور، ويوجهه سعيد بدوره إلى ماركس. إنه، في التحليل الأخير، المهم نفسه في ربط نقد النصوص بمشروع واقعي للتحرر الإنساني. هذا الربط بين النقد والتحرر الذي انطلق من نظرية ماركس لينتشر في أجواء ثقافية متنوعة هو القيمة التي يحرص سعيد، برغم انتقاداته لماركس، على استمرارها وإثرائها والوصول بها إلى آفاق أبعد.

هوامش

١- راجع:

Edward Said, L'orientalisme, traduit par Cathrine Malamoud, deuxième édition, (Paris: Seuil, 1997), 179.

٢- المرجع السابق.

٣- المرجع السابق، ص ١٧٩.

٤- صادق جلال العظم، ذهنية التحريم، (لندن/ قبرص: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٢)، ص ص ٤٣-٤٦.

٥- المرجع السابق، ص ٤٩.

٩- مهدي عامل، ماركس في استشراق إدوارد سعيد، هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٠)، ص ص ٩٧-١١٥.

٧- المرجع السابق، ص ١١٧.

٨- المرجع السابق، ص ١١٧.

٩- هادي العلوي، «الاستشراق عاريًا»، الكرمل ١٥ (١٩٨٥)، ص ١٨٧.

١٠- المرجع السابق، ص ١٨٤.

١١- المرجع السابق، ص ١٨٧.

١٢- المرجع السابق، ص ١٨٨.

١٣- شعبان يوسف، «طرف من نقد استشراق إدوارد سعيد: هل كان ماركس مستشرقًا؟»، فصول ٦٤ (صيف ٢٠٠٤)، ص ١٩١.

١٤- راجع:

Karl Marx, Le manifeste communiste, traduit par M. Rubel et L. Evrard (Paris: Bibliothèque de la Pleade, Gallimard, 1965), 163.

١٥- هاشم صالح، الاستشراق بين دعائه ومعارضيه (لندن: دار الساقي، ١٩٩٤)، ص ٢١٠.

١٦- راجع كتاب الاستشراق في أصله الإنجليزي:

Edward W. Said, Orientalism (NY: Pantheon Books, 1978), 123.

وقد أضاف المترجم الفرنسي في عنوان الفصل اسم ماركس ليصبح العنوان: «سلفستر

تاريخ لم يكتبه المنتصرون

دو ساسي وإرنست رينان وكارل ماركس» لأنه شعر بأهمية ماركس ومحوريته في هذا الفصل. وعلى الرغم من أن فيه حشداً من الأسماء، مثل ماکولاي وکارلايل وغيرهم، إلا أن حرص المترجم الفرنسي على ذكر اسم كارل ماركس من بينهم جميعاً في عنوان الفصل إلى جانب دو ساسي ورينان له مغزى يشير إلى استكشافه لأهمية الحيز التفسيري الذي يشغله كارل ماركس.

١٧- راجع:

,Robert Misrahi, Marx et la question juive (Paris: Gallimard ١٩٧٢), ١٥٦. ولمزيد من التفاصيل، راجع: أنور مغيث، «الماركسية وإيديولوجية اليسار الصهيوني في الغرب»، قضايا فكرية (القاهرة: دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، ١٩٩٢)، ص ص ٤٧-٦١.

١٨- راجع:

Elisabeth de Fontenay, Les figures juives de Karl Marx (Paris: 19-Galilee, 1973), 24.

٢٠- المرجع السابق، ص ١١٨.

٢١- المرجع السابق، ص ٤٩.

٢٢- L'orientalisme، ص ١٨٢.

٢٣- المرجع السابق، ص ٣٦٦.

٢٤- جون ستوارت ميل، الحرية، ترجمة طه السباعي (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٦)، ص ١٨.

٢٥- راجع:

Edward Said, Culture et imperialism, traduit par paul Chemla (Paris, Fayard, 2000), 247.

L'orientalisme، ص ١٧٨، وتجدر الإشارة هنا إلى أن سمير أمين قد وجه نقدًا، من منطلق ماركسي، لمفهوم نمط الإنتاج الآسيوي، وعده نابعًا من رؤية مركزية أوروبية، وطرح بدلًا منه مفهوم نمط الإنتاج الخراجي الذي يجمع كلاً من الغرب والشرق في نمط الاقتصاد ما قبل الرأسمالي. راجع:

Samir Amin, L'eurocentrisme (Paris, Minuit: 1987).

٢٦- راجع:

Brian Turner, Marx and the End of Orientalism (London: Allen

& Unwin, 1978), 81.

٢٧- المرجع السابق، ص ٨٢.

٢٨- Culture et imperialism، ص ٤٠.

٢٩- L'eurocentrisme، ص ٣٢.

٣٠- المرجع السابق، ص ٢٦.

٣١- راجع:

Karl Marx et Friedrich Engels, L'ideologie allemande, traduit par Auger, Badia, Baudrillard et Carrelle (Paris: Editions Sociales, 1976) xvi.

٣٢- راجع:

Edward Said, Reflections on Exile and Others Essays (Cambridge, MA: Harvard UP, 2000), 194.

٣٣- إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، ترجمة سميرة خوري (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٣)، ص ١٦٣.

٣٤- Culture et imperialism، ص ٣٧٢.

٣٥- راجع:

Michel Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx, 1967", in Dit et écrit (Paris: Gallimard, 2001), 596.

٣٦- المرجع السابق، ص ٥٩٨.

٣٧- المرجع السابق، ص ٦٠٤.

٣٨- المرجع السابق، ص ٦٠١.

٣٩- Culture et imperialism، ص ٣٧٥.

٤٠- المرجع السابق، ص ٣٨٦.

٤١- Reflections on Exile، ص xix.

٤٢- فريال غزول، «الثقافة بين الهيمنة والمقاومة»، فصول ٦٤ (صيف ٢٠٠٤)، ص ١٢٤.

٤٣- ميلي ستيل، النفي أم التجذر: سياسات الاختلاف عند إدوارد سعيد وكورنيل ويست، ترجمة مصطفى بيومي، فصول ٦٤ (صيف ٢٠٠٤)، ص ١٦٣.

٤٤- L'orientalisme، ص ١٨٠.

الفصل الثامن

الترجمة والإبداع..

من «روايات الغرام» إلى «روايات السفور»

قراءة في نشأة الرواية العربية

تمهيد:

في ضرورة «الترجمة» والإبداع الأدبي

اعتدنا دائماً أن نقول إن الترجمة جسر بين الثقافات، وإن الترجمة أمانة لا خيانة. ونذكر دائماً بأن الترجمة أصبحت مؤشراً على تقدم الأمم وعاملاً أساسياً في التنمية البشرية. ويمكن لنا أن نذكر ما قاله عميد الأدب العربي طه حسين في خطابه باليونسكو من أن «الترجمة أبرز علامة على وحدة العقل الإنساني»...

إذا فتحنا المجال للحديث عن ضرورة الترجمة وإيجابياتها فلن ننتهي، كما أن الجميع أصبح مقتنعاً بذلك. ربما يكون من الأفضل أن نحاول التطرق إلى ما يظنه البعض من سلبيات الترجمة، وما يجعل الترجمة موضع اشتباه. فقد اعتدنا في ثقافتنا العربية أن نضع الترجمة في مقابل الإبداع، فالترجمة هي عبارة عن نقل لأفكار الآخرين، وآدابهم. ونحن حين نترجم نكون مجرد ناقلين. ويسأل الناس حين إذن سؤالاً مشروعاً: متى نتوقف عن النقل، ونتجه إلى الإبداع؟ ومتى نبدع فكرنا وأدبنا الخاص؟

نقول إنه لا توجد ثقافة عاطلة تمامًا عن الإبداع. فالثقافة هي إجابة فكرية عن مشكلات تطرحها الحياة الاجتماعية. ومن هذه الوجهة لكل ثقافة إبداعها الخاص. حينما يخالجننا الشعور بأننا نعاني من فقر في الإبداع فهنا نقصد على وجه التحديد الإبداع الذي يضيف إلى الفكر الإنساني، ويكون معترفًا به من أصحاب الثقافات الأخرى.

ومن هذه الوجهة نحن محقون في قلقنا لأن إبداعنا محدود. لكننا نخطئ حينما نتصور أن الترجمة مسئولة عن ذلك. فالواقع أن ما يحدث هو العكس تمامًا، إذ إن الفقر في الترجمة هو الذي يفسر الفقر في الإبداع. الترجمة هي شرط لكل إبداع. ولكي نعي ذلك علينا أن ننظر إلى الفترة المزدهرة في تاريخ حضارتنا العربية الإسلامية. فقد نقل المترجمون من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية أعمال العلماء والمفكرين في اليونان وفي الإسكندرية. فقد ترجمت رسائل جالينوس في الطب، وبطليموس في الفلك، وإقليدس في الهندسة، وأبولينوس في البصريات، بالإضافة إلى أعمال الفلاسفة أفلاطون وأرسطو وأفلوطين.

وجاءت إسهامات العرب العلمية والتي تحتل مكانة معترفًا بها عالميا في تاريخ تطور العلوم. جاءت إسهامات الرازي والخوارزمي والطوسي وابن الهيثم بفضل تعليقاتهم ومناقشاتهم للترجمات التي تمت عن أعمال العلماء الإغريق والسكندريين. ولا ندري، لو لم تترجم هذه الرسائل العلمية عن اليونانية، هل كان في مقدور العلماء المسلمين إنجاز أي إضافة إلى تاريخ العلم؟ وهكذا أيضًا كان هو الحال في مجال

الفلسفة، فانطلاقاً من شروط النظر الفلسفي التي وضعها الفلاسفة اليونان طرح الفلاسفة المسلمون الذين يعيشون في ظل ديانة توحيدية، قضايا جديدة في الوجود والمعرفة واللاهوت لم يطرحها الفلاسفة الإغريق حول علاقة الله بالمخلوقات وتفسير وجود الشر في العالم وخلود النفس والحساب، وهي القضايا التي سهلت انتقال الفلسفة إلى العالم الأوروبي المسيحي.

أشرنا إلى العلم والفلسفة، ولكن ما هي ضرورة الترجمة بالنسبة للأدب؟ أليس لكل أمة آدابها النابعة من ثقافتها، والتي تعد إبداعاً خاصاً بها ويفسده كل تقليد؟

في هذا المجال أيضاً يكون دور الترجمة ضروري وإيجابي. ويكفي للتذكرة بذلك أن أهم عمليين في تاريخ الأدب العالمي من الكلاسيكيات العربية، وهما «ألف ليلة وليلة» و«كليلة ودمنة»، كانا في الأصل أعمالاً مترجمة. ورغم المكانة العالية التي وصل إليها الأدب العربي في العصر العباسي إلا أننا في القرن التاسع عشر تعرفنا، بفضل الترجمة، على أنواع أدبية جديدة لم تكن مألوفة في أدبنا العربي مثل الرواية والمسرحية والتي تم ترجمتها وتلقيها بنهم شديد.

وسرعان ما استوعب الأدباء العرب هذه الألوان الجديدة، وبدأوا في إنتاج إبداعاتهم وصار من بينهم مبدعون كبار لهم مكانهم على خريطة الأدب العالمي مثل توفيق الحكيم الذي بدأت ترجمة مسرحياته إلى اللغات الأجنبية منذ الثلاثينيات، وبدأت عروضها على خشبات

المسرح في بلاد كثيرة، ونجيب محفوظ الذي حصل على جائزة نوبل في الأدب (عن أعماله الروائية).

شعورنا بفقرنا في الإبداع، في فترة اتسمت بتراجع جهودنا في الترجمة، دفع البعض إلى كتابة أعمال من نوع «نحو علم اجتماع عربي» أو «نحو نظرية عربية في النقد الأدبي» أو «علم الإحصاء الإسلامي» وغيرها. ولم تكن النتيجة سوى حصيلة من البلاغة الفارغة التي لا تفيد العرب ولا تفيد غيرهم.

والسبب هو أن كل هذه المحاولات كانت تفتقد إلى التفاعل الحي مع ما وصلت إليه العلوم الإنسانية في الفكر العالمي. وأيضاً لأنها لم تنشغل بتقديم إسهام تستفيد منه البشرية، ويحظى باعتراف عالمي، ولكن في الواقع كان الهدف منها هو إرضاء الهوية القومية، وتكريس الشعور بأننا مكتفون بذاتنا، ولسنا في حاجة لأحد.

لا يمكن أن نحقق أي إبداع ونحن ندير ظهرنا للعالم. الترجمة هي التي تسمح لنا بإدراك ما وصل إليه الفكر العالمي، واستيعابه. والترجمة هي التي ستضخ الدماء في شرايين لغتنا العربية، وتزيد من طاقتها التعبيرية في مختلف المجالات، وتتواءم مع روح العصر.

الترجمة والإبداع الأدبي

حينما نتحدث عن الترجمة فإننا -في العادة- نبدأ بالتأكيد على أهميتها للأمة. ومعيار الأهمية هو أنها قاطرة للتقدم، وبوابة للدخول للحدث، وهو ما يستدعي أن نذكر بعد ذلك مباشرة ضرورة دعم

الدولة للترجمة. وهنا نبدأ بالخليفة المأمون وتشجيعه للمترجمين في بيت الحكمة، ثم نذكر رفاة الطهطاوي وتأسيسه لمدرسة الألسن، وترجمته لكتب المداخل التعليمية في العديد من المواد لإدخال العلوم الحديثة إلى مصر، ثم جهود طه حسين ومشروع (الألف كتاب) لترجمة أمهات الكتب الكلاسيكية، ونطرق بعد ذلك إلى المؤسسات العربية الحالية المتنوعة، في الكويت، بيروت، والقاهرة، والخليج، والسعودية، وبلاد المغرب العربي. وكل هذا جميل ويستحق الإشادة.

المشكلة تكمن في أن تكريس هذه النظرة، وتكرار هذا الخطاب، يلقي في الظل بحركات ترجمة أخرى ليست أقل أهمية بل ربما كانت أعظم تأثيراً، تمت بعيداً عن خطط التحديث، ولم تحظ بدعم الدولة، وهي «ترجمة الأدب». ويمكن القول بأنها حركة «ترجمة من أسفل» أو فلنقل إنها نابعة بصورة تلقائية من الشعب، وليست نابعة من الدولة. وسوف أبدأ برصد خطواتها الأولى في مصر متصوراً أن الأمر كان مماثلاً في الكثير من البلاد العربية، كما أن الإنتاج الأدبي لحركة الترجمة هذه تجاوز مصر، وكان مؤثراً بقدر كبير في محيطها العربي. ومن المعروف أن المطابع في النصف الأول من القرن التاسع عشر كانت أميرية، أي تتبع الدولة. أما في النصف الثاني، فقد أصبحت مؤسسات خاصة ملكاً لأفراد تطبع الصحف والكتب.

ويمكن أن نشير فيما يخص ترجمة الرواية إلى ترجمة رواية «روبنسون كروزو» عام ١٨٢٥م في أحد المطابع العربية بقبرص،

وترجمة الطهطاوي رواية «مواقع الأفلاك في وقائع تليماك» التي ترجمها أثناء منفاه في السودان في عهد عباس الأول.

انفتحت بعد ذلك سوق موسرة تدرُّ ربحاً لا بأس به للمشروعات الخاصة، تعتمد على رغبة المستهلكين في القراءة. وهنا بدأت ترجمة الروايات الأجنبية، والتي كانت تمثل الجانب الأكبر فيما تصدره شركات النشر من مطبوعات حيث كانت الروايات المترجمة وحدها تمثل أكثر من ٦٠٪ مما تصدره دور النشر.

وقد أثار هذا الانتشار للروايات المترجمة قلق جيل الكبار، بالضبط كما يثير قلقنا الآن أجهزة الكمبيوتر والهاتف المحمول المتروك بحرية في أيدي أبنائنا. فيتحدث فارس الشدياق في كتابه «الساق على الساق» عن قلق العائلات بشأن اختلاء بناتها في مخادعها بالروايات المليئة بالعواطف الملتهبة، وكذلك نبه رجال الدين إلى خطر هذه الروايات على الشباب.

ولكن الشيخ محمد عبده كان يرى أنه لا داعي للقلق من ولع الشباب بالرومانيات (هكذا كان يسمي الروايات تعريباً للكلمة الفرنسية). بل إنها يمكن أن تكون وسيلة لتربيتهم والرقى بذوقهم. ورأى لطفي السيد أن الروايات تساهم في تربية الشباب وترقية أخلاقهم ومعارفهم بل إنه دعا شوقي وحافظ لكتابة الروايات حتى يمكنهم التأثير في الشباب. هذا النجاح الشعبي للرواية هو الذي دفع كتاباً مصريين وعرباً لكتابة الروايات باللغة العربية مثل جورجي زيدان والمويلحي ومحمد حسين هيكل، حتى صار فن الرواية العربية في مكانة مرموقة في المشهد الأدبي العالمي.

تاريخ لم يكتبه المتصرون

عند وفود الشوام إلى مصر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عملوا في مختلف المهن، أما في المجال الثقافي فقد أسسوا الصحف ودور النشر والفرق المسرحية. وكانت هذه الفرق تعتمد على «تعريب» المسرحيات الأجنبية وخصوصاً لشكسبير وموليير. وقد قدمت هذه العروض ألواناً متنوعة من الفن المسرحي: يوسف وهبي، وجورج أبيض، وفاطمة رشدي للتراجيديات، ونجيب الريحاني وأولاد عكاشة وعلي الكسار للكوميديا، وسلامة حجازي وناجي عطا الله وسيد درويش للمسرح الغنائي.. كل هذه الفرق تعتمد على «الترجمة».

سمحت هذه النهضة الفنية للممثلين والموسيقيين ومصممي الديكور والأزياء وفيني الإضاءة أن يعيشوا ويكسبوا رزقهم، وما كان ذلك إلا بفضل إقبال الجمهور على هذا الفن. «الترجمة» هنا لم تكن للقراءة وإنما للعرض، ولهذا فقد تبنت «التمصير»، وخصوصاً في الكوميديا، في تغيير أسماء الشخصيات، واستخدام اللهجة العامية، وكان فرسان هذه الحركة أمين صدقي، وبديع خيرى، وحتى نجيب الريحاني الذي كان يظن نفسه في بداية مشواره الفني أنه ممثل تراجيدي، كان حينها لا يجد عملاً كممثل يقوم بترجمة المسرحيات عن الفرنسية، ويبيعها للفرق الأخرى.

وأغلب أعمال الريحاني المشهورة مثل «الجنينة المصري»، و«٣٠ يوم في السجن»، و«إلا خمسة» كانت من ترجمات مع بديع خيرى. وكان توفيق الحكيم، طالب الحقوق المولع بالمسرح يقضي الصباح في الجامعة

والمساء في كواليس المسارح، يترجم لهم المسرحيات لقاء قروش قليلة، فكان يترجم المسرحيات الكوميديّة، والأوبريتات لفرقة أولاد عكاشة والمسرحيات التراجيدية لفرقة جورج أبيض.

وحين بدأ توفيق الحكيم التّأليف خرج علينا بمسرحيته الخروج من الجنة وتلاها بمسرحية أهل الكهف التي حظيت مباشرة بصدى عالمي كبير وعُرّضت بعد صدورهما مباشرة على مسارح فرنسا وتوالى بعده أجيال وأجيال من مؤلفي المسرح العربي.

يظل الشعر تعبيراً أدبياً صافياً ومكثفاً عن براعة اللغة وحكمة الثقافة. وكان هناك ميلٌ لترجمة الشعر الأجنبي إلى شعر باللغة العربية حسب بحورها وعروضها على نحو ما فعل بطرس البستاني في ترجمته للإلياذة وخليل مطران في ترجمته لمسرحية هاملت وأحمد رامي في رباعيات الخيام. وهذا أمر لا يقدر عليه إلا أولو العزم من الشعراء المترجمين. ولكن قسر الشعر الأجنبي على أن يخضع لقيود الشعر العربي ربما يقف عقبة في نقل الدلالة الشعرية بأمانة كما قد يطيح بالإيقاع الخاص للشعر الأجنبي. ولهذا وجدنا ترجمات مبكرة لجوته وبودلير وإليوت تترجم إلى اللغة العربية ولكن بطريقة متحررة من إلزامات الشعر العربي من بحور وعروض وقوافي.

وتظل براعة المترجم تتجلي في الحفاظ على الملمح الشعري في النص الأجنبي بحيث لا يشعر القارئ العربي أنه يقرأ نثراً عادياً. هذه الترجمات كانت دافعاً للشعراء الشباب للتمرد على الشعر التقليدي

وتبني الشعر الحر. وتأثر هؤلاء الشعراء بالشعر المترجم ليس فقط في طريقة التعبير ولكن أيضاً في أغراض الشعر وموضوعاته. وبالطبع قوبلت هذه النزعة في تأليف القصائد في البداية بالاستهجان. ولكن بمضي الوقت وتطور ذائقة القراء الجمالية، صار الشعر الحر هو وسيلة التعبير الملائمة لروح عصرنا. وسيظل شعرنا التقليدي عظيماً، ولكنه، وكما هو الحال في معظم الثقافات، صار ينتمي لعصر قديم.

حركة الترجمة هذه - كما نرى - كانت عظيمة التأثير ازدهرت بفعل احتضان الناس لها، وحفرت لنفسها مسارات ساهمت في تطوير لغتنا العربية، وفي تفاعلنا مع آداب الأمم، وزودت عبقرية أمتنا الأدبية بوسائل جديدة في التعبير. وسوف تظل الترجمة تقوم بهذا الدور ليس في ثقافتنا العربية وحدها، ولكن في كل ثقافة.

التنوير و«الروايات الغرامية»

دخلت المطابع إلى مصر تحت إشراف الدولة، ودخلت الترجمة أيضاً تحت إشراف الدولة. وترجم الطهطاوي وتلاميذه الكتب المتخصصة في مبادئ العلوم الطبية والهندسية والجغرافية، وطبعت في مطبعة بولاق الأميرية. واستقر في ذهننا أن هذا هو «التنوير». هل هناك شك في ذلك؟ أليس هذا هو بداية نشر العلوم الحديثة بين أفراد المجتمع؟ بل، ولكننا نسينا أن للتنوير دروباً أخرى خفية.

بدأت منذ منتصف القرن التاسع عشر ظاهرة تأسيس دور الطباعة كمشروعات خاصة ملكاً للأفراد، وقد ساهمت هذه الدور في انتشار

الصحافة، وكذلك في انتشار الكتب. كان هدف الصحافة، على تباين الانحيازات الفكرية لأصحابها، هو وضع القارئ المصري في قلب ما يجري في العالم من أحداث. أما الكتب فقد لعبت دورًا مختلفًا، وإن كان لا يقل أهمية.

فإلى جانب طباعة المخطوطات العربية القديمة التي اهتم بها الناشرون السوريون في مصر، ظهرت ترجمة الروايات الغربية لدى الناشرين المصريين، وقد لاقت هذه الروايات إقبالًا كبيرًا وخاصة من الشباب، وشكلت مصدرًا مضمونًا للربح. ولكي نبين حجم انتشار الروايات بالنسبة لأنواع الكتب الأخرى يمكننا أن نرجع إلى الإحصائية التي أوردها محمد عمر في كتابه «حاضر المصريين أو سر تأخرهم» الصادر عام ١٩٠٢م. فالروايات تمثل الأغلبية الساحقة من الكتب المنشورة، كما أن أغلب هذه الروايات في نظر المؤلف هي روايات غرامية وفي تحليله لهذه الإحصائيات يرى أن هذا الانتشار الكبير للرواية أحد أسباب تأخر المصريين!

وكان هذا الرأي شائعًا في مصر في ذلك الوقت، وحذر الشيوخ المحافظون من خطر اختلاء الفتيات اللاتي يعرفن القراءة بهذه الروايات المليئة بعواطف الحب الملتهبة في مخادعهن؛ وعدوا ذلك تحريضًا على الرذيلة. وعده الشيخ محمد عبده، وهو الشيخ المستنير حقًا، رأى أن في انتشار الكلمة بين الشباب ظاهرة طيبة ويمكن أن تكون أداة مناسبة لتعليمهم الأخلاق السامية.

تواكب مع الاهتمام بهذا الانتشار المدهش للروايات اهتمام بمشكلة اجتماعية أخرى وهي انتشار العزوبية، ونجد العزوبية مطروحة كمشكلة في أغلب الصحف والمجلات في العقدين الأولين من القرن العشرين، سواء في «المؤيد» أو «الجريدة» أو «السفور». وتساءل الصحفيون والكتاب عن سر عزوف الشباب عن الزواج برغم توفر القدرة المادية لديهم لتأسيس أسرة. كان عدد سكان مصر في ذلك الوقت حوالي ٧ مليون نسمة، وكانت مصر في سعيها للاستقلال تحتاج إلى إعداد كوادر وكفاءات لتحل محل الأجانب. التفسير المحافظ والأكثر شيوعاً لظاهرة العزوبية قدمه محمد فريد زعيم الحزب الوطني ويعزو هذه الظاهرة إلى دعوة قاسم أمين وخروج المرأة إلى المجتمع ومزاحمتها للرجال ووقوعها تحت بصر الجميع مما جعل الشباب يمتنع عازفاً عن الزواج.

قدم أحمد لطفي السيد تفسيراً آخر حدثياً وتقدمياً يربط بين انتشار العزوبية وانتشار الروايات الغرامية، فقد غيرت هذه الروايات نفسية الشاب المتعلم ولم يعد الشاب يبحث عن زوجة وإنما عن فتاة أحلام يمكنها أن تفهمه حينما يعبر عن مشاعره العاطفية بلغة رقيقة ويمكنها هي أيضاً أن تعبر عن حبها له بكلمات غزل عذبة. وحينما ينظر هؤلاء الشباب إلى ما حولهم من فتيات حرم من التعليم ومن الاهتمام بأي شيء في هذا العالم، لا يجد هذا النموذج الذي صاغته الروايات في خياله، فيعزف عن الزواج. وكان أحمد فارس الشدياق في كتابه

«الساق على الساق» قد رسم صورة ساخرة سوداء للفتيات في أغلب الأوسر. فمأ أن أترك الفتاة مرحلة الطفولة حتى أأبس بين أربعة أأدران لا أأأعلم شيئاً ولا أأأهم بالشئون العامة وأأأأزل نفسها إلى مجرد أنثى لا أأأغل بألها إلا مأ أأأعلها أأأر رغبة الرجال ولكنها عقلها فارغ وأأأأها فقير.

والأل إأن في نظر لطفى السىأ هو أأألم البنات وإأما أهن فى الأياة العامة، هنا فقط سوف أأأ الشاب فتاة أأهم بها وسوف أأأ الفتاة شابا أأأركه مشوار الأياة.

لم أأكن هذه الروايات الغرامية من عيون الأأب، بل كان أغلبها روايات شعبية للأألية، وبرغم ألك كان لها أور أأويرى كبر فى إأاعة صياغة الفرد الذى أأرر من واجب أأسس أسرة بأأأاره مهمة أأأماعية أربها له الكبار وأصأأ فردا مستألا أأأ عن إشباعه العاطفى الأاا.

الأيوم فى بأاية القرن الواحد والعشرين أأأأر العزوبة بين الشباب فى مصر. هى لىأأ أأأماعية شاملة نظراً لأزياة أأأ السكان، ولكنها أأل أأأة فردية. لأأ كان الشاب فى بأاية القرن العشرين أملك الأأرة المادية على أأأ أأ وأولى مسئولة أسرة، لكنه لا أأأ فتاة أألامه. أما الشاب الآن فهو أأأ بسهولة فتاة أألامه لكن لم أأأ لأيه الأأرة المادية على أأأ أأ، وأأسس عائلة!

روايات «السفور» (بدايات الرواية المصرية)

غالبًا ما تتجه مدارس سوسيولوجيا الأدب إلى تفسير نشأة الرواية بصعود البورجوازية، وبروز البطل الفرد (روبسون كروزو)، لكننا لو حاولنا -من جانبنا- تفسير نشأة الرواية العربية للاحظنا ارتباطها ببداية اقتحام المرأة للمجال العام، وخروجها من جمودها التاريخي، من ناحية. وارتباطها بالترجمة من ناحية أخرى. لقد كانت الرواية في بادئ الأمر فنا مترجماً، لاسيما عن اللغة الفرنسية، ولقد لاقى نجاحاً لافتاً منذ ظهوره، فلاقى معارضة وتوجساً من ذوي الثقافة المحافظة، ولاقى ترحيباً من أقلية من المستنيرين مثل محمد عبده^(١) ولطفي السيد.

الرواية و«تحرير المرأة»

حينما كتب قاسم أمين كتابه «تحرير المرأة» عام ١٨٩٩م، لم يكن يتوقع أنه بعد بضعة عقود سوف تقف مجموعة من الفتيات على ناصية أحد الشوارع ليركن سيارة ميكروباص مع رجال وشباب لا يعرفونهم قاصدين التوجه إلى الجامعة. فلقد واجه حملة شديدة أعقبت صدور كتابه، حيث صدر ٢٠٠ كتاب للرد عليه في أقل من عامين. اتهم فيها بأنه عميل للغرب، وخارج عن صحيح الدين، وعرييد، وأقسى هذه التهم هو أنه مجنون يهذي. أخرج البنت من بيتها لتتعلم؟ وتخرج المرأة لتعمل وتزاحم الرجال في الأماكن العامة؟ كان هذا الأمر يبدو آنذاك من رابع المستحيالات.

هذا السيل من الهجوم كان كفيلاً بأن يصيب أي إنسان بالإحباط، أو يدفعه إلى الاعتذار، ولكن رد فعل قاسم أمين كان مثيراً للإعجاب، يوحى بأن شخصيته قد صيغت من معدن صلب، فقد كتب كتاب «المرأة الجديدة» يطالب للمرأة بحقوق أكبر بكثير مما طرحه في الكتاب الأول، فدعا إلى مخالطتها للرجال في المجالس، ومشاركتها في الحياة العامة والسياسية.. وكان هول المعارضة يشير إلى أنه لا أمل في نجاح هذه الدعوة. أما كيف تحقق بعد ذلك ما كان يطالب به قاسم أمين، فهو وضع أسهم فيه السياق العام لتطور البشرية كما أسهمت إرادات أفراد مستيرين من ذوي القدرة على اتخاذ القرار.

فيما يخص الظرف العام، لم يكن هذا الوضع المهمش للمرأة يخص مصر والبلاد العربية والإسلامية وحدها، بل كان يسود العالم كله، حتى إن أول كتاب طالب صراحة بتحرير النساء كان كتاباً للفيلسوف الإنجليزي جون ستيوارت مل، بعنوان «في استعباد النساء» عام ١٨٦٩ م. وهذا يعني أن الدين الإسلامي لم يكن مسئولاً عن هذا الوضع المتدني للمرأة، فقد كان [هذا] هو وضعها في مختلف المجتمعات البشرية على اختلاف أديانها. وحينما بدأت مسيرة تحرر المرأة، كانت مسيرة عالمية، بدأت في الوقت نفسه في مختلف الثقافات في العالم.

ولكن كيف يتحول هذا التحرر من مجرد شعار أو أمنية إلى واقع عملي؟ هذا أمر آخر.. فلا يمكن للمرأة أن تتحرر إلا إذا تعلمت، وكانت الحكومة المصرية في بداية القرن، تشجيعاً للتعليم، تدفع خمسين

قرشاً دعماً سنوياً لشيخ الكتاتيب عن كل صبي يتعلم، وحينما تولي سعد زغلول نظارة المعارف أصدر أمراً بأن تدفع الحكومة خمسين قرشاً عن كل ولد، وجنيه عن كل بنت. فاندفع شيخ الكتاتيب يقنعون الأسر بضرورة تعليم بناتهم، وفي سنوات قليلة تضاعفت نسبة البنات المتعلمات.

وكان إنشاء الجامعة المصرية خطوة في طريق استقلال مصر، ليكون لمصر أطباؤها ومهندسوها ومفكروها، وتطلعت البنات إلى دخول الجامعة، ووجد رئيسها أحمد لطفي السيد نفسه في مأزق كبير: لو طرح على المجتمع فكرة قبول البنات في الجامعة، لانهالت عليه القوى الرجعية بنفس التهم التي وجهتها لصديقه قاسم أمين، ولقتلت المشروع في مهده، ولو رفض دخول البنات لأصبح مفكراً رجعياً متواطئاً على تخلف هذه الأمة، ووجد لطفي السيد الحل في أن يقبل البنات بالجامعة سرا، ليتفادى نيران الجهلاء وأصواتهم الزاعقة.

اتفق العائدون من البعثات الدراسية من باريس على أن تكون رسالتهم هي العمل على «تحرير المرأة المصرية»؛ إيماناً بشعار أستاذهم لطفي السيد: «علينا أن نحرر أمهاتنا قبل أن نحرر أوطاننا»، وأسس هؤلاء الفرسان الثلاثة: محمد حسين هيكل، ومنصور فهمي، وطه حسين، جريدة (السفور) الأسبوعية، وكانت تجربة فريدة في الصحافة، سياسة واقتصاداً وآداباً، تدور كلها حول محور واحد هو «تحرير المرأة» واستمرت لأكثر من عشر سنوات.

كل هؤلاء رجال، ولكن جهد النساء كان أهم وأكثر فاعلية. لأن الرجال يكتفون بالفكر وبيان الموقف، ولكن النساء يناضلن بالسلوك، ويفرضن أنفسهن في الجامعة والمصنع والشارع. وبالفعل الحصيلة الإيجابية لمسيرة تحرر المرأة في مجتمعنا كانت بفضل إقدام النساء أكثر مما كانت بفضل أفكار الرجال. ولكننا نشكو في العقود الأخيرة من القرن العشرين من سيطرة خطاب ديني في المساجد ووسائل الإعلام يطالب بعودة المرأة إلى البيت ومنع الاختلاط، وإزاحة المرأة من مواقع العمل لتخفيض بطالة الذكور، بل وامتد الأمر إلى الإصرار على إقرار التمييز ضد المرأة في الدساتير، فلقد خاض رجال تيار النهضة الإسلامي وأعوانهم في تونس معركة طالت شهوياً ليكتبوا في الدستور أن المرأة مكتملة للرجل بدلاً من تعبير المرأة مساوية للرجل. وتذكر عندنا المعارك التي كانت تخاض مؤخراً ليقر الدستور زواج القاصرات. كان الجميع يستنتج أننا قد عدنا إلى الوراء، ولكن حينما ننظر إلى الواقع العملي نجده يشهد بعكس ذلك. فلقد كانت نسبة البنات المسجلات في الجامعة المصرية في فترة السبعينيات لا تتجاوز ٣٥٪ من إجمالي الطلاب، أما اليوم وحسب إحصائيات الجهاز المركزي للتعبئة والإحصاء، فإن عدد الطالبات يمثل ٤٩٪ من الإجمالي العام، وعدد الخريجين في عام ٢٠١١ / ٢٠١٢ من الطالبات يمثل ٥٣٪ من الإجمالي العام. لأول مرة نسبة خريجي الجامعة من البنات أكثر من الذكور. ما زال أمام المرأة الكثير، وما زالت هناك صور من التمييز موجودة حتى في قلب العالم الغربي نفسه. وبمناسبة يوم المرأة العالمي، تواصل

نساء العالم مسيرتها المظفرة نحو المساواة مع الرجل، ولا يليق بنا - مهما تكن الحجج والمبررات - أن ندير ظهرنا، ونسير في الاتجاه المضاد لمسيرة البشرية.

«الترجمة» ونشأة الرواية العربية

إن الأدب العربي الكلاسيكي أدب عظيم، سواء في إبداعاته الشعرية مثل المعلقة ودواوين شعراء العصرين الأموي والعباسي أو في أعماله النثرية مثل «ألف ليلة وليلة» و«رسالة الغفران». ولكن الإبداع الأدبي يتطور ويتغير في شكله، وفي مضمونه، طبقاً للظروف التاريخية في كل عصر، ومن هنا تأتي الصلة الوثيقة بين الترجمة والإبداع، وهذه الصلة تتجلى بشكل خاص في الإبداع الأدبي.

«الرواية» أحد أنواع السرد، ولكنها نشأت في صورتها المعروفة مع الحداثة في أوروبا. والرأي الأكثر شيوعاً بين مؤرخي الأدب هو أن رواية «روبنسون كروزو» للأديب الإنجليزي دانييل ديفو كانت البداية. وفي ثقافتنا العربية المعاصرة تم التعرف على الرواية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عبر الترجمة. ومن أشهر الروايات المترجمة «مواقع الأفلاك» في وقائع تليماك» للأديب الفرنسي فينلون، وترجمها الطهطاوي، وتلتها ترجمات أخرى. وأدى دخول آلات الطباعة إلى مصر إلى نشأة الصحافة، وإلى تأسيس دور النشر الخاصة. وقد لاحظ أصحاب دور النشر هذه شغف القراء في مصر والعالم العربي بقراءة الروايات المترجمة، فأكثرُوا منها في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر.

وانبرى النقاد المحافظون للتحذير من خطر هذا النوع الجديد لتأثيره السلبي على أخلاق الشباب، وانبرى آخرون لإبداع روايات على غرار هذه الروايات المترجمة، وكان التقليد في الحبكة والموضوع ظاهراً للعيان. وأظن أن هذه بداية لا مفر منها، ولكن بمرور الوقت أصبح الإبداع الروائي العربي مميزاً، وله مكانته المرموقة في الأدب العالمي، وليست جائزة نوبل لنجيب محفوظ إلا مؤشراً على ذلك.

يمكن لنا إذن أن نقول إن «الترجمة» كانت هي المحرك الذي جعل أدبنا المعاصر يذخر بكل هذا الإبداع الجميل.

الرواية الشبابية: ولكي تقف على ما لاقته الرواية من نجاح نلفت الانتباه إلى إحصائية أوردها محمد عمر، من مستخدمي البوستة المصرية، في كتابه «حاضر المصريين أو سر تأخرهم» الصادر عام ١٩٠٢م: ٧٥ رواية، يليها بعد ذلك كتب التاريخ وعددها ١٩ كتاباً، ثم ١٥ كتب أدبية ٩ مجون ونفاق، ٤ سياسية، ٣ حسابية، ٢ في التربية، ٢ في الأمثال، ٣ في العلوم الفنية، ٩ رسائل دينية مثل الردود على القسس وردود القسس على المشايخ، ٤ دواوين، ٢ في الزراعة (...). وينوه محمد عمر إلى أن أغلب هذه الروايات «مترجمة» تتحدث عن سياقات جغرافية وثقافية مختلفة. ويهيب بالأدباء أن يبدعوا رواياتٍ تعكس الواقع الاجتماعي المصري^(٢).

لقد صاحب هذا الانتشار الكبير للرواية حملة إدانة أخلاقية شبيهة في الكثير من مصطلحاتها وآلياتها بالهجوم الذي نقرأه ونسمعه اليوم

عن «الإنترنت» الآن و«الفديو كليب». وكثيرًا ما أشار المهاجمون إلى اختلاء الفتيات بهذه القصص المليئة بالعواطف الملتهبة في مخادعهن، وما يمثله ذلك من مخاطر الانحراف الأخلاقي.

وكان أول من أشار إلى الدور الإيجابي للرواية هو أستاذ الجيل أحمد لطفي السيد. ففي مقالات متفرقة في صحيفة «الجريدة» في نهاية العقد الأول من القرن العشرين، يشير لطفي السيد إلى دور الرواية في الترقى الأخلاقي وتكوين شخصية الفرد وصياغة القيم التي تحكم الحياة المشتركة.

ويرى لطفي السيد أن فن الشعر بأغراضه المختلفة من فخر ومديح وهجاء ورثاء هو فن يناسب الحياة القبلية ولا يعبر عن الحياة الحديثة المعتمدة على الشخصية الفردية المستقلة والمجتمع القائم على رابطة المنفعة. ولقد دعا أحمد لطفي السيد صديقه شاعري مصر الكبيرين شوقي وحافظ، إلى أن يتركا الشعر الذي ينتسب لعصر عفا عليه الزمان ويتجها لكتابة الرواية لتكوين عقول الشباب وضمائرهم^(٣).

جيل الجريدة: وكما نعرف، لم يستجب لا شوقي ولا حافظ لهذه التوصية، ولا حتى لطفي السيد نفسه الذي اتجه إلى العمل السياسي وإلى ترجمة أعمال أرسطو إلى العربية على أساس أن الفلسفة قد دخلت إلى الثقافة العربية عن طريق أرسطو ومنه سوف تعود الفلسفة من جديد^(٤).

أما الذين استجابوا لهذه الدعوة فهم تلاميذ أحمد لطفي السيد الذين بدأوا خطواتهم الأولى بوصفهم كتابًا في «الجريدة» التي كان لطفي

السيد مؤسسها ومديرها، وجعلها منبراً للشباب الطامح إلى التغيير فاستحق لقب أستاذ الجيل.

والتلاميذ الذين بدأوا في كتابة الرواية لتكون عاملاً مساعداً في مسيرة التحديث فهم محمد حسين هيكل ومنصور فهمي وطه حسين. والثلاثة من حاملي درجة الدكتوراه من السوربون. وقد أسسوا عام ١٩١٤م جريدة «السفور» وكان هيكل فارسها الأول. ويتضح من عنوان صحيفتهم أن قضيتهم المركزية هي تحرر المرأة والشعار الذي كان يتصدر كل عدد يقول: «ليست المرأة وحدها هي المحجبة في مصر ولكنها محجبة نزعاتنا وفضائلنا وكفاءتنا ومعارفنا وأمانينا». والجريدة التي استمرت من ١٩١٤ إلى ١٩٢٥م كانت تدعو إلى تحرر المرأة وتحديث العلم والدفاع عن حرية الرأي ونقد الفكر الديني المحافظ. وقد شرع كل واحد من هؤلاء الدكاترة الثلاثة في كتابة رواية مسلسلة إلى جانب مقالاته الفكرية.

التعليم و«العزوبية»

وقد ارتبط الجدل في المجتمع حول خطر الروايات أو دورها الإيجابي بل والشروع في تأليف الروايات بسجال يدور حول مشكلة اجتماعية هي عزوبية الشباب المتعلم وعزوفه عن البحث عن شريكة لحياته. ويعزو محمد فريد زعيم الحزب الوطني هذه الظاهرة إلى دعوة قاسم أمين وخروج المرأة إلى المجتمع ومزاحمتها للرجال ووقوعها تحت

تاريخ لم يكتبه المنتصرون

بصر الجميع مما جعل الشباب يمتنع عازفاً عن الزواج^(٥). أما أحمد لطفي السيد فيفسر هذه الظاهرة بسبب مناقض تماماً، إذ يرى أن انتشار التعليم بين الشباب من الذكور وكذلك انتشار قراءتهم للروايات جعلتهم يطمحون إلى فتاة متعلمة تتجاوب مع طريقة تفكيرهم ونظرتهم للأمور، ولكن تعليم البنات ما زال موضع حظر اجتماعي وثقافي فلا يواكب تعليم الذكور. وهكذا أصبح المثل الأعلى عن الفتاة الذي يكونه الشاب في مخيلته لا وجود له في الواقع حتى إنه إذا ما أتيح لواحد من الشباب التحدث مع إحدى الفتيات فإنه يجد نفسه أمام فتاة جاهلة لا صلة لها بالفكر أو الآداب أو الفن كما أنها بسبب تربيته المحافظة لا تتعامل مع نفسها إلا على أنها جسد لجذب الرجل وتظل حجرةً أصم أمام مشاعر الشاب الرقيقة وانفعالاته^(٦).

الحل إذن للتخلص من مشكلة العزوبية، في نظر لطفي السيد، هو الإسراع في تعليم الفتيات. وهذا هو الخط الذي سارت عليه جريدة السفور في تناوّلها للمشكلة فيقول واحد من كتّابها: «ألا يرى السادة الحجابيون ما يسببه الحجاب من مشاكل اجتماعية. أليسوا يرون أن الشباب المتعلم الذي يريد الزواج أصبح لا يرضى بحال أن تكون تلك الخطبة المعروفة المتناهية في الغرابة والسخف، هي الوسيلة في اللعب بمستقبله وسعادته لعب المقامر؟»^(٧).

في ظل هذا السياق الفكري والاجتماعي بدأ كتّابنا الثلاثة كتابة أولى رواياتهم:

هيكِل: «مذكرات الشباب»

كان محمد حسين هيكِل دكتوراً في القانون. اهتم منذ وقت مبكر بقضايا الاستقلال والنهضة. وقد نشر في صحيفة «الجريدة» أوائل مقالاته التي تعبر عن رؤية جريئة وجذرية. فمن بين مقالاته واحدة يري فيها أن «تعدد الزوجات سبة في جبين البشرية». فهو يعتبر أن هناك العديد من الممارسات والمواصفات الاجتماعية التي كانت تسود في مرحلة تاريخية ما جميع الأمم والشعوب مثل العبودية وسبي نساء المهزومين وتعدد الزوجات. وقد قبلت الأديان هذه الممارسات التي لم يكن من الممكن في ذلك الزمان قيام المجتمع بدونها. واليوم إذا كان بإمكاننا أن نرى أن العبودية سبة في جبين البشرية فلا مانع من القول بأن تعدد الزوجات كذلك. إن جرأة هيكِل هنا ليست على الدين ولكنها ضد التخلف الاجتماعي. والدليل هو أن رسالته في السوربون، وكذلك الفصل الأخير من روايته مخصصان لإثبات أن الشريعة الإسلامية هي الكفيلة بإصلاح حال المرأة في مصر.

أما روايته المسلسلة «مذكرات الشباب» والتي تحكي وقائع إقامته في باريس للدراسة في صورة خطابات يرسلها إلى أخيه عطية، فإن هاجسها الأساسي من السطر الأول إلى السطر الأخير هو تحرر المرأة. فهو يحكي في بدايتها عن استقلاله للقطار من مدينة مارسيليا إلى باريس حيث اتخذ مقعده المخصص في إحدى المقصورات فدخلت

تاريخ لم يكتبه المنتصرون

عليه امرأة فرنسية شابة لتجلس أمامه فخرج مفزوعاً خشيّة أن يكون قد دخل إلى المقصورات الخاصة بالنساء عن طريق الخطأ ولكنه اكتشف أنه في مكانه الصحيح. فكان عليه أن يقطع ساعات الطريق الطوال من مدينة مارسيليا إلى مدينة ليون أمام امرأة غريبة وقد أصابه التوتر والارتباك أما هي فكانت تقرأ صحفها في هدوء، بل تمددت على الأريكة وأسلمت نفسها للنوم.

وفي مشهد آخر يحكي هيكل لأخيه عن حياته الدراسية الرتيبة وغرفته في بيت تملكه سيدة عجوز، وعن نزوات المكتئبين الروتينية التي يقوم بها، حتى وفدت إلى البيت بياتركس الشابة الكندية المفعمة بالثقافة والحيوية. ولم تكن بينهما أي مشاعر خاصة ولا عواطف ولكن كان لوجودها في الحياة من حوله فعل السحر: «هذه هي الفتاة التي ملأت وقتي، وعوضتني عن النزهة الرياضية ووفرت عليّ كثيراً من الساعات ما كان أحوجني لها». وتمتلئ المذكرات بوصف معجب بسلوك الفتيات الفرنسيات في مدرجات الجامعة، وفي المقاهي المحيطة بها. ويبين كيف يثرن الإعجاب بثقافتهن وجديتهن وثقتهن في النفس. وتنتهي الرواية كما قلنا، باقتراح تشريعي يستند على مبادئ الشريعة من أجل إصلاح حالة المرأة في مصر.

رواية السيرة الذاتية التي يقدمها هيكل هنا لا تهتم بتسجيل ملامح الحياة الباريسية، ولكن مدارها الرئيسي هو مشاعر الكاتب نفسه وأحكامه على ما يجري حوله من أمور، أما دافعها الأساسي

هو رغبة الكاتب في الإصلاح والنهضة في حين أن محصلتها الأخيرة، إن جاز القول، هي التنبيه على ضرورة تعلم الفتيات وتحررهن، وكذلك تسجيل عاطفة الحب وإبراز أثرها على شخصية الإنسان.

منصور فهمي: «ذكرى عهد»

كان منصور فهمي دكتور في علم الاجتماع قدم إلى جامعة السوربون رسالة صاحبة عن «أوضاع المرأة في الإسلام» في عام ١٩١٣م ثم جاء بعدها إلى مصر ليشارك هيكل في جريدة «السفور» وينشر فيها رواية مسلسلية بعنوان «ذكرى عهد». وهي أيضاً سيرة ذاتية لكنها تهتم بمرحلة الطفولة والصبا وتمتلى بنقد أساليب التربية وأشكال العقاب في الكتابات. ويتعرض لنشأة مشاعر الحب في قلبه عندما بلغ من العمر ثلاثة عشر عاماً، ويقدم الفتاة التي تثير إعجابه وتذهب إلى المدرسة فيقول: «مارية فتاة من نصارى مصر، ١٢ سنة، سمراء في لباس إفرنجي، أثر أبواها الحديث الأفضل على القديم المفضول».

ثم يقدم لنفسه صورة مغايرة لإبراز التعارض: «أنا جلاب فضا، حذاء ممزق، شعري منفوش، طربوش مكسر». ثم يبرز لنا أخيراً التحول الذي حدث في حياته بسبب هذا الحب المبكر. «أصبحت الآن أكرّر غسل وجهي، وأعني بإصلاح شعري، وأنظف حذائي، وأنظف مهرًا لود مارية.. كنا نلتقي بجانب سياج الكنيسة لأحكي لها عن القرية. أحببت التألق لأنها كانت نظيفة.. أحببت المدرسة لأنها كانت تحب المدرسة. أحببت المذاكرة لأنني ظننت أنها لا تحب الكسلان

البليد.. أحببت من أجل مارية من هو أهل للحب من غير أن يكون للدين والجنس تأثير».

ونلاحظ هنا التقدير نفسه للفتاة المتعلمة، وثمانين دور الحب الإيجابي في حياة الإنسان، وكذلك إبراز ارتباط قضية تحرر المرأة بقضايا أخرى؛ مثل إصلاح التعليم، وحرية الرأي، والتسامح الفكري.

طه حسين: «خطبة الشيخ»

كان طه حسين دكتور في الأدب ينشر منذ عام ١٩١٤م رواية مسلسلته بعنوان «خطبة الشيخ» تعتمد أسلوب الرسائل الذي كان شائعاً في كتابة الروايات في عصر التنوير الفرنسي.

وتقدم الرواية بطلتها إحسان معلمه في مدرسة للصغار ويرسل لها أبوها أنه قد وافق على خطبتها من شيخ أزهرى شاب. فكتبت إحسان إلى أبيها الذي قبل خطبة الشيخ لها دون أن تراه تطلب منه أن يسمح لها بمراسلة خطيبها. ويكتب الشيخ لخطيبته خطاباً بليغاً مزداً بالمحسنات البديعة التقليدية كما يكتب أيضاً إلى شيخ صديق له طالباً منه البحث عن حيلة في الشريعة يحرم بها أشقاء خطيبته من ميراث أبيهم لتستأثر خطيبته بالميراث. وتراسل إحسان صديقتها أسماء تطلب منها المشورة، وترد أسماء بنقد طريقة الخطبة التي ترى فيها دلالة على أن الآباء يبيعون بناتهم وإن استخدام خطيبها للسجع والمجاز تعبير عن النفاق وسوء النية. فالكتابة ينبغي أن تكون بسيطة وتلقائية حتى تكون صورة للنفس. وتحذرهما من مثل هذا الزواج قائلة: «أنت لا تستطيعين

أن تعيشي عيشة القرون الوسطى. لا تخرجين إلا لزيارة قد فرضها الشرع». وأخيراً ترسل إحسان رسالة حاسمة إلى أبيها تقول له فيها: «لا أريد الزواج بهذه الطريقة»

التحديث و«تحرر المرأة»

هذه هي الروايات الثلاث الأولى لكتابتها، نُشرت مسلسلة في جريدة «السفور» ولم تنشر في كتب مستقلة، اللهم إلا «مذكرات الشباب» هيكل الذي صدر منذ بضع سنوات عن المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة. ومن الواضح منها مركزية موضوع «تحرر المرأة» واستلهاهما لتوجيهات الأستاذ لطفي السيد، وانشغالها بأداء دور مهم في عملية تحديث المجتمع المصري.

ومن البديهي أن مسألة التحديث قضية متعددة الأبعاد والمستويات، فهي تتطلب التحرر من الاستعمار والحكم الدستوري والبرلماني والتعليم الحديث وغيرها. وبالرغم من ذلك كان تحرر المرأة لدى هذا الجيل من رواد فكر النهضة هو المؤشر الرئيسي على الدخول إلى الحداثة. فبالنسبة لهم لا يعد الاستقلال أو البرلمان أو الجامعة مؤشراً كافيًا على الانتقال إلى الحداثة أما تحرر المرأة فهو المؤشر الذي لا يكذب.

المراجع:

- ١- محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المجلد الأول، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢.
- ٢- محمد عمر، حاضر المصريين أو سر تأخرهم، دراسة وتحقيق مجدي عبد الحافظ، القاهرة، المكتب العلمي، ١٩٩٩.
- ٣- أحمد لطفي السيد، تأملات في الفلسفة والأدب والسياسة والاجتماع، القاهرة، دار المعارف، ١٩٤٦.
- ٤- أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، تقديم وترجمة أحمد لطفي السيد، القاهرة، ١٩٢٤.
- ٥- أنور الجندي، رجال اختلف فيهم الرأي، القاهرة، دار الاعتصام.
- ٦- أحمد لطفي السيد، قصة حياتي، القاهرة، دار الهلال، ١٩٦٢.
- ٧- الروايات الثلاث في جريدة (السفور) من عام ١٩١٤ إلى عام ١٩١٧.

الفهرس

٣	مقدمة
٩	تمهيد.. في سياسات الترجمة
٢٧	الفصل الأول: «الداروينية» وعلمنة الفكر المصري الحديث
	الفصل الثاني: الترجمة والفلسفة والأمة (أضواء على أحمد لطفي
٤٥	السيد مترجم أرسطو)
	الفصل الثالث: التعليم والمواطنة (دراسة في الفكر السياسي
٦٥	لأحمد لطفي السيد)
	الفصل الرابع: الفلسفة والثقافة والبحث عن المستقبل
٩٧	(قراءة في مشروع طه حسين الثقافي)
١١٧	الفصل الخامس: الحداثة العربية (رؤية نقدية)
١٣٣	الفصل السادس: نقد «الاستشراق» في الثقافة العربية
١٥٥	الفصل السابع: سعيد.. وماركس.. «والاستشراق»
	الفصل الثامن: الترجمة والإبداع.. من «روايات الغرام» إلى
١٨٥	«روايات السفور» (قراءة في نشأة الرواية العربية)

طبع بمطابع دار المعارف

