

موقف المفكرين الجزائريين من فكر طه حسين

د . الزواوي بغورة

قسم الفلسفة - جامعة منتوري - قسنطينة

مقدمة :

وصف طه حسين نفسه ذات مرة ، بألم ، بأنه " الرجل المستطيع بغيره " ، تعبيراً واعترافاً بحاجته للآخر في التغلب على معوقات الطبيعة، وكذلك الحال بالنسبة لكاتب هذه الورقة ، الذي يعترف ولكن بمحبة وفرح ، بأنه ما كان يستطيع التغلب على الفقر الفكري والبؤس الروحي لو لم يقرأ طه حسين ، وأنه فقط بقراءته لطفه حسين شغف بالمطالعة والقراءة والتفكير وحب الكتابة . فإليه أرفع هذه الورقة محبة وتقديراً .

ولأنه علمنا ، من بين ما علمنا ، التفكير العقلي والنقدي أردنا في هذه الورقة ، ربما بمفارقة ظاهرة ، أن نقف عند منتقديه ليس بغرض الرد عليهم ولكن لنوازن ونحتكم إلى ذات المعايير ، معايير العقل والمنطق والنقد ، باعتبارها أساس كل تجديد ونهضة وتحديث وحدثة ، وهذا من خلال تحليل موقفين نقديين والانتهاه إلى ما نراه أساس فكر طه حسين أو ما نعتقده كذلك أو بالأحرى ما فهمناه من قراءتنا له ، وهو ما نرغب المساهمة به في هذه الندوة المؤرخة والمحالة للفكر المصري الذي هو في الحقيقة تعبير عن الفكر العربي ، إذ ماذا يعني الفكر العربي من غير الفكر المصري وماذا سيكون الفكر المصري من دون فكر عربي ، فمهما اختلفت السماء والأوطان والاتجاهات فإن المشكلات الأساسية الكبرى تبقى واحدة . ولعل من بين تلك المشكلات ما يمكن التعبير عنه بعلاقتنا نحن بماضينا أو علاقة حاضرننا بتاريخنا ، ودور ومكانة العقل في المعرفة والسؤال والبحث ، وحدود الحرية العقلية ومن ثم النقدية في التساؤل والبحث وإمكانيات الذات في التجاوز والتحرر والانعقاد .

ولعله من باب الانصاف ، الاقرار سلفا ، أن للأدباء حق السبق في طرح هذه المشكلات مقارنة بالمفكرين والفلاسفة ، لقد كان لهم السبق والشجاعة في طرح ومناقشة القضايا المتصلة بالتحديث والتجديد والنهضة والحداثة ، وكان لهم دور المساهمة الابداعية في الكثير من جوانب تلك القضايا .

من هنا لا يمكن أن نتحدث عن الفكر العربي الحديث والمعاصر من غير أن نتحدث عن مساهمة واجتهادات ومحاولات الأدباء وعلماء الدين والمؤرخين ورجال السياسة وغيرهم في بلورة قضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر .

وسنحاول أن نقدم في بداية هذه الورقة موقف مالك بن نبي من طه حسين أو طه حسين في مشروع " مشكلات الحضارة " لمالك بن نبي، ثم موقف محمد أركون من طه حسين أو طه حسين في مشروع " نقد العقل الإسلامي " لمحمد أركون ، ثم ننتهي إلى ما نراه يمثل ، بالنسبة لنا، ما يمكن تسميته باستئناف النظر في العمل التجديدي والنهضوي لطله حسين .

أولا - مالك بن نبي وطه حسين ، أو طه حسين في سياق (مشكلات الحضارة) :

في إطار صياغته لمشروعه الحضاري تحدث مالك بن نبي عن طه حسين في أكثر من موقع وسياق ، ولعل أهم سياق ذكر فيه مالك بن نبي طه حسين ، سياقين أساسيين ، سياق عام يندرج في إطار مشروعه الحضاري الموسوم بـ"مشكلات الحضارة" ، حيث يصنف الفكر العربي الحديث إلى ثلاث تيارات أساسية، تيار إصلاحية وتيار تحديثي وتيار سلفي ، وهذا ما نقرؤه بشكل أساسي في كتابه "وجهة العالم الإسلامي" ١٩٥٤ . وسياق خاص يظهر من خلال المواقف المختلفة من فكر طه حسين ، نقرؤه في أكثر من كتاب وخاصة في كتاب "الظاهرة القرآنية" ١٩٤٧ .

أ - طه حسين في السياق العام لـ : " مشكلات الحضارة " :

صنف مالك بن نبي الفكر العربي الحديث كما قلنا إلى تيارات ثلاثة أو بالتدقيق إلى تيارين كبيرين يتفرع عنهما تيار ثالث أساسي ، التيار الإصلاحية والتيار الحداثي ، التيار الأول ، في نظر المفكر ، أصيل . والثاني مقلد ، الأول :

" تيار إصلاح (و) الذي ارتبط بالضمير المسلم ، وتيار التجديد وهو أقل عمقا ، وأكثر سطحية وهو يمثل مطامح طائفة اجتماعية جديدة تخرجت في المدرسة الغربية ، ومن أمثلتها الحركة الجامعية التي قامت في [عليكرة] بالهند " (١) وزعيمها السيد أحمد خان.

ولعله من الضروري أن ننظر في موقفه من التيارين معا ، حتى نفهم خلفيات موقفه من طه حسين. إن المقصود بالحركة الإصلاحية ، عند مالك بن نبي، ما قدمه الأفغاني ومحمد عبده على وجه الخصوص . بحيث يرى أن الأفغاني وإن كان " باعث الحركة الإصلاحية ورائدها ، [و] ما زال بطلها الأسطوري في العصر الحديث ، فإنه لم يكن في ذاته (مصلحا) بمعنى الكلمة " (٢) .

ونفس الشيء فيما يتعلق بمحمد عبده ، فمن انتقاداته واعتراضاته على الحركة الإصلاحية أنها بدأت بإصلاح علم الكلام بدل العودة إلى الأصول إلى ما قبل حرب صفين ، يقول : " لقد ظن - يقصد الشيخ محمد عبده ، كما ظن فيما بعد الدكتور محمد إقبال - أن من الضروري إصلاح (علم الكلام) بوضع فلسفة جديدة ، حتى يمكن تغيير النفس " (٣) .

ولكن علم الكلام ، يشكل في نظر الكاتب ، انحرافا في البحث عن الأصول : " بيد أن كلمة (علم الكلام) ستصبح قدرا مسلطا على حركة الإصلاح ، القدر الذي حاد بها جزئيا عن الطريق في حين حط من قيمة بعض مبادئها الرئيسية كمبادئ (السلفية) ، أي العودة إلى الفكرة الأصلية في الإسلام ، فكرة (السلف) " (٤) .

ومن هنا فعلم الكلام ، في نظره ، لا يفيد المسلم ، لأن المسلم ليس في حاجة إلى أن نعلمه عقيدته ولكن في حجة إلى : " أن نرد إلى هذه العقيدة فاعليتها وقوتها

(١) مالك بن نبي : وجهة العالم الإسلامي ، ترجمة : عبد الصبور شاهين ، دار الفكر ، ٩٨١ ، ص ص ٤٢-٤٣ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٤٦ .

(٣) نفس المصدر ، نفس الصفحة .

(٤) نفس المصدر ، نفس الصفحة .

الإيجابية ، وتأثيرها الاجتماعي ، وفي كلمة واحدة " أن مشكلتنا ليست في أن (نبرهن) للمسلم على وجود الله ، بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده ، ونملأ به نفسه باعتباره مصدرا للطاقة " (١) طبعاً ، يكون الأمر كذلك ، إذا اعتبرنا أن موضوع علم الكلام هو البرهنة على وجود الله . ولكن للمشكلة أن الموقف يمتد لإنكار الجدل ، الذي هو أساس علم الكلام ، والذي يعتبره مظهراً من مظاهر انحراف الحركة الإصلاحية، ليس هذا فقط ، بل هو عند المؤلف داء ومرض يجب أن نشفي منه ، يقول : " ولقد ساهم المصلحون - وأقصد بهم الذين حملوا الراية بعد محمد عبده - بأنفسهم في إبقاء هذا الحال كما هو ، إذ ظل الجدل سائداً في المناقشات الأدبية . لم يكن المتجادلون يبحثون عن حقائق ، وإنما عن براهين ، ولم يكن المجادل يستمع إلى محدثه ، بل كان يغرقه في طوفان من الكلام ، والجدل من أضر الأمور على كيان الأمة ، إذ هو يقوم في عمومته على هيام أحمق بالكلمات " (٢) . من البين أننا سنكون في حاجة إلى حقائق ، غير الحقائق المدروسة والمبحوثة والمؤكدّة ، حتى ، نأخذ بهذا الكلام ، الذي يعبر عن أحكام مسبقة ، وقناعات جاهزة .

ومن هذه الأحكام ، مثلاً ، أن الحركة الإصلاحية لم تستطع أن تترجم إلى الواقع ما يسميه بفكرة (الوظيفة الاجتماعية) (٣) للدين ، ولعل ما يتبادر إلى ذهن القارئ وهو يقرأ هذا الكلام هو كيف نفهم ما قام به محمد عبده وعبد الحميد بن باديس ، من دور في التدريس والتعليم والعمل الاجتماعي بجميع أشكاله .

إلا أننا نستطيع ، من جهة أخرى ، أن نفهم مصدر هذه الأحكام عندما نفهم النموذج أو المثال الإصلاحي الذي يحكم فكر المؤلف ، أنه ذلك النموذج الذي عبر عنه بقوله ، بضرورة : " سيادة (الفقه الخاص) على (الواقع السائد) الذي نشأ عن صفتين ، ولا شك أن هذا يقتضي رجوعاً إلى الإسلام الخالص ، أعني تنقية النصوص القرآنية من غواشيها الكلامية والفقهية والفلسفية " (٤) وكيف يكون ذلك

(١) نفس المصدر ، ص ٤٨ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٥٢ .

(٣) نفس المصدر ، ص ٥٥ .

(٤) نفس المصدر ، ص ٥٦ ؟

وهل هو أمر ممكن ، واقعيًا ومعرفيًا وتاريخيًا ؟ أم أن المسألة إرادية فقط ؟ كيف يمكن أن نتخلص من التاريخ والمعارف المتراكمة ، وكيف يمكن أن نشطب ونتخلص من التاريخ ومن آثاره ؟ وهل هذا أمر معقول أو لا وممكن أصلاً ؟ وفي هذه الحالة ماذا يكون معنى التاريخ وما معنى العلم وما معنى الحضارة الإسلامية وما الجدوى إذا من التاريخ الإسلامي إن نحن تركناه جانباً ، ما معنى هذه النزعة الإرادية المطلقة التي لا تحتكم إلى التاريخ ولا إلى الواقع الموضوعي ولا إلى شروط المعرفة البشرية ؟ ألا تعبر هذه الإرادية عن نوع من العدمية ، عدمية نعيش نتائجها المرعبة اليوم من خلال محاولاتها فرض إرادتها بكل الوسائل ، إرادة لا تحتكم إلى التاريخ والعقل والواقع والتطور ، وتحاول عبثاً خلق واقعها بأي ثمن وبأي شكل كان حتى وإن كان على حساب الإنسان وحياته ؟ .

وبديهي ، بالنسبة إلى فكر كهذا ، أنه إذا كانت الحركة الإصلاحية موضوع نقد وتعليق واعتراض ، فلا يمكن أن ننتظر أقل من النقد والتفكير وحتى التجريح عندما يتعلق الأمر بالحركة الحديثة ، وعليه فإننا قصدنا من وراء ذكر الموقف من الحركة الإصلاحية ، التدليل على أن هنالك في الأصل والبداية حكماً مسبقاً أو معياراً سابقاً تقاس عليه الأشياء ، من هنا فلا جدوى من فحص الأدلة ما دامت الأدلة ليست إلا وسائل لتأكيد أمر مقضي أو حكم نهائي ، أي أننا لسنا أمام موقف يبغي الموضوعية وينشد الحقيقة ، ولكننا أمام تصنيف وترتيب للمسائل قصد منه إفساح الطريق أمام ما يتصوره الكاتب أنه البديل النظري والإيديولوجي وحتى السياسي أو بلغته البديل الحضاري لأن الأمر مرهون بالتغيير والبناء .

وعليه فإنني إذ ذكرت النقد الموجه للحركة الإصلاحية ، فمن أجل أن أبسط للنقد الموجه للحركة الحديثة والذي لا يمكن أن ننتظر أن يكون موضوعاً أو واقعياً ، وعليه فإن صفات التبعية والسطحية والتغريب وغيرها ، تعد من الصفات اللازمة لهذه الحركة ولممثلها ، وحتى نعرف ونقيم الدليل على ذلك وحتى نعرف كيف يتم التوصل إلى مثل هذه الأحكام والتقييمات ، بل والتصنيفات ، يجب أن نجيب على سؤال أساسي وهو هل هنالك منطق يحكم مثل هذا التفكير أم أنه يخضع للإنشائية والظرفية ؟

إنه إذا كان مالك بن نبي ينتقد التيار الإصلاحي المنبثق من الفكرة السلفية

في نظره فما عساه سيفعل غير النقد بالتيار التحديثي ممثلاً في شخص طه حسين وغيره من رواد الحداثة والتحديث في الوطن العربي ؟ وإذا كان من غير الممكن ذكر كل المناحي النقدية والتقيصية التي يصف بها الحركة الحديثة ، فمن الضروري الإشارة إلى بعض منها على سبيل الذكر حتى يتبين العمل العلمي من العمل الأيديولوجي وحتى يتضح الدليل العقلي والمادي من الدعوة والتبرير الأيديولوجي .

من هذا مثلاً أنه ، لا يرى في البعثات العلمية إلى الدول الأوروبية أو إلى الغرب ، إلا إشباعاً لفضول وحاجات سطحية ، يقول : " الشاب المسلم المذكور ، لم يذهب إلى أوروبا إلا لكي يحصل على لقب جامعي ، أو لكي يشبع فضوله السطحي التافه " (١) .

وإذا كان الهدف سطحي وتافه ، فإن مالك لا يكتفى بذلك ، بل يؤكد أن حامله كذلك من نفس المستوى ، من هذا أن : " نظر الطالب المسلم إلى الحضارة خاضع للقيود النفسية التي صنعت بيئة ما بعد الموحدين ، تلك التي تجعل للأمر أحد احتمالين : فهو إما طاهر مقدس ، وإما دنس حقير ، دون أن تعرف بينهما وسطاً ، فهو حين انتقل من دراسة علوم الدين إلى العلوم الحديثة لم يقف عند فكرة (الثقافة) ، وإنما انطلق واضعاً على عينيه غمى ، يحول بينه وبين تأمل الحضارة إلا من جانبها النظري ، أو أشتائها التافه ، تجاوباً مع استعداده الخاص للجد وللهزل ، وبهذا الاستعداد ينتسب - عموماً - إلى كلية ما ، في عاصمة من العواصم الأوروبية " (٢) .

وينتج عن هذا في نظر الكاتب أن الطالب لا يستطيع أن يعرف الحضارة الأوروبية ولا أن يعرف تاريخها ، لأنه لو عرف تاريخها لعرف هذا الطالب المسلم أنه يشقى من غير فائدة أو جدوى ، فلماذا ؟ لأن الحضارة الغربية ، في نظر الكاتب ، في طريق الزوال وأنها لم تعد تملك (ثقافة الحضارة) ، وإنما تستطير عليها (ثقافة الامبراطورية) ، يقول : " فإذا أضفنا إلى ذلك أنه ما زال يجهل

(١) نفس المصدر ، ص ٥٨ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٦٠ .

تاريخ حضارتها ، أدركنا أنه لن يستطيع أن يعرف كيف تكونت ، وكيف أنها في طريق التحلل والزوال ، لما اشتملت عليه من ألوان التناقض ، وضروب التعارض مع القوانين الإنسانية ، ولأن ثقافتها لم تعد ثقافة حضارة ، فقد استحالت بتأثير الاستعمار والعنصرية (ثقافة امبراطورية) " (١) طبعاً لسنا في حاجة إلى ذكر مرجعية هذا التقييم للحضارة ، وإذا لزم الأمر فإننا نحيل القارئ إلى كتاب (اشبنجلر : سقوط الغرب) الذي يشيد به المؤلف .

وكما يقال إذا عرف السبب بطل العجب ، وقياساً عليه ، فإننا نفهم لماذا يكون الطالب المتوجه إلى دراسة العلوم الحديثة سطحياً وتافهاً لأنه يطلب علم حضارة زائلة وزائفة ومتناقضة ومتعارضة ، ولأنه يجهل ثقافة تلك الحضارة التي استحالت إلى ثقافة امبراطورية من دون أن يبين لنا ، طبعاً ، متى حدث ذلك ومتى كانت ثقافة حضارة وثقافة امبراطورية وما مضمون الثقافتين وغيرها من الأسئلة التي لا يتسع المجال لطرحها ومناقشتها .

وإذا كان المحدثون قد طلبوا ثقافة امبراطورية من دون دراية وعلم فإنه لا عجب ، في نظر المؤلف ، إذا : " إنعذمت لديهم فكرة النهضة ذاتها ، فأصبحت ثانوية ، لأنهم لم يخالطوا حياة بلادهم إلا في الميدان السياسي . [.....] المسألة لم تكن مسألة تجديد العالم الإسلامي وبعثه ، وإنما كان هدفهم انتشاله من فوضاه السياسية الراهنة ، وهذه فكرة مستعارة لا ترى في الواقع مشكلة الفرد المسلم ، بل ترى مشكلة النظم الأوروبية ... " (٢) .

وينتج عن هذا الوضع الاغترابي ، في نظر الكاتب ، أن الحركة الحديثة ليس لها نظرية ، والنظرية بطبيعة الحال - أساسية في بناء الحضارة خاصة إذا تذكرنا تلك الإرادة التي زرعتها الحرب الباردة والمتمثلة في ضرورة إيجاد خط ثالث ونظرية ثالثة وتوجه ثالث ووضعية ثالثة وحالة ثالثة ... إلخ ، وطبعاً ، إذا غابت النظرية فإن الأمر : " ... لا يعدو أن يكون غراماً بالمستحدثات فسبيلها الوحيد أن تجعل من المسلم (زبونا) مقلداً ، دون أصالة ، لحضارة غريبة

(١) نفس المصدر ، ص ٦٢ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٦٤ .

تفتح أبواب متاجرها أكثر من أن تفتح أبواب مدارسها ... " (١) .

والمثال النموذجي على هذا هو طه حسين : الممثل الأكبر للحدثاء ، مثله مثل محمد عبده الممثل الأكبر للإصلاحية ، لأنه سواء تعلق الأمر بالإصلاحية أو التحديثية ، فإن النتيجة واحدة أو بالأحرى فن الحكم واحد حتى وإن اختلفت الطرق ، يقول : " ولقد كان التجديد الذي استتبعته حركة الشيخ محمد عبده في العالم الإسلامي تجديدا أدبيا في جوهره ، ولهذا لم يتحرر الفكر الإسلامي من ربة القواعد التقليدية الخائفة ، فهو من الوجهة الإصلاحية ظل منعقدا على تلك الموضوعات القديمة : كعلم التوحيد وفلسفة الكلام والفقہ الإسلامي وفقه اللغة ، وهو في كل هذا لم يتعد المعالم التي خطها أساتذة الإصلاح . أما من الوجهة الحديثة فإنه قد انطلق أكثر من ذلك على يد الدكتور (طه حسين) ، ومؤلفات هذا الكاتب لا تعد (نظرية) تتفرع عنها اتجاهات جديدة ، ولكنها قد خلقت بطرافتها وصورتها الأدبية ضجة من الأفكار جديدة بالدرس والمناقشة ، ومن هنا جدت حركة في التفكير ، ولكن هذه الحركة قد ظلت مجزأة لا تربطها مفصليل . [....] ومن هنا حق لنا أن نقول : أن عمل طه حسين لم يزد على أن مس الأوساط الأدبية في شمال أفريقيا مسافقا ، وأن عمل الدكتور إقبال لم يكن له أيضا أدنى صدى " (٢) .

والنتيجة بعد كل هذا ، هي : " الكلام الذي انطلق خلال الحركة الإصلاحية ، وبخاصة منذ قضاء زعمائها الكبار لم يكن قائما على ضرورة اجتماعية ، كما أن الكلام الذي أطلقته الحركة الحديثة ، لم يكن يهدف إلى إحداث أثر ، بل لم يكن يستتبع دفع الكلمات دفعا إلى مجال العمل . فالخطأ الذي وقع فيه المحدثون ودعاة الإصلاح ، ناتج عن أن كليهما لم يتجه إلى مصدر إلهامه الحق ، فالإسلاميون لم يتجهوا حقيقة إلى أصول الفكر الإسلامي ، كما أن المحدثين لم يعمدوا إلى أصول الفكر الغربي " (٣) .

(١) نفس المصدر ، ص ٦٥ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٧٩ .

(٣) نفس المصدر ، ص ٦٤ .

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه على هذا النص التقريري هو : ماذا يكون أكثر من القرآن كمصدر إلهام لرجل مثل محمد عبده أو عبد الحميد بن باديس الذي عكف على تفسيره وشرحه والعمل به والاجتهاد والجهاد به ؟ وماذا يكون أكثر من مصدر للإلهام لرجل مثل طه حسين أكثر من ديكرات ، هذا في حالة ما إذا وافقنا الكاتب في تصنيفه لمصادر الإلهام ، قد لا يعني التذكير بهذه الوقائع شئ لفكر حسم أموره سلفا ، ويعمل على إعلان بديله ، ولكن يهمننا أن نعرف كيف يصل الفكو أو شكل من أشكال الفكر إلى أحكامه ونتائجه ، والتي غالبا ما يكون لها آثار على الوجود الإنساني .

لقد كان هنالك على هامش تلك الحركة الإصلاحية التي أخطأت الهدف والوسيلة معا ، السلفي الذي كان : " ... وحده هو الذي يحمل فكرة النهضة.. " (١)

وهو الذي يمثل البديل ، لأنه : " ... خط طريقه في الضمير المسلم منذ عصر ابن تيمية ، كما يخط نيار الماء مجراه في باطن الأرض ، ثم ينبجس هنا وهناك من آن لآخر ، وابن تيمية لم يكن عالما كسائر الشيوخ ، ولا متصوفا كالغزالي ، ولكن مجاهدا يدعو إلى التجديد الروحي والاجتماعي في العالم الإسلامي . هذا التيار هو الذي أدى إلى تكوين امبراطورية الموحدين القوية في أفريقيا الشمالية على يد (ابن تومرت) وهو الذي سيؤدي إلى إنشاء دولة الوهابيين في الشرق على يد (محمد ابن عبد الوهاب) ثم يكتسحها محمد علي بإيعاز من الباب العالي ، وتأييد من الدول الغربية عام ١٨٢٠ ، ومع ذلك بقيت روح الوهابية حية ، حتى تمكن القائلون بها من الظهور مرة أخرى عام ١٩٢٥ في صورة المملكة الوهابية الحديثة " (٢) . والصحيح هو المملكة العربية السعودية ، إلا أن مالك بن نبي يحسب وزن الكلمات ولذلك لا يرغب في تسمية الأشياء بأسمائها ، وذلك حتى يستقيم له البرهان وتكتمل النظرية وتتضح العقيدة الجديدة أو الأيديولوجية الجديدة .

(١) نفس المصدر ، ص ٦٤ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٤٣ .

ب - السياق الخاص :

أشار مالك بن نبي إلى طه حسين في أكثر من عمل ، وكانت إشارات نقدية وبعضها تنقيصية ، من هذه ما أشار إليه في (الظاهرة القرآنية) والتي عززها مقدم الكتاب (محمود محمد شاكر) الخصم العنيد لطله حسين في مسألة الشعر الجاهلي ، وهو ما كرره مالك بن نبي في مدخل الدراسة ، ففي سياق حديثه عن الاستشراق والمستشرقين يقول : " ومن العجيب أن نذكر ما تتمتع به هذه الأفكار الحمقاء من مجاملة ، وأصدق مثال على ذلك وبلا جدال - الفرض الذي وضعه المستشرق الإنجليزي مرجليوث عن (الشعر الجاهلي) ، فقد نشر هذا الفرض في يوليو عام ١٩٢٥ في إحدى المجلات الاستشراقية ، وفي خلال عام ١٩٢٦ نشر (طه حسين) كتابه المشهور (في الشعر الجاهلي) ، فهذا التسلسل التاريخي معبر تماما عن تبعية أفكار بعض قادة الثقافة العربية الحديثة للأساتذة الغربيين " (١) .

يشير مالك بن نبي في هامش الصفحة نفسها إلى ملاحظة تستدعي الانتباه وهي ، يقول : " ذكرنا هنا فرض مرجليوث لكي نبرز أمام القارئ المسلم ضرورة تطبيق منهج تحليلي في تفسير القرآن ويستطيع القارئ أن يدرك قيمة هذا المنهج القائم على دراسة الظواهر (La Phenomenologie) وعلى طرق التحليل النفسي وسيدرك أيضا أننا لا ندرس آراء مارجليوث أو من تتلمذ عليه مثل (طه حسين) ، وإنما نريد به دراسة (الظاهرة القرآنية) " .

والسؤال الذي يطرح : أليست الظواهرية فلسفة غربية ؟ أليس التحليل النفسي للقرآن للظاهرة القرآنية تطبيق لمناهج غربية ليس فقط على الشعر العربي بل القرآن ذاته ، وقد يستغرب القارئ لكل هذه الأحكام التي أطلقها الكاتب على الحركة الحديثة والإصلاحية ، إذا علم أن الكاتب وفي كل ما ذهب إليه من تصنيف واستخلاص للنتائج واقتراح لبديل ، كان يعتمد أو بالأحرى يستند ويستشهد بما ذهب إليه مستشرق من المستشرقين هو المستشرق الإنجليزي (جب) في كتابه : (الاتجاهات الحديثة في الفكر الإسلامي) ، ولسنا نحن الذين بحثنا في هذا

(١) مالك بن نبي : الظاهرة القرآنية . ترجمة : عبد الصبور شاهين . تقديم : محمد عبد الله دراز ومحمود محمد شاكر . دار الفكر ، دمشق ، ١٩٨٠ ، ص ٥٦ .

الموضوع أو استخلصناه من خلال مقارنات ولكنه المؤلف نفسه هو الذي يحيلنا إلى ذلك ، وأنه بسبب ما حصل من تشابه بين آرائه وآراء المستشرق المذكور علق عليه في مقدمة الكتاب . ولعل ما يهمنا هو الوقوف على التعليق وأخذ الأفكار أو النصوص كما هي ومقارنتها بما كان يقوله عن الحركة الإصلاحية والتحديثية . وقد لا نحتاج حتى إلى هذه الخطوة ، لأن الكاتب يعطينا منها وهو نفسه يبين لنا أوجه الاتفاق والاختلاف ، وعليه ما بقى لنا إلا ربط مقدمات الكاتب مع نتائجها ، مقدماته حول الحركة الإصلاحية والتحديثية عموما ومقدماته حول طه حسين بشكل خاص ، وخاصة تلك المقدمة المتعلقة بالموقف من الاستشراق والنظر إن كان مالك بن نبي لا يعتمد هو أيضا على آراء المستشرقين ، وإذا ثبت ما نذهب إليه كما سنبينه لاحقا ، فإنه من البديهي أن نطرح سؤالا بسيطا ومباشرا ، يكفي لإظهار التناقض والتفكك في الاستدلال ، بأي حق معرفي نعتمد على هذا المستشرق ولا نعتمد على مستشرق آخر ، لأن آراءه تتناسب والحقيقة الموضوعية أم لمجرد اتفاقها مع الفئاعات والتوجه وبالتالي تشكل حجة ودعما لما نذهب إليه ؟ .

لقد علق الكاتب على آراء المستشرقين ، ويهمننا أن ننظر فيما اتفق فيه معه ، لأن ما اختلف عليه معه لا يدخل في سياق تحليلنا ، أو تحديدا لا يرتبط بالقضية التي نقوم بمعالجتها .

وعليه فإنه وعلى الرغم من أن الثقافة الغربية أصبحت ثقافة امبراطورية وأنه على الرغم من أن هذه الحضارة أصبحت متناقضة متهاكمة وآيلة إلى الزوال ، فإن مالك بن نبي لا يجد دعما لآرائه النقدية للنهضة العربية الحديثة إلا آراء المستشرق الإنجليزي (جب) بحيث يتفق معه في كل ما ذهب إليه وخاصة ما تعلق بالحركة التحديثية أو التجديدية أو الأدبية ممثلة في شخص طه حسين ، وهو ما عبر عنه صراحة في قوله : " وجدت أن موقف المؤلف الكبير يشبه في مواطن كثيرة موقف الذي حاولت مع قصر باعي أن أجليه . فهل كان علي أن أراعي هذا التشابه ، فاكنتي بإحالة القارئ إلى آراء أستاذ أكسفورد ، وبخاصة فيمل يتعلق بالفصلين الثاني والثالث من هذا الكتاب ...؟ لقد أثرت أن أوصل طريقي

متخذاً منه سنداً يؤيد رأيه ، وهو سند له عندي وزن كبير " (١) .

يعد هذا النص شهادة ، فهو من جهة يعتمد المستشرق مرجعية فكرية قائمة ، ويحيل إلى حجم التشابه ، فصلين كاملين ، وإذا عرفنا الفصلين المقصودين وهما الثاني والثالث ، وإذا علمنا أن هذين الفصلين هما المعنونين تباعاً : الفصل الثاني - النهضة : حركة الإصلاح والحركة الحديثة ، والفصل الثالث - فوضى العالم الإسلامي الحديث : العوامل الداخلية ، العوامل الخارجية . نستطيع أن نقدر حجم التأثير المباشر والذي أشار إليه الكاتب عندما خصص الفصلين بشكل مباشر وبقية الدراسة بشكل غير مباشر ، كما يتضح أن موضوع الفصلين من عناوينهما وكما حاولنا أن نحلل بعض أفكارهما متعلق مباشرة بموضوعنا أقصد الإصلاح والتحديث ، وعليه وقياساً على ما قاله من أن طه حسين يتبع المستشرق مرجليوث أن نقول نفس الشيء عن مالك بن نبي أنه يتبع آراء جب ، وأنه إذا كان طه حسين يطبق فرض مرجليوث ويقوم بالبحث الذاتي ، فإن مالك يطبق أفكار المستشرق على النهضة والحداثة ، وفي هذه الحالة ما الفرق بينهما وكيف يستقيم الحكم على أن الأول مقلد والثاني أصيل ما داماً يعتمدان على الاستشراق والمستشرقين .

لسنا في حاجة إلى متابعة هذه الأقيسة ما دامت النتيجة معروفة سلفاً ، وهي أنه لا يمكن أن ننكر على إنسان شيئاً وأن نقوم به نحن ، فهذا أمر ترفضه الأخلاق ويرفضه المنطق على السواء ، كما وأننا لسنا بحاجة ، أيضاً ، إلى إظهار تهافت منطق فكر يقوم على مثل هذه التناقضات .

وحتى نخرج ، كما يقول نقاد المنطق من الشكل إلى المضمون ومن الصورة إلى المادة نشير إلى تلك المواطن التي اتفق فيها المؤلف مع المستشرق والتي لها علاقة مباشرة بموضوعنا .

يتفق مالك بن نبي مع جب في طريقة التشخيص ويشيد بفائدتها ، يقول : " أياً كان الأمر فإن كتاب العالم الإنجليزي يستحق اهتمام كل مسلم يريد أن يخط بعض المعالم لأفكاره ، وأن يقيم موضوعاً ، لا أقول القيم الإيجابية في نهضته فحسب ، ولكن القيم السلبية التي تعتبر حالياً أساس الفوضى في العالم

(١) مالك بن نبي : وجهة العالم الإسلامي ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٥ .

الإسلامي " (١) .

ولعل أهم فكرة يتفق حولها مع المستشرق ، قوله : " لم يتح للحركة الحديثة modernisme أن تشق طريقها في العالم الإسلامي كتيار ضخم مؤسس على نظريات ذات أصول سليمة ومعقولة ، بل أنه وقد حرمت من الرقابة المنهجية في تفكيرها ألقت نفسها ضائعة وسط متاهات من الدوافع الذاتية ، مندفعة بذلك إلى السقوط برأسها في هاوية لم تأخذ منها حذرها " (٢) .

يشكل هذا الرأي دعما وسندا ودليلا على صحة ما ذهب إليه هو كذلك من أن الحركة الحديثة حركة تفتقد إلى النظرية وإلى المنهج وإلى الرؤية والنظرة العميقة . فكيف نفهم الاستدلال بمستشرق في هذا السياق وكيف نفهم الموقف المناهض لكل تفكير يستند إلى الاستشراق عندما يتعلق الأمر بمسألة كمسألة الشعر الجاهلي التي أثارها الدكتور طه حسين ، كيف يكون للاستشراق في الحالة الأولى مكانة المرجعية والقوة البرهانية والإرادة المعرفية والصحة الاستنتاجية ويكون للاستشراق في حالة طه حسين دور التبعية والسطحية والتفاهة والانقياد والارتباط بثقافة الامبراطورية ؟ كيف يكون (جب) إذا استعملنا لغة مالك بن نبي ينتمي إلى (ثقافة الحضارة) ويكون (مارجليوث) ينتمي إلى (ثقافة الامبراطورية) ؟ وأكثر من هذا كيف يكون مالك بن نبي علما من أعلام السلفية والإسلام والأصالة وهو يستند إلى مستشرق مثل جب وغيرهم ويكون طه حسين علما من أعلام التحديث السطحي ومفكرا من مفكري الانفصال عن التراث والتاريخ وهو يستند أيضا إلى مستشرق مثل مارجليوث إن قبلنا بأحكام مالك بن نبي على سبيل القياس .

يظهر أن الأمر لا يعدو ، أن يكون تيريرا لموقف ودعوة نظرية ، لأن مالك بن نبي ، هو كذلك ، غارق في مرجعية غربية تعود إلى ديكارت وهيغل وماركس ودوركايم وشبنغلر ونيشته وفرويد وغيرهم ، مثله في ذلك مثل العديد من المفكرين العرب المعاصرين ، وأن دعوة الأصالة والإبداع والجد والجدية ليست دعوى بقدر

(١) نفس المصدر ، ص ١٨ .

(٢) نفس المصدر ، ص ١٥٣ .

ما هي تحقيق وممارسة ، ولعل أولى معالمها أن تتحقق في الكتابة بالدرجة الأولى، فليس المسألة مسألة مرجعية وإنما مسألة منطق فكر وإبداع فكر .

ثانياً: أركون وطه حسين أو طه حسين في سياق نقد العقل الإسلامي

لا ندري إن كان من الصدفة أم من البحث أن نبدأ تحليلنا لهذا العنصر الثاني ، من ذلك الحكم الذي أصدره مالك بن نبي على طه حسين والذي يقول فيه: " إن عمل طه حسين لم يزد على أن مس الأوساط الأدبية في شمال أفريقيا مسا رقيقاً " (١) .

نقول لا ندري لأن العكس هو الصحيح ، إذ يكفي أن يطلع القارئ على المجلات الثقافية والأدبية التي احتفلت في الجزائر بذكرى ميلاد طه حسين (٢) ، ويكفي أيضاً أن أشير إلى أن أثره لم يتوقف عند الأوساط الأدبية بل تعداها إلى الأوساط الفكرية والفلسفية ، ودلينا في هذا هو محمد أركون الذي يشكل داخل الفكر العربي المعاصر تياراً فكرياً قائماً .

والدليل على هذا ما أشار إليه أركون نفسه في كتابه (قضايا نقد العقل الديني : كيف نفهم الإسلام اليوم ؟) إلى أنه أنجز في سنة ١٩٥٤ - وهي السنة التي كتب فيها مالك بن نبي كتابه وجهة العالم الإسلامي - بجامعة الجزائر ، بحثاً من أجل نيل دبلوم الدراسات العليا حول طه حسين بعنوان (الجانب الإصلاحي من أعمال طه حسين) (٣) .

وقد استمر بعد ذلك أركون في تأكيد أثر طه حسين عليه وقيّمته الإيجابية وأهميته الفكرية في النهضة العربية فيصنّفه في كتابه (الفكر العربي) ضمن اتجاهات النهضة والتّيار الليبرالي قائلاً : " وقد أتاحت حياته الطويلة [١٨٨٩ - ١٩٧٣] وشخصيته ذات الثروة النادرة أن يخلف أثراً تضم وحدها جميع صيغ النهضة ، أحداث نثر عربي بسيط مؤثر ، فرض أسلوب لا يرضخ للترتّم ولا

(١) نفس المصدر ، ص ٧٩ .

(٢) انظر على سبيل المثال : مجلة الرواية ، العدد الأول يناير، ١٩٩٠ .

(٣) محمد أركون : قضايا في نقد العقل الديني ، كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ ترجمة وتعليق : هاشم صالح . دار الطليعة - بيروت ، ١٩٩٨ ، ص ٣٢ .

للحشو ، إخضاع تراث الماضي لفحص انتقادي حتى يعاد ربطه بالمنسي وحتى يتم فضح التمويه وإعادة الآفاق التاريخية الصحيحة ، خلق ذوق عربي بفضل الآثار المدرسية الكبرى والروائع الأجنبية (مفكرو اليونان القدامى وكتابه ، المبتكرات الغربية) ، نشر طراز من الفهم العقلي الذي يقضي على الخرافات والتكرار التقليدي بدون محو الشخصية العربية - الإسلامية وذلك بطريق التعليم العام . وقد وسع هذا المنهاج المنسق بدون كلل مع لجوءه إلى تنازلات مسرفة لصالح التغريب تارة ، ولصالح العاطفة الدينية تارة أخرى " (١) .

كما يتحدث عنه في سياق ما يسميه بمهمات المثقف الليبرالي ، قائلاً : " لم تكن حداثة العصر الكلاسيكي الأوربي ... التي مثلها المثقفون الليبراليون العرب في جامعات الغرب ، بكافية لأن تفتح ثغرة في السياج الدوغماتي المغلق عن طريق فرض بديل جديد . أقصد فرض ثقافة دنيوية فعالة قابلة للتمثل والاستخدام من قبل القوى الحية والفاعلة للمجتمع . والواقع أن هؤلاء المثقفين كانوا ، من الناحية السوسيولوجية ، قليلي العدد جدا ، وذلك بالقياس إلى حجم المهمة التاريخية المطلوبة منهم. فما كان بإمكانهم أن يركزوا على قاعدة اجتماعية أو فئات اجتماعية واسعة بما فيه الكفاية ونافذة بما فيه الكفاية من أجل نشر أفكارهم (المأخوذة) عن الغرب وغير المتولدة عن التاريخ العربي الإسلامي نفسه . على العكس ، نجد أن الكثير من عمليات النقل المتسربة للمنهجية الفلولوجية والتاريخية وتطبيقها على موضوعات عربية وإسلامية قد أثارت ردود فعل هائجة وعنيفة من قبل علماء الدين الذين بقوا سجينين تصوراتهم وثقافتهم السكولاستيكية المكرورة . أقول ذلك وأنا أفكر بمقالات محرري المقتطف والهلال وكتاب علي عبد الرزاق عن الخلافة، وكتاب طه حسين عن الشعر الجاهلي " (٢) .

إن هذا النقد يتمشى والمسار العام للمفكر ولذلك فهو يبين الإيجابيات والسلبيات ويثمن الإيجابي وينخرط معه ومع هذا التيار مع موقف نقدي أملتته

(١) محمد أركون : الفكر العربي . ترجمة : الدكتور عادل العوا ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ١٩٨٢ ، ص ١٥٦ .

(٢) محمد أركون : الفكر الإسلامي ، نقد واجتهاد . ترجمة وتعليق : هاشم صالح ، لافوميك والمؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ١٩٩٣ ، ص ١٣ .

التطورات المعرفية وخاصة التطورات المنهجية في العلوم الإنسانية ، كما أنه نقد وظيفي من حيث أنه يؤدي إلى تقديم البديل الذي يعمل عليه والذي يسميه بـ : " الإسلاميات التطبيقية " أو بـ : " نقد

العقل الإسلامي " ، وليس هنا مجال تحليله ولا مناقشته .

وهكذا نستطيع القول إجمالاً أن طبيعة العلاقة بين بعض المفكرين الجزائريين وطه حسين طبيعة نقدية ، وأن مضمون النقد مختلف ، فهو عند مالك نقد عقائدي لا يرى مستقبلاً لمحاولات طه حسين ، في حين أن نقد أركسون نقد معرفي يركز على القصور المنهجي في تناول قضايا التاريخ والمجتمع والفكر ، ولكنه نقد وظيفي يهدف إلى إحلال بديل أو بدائل من هنا طابعة النسبي وحتى والذي يطرح علينا سؤالاً جديداً وهو أنه في سياق القراءات النقدية المختلفة كيف نقرأ اليوم طه حسين ؟

ثالثاً - عود على بدء ، طه حسين أو مشروع حداثة لم يكتمل :

يعتبر فكر وأدب طه حسين جزءاً أساسياً من تاريخنا المعاصر . واستئناف البدء أو النظر في ذلك الفكر والأدب هو في نظرنا استئناف في تفكير التاريخ والعقل والنقد ، لأن الحداثة - كما عبر عن ذلك هابرماس في بداية الثمانينات في سياق رده على دعاة ما بعد الحداثة من أن الحداثة مشروع لم ينجز، مما يعني الاستمرار والمواصلة في انجازه وليس في تحطيمه - وعليه فالحداثة هي في وجه من وجوها تعبير نوعاً من العودة واستئناف النظر ، انطلاقاً مما هو قائم ، استئناف قد يفرض الاستمرارية أو القطيعة ولكن في جميع الأحوال يبين التباينات والاختلافات . وهذا ما عنيناه عندما قلنا بضرورة استئناف النظر في المشروع التحديثي والتجديدي والإصلاحي لطه حسين ، ولأن الموضوع واسع فإنني أقدم موضوعات ثلاثة للمناقشة والحوار وهي بالتأكيد لا تدعي الكفاية بل تصرح بالقصور سواء في العرض أو في التحليل ، إلا أننا نعتقد أنها تؤدي دور المؤشر ، وأنها تشير إلى ما نراه معالم لاستئناف النظر في فكر طه حسين .

المعلم الأول : الخروج من التراث والدخول في التاريخ :

لا شئ خارج التاريخ ، واستئناف النظر يعني العودة إلى التاريخ وليس إلى

التراث أو الموروث أو إلى الأصل وإنما إلى التاريخ ، ولكن ما معنى التاريخ ؟ قدم طه حسين بحثا تاريخيا ومفهوما للتاريخ بشكل معلما أساسيا لاستئناف النظر في مشكلات الحداثة والتحديث ، وإذا كان من غير الممكن تحليل هذا المعلم وفق ما يقتضيه البحث العلمي فإنه من المهم أن نشير إلى معنى التاريخ عنده ، والذي يتمثل في رفض النظرة التقديسية والتبجيلية للتاريخ لأن التقديس والتبجيل يحيل بين العقل وبين النظر إلى التاريخ نظرة تعتمد على " النقد والبحث العلمي الصحيح " (١) .

والنقد يقتضي " النظر إلى الناس من حيث هم ناس ، ووصفهم بما يمكن أن يوصف به الناس ، وتحليل أخلاقهم وعاداتهم ، والملاءمة بين هذه الأخلاق والعادات ، [و] ما اكتنفها من الظروف والأحوال ... " (٢) . ولقد كتب ، بهذا المعنى ، تاريخ الهوامش وتاريخ المجون وتاريخ الاستهتار وتاريخ السير باعتبارها جزء من تاريخ الشعوب والمجتمعات مهما كانت مللهم ونحلهم .

واعتمادا على العقل والنقد فإن التمجيد والتقديس الذي يحظى به التاريخ عند البعض أو تاريخ معين ، له ما يفسره في نظر طه حسين ، فهو يعتبر أولا : "طور من أطوار التاريخ لا بد من أن يمر به ، ، بل طور من أطوار الحياة العقلية والسياسية للناس ، لا بد من أن يمروا به ، وقد خضعت لهذا الطور أمم أخرى غير العرب ، فكتب مؤرخوها ما يكتب الأستاذ رفيق بك العظم ، ورأوا في الأبناء والأجداد ما يرى في قدماء العرب " (٣) .

وأعتقد أن هذا الطور لم نخرج منه ويتطلب استئناف النظر انطلاقا منه ، وخاصة بعد كل التجارب المؤلمة التي عرفناها ، فما الذي بقي مقدسا ويستحق التبجيل والإجلال والتقديس بعد كل ما عرفته تجربة مثل تجربة الجزائر ؟ وأي قيمة يمكن أن تعلوا فوق قيمة الإنسان وأية قيمة يمكن أن تقس عندما يدنس

(١) طه حسين : حديث الأربعاء . دار المعارف ، الطبعة الثانية عشرة ، (م-ت) ، الكتاب الثاني ، ص ٦٣ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٦٤ .

(٣) نفس المصدر ، ص ٦٤ .

الإنسان وأي شئ يمكن أن يجل عندما ينتهك حق الإنسان في الحياة ؟ وأي عز
يمكن أن نفتخر به عندما يسكننا الخوف ليل نهار ؟ وأي قيمة لتاريخ أو لماض أو
لتراث يسمح بتأويل قتل الإنسان ؟

قد يكون المدخل لفحص هذه الأسئلة في الاعتماد على القاعدة التالية : " أن
للناس جميعا متشابهون مهما تختلف أزماتهم وأمكناتهم ، وأن الناس جميعا مختلفون
مهما تشدد بينهم وجوه الشبه " (١) .

المعلم الثاني - الخروج من نظرية العقول والدخول في العقل الكلي وتمظهراته :

عكس كثير من المفكرين العرب المعاصرين المصابين بمشكلة المرجعية
ومشكلة تبيئة المفاهيم وتأسيس السلطة المعرفية للمفهوم وشروط الأصالة والتأصيل
وغيرها من الحيل الفكرية والأيدولوجية فإن طه حسين يعلن إنتماءه إلى العقل
الإنساني الكلي والعالمي من دون حاجة إلى نظرية في العقل أو في " العقل
العربي " أو في العقل الإسلامي " أو في " العقل الغربي " أو في " العقل الشرقي "
أو اليميني أو اليساري أو الليبرالي أو المحافظ .

إن طه حسين يعلن إنتماءه إلى العقل الكوني الإنساني في هدوء
واطمئنان لا ناسيا ولا متناسيا أن العقل كوني في طبيعته خاص في تمظهراته ،
وأن يعمل من بعد ذلك ضمن هذا السياق والتوجه ، لذلك أعلن في كتابه " في
الشعر الجاهلي " ومن الصفحات الأولى انتسابه إلى العقل عندما أقر المنهج
الديكارتية قائلا : " أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه
(ديكارت) للبحث عن حقائق الأشياء في أول العصر الحديث . والناس جميع
يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شئ كان
يعلمه من قبل ، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوا تاما .
والناس جميعا يعلمون أن هذا المنهج الذي سخط عليه أنصار القديم في الدين
والفلسفة يوم ظهر ، قد كان من أخصب المناهج وأقومها وأحسنها أثرا ، وأنه قد
جدد العلم والفلسفة تجديدا ، وأنه قد غير مذاهب الأدباء في أدبهم والفنانين في
فنهم ، وأنه هو الطابع الذي يمتاز به هذا العصر الحديث ، فلنصطنع هذا المنهج

(١) نس المصدر ، ص ٦٩ .

حين نريد أن نتناول أدبنا العربي القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء . ولنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برأنا أنفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل وخلصنا من كل هذه الأغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ أيدينا وأرجلنا ورؤوسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضا " (١) .

ولا يستقيم النظر العقلي مهما كان مضمونه ، سواء كان ديكارتيًا أو هيغليًا أو ماركسيًا أو فينومينولوجيًا أو بنيويًا من دون حركة نقدية حرة تؤسس للعقل وللحرية للإنسان .

المعلم الثالث - المساهمة النقدية في تشخيص الحاضر :

كانت للمقالات التي ينشرها طه حسين ، أسبوعيا أو شهريا دور المؤشر على علاقة المفكر والمثقف بالمجتمع أو الواقع أو الحاضر من خلال عملية التشخيص والموقف النقدي .

ولقد استعمل طه حسين مبضع نقده في كل موضوع تناوله بالدرس والمناقشة وكان مفهومه للنقد شاملا مثله مثل التاريخ والعقل ، فقد كان يرى أن النقد لا يعني المدح أو القدح ولا يعني الثناء أو الذم وإنما هو : " تمحيص للعلم ودلالة على ما فيه من حق يجب أن يبقى ، وباطل يجب أن يزول ، أو قل على ما تعتقد أنه حق وباطل . [وعليه ، فإن] النقد .. حاجة طبيعية لكل حركة علمية أو أدبية أو فنية " (٢) .

وشرطه الأساسي هو الحرية أو كما يقول : " ولكن النقد لا خير فيه ولا نفع منه إذا لم يكن حرا من كل قيد من هذه القيود المنكرة التي تحول بين النقد وبين أداء واجبهم على وجهه " (٣) . ومن غير أن يعدد طه حسين الأسباب التي تحول دون قيام حرية النقد ، ربط بين هذه الأسباب وبين حرية النقد كشكل من أشكال

(١) طه حسين : في الشعر الجاهلي . دار المعارف للطباعة والنشر - تونس ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٨ ، ص ص ٢٣ - ٢٤ .

(٢) طه حسين : حديث الأربعاء . دار المعارف ، الطبعة العاشرة ، الكتاب الثالث ، ص ٨١ .

(٣) نفس المصدر ، نفس الصفحة .

حرية التعبير وبين القدرة النقدية والتربية والتعليم والحياة الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع ، يقول : " كثيرة جدا هذه الأسباب التي تحول بين النقد وبين حريتهم . ولست في حاجة إلى أن أحصيها ، فهي نتيجة من نتائج التربية الصحيحة وأثر من أثار الأخلاق القيمة . وهي عسيرة جدا في بلد فسدت فيه الحياة الاجتماعية والسياسية ، واضطر الناس فيه إلى أن يسرفوا في النفاق والمداواة ليعيشوا " (١) .

وتجاوزا لهذه الوضعية المكبلة ولهذا الواقع المعيق ، دافع طه حسين عن الحق في الخطأ بمناسبة اجتهاد أحد الأساتذة في قضية تتصل بالصوم فأنكر عليه ذلك علماء الأزهر فحاكموه وفصلوه عن العمل بدلا من أن يحاوروه ويبينوا له مواطن الخطأ التي وقع فيها .

يقول طه حسين : " ولست أقول - مدافعا عن الحق في الخطأ - أنه أصلب ولست أقول أنه أحسن فيما صنع . ولكني أقول أنه لم يتعمد خروجا من الدين ولا مخالفة عن أمر الله ولا انحرافا عن نصوص القرآن من الحديث ، فأقصى وأقصى ما يمكن أن يقال في شأنه أنه اجتهد فأخطأ .. وما أكثر المجتهدين الذين أخطأوا فلم يقض عليهم أحد بالكفر ، ولم يتهموا بالخروج من الدين ، لم يحاول أحد أن يحاكمهم أو يعاقبهم أو يطلب إلى القضاء أن يفرق بينهم وبين أزواجهم .. فكل شيء من هذا القبيل اعتداء على حق المسلم في أن يجتهد في رأيه وينصح الله والناس ما استطاع إلى ذلك سبيلا " (٢) .

وهكذا فحرية النقد تعني المسؤولية في تأسيس قيم الحق في الاختلاف والاجتهاد والحوار بالعقل والبرهان والدليل والدعوة إلى التسامح ، لأنه لا يمكن الحديث عن نهضة أو حداثة لا يكون فيها الإنسان يتمتع بالحق في الخطأ والتعبير عنه والدفاع عنه بالأدلة والبراهين العقلية ، بمعنى لا يمكن إقامة مجتمع حديث من دون فرد حر وقادر على التعبير عن حريته .

(١) نفس الصفحة ، ص ٨٢ .

(٢) طه حسين : : نقد وإصلاح ، دار العلم للملايين ، الطبعة السادسة ، ١٩٧٧ ، ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .