

3- مؤتمرات وملتقيات

نحو خطاب ثقافى جديد(*)

- 1 -

شعرت بمشاعر عديدة، متباينة، عندما تطلعت إلى الجمع الحاشد الذى امتلأت به قاعة المسرح الصغير بدار الأوبرا المصرية بالقاهرة صباح الثلاثاء الأول من تموز (يوليو) 2003. وكان ذلك بمناسبة افتتاح مؤتمر «الثقافة العربية من تحديات الحاضر إلى آفاق المستقبل» تحت شعار «نحو خطاب ثقافى جديد». وكانت دلالة افتتاح المؤتمر مع مطلع تموز (يوليو) شهر الثورات ضد الاستعمار القديم غير بعيدة عن ذهنى، فقد حرصنا على أن يكون افتتاح المؤتمر مع مطلع هذا الشهر الذى يرتبط بذكرىات التحرر الوطنى فى أذهان المثقفين العرب، خصوصا أولئك الذين يشعرون - بعد أحداث الغزو الأمريكى للعراق - أننا نعود مرة أخرى إلى أشكال الاستعمار الذى يفرض نفسه بقوة السلاح، هادفا إلى نهب الثروات العربية، والسيطرة على المقدرات العربية تحت شعارات براققة، لا علاقة لها بحقيقة الأهداف التى يسعى إليها هذا الاستعمار الجديد فى تحالفه مع الصهيونية العالمية.

(*) نشرت بجريدة الحياة 16 يوليو 2003 م.

وقد دفعتنا كارثة غزو العراق إلى التفكير فى اتخاذ موقف احتجاجى من خلال المجال الثقافى الذى نعمل فيه ، وتلاقت رغبتنا مع إلحاح عشرات من المثقفين العرب لضرورة عقد مؤتمر قومى ، يلتقى فيه مثقفو الأمة العربية بتياراتهم وأجيالهم المختلفة ، كى نواجه تحديات الحاضر ، ونتطلع من خلال مشكلات هذا الحاضر وكوارثه إلى آفاق المستقبل . وجعلنا شعارنا «نحو خطاب ثقافى جديد» قاصدين بذلك إلى هدفين أساسيين : أولهما مواجهة عوائق الاتباع الفكرى والسياسى والاجتماعى التى تحول دون العقل العربى والإبداع الحر لحياة تغتنى بالاجتهاد والتجريب والتمرد والخروج عن أى شكل من أشكال الضرورة السياسية والاجتماعية والفكرية ، ومن ثم التمرد على فساد الأنظمة السياسية التى قادتنا إلى الهزائم والكوارث المتلاحقة ، وآخرها كارثة غزو العراق التى لا تزال تنزّ دسا أسود ، وستظل جرحا مؤلما يدفعنا ويدعونا إلى مقاومة أسبابه الداخلية التى ارتبطت بنظام حكم فاسد ، وصل فى قمعه واستبداده إلى درجة بشعة ، كانت نتائجها الوخيمة ، وعلى رأسها الغزو الأمريكى ، درسا قاسيا لمن يريد المستقبل الواعد ، ولمن ينبغى أن يدرك أن هذا المستقبل الواعد يبدأ من التحرر الداخلى الذى هو المصدر الدائم للقوة .

ولم يكن الهدف الثانى فى مسعانا بعيدا عن التمرد على فساد الداخل ، بل كان مكملًا له ، ووعيا بأن فساد الداخل يجلب مخاطر الخارج ، وينتهى بالغزو الاستعمارى الذى يزيد الفساد فسادا ، والظلم ظلما ، والتخلف تخلفا ، فلم نسمع عن شعب من الشعوب - فى تاريخ البشرية - حقق تقدما على أيدى المستعمرين ، فالديموقراطية لا تنبت مع القنابل ، ولا تزرعها الصواريخ ، والعدل الاجتماعى لا يتحقق بقذائف الجنود المدجّجين بأحدث أنواع السلاح ، فالديموقراطية كالعدل والحرية إن لم تنبت من الداخل ،

وترويهما دماء شعوبها، ويرعى براعمها رغبة أبناء الوطن فى صنع مستقبلهم الواعد على أعينهم، لا تنبت على الإطلاق، وتظل سرايا خادعا سرعان ما تتكشف حقيقته الموجهة. ولذلك فإن مقاومة مفسد الداخل بكل أشكالها هى الوجه الآخر من مواجهة مفسد الخارج التى تتخذ أشكالا عديدة من الهيمنة، أقبحها ما نراه الآن من كوارث الهيمنة الأمريكية، خصوصا بعد أن تحولت الولايات المتحدة إلى إمبراطورية جديدة، يقودها يمين متطرف، يهدف إلى السيطرة الكاملة على العالم تحقيقا لأطماعه، وتحويلا للكوكب الأرضى كله إلى مجال مفتوح للعملة الاقتصادية التى أصبحت تتحرك بقوة السلاح الجديد.

وكان هذان الهدفان حاضرين فى أذهان الذين خططوا المؤتمر رأينا ضرورة المسارعة بعقده، خصوصا بعد أن وصلت الكوارث القومية إلى مدى غير مسبوق، مدى لم يعد يُجْدَى معه التريث، ولا بد من ملاحقته بجمع المثقفين العرب ليحتجوا على أشكال الهوان فى حاضرهم، ويجسّدوا تحديات مستقبلهم، ويفكروا معارِغ اختلافاتهم فى لقاء يمكن أن يكون بداية لغيره، وفاتحة لتفكير مختلف. وجاءتنا النتائج مبشرة، دالة على حماسة الأغلبية من المثقفين الذين أدركوا الخطر الذى أدركناه، فاندفعوا بالموافقة، وحضروا إلى القاهرة، منهم من يحمل ورقة جهّزها فى أقل من شهرين، تمهيدا لأوراق أخرى تكتمل فى مستقبل العمل، ومنهم من يحمل أفكارا يطلقها بصوت مسموع تعقيبا على الأوراق، أو فى جلسات النقاش الذى تفجر فى الموائد المستديرة، حراً بلا قيود ولا التزام إلا التزام حلم المستقبل الذى يخلصنا من كوابيس الحاضر.

ولذلك شعرت بالفرحة والفخر والأمل وأنا أطلع إلى الحشد الغفير من المثقفين العرب الذين ضاقت بهم قاعة مسرح الأوبرا الذى شهد وقائع جلسة

الافتتاح والجلسة البحثية الأولى فى الأول من تموز (يوليو) شهر الثورات القومية . وكانت الفرحة نابغة من حماسة الاستجابة التى لقيتها الدعوة إلى المؤتمر، على امتداد الوطن العربى، من التيارات والأجيال الثقافية المختلفة التى يؤرّقها ما يؤرّقنا، وتبحث مثلنا عن أفق واعد نتجاوز به ما نحن فيه، فلم تتردد فى القبول، أو تترك أذهانها فريسة لأسئلة لا معنى لها فى هذا المجال . وكان الفخر راجعا لما رأيته من ظهور التنوع الخلاق للثقافة العربية المعاصرة بأجلى صوره فى مؤتمر ثقافى عن تحديات الحاضر وآفاق المستقبل، مؤتمر لا ينحاز إلى تيار بعينه، ولم يتعصب لاتجاه دون غيره، ولم يكن هناك من سلطة عليه أو فيه إلا سلطة المثقفين الأحرار، فى بحثهم عن إجابات جديدة على أسئلة عالمهم الذى تتدافع متغيراته على نحو غير مسبوق .

ودفعنى شعور الفرحة والفخر إلى الأمل فى أن يصل هذا التجمع الذى شهدته من المثقفين - على اختلاف تياراتهم - إلى منطلقات مغايرة لخطاب ثقافى جديد، خطاب يبنى ولا يهدم، يجمع ولا يفرّق، يبنى على التنوع ويشرى به، خطاب لا يقصد إلا حريته واستقلاله، ولا يكفّ عن التطلع إلى المستقبل الذى يقيس على إمكاناته الواعدة واحتمالاته الموجبة، خطاب لا يعرف سوى المكاشفة التى لا يفسدها النفاق أو الخوف، ولا يقبل إلا التسامح الذى ينقض التعصب، والعقل الذى ينحاز إلى العلم فى نبذ منطق الخرافة، خطاب يعترف بالمختلف والمغاير، بل المعارض، بوصفه الوضع الطبيعى للحضور الفاعل فى الحياة، خطاب يضع نفسه فى قلب الحركة المتدافعة لعصره الصاعد، عبر الكوكب الأرضى كله، بعيدا عن سطوة أى مركز من مراكز الهيمنة فى العالم، منحازا إلى ما يؤصّل هويته المتجددة، ويؤكد عدالة قضاياها، ويقيم بينه وبين خطابات التنوع البشرى الخلاق، فى كل مكان، ما يجسد مبدأ الاعتماد المتبادل، والحوار المتكافى، بين الثقافات والحضارات .

وما أخرجنا إلى هذا الخطاب الجديد فى الزمن الذى نعيشه، ونكتوى بما يحدث فيه، من غير أن تكون لدينا القدرة على دفع الكوارث التى تصيبنا أو تجنب المحن التى تصدمننا. لقد شهدت الأمة العربية من الفواجع غير المسبوقة ما يفرض عليها مراجعة شاملة لمشروعاتها القائمة، وخطاباتها السائدة، وأنظمتها الحاكمة. وقد شهد العالم كله من المتغيرات العاصفة ما جعل البشرية تدرك أنها انتقلت من زمن إلى زمن، ومن تحالفات قديمة إلى تحالفات جديدة. وقد جاءت كارثة الحادى عشر من سبتمبر لتلقى بظلالها القائمة علينا، وتضع الثقافة العربية كلها - ظلما - موضع الاتهام، وتدفع بأحدث أشكال الاستعمار إلى غزونا، والهيمنة على ثرواتنا بدعوى تحريرنا. وتلك أوضاع تفرض علينا التخلص من كل ما أوصلنا إلى نهاية النفق المظلم، والبحث عن منافذ جديدة للضوء تنير لنا سبل الخلاص، وتعيننا على صياغة خرائط عقلية جديدة، تدفع بنا إلى مستقبل أكثر وعدا.

يؤكد أهمية ذلك ما يصدم الأعين ويؤرق العقول على المستوى القومى، حيث لا تزال الأرض العربية محتلة، بل ازداد احتلالها بعد الغزو الأمريكى للعراق، ولا تزال مخاطر العولمة قائمة، متصاعدة، تهدد استقلال الدولة الوطنية كما تهدد الثقافة القومية. ولا تزال الأنظمة العربية الاستبدادية ماضية فى المدار المغلق الذى يبدو محتوم النهايات، محكوما بالدمار الذى لا مفر منه، كما يحدث فى المأسى الإغريقية، ولا تزال الحرية الفكرية والإبداعية كالحرية السياسية مكبلة بالقيود التى علاها الصدا، ولا تزال المرأة العربية مهمشة، محاصرة، تعاني الكثير من أشكال التمييز الواقعة عليها وضدها، ولا تزال ثقافة التطرف والأصولية موجودة، غالبية، لا تقتصر على التيارات الدينية بل تجاوزها إلى التيارات المدنية التى ينغلق فيها الفكر على نفسه، جامدا على مطلقاته التى لا تقبل الحوار أو المسائلة أو الاختلاف أو حتى المغايرة. ولذلك تتكاثر الخطابات المتناذرة

المصارعة للإخوة الأعداء، حيث الحدية الخطرة التى تقسم الأمة، وتشيع البطريكيات المتأصلة فى ثقافات العنف التى تستبدل بلغة الحوار والاحترام المتبادل بين المختلفين لغة الاتهام والإقصاء والاستئصال المعنوى أو المادى.

وأتصور أننا عندما ندعو إلى خطاب ثقافى جديد، فإننا لا نعنى خطابا واحدا مهيمنا، لا يقبل غيره، ولا يسمح بالوجود لسواه، وإنما نعنى خطابات ثقافية متعددة، متحاوره، متفاعله، تزداد ثراء بالانفتاح على الآخر والمختلف، معتمدة على يقظة الوعى النقدى الذى يدفعها إلى مساءلة تكويناتها الذاتية فى أثناء مساءلة غيرها من الخطابات. وما أعنيه، شخصا، بالخطاب الثقافى الجديد هو الوضع الثقافى الذى ينتج عن اللغات المتعددة للممارسات الفكرية، المتحاوره والمتجاوبة بما يضيف إلى حضارة الأمة، ويدفعها إلى التقدم الذى تحلم به فى كل مجال. ولا شك أن هذا الخطاب الجديد لا يمكن أن ينبثق فى فضاء مطلق، بلا متغيرات سياسية واقتصادية واجتماعية وفكرية تعمل على سرعة تولده، وزيادة تأصله ورسوخه. ولكن كل خطاب ثقافى جديد - من هذا النوع - هو بشارة بالمتغيرات الإيجابية ودافع إليها، كما أنه يتأسس بحضورها الإيجابى ويزداد قوة بحيوية صعودها.

ومن المؤكد أن الحاجة إلى خطاب ثقافى جديد من هذا النوع لا تعنى نبذ القيم الأصلية للعناصر الإيجابية الموجودة فى بعض الخطابات القائمة، خصوصا المهمش منها، فمن الأمانة أن نعترف بوجود العناصر الإيجابية التى حمت الثقافة العربية من الانهيار الكامل، أو الوقوع فى أسر التبعية المطلقة أو الاتباع الخالص، وظلت تقاوم التعصب والتطرف فى الفكر مقاومتها للتسلط والاستبداد فى السياسة. هذه القيم والعناصر الإيجابية ينبغى البدء منها، ولكن بوصفها نقطة انطلاق وليست نقطة انتهاء،

فالمستقبل الذى يتحدانا بوعوده ورعوده يفرض علينا إعادة النظر فى سرديّاتنا الكبرى، ومشروعاتنا الشمولية، وشعاراتنا المكررة وخرائطنا العقلية القديمة، كما يفرض علينا مراجعة الأنظمة السياسية التى لا تزال تحكمنا على امتداد الوطن العربى، والأعراف الاجتماعية السلبية التى لا تزال تعرقل خطانا. ويعنى البدء من الإيجابى الذى نمتلكه والحرص على تأكيده وتطويره والوعى بما يحيط به من عناصر تراثنا المتجدد، وإدماج هذه العناصر فى شبكة جديدة من المبادئ الدافعة إلى الأمام.

ونقطة الانطلاق الحقيقية، فى بحثنا عن آفاق واعدة لهذا الخطاب الثقافى الجديد، هى الأسئلة التى نقرع بها جدران الصمت، حيث المسكوت عنه من الكلام المقموع سياسيا واجتماعيا وثقافيا. وقد آن الأوان لإنطاق المسكوت عنه، والتصريح به ومناقشته، بدل تركه حبس الصدور والعقول التى تتأذى بكتمانها والخوف من النطق به. وإذا كانت الثقافة هى أداة تحررنا وتحريرنا، فى الأفق المفتوح على المستقبل، فإننا لا يمكن أن نفصل الثقافى عن السياسى أو الاجتماعى أو الدينى، ولكن التركيز على المنظور الثقافى، وضرورة الحرص على استقلاله، أمر له أهميته التى تعزز فاعلية الدور الثقافى فى تحرير وعى الأمة، خصوصا حين تطفئ الشعارات الرنانة من كل نوع بما يثير الانفعالات الهائجة التى تعكّر على العقل التأملى.

وقد بادرنّا إلى عقد هذا المؤتمر لتتيح للعقل التأملى الاستهلال اللازم لممارسة حقه الكامل فى التأمل والتحليل، بعيدا عن مزايدات المزايدى، أو دموع التماسيح، أو تهوسات المتهوسين، أو شكوك العاجزين، حريصين على تحرير عقولنا من كل القيود. وكانت علامة ذلك حريتنا فى تبادل الآراء بلا تحفظات، وقدرتنا على أن نختلف أو نتفق فى سلام، وأن نطرح على أنفسنا الأسئلة التى لم نطرحها من قبل، محترمين حرية كل

عقل فى أن يطرح فكره فى أى اتجاه، ما ظل هذا الفكر يقبل الاختلاف والمغايرة، فما من أحد يملك الحقيقة المطلقة أو اليقين الكامل، خصوصا بعد أن ذهب إلى غير رجعة زمن الحقائق المطلقة واليقين الكامل، والزعماء الملهمين المعصومين من الخطأ، فكريا وسياسيا واقتصاديا، والنظريات الأصولية فى كل من أقصى اليمين وأقصى اليسار، وأصبحنا نعيش فى زمن يرفع شعارات الحرية حتى لو لم يمارسها، ويزهو بالديموقراطية حتى لو كانت شكلا بلا مضمون، ويتسابق إلى إعلان حقوق الإنسان حتى لو أهدرها فى الواقع الفعلى للحياة اليومية. ولكن الوعود الإيجابية لهذا الزمن - مع ذلك كله - تستحق بذل الجهد من أجل تحقيقها، والعمل على تحويلها إلى واقع ملموس، وشكل يتكامل ومضمونه الفاعل فى الوجود، خصوصا بعد أن انتزعنا هذه الوعود بالعمل الدؤوب والمواجهة المستمرة لكل أشكال الأصولية والهيمنة التى تلازم أشكال الاتباع الفكرى والتبعية السياسية. وهو الأمر الذى حفزنا على التمسك باتساع حلمنا بالغد، وإيماننا بقيمة الثقافة ودورها فى صنعه، فالثقافة التى نعرفها هى المسعى الإبداعي الذى يستبدل آفاق الحرية بشروط الضرورة، والعدل بالظلم، والاستقلال بالتبعية، والابتداع بالاتباع، والتنوع الخلاّق بوحدة الإجماع المفروضة قمعا وإرهابا.

ولقد بدأت كلمتى - فى افتتاح المؤتمر - بالفرحة والفخر والأمل، وأنهيته بتكرار الأمل فى أن يتجسد ما نحلم به من خطاب ثقافى جديد فى أبحاث المؤتمر ومناقشاته، وأن نطرح من الأسئلة أكثر (بكثير) مما لدينا من الأجوبة، وأن نصل باختلافنا الإيجابى إلى بعض المبادئ الهادية، والصياغات المهمة. ولا أزال على ثقة من تحقق هذا الأمل، فقد حقق المؤتمر أهدافه، وكانت علامات الابتداء تشير إلى إنجاز النهايات التى تتحول إلى بدايات واعدة، حتى لو شكك فى هذا

المؤتمر بعض المشكّكين، وناوشته بعض حراب المخونين والمكفّرانية من الأصوليين الدينين والسياسيين فى أقصى اليمين وأقصى اليسار، فقد نجح المؤتمر فى تحريك المياه الراكدة، وعن قريب ستصدر أعماله كاملة، شهادة له وعليه.

- 2 -

لا أظن أن مؤتمرا ثقافيا أثار - فى السنوات الأخيرة - حوله من حيوية الاتفاق والاختلاف، مثلما فعل مؤتمر الثقافة العربية الذى عقده المجلس الأعلى للثقافة فى الأيام الثلاثة الأولى من هذا الشهر، وأسهم فيه ما يقرب من ستين باحثا وباحثة من الأقطار العربية المختلفة، وأكثر من مائة وعشرين باحثا وباحثة من مصر، يمثلون الأجيال والتيارات الفكرية المتباينة، فى مدى التنوع المتوتر لبنية الثقافة العربية المعاصرة.

وقد أقيم المؤتمر لمناقشة تحديات الحاضر وآفاق المستقبل، تحت شعار : «نحو خطاب ثقافى جديد». وكان الدافع إليه الكوارث التى عصفت بأمّتنا العربية، والتى تمثلت فى الغزو الأمريكى للعراق، وما كشف عنه هذا الغزو من مصائب لا تزال قائمة. أولاها وأكثرها تأثيرا وتوليدا لمصائب ملازمة : فساد الأنظمة السياسية المستبدة التى مثلها تمثيلا نموذجيا نظام صدام حسين الذى ينوب عن أشباهه، سواء فى استئصاله الديموقراطية، أو قمعه حرية التفكير والإبداع وحق الاختلاف، أو احتكاره مصادر القوة والسلطة فى المجتمع لصالح الفئة أو النخبة الحاكمة. ويتجلى ذلك فى اختراق المجتمع المدني وتحويل مؤسساته إلى تنظيمات تضامنية تعمل بوصفها امتداداً لأجهزة الدولة، والسيطرة الكاملة على النظام الاقتصادى مع الهيمنة البيروقراطية والعائلية على الحياة الاقتصادية. يضاف إلى ذلك فرض شرعية الحكم

بالعنف والإرهاب، وإلغاء أى انتخابات لها معنى، أو أى تنظيمات مستقلة، ومن ثم إلغاء الدستور أو تعطيله، وتجميد الحقوق المدنية، وتحويل أعلى نسبة من الدخل القومى إلى الإنفاق على الأجهزة القمعية والإيديولوجية التى تحمى الدولة التسلطية وتبقى عليها.

ولا ينفصل عن هذه المصيبة - فى شيوعها - ما يتصل بها من تفكك النظام الإقليمى العربى الذى انغلق على عجزه فى مواجهة متغيرات عصره، ورضى بعدم قدرته على مواجهة التحديات الداخلية والخارجية، فبدأ فاقدا قدرة المبادرة الفاعلة إزاء الهيمنة الأمريكية المتزايدة، والصلف الإسرائيلى المتصاعد، فازدادت الأرض العربية احتلالا، والحقوق العربية ضياعا. وقد اقترن ذلك باتساع دوائر انتشار الهجمة الاستعمارية الجديدة وتعدد أشكالها، سواء فى حمايتها المصالح المباشرة للولايات المتحدة وحلفائها، أو فى سعيها إلى جعل التبعية الاقتصادية والسياسية الوجه الآخر من الاتّباع الفكرى، وذلك فى المدار المغلق الذى تحدده نخب اليمين المتطرف الذى يحدد المسار القمعى للإمبراطورية الأمريكية الجديدة فى علاقتها بدول الكوكب الأرضى.

ولا يخرج عن شروط هذا الوضع الأشكال الثقافية التى تدعمه، والتى تصل ما بين التبعية والاتّباع فى تأكيد الهيمنة الأجنبية والاستبداد الداخلى فى الكثير من أقطار العالم العربى، كما تصل بين غياب الديموقراطية ومعاداة الحرية الفكرية والإبداعية، أو تربط بين الأثر التدميرى لمجموعات التطرف الدينى والأثر الموازى لأشكال الفساد الاجتماعى والسياسى والاقتصادى الذى تتدعم به هذه المجموعات، وتبرر حضورها القمعى بحضوره التسلطى. وهو تبرير يبين عن التلازم الشرطى بين الاستبداد السياسى والتسلط الاجتماعى والتطرف الدينى، كاشفا فى أحوال كثيرة

عن مفارقات موجهة، مفارقات تشير إلى الارتباط الوظيفى الذى حدث بين الأصابع الأمريكية وصعود طالبان فى أفغانستان، وذلك فى سياق الاستخدام الأمريكى لمجموعات التطرف الدينى للقضاء على الخطر الشيوعى، وتشجيع هذه المجموعات وتدريبها على السلاح وتمويلها بما جعل منها وحشا انقلب على من أراد ترويضه وتوظيفه لما يريد. وينطبق الأمر نفسه على التحالفات التى انعقدت بما يوازى الهدف نفسه فى الأقطار العربية، حيث انقلبت القوة الباطشة للتطرف الدينى نفسه على من أطلقه لحمايته من أعدائه، فتصاعدت موجات العنف والإرهاب باسم الدين الإسلامى الذى هو برىء من دوافع العنف ونوازع الإرهاب، وأصبحت الأصولية الدينية - فى صعودها الإرهابى الدامى - الوجه الآخر من أصوليات الإيديولوجيات القمعية للدول المستبدة. وفى الوقت نفسه، الموازى الطبيعى للأصوليات المواجهة، المعادية، خصوصا فى تنابذ الإخوة الأعداء، وذلك حسب القانون المعروف الذى يقول: إن كل فعل له رد فعل، مساوٍ له فى القوة ومخالف فى الاتجاه.

ويفرض هذا الوضع الذى لا نزال نعانيه، ونسعى إلى الخلاص منه، ضرورة التفكير فى خطاب ثقافى جديد، خطاب يسهم فى تحرير الوطن والمواطن، فيؤكد الهوية الثقافية المفتوحة للوطن فى فعل مبادرته الحرة ثقافيا، وفى مدى حركته المستقلة فى علاقته بغيره سياسيا واقتصاديا، بعيدا عن أشكال الهيمنة والتبعية، وفى مواجهة أية محاولة لطمس الهوية الثقافية للأمة، أو تحويلها إلى نموذج مقولب مفروض باسم عولمة ثقافية غازية، عولمة هى الوجه التبريرى لتحويل الكوكب الأرضى كله إلى فضاء مفتوح لنمط اقتصادى واحد. ولا يعنى الحديث عن الهوية الثقافية التى تبرز بها الخصوصية الإبداعية للأمة أى منزع انغلاقى، أو أى تبرير للتقوقع على

الذات، فلم تعد شروط العصر الذى نعيشه تسمح بذلك حتى لمن يريد، ولن لا يوقعه انغلاقه إلا فى المزيد من الاتباع الفكرى الذى يفضى بالضرورة إلى المزيد من التبعية السياسية والاقتصادية، فمناط القصد - فى إعلان حاجتنا إلى خطاب ثقافى جديد - هو الهوية الثقافية المتحررة التى تقبل التغير الإيجابى وتحصر عليه، مؤكدة حيوية العلاقة بين عناصرها التى لا ترفض كل ما يزيدها قوة، بل تقبله وتمثله وتضيف إليه ما يعيد إنتاجه على نحو خلاق، يسهم فى تأكيد حضورها الفاعل فى الوجود.

وعلاقة هذه الهوية الثقافية المفتوحة بماضيتها لا تنفصل عن علاقتها بحاضرها، خصوصا فى اتصالها بما هو أجنبى عنها، أو مخالف لما انبنت عليه من عناصر، فهى علاقة تقوم على الوعى النقدى الذى يضع كل شىء موضع المساءلة، خصوصا من منظور مستقبل هذه الهوية التى لا تفقد قدرتها على التطور المستمر، ولا تتخلى عن رغبتها المثوبة فى التقدم الذى لا نهاية له أو حدّ. ولذلك فإن الوعى النقدى لهذه الهوية يقبل ويرفض بالمقياس نفسه الذى لا يميز بين ماضيه الذاتى وحاضر الآخر المغاير، ويعيد إنتاج كل ما يأخذ فى المدى الذى يؤكد قدرة هذه الهوية على الحضور المستقل فى الأفق المفتوح للتنوع البشرى الخلاق. أقصد إلى التنوع الذى ترتفع دعواته عبر العالم كله، خصوصا فى المؤسسات الدولية والأقطار التى أخذت تستشعر خطر هيمنة القطب الواحد وكوارث التسلط الإمبراطورى الجديد للولايات المتحدة، بل إن هذه الدعوات توجد داخل الولايات المتحدة نفسها، تحديدا عند من يجتهدون داخل دائرة الخطاب المعادى للاستعمار، أو ما يطلق عليه -اصطلاحا- خطاب ما بعد الاستعمار. وكلها دعوات تؤكد بداية عهد جديد من العلاقات الثقافية الدولية التى تقوم على احترام الخصوصيات الثقافية لكل أمة، والترحيب بما تسهم به فى الحضارة

الإنسانية التى تعتنى بالتنوع وعبور الانقسام، وذلك فى مقابل نبذ أشكال الهيمنة، أو بقايا النزعات المركزية التى تضع ثقافات العالم فى مراتب ثقافية، موازية لأشكال الهيمنة السياسية والاقتصادية.

هذا الخطاب الثقافى الجديد الذى نحتاج إليه لا يسهم فى تحرير الوطن فى علاقته بغيره من أقطار المعمورة الإنسانية وحدها، وإنما يسهم فى تحرير المواطن داخل هذا الوطن بالقدر نفسه، فالوطن الحرّ لا معنى لحريته إلا بحرية أبنائه على كل المستويات وفى كل المجالات المتجاوبة والمتفاعلة. وقد علمتنا التجارب أن الحرية السياسية هى الوجه الآخر من الحرية الفكرية والإبداعية، والعكس صحيح بالقدر نفسه، وذلك فى المدى الذى لا تنفصل فيه حرية الاعتقاد أو حرية الاجتهاد أو الاختلاف فى الخطاب الدينى عن الممارسات المتأزرة للحرية السياسية والفكرية والإبداعية، خصوصا فى مجتمع يعمر بالتسامح ويغتنى بقبول حق الاختلاف واحترام التنوع الخلاق. هكذا، يتلازم تأكيد الحرية الفكرية والإبداعية وأشكال الحرية الاجتماعية التى تقضى على التراتب (البطيركية) الاجتماعى الجامد، كما يتلازم وتأكيد الحرية السياسية فى كل صورها التى تقضى على التسلط، وتستبدل بالدولة المستبدة الدولة العادلة التى ترعى مصالح جماهيرها، وتحترم حقوقهم الدستورية، وتدعم مؤسسات المجتمع المدنى وجمعياته الثقافية المستقلة بما يجعلها مصدر قوة وثراء وحيوية للدولة كلها. ولا ينفصل عن ذلك حفاظ هذه الدولة على طابعها المدنى الذى يحترم الأديان كلها، ويؤسس للعلاقة الرحبة بينها على أساس من التسامح والاحترام المتبادل، بعيدا عن التعصب والتطرف أو الإرهاب الذى ظل يلازم الدعوة المتطرفة إلى الدولة الدينية فى عالمنا العربى المعاصر.

ومنطقى أن يسعى الخطاب الثقافى الذى نحتاج إليه، ونعمل على تأصيل مبادئه، إلى أن يستبدل بالأطر المرجعية الجامدة فى تشبثها بالقديم على

إطلاقه، الأطر المرجعية المرنة التى تقيس على مشكلات الحاضر وتحدياته فى علاقتها بالمستقبل الواعد، كما تستبدل بالريية المطلقة فى المختلف، أو العداء الفورى له، النظرة السمحة إليه، والبحث عن إمكانات التفاعل الإيجابى معه، سواء فى مدى الحوار الحضارى المفتوح بين الأمم، أو مدى التفاعل الإيجابى بين أفراد المجتمع الواحد، بعيدا عن منطق الرفض المطلق للآخر الأجنبى على مستوى الدول، والعداء للمختلف أو المغاير داخل الوطن الواحد، أو -على الأقل- اختزاله فى صفة سلبية واحدة، وحيدة الرجوع.

- 3 -

لا تعنى الدعوة إلى خطاب ثقافى جديد الدعوة إلى خطاب واحد مهيمن، يعيدنا إلى سيطرة الصوت الواحد الذى يجمع غيره من الأصوات، مؤكدا حضوره المستبد بالعنف والإرهاب المادى والمعنوى، فالكثير من المأسى التى لانزال نعيشها فى جوانب حياتنا العربية المختلفة ترجع إلى هيمنة الصوت الواحد الذى لا يقبل غيره، ولا يسمح بالتواجد لسواه فى المجالات السياسية والاجتماعية والدينية والفكرية. ولذلك لا نجد للتنوع الخلاق حضورا مؤثرا فى ثقافتنا العربية، ويختفى الحوار المتكافئ بين الاتجاهات ليحل محله الصراع الذى ينبنى على التعصب الذى لا يفارقه نبذ الآخر المختلف، وتنتشر الأصولية فى مظاهرها المختلفة، مقترنة بالجمود والانغلاق، ويتحول المشهد الثقافى - فى حالات عديدة وأقطار متعددة - إلى علاقات تراتبية (بتريركية) لا تقبل المغايرة، وترفض التعدد والاختلاف، وتندرج فيها الآراء هابطة بما يشبه الإملاء والقسر. وتلك علاقات يحتكر فيها الأعلى - أيا كانت صوره أو مظهره أو أنواعه - مايتوهم أنه الحقيقة التى يحتكرها، أو الحق الذى يفرضه على الأدنى الذى لا يملك سوى الطاعة والتسليم والرضا بما هو مقدور له.

وإذا تأملنا أحوال العالم حولنا، وعدنا إلى دروس التاريخ، وجدنا أن الفارق الحاسم بين التقدم والتخلف يبدأ من الثقافة، ويتركز حول إمكانات التعدد الإيجابى الذى يزدهر به الوعى الثقافى العام، ويتأسس به حضوره الفاعل فى الوجود، أقصد إلى ذلك الحضور الذى يسمح بالمبادرة الفردية مهما كانت مخالفة للمألوف أو خارجة عن الأعراف الثابتة، ويشجع على التجريب والمغامرة الإبداعية فى كل مجال دون حجر على الفكر أو مصادرة للاختلاف، ويقبل المغايرة أو حتى المعارضة بوصفها الوضع الطبيعى لثقافة تعتنى بالحوار الذى هو علامة التنوع، والتسامح الذى هو نقيض التعصب. وقبول المبادرة الفردية هو الوجه الآخر من قبول الاختلاف فى ثقافة التقدم، خصوصاً حين يقترن التقدم بالثراء الناتج عن تنوع التيارات المتفاعلة بالحوار المتكافئ، والمزدهرة بالحرية التى لا تعرف انقيود، والمتواصلة بالاحترام المتبادل القائم على الإيمان الكامل بحق الاختلاف، والساعية إلى ما لا نهاية له من التقدم الذى هو الإطار المرجعى فى الحكم على الرؤى المستقبلية فى اختلافها وتنوعها.

ولذلك فالدعوة إلى خطاب ثقافى جديد تعنى الدعوة إلى خطابات ثقافية متعددة، متحاور، متسامحة، تزداد ثراء بالانفتاح على الآخر والمختلف، لا تعرف الأصولية الجامدة أو التعصب العقيم، تنفى مبادئها الحوارية إمكانات القسر أو التراتب القمعى بين مكونات كل منها فى حالات الأفراد، وبينها وغيرها فى حالات الجمع، خطابات عقلانية لا تكف عن مساءلة مكوناتها الذاتية قبل أن تضع غيرها موضع المساءلة، وتؤمن بالعلم إيمانها بالحرية الفكرية والسياسية والاعتقادية، ولا تتخلى عن التطلع إلى المستقبل الذى لا نهاية لوعوده بوصفه معيار القيمة الذى يحدد مجال الحركة الجمعية وأفق الاجتهاد الفردى معاً، خطابات لا تعرف اليقين المطلق، ولا المصادرة على الصوت

المعارض، وترفض النعرة العرقية رفضها للتطرف الدينى، مؤمنة بطبيعتها البشرية التى لا تفارق النسبية، وخصائصها المدنية التى تتأذى بكل ما ينقض قيمها ومبادئها الواعدة، فلا تفضى إلى ما حدث، ولا يزال يحدث، فى حالات الاستبداد العسكرى أو شبه العسكرى، أو حتى المدنى، أو ما يحدث فى حالات الاستعلاء العرقى، أو التطرف الاعتقادى الذى سرعان ما يتحول إلى إرهاب مدمر. والخطاب الذى لا تزال تنتجه «طالبان» مثال نموذجى فى المجال الاعتقادى الأصولى، لا يختلف كثيرا عن خطاب التطرف الدينى الذى تنتجه مجموعات محلية، متناثرة فى هذا القطر العربى أو ذاك، مستغلة ومتغلغلة حتى منابر الحكومات التى تعلن الحرب على التطرف. ولا فارق جذريا بين هذا النوع من الخطاب، سواء فى عنفه القمعى، أو سعيه إلى استئصال المختلف، وما يوازيه من المجالات التى أنتجت خطابات التسلط القمعى والهيمنة المدمرة، تحت شعارات النازية أو الفاشية أو الصهيونية أو التطهير العرقى، وفى المجالات التى تؤدى إلى الديكتاتوريات الثيوقراطية والأوتوقراطية والعسكرية والمدنية القديمة والحديثة.

وقد سبق لى أن أوضحت - فى دراسات سابقة - أن «الخطاب» مصطلح شاع فى الكتابة العربية المعاصرة، ترجمة لكلمة Discourse الإنجليزية أو Dis-cours الفرنسية أو Diskurs الألمانية، وأصبح يقترن باستخدامات متعددة، أهمها فى تقديرى أن «الخطاب» هو المنطوق اللغوى للرؤى الشاملة أو الاستراتيجيات المتكاملة فى أوضاع ممارساتها، فالخطاب لغة فى أوضاع فعل، ويؤدى من الوظائف ما يقترن بأدوار سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو علمية أو معرفية بشكل عام. ويتسم كل خطاب بدرجة من النسقية، أو النظام، تقترن بما ينبغى أن ينطوى عليه من تجانس المفاهيم وتجاوب المقولات. ويستلزم حدودا بعينها بالقدر الذى يستجيب فيه إلى شروط

تولده الاجتماعى ، فيبنى على قواعد تلفظ تقوم بتنظيم ما يقال وما لا يقال داخل مجالات الممارسة المتنوعة ، كاشفاً بذلك عن المدارات المعرفية التى تنتج وعى الأفراد ، أو يعيد إنتاجها وعى الأفراد .

ومن هذا المنظور ، يتصف كل خطاب بدرجة من شمول الرؤية التى تصله بمعنى الاستراتيجية ، ويتضمن عناصر ومكونات متباينة ، تجمع بينها وحدة التنوع ووحدة التوجه الوظيفى أو الأهداف . ولا يخلو كل خطاب من مكونات رئيسية ، يطلق عليها - أحيانا - اسم خطابات على سبيل المجاز أو التساهل فى بعض الاستخدامات ، فالمكوّن الدينى يغدو خطابا دينيا ، شأنه فى ذلك شأن المكوّن السياسى والاجتماعى والفكرى والمعرفى . وإذا كان هذا التمييز يقرن شمول الخطاب بتعدد مكوناته ، فى تنوعها داخل وحدته ، فإنه يمايز بين الجزئى من المكونات والنسق أو النظام الأشمل للخطاب . وينتج عن ذلك ضرورة تأكيد الصلة الوثيقة بين المكونات ، بمعنى لا ينفصل معه المكوّن الدينى أو المكوّن السياسى أو الاجتماعى أو المعرفى عن بنية الخطاب الثقافى الذى ينطوى على كل هذه المكونات ، ويصل بينها فى علاقات متجاوبة ، خاصة بكل خطاب على حدة ، ومميزة له عن غيره فى الوقت نفسه . ولذلك يمكن أن نتحدث عن خطابات ثقافية : ليبرالية أو قومية أو ماركسية أو غير ذلك ، يحتوى كل واحد منها على المكونات نفسها ، نظريا على الأقل ، لكن بدرجات ونسب وتوافقات علائقية مختلفة ، تؤسس تباين الخطابات واختلافاتها ، أو حتى تعارضاتها أو تقابلاتها الحديثة ، فتجعل من كل خطاب وضعاً خاصاً من الممارسة الثقافية التى تتجاوز أو تتشابه أو تتوازى أو تتقابل أو تتضاد مع غيرها من الممارسات .

وما ينطبق على الجزء ينطبق على الكل من هذا المنظور ، فلا فارق بين أن نتحدث عن خطاب دينى بالمعنى الذى يجعل منه بعض مكونات الخطاب

الثقافى العام، شأنه فى ذلك شأن الخطاب السياسى أو الاجتماعى، أو نتحدث عن الخطاب الثقافى فى شموله الذى لا تتفصل فيه المكونات الدينية عن الاجتماعية أو السياسية أو المعرفية، فالقاسم المشترك يظل قرين انتظام العناصر ووحدة التنوع التى تمنح الخطاب صفاته التى يتميز بها عن غيره. والقابلية للنقد قاسم مشترك آخر يجمع بين الجزئى والكلى. وليس من الضرورى - والأمر كذلك - أن يكون من ينقد المكونات المتصلة بالدين فى الخطاب الثقافى، والتى نسميها خطابا دينيا تجاوزا، من رجال الدين المختصين، فمناط النقد فى هذا السياق هو الأثر السلبي أو الإيجابى الذى يتركه هذا المكوّن فى غيره من المكونات، والأثر السلبي أو الإيجابى الذى يترتب عليه فى الممارسات الثقافية العامة.

وأتصور أن هذا النوع من النقد يغدو ضروريا، خصوصا فى الأوضاع الثقافية التى تتزايد فيها نزعات التدين التى تحشر الدين فى كل شىء بمناسبة أو غير مناسبة، متجاهلة الفارق بين الدينى والدنيوى، ناسية القاعدة التى تؤكد أننا أدرى بشؤون ديانا، وأنا لسنا فى حاجة إلى الاحتجاج بسند دينى فى كل أمر مهما صغر أو ضؤل، ففى ذلك ما لا يليق بجلال الدين، ومايفتح الباب لفتاوى المتطرفين وجمود الجامدين الذين يعرقلون التقدم العلمى، ويضيّقون على الاجتهاد الفكرى، ويخنقون الإبداع الأدبى.

وشيوع لغة التكفير لازمة منطقية لنزعات التدين المتطرفة التى لا تتردد فى الحكم على المخالفين فى التأويل أو الاجتهاد بالكفر. وشيوع مفردات التكفير الدينى هو الوجه الآخر من شيوع مفردات التخوين السياسى، كلاهما وجه لعملية أصولية واحدة، لا فارق فيها - أولا - بين أصولى يسارى يدعى احتكار النقاء السياسى الذى ينفيه عن المخالفين له، أو أصولى يمينى فى أى موقع فكرى، ينتهى إلى النتيجة نفسها نتيجة تعصبه لما تصلب

عليه فكره، ولا فارق - ثانيا- بين الأصولى اليسارى واليمينى فى الدائرة المدنية والأصولى الذى يدعى احتكار التأويل الدينى الأوحى والوحيد، فيشيع لغة التكفير الموازية للغة التخوين التى ينشرها نقيضه الذى هو صورة مطابقة له فى نهاية المطاف .

ولغة التكفير والتخوين آفة شائعة فى الخطابات السائدة، لن ينجينا من كوارثها تجاهلها أو التهوين من مخاطرها، ولا تتحقق مواجهتها الجذرية إلا بتعريتها والعمل على إشاعة لغة مغايرة لخطابات جديدة تستبدل بكل سلبيات الخطابات القائمة، إيجابيات واعدة بقيم التعدد الإيجابى المقترنة بالتنوع الخلاق .

ومن المؤكد أن تأكيد هذه القيم يضيف إلى حضارة الأمة ويدفعها إلى التقدم فى كل مجال . ويقترن ذلك بشروط مرتبطة بالسياقات التى تتولد فيها الخطابات، أو تتحرك نتيجة لها، سياسيا أو اجتماعيا أو اقتصاديا أو دينيا أو فكريا، فلاشك أن السياقات المفتوحة تؤدى إلى تولد خطابات أكثر تعددا فى صفات وخصائص التسامح والمرونة والتفاعل والفاعلية والحوارية والاستباق والنظرة المستقبلية والقدرة المتجددة على التغير، ومن ثم الإسهام فى التقدم الدائم . وفى الوقت نفسه، فإن السياقات المنغلقة الجامدة، سياسيا واجتماعيا واقتصاديا ودينيا وفكريا، تؤدى إلى توليد خطابات أقرب إلى صفاتها وخصائصها السلطوية القمعية . لكن التعميم الناتج عن شيوع هذه الآلية لا ينفى الأوضاع الاستثنائية، ولا يتعارض مع الحضور الفاعل للمجموعات الهامشية، أو المقموعة من الأغلبية، خصوصا عندما تنتج هذه المجموعات خطابات تقاوم بها الخطابات السائدة، وتعمل بها على توسيع الهوامش المحدودة التى تتحرك فيها، أو فتح الأبواب المغلقة عليها . ولذلك يؤكد دارسو الخطاب العلاقة التبادلية بينه والأوضاع التى تؤدى إلى تولده،

سواء حين يتكون الخطاب فى استجابة إذعانية تعيد إنتاج الشروط والسياقات المهيمنة، أو استجابة متمردة، تمضى فى الاتجاه المعاكس، منقلبة على الشروط والسياقات المهيمنة، وذلك بما يسهم فى تحرير فاعلى الخطاب والمنفعلين به على السواء.

شجون الرقابة(*)

دعاني أصدقائي في المجمع الثقافي في أبوظبي لحضور افتتاح معرض الكتاب الذي يقيمه المجمع والإسهام في الحوار الثقافي الذي يصاحب المعرض. حرصت على تلبية الدعوة رغم المشاغل العديدة، فلقاء الأصحاب كالحوار مع الأقران من مختلف الأقطار العربية يؤكد الحضور القومي للثقافة، ويخفف ما نلقاه في حياتنا من عنت الروتين اليومي. المفاجأة الطريفة التي كانت في انتظاري أن أولى ندوات المعرض كانت عن موضوع الرقابة على الكتاب. وأحسب أن هذه أول ندوة تقام عن هذا الموضوع في منطقة الخليج كله، فموضوع الرقابة موضوع له مزالقه وترايبكاته التي تضعه في قائمة المسكوت عنه، خصوصا في المحافل الرسمية التي تنتسب إليها الرقابة. وأول ما يثيره الموضوع، عادة، هو حق الاختلاف وضرورة التعدد والتنوع وحتمية المغايرة، بوصفها شروطا لازمة لحرية التعبير والإبداع، وممارسة الحقوق الديمقراطية التي تكفلها الدساتير الحديثة

(*) نشرت بجريدة الحياة 2 أبريل 1994 م.

للمواطنين، وترعاها الدولة المدنية. ولكلمة "الرقابة" وقع منفرد من آذان المثقفين العرب بوجه عام، يفرون من أجهزتها، وينظرون إليها بوصفها قيذاً على إبداعهم، وسمة من سمات الدولة السلطوية التي لا تعرف معنى الديمقراطية أو حتى حقوق المواطنة. وقد قام المجلس الأعلى للثقافة في مصر، منذ شهرين على وجه التقريب، بتشكيل لجنة لمراجعة العمل الرقابي، فاعترض أغلب أعضائها على مسمى "الرقابة" حتى في لجنة تتولى مراجعة عمل أجهزتها، ورفض البعض أن توضع أسماؤهم في لجنة تتصل بالعمل "الرقابي" من قريب أو من بعيد.

ولذلك فاجأني اختيار المجمع الثقافي موضوع "الرقابة" مفتتحاً لندوات معرض الكتاب الذي يقيمه، وتداعت على ذهني وقائع شهادتها وسمعتها عن الممارسات القمعية للرقابة على الكتاب في أغلب معارض الكتب العربية. وحمدت للأصدقاء القائمين على المجمع الثقافي في "أبوظبي" والمشرفين على معرضه للكتاب شجاعتهم في اختيار هذا الموضوع والبدء به، تأكيداً للاستنارة والتميز، وإسهاماً في الحوار الديمقراطي الذي نحلم أن تشمل آفاقه أقطار الوطن العربي كلها.

ولما كانت شجون الرقابة على الكتاب وغيره ترتبط، عادة، بالمحرمات الثلاثة المتكررة منذ القدم: السلطة السياسية والمعتقدات الدينية والجنس (ولعل ترتيبها يكشف عن العلة الأولى في دوافعها وآليات عملها) فقد حرصت، قبل الذهاب إلى الندوة، على تأمل عناوين الكتب الموجودة في المعرض، وسؤال الناشرين الذين أعرفهم عن ألوان الرقابة المباشرة أو غير المباشرة التي تعرضوا لها. وأخبرني جميع من سألتهم أن القائمين على معرض "أبوظبي" لم يفرضوا عليهم شيئاً، ولم يمنعوا لهم كتاباً. وبالفعل، رأيت كتابين أو ثلاثة من الكتب التي أعلم أنها منعت في بعض الأقطار

العربية، إما بسبب التسلط أو التعصب أو ضيق أفق الرقيب الذى اختفى فى معرض "أبوظبى" لحسن الحظ. (وكانت مفاجأة أخرى أن أجد أكثر من دار نشر إيرانية، تعرض ألوان الإبداع الفارسى القديم والحديث، إلى جانب مطبوعات لنوادى المخطوطات العربية، حرصت أن أتزود منها بما ينقص مكتبتى الخاصة).

لكن التأمل المدقق فى عناوين الكتب التى أتيج لى الوقوف عندها أثار فى ذهنى أكثر من سؤال. كان أول هذه الأسئلة وأكثرها إلحاحاً سؤال الرقابة غير المنظورة، الرقابة الذاتية، أعنى تلك الرقابة التى يرسخها فىنا النسق التقليدى للثقافة، وتؤكددها داخلنا الأشكال السائدة للوعى الاجتماعى، وتوصلها الأنظمة السياسية فى قرارة اللاشعور من تكويننا المعرفى. حقيقة أن القائمين على معرض الكتاب فى "أبوظبى" لم يمنعوا ناشراً من عرض أى كتاب حمله معه. ولكن ماذا عن الناشرين أنفسهم؟ هل عرضوا كل مالى دورهم من مطبوعات؟ وحملوا معهم كل ما أصدره بالفعل؟ نهتني النظرة الثانية إلى الكثير من عناوين الكتب الغائبة التى كانت متاحة فى معرض القاهرة منذ وقت قريب. ويبدو أن صديقا من الناشرين قرأ فى عيني السؤال، وأنا أتأمل عناوين الكتب التى تصدرها دار النشر التى تتبعه، فحدثنى عن الخبرات التى اكتسبوها فى التعامل مع الأجهزة الرقابية التابعة لوزارات الداخلية والإعلام والثقافة، تلك الخبرات التى صاغت داخل المتمرسين منهم ميزانا رقابيا حساسا، يختار نشر هذا الكتاب دون ذلك منذ البداية، وعرض نوع بعينه من الكتب فى هذا المعرض دون غيره، ومعرفة الكتب التى تروج فى قطر دون آخر. والنتيجة هى ما رأيته: أثرت الأغلبية الغالبة السلامة، وخضعت إلى الرقابة الذاتية، وتجنب عرض الكتب التى قد تثير المشاكل فى الأقطار الخليجية، أو حتى الكتب التى يتوهم أنها تثير بعض الحساسية.

هكذا ازدحم معرض "أبوظبي"، كما ازدحم غيره، بكتب التراث النقلى على وجه الخصوص، وتناثرت الطبوعات المصورة المسروقة من كتب هذا التراث بلا رادع، وكثرت الكتب التى لا توجع العقل ولا القلب، والتى لا تثير نائرة أحد فى كل الأقطار. ومع ذلك، لم يخل المعرض من وجود ناشرين تميزوا بالشجاعة، عرضوا كل ما لديهم دون أن يحجر عليهم أحد، فكانوا محل تقدير الجميع واحترامهم. وطالب بعض هؤلاء بحرية النشر وتأكيد حق الاختلاف، فى الندوة التى حضروها عن الرقابة، ونادوا بإلغاء الرقابة بكل صورها، واستبدال سلطة القانون بسلطة أجهزة الرقابة. وهاجم سهيل إدريس صاحب دار الآداب (ويذكر جيلى ما كانت تفعله مجلة الآداب منذ إنشائها عام 1953 لمواجهة تباين رقابة الأنظمة العربية وتسليطها) كل أنواع الرقابة. وقال: إننا ما دمنا قد قررنا تعليم الشعب والناشئة فقد قررنا أن نحررهما لأن العلم يطلق الحرية لا محالة، والجهل وحده يفرض العبودية، ولا خيار للعرب إلا العلم والحرية والمزيد من العلم والحرية. واعترف سهيل إدريس، فى شجاعة، بأن كثيرين من الناشرين زملائه هم من الجهلة الذين لا يمكن بأن يؤمنوا بأن النشر رسالة ومسئولية، لأنهم يتخذون النشر مهنة تجارية بحتة.

وكما لم تخل أحاديث ندوة الرقابة من طرائف عن نوادر الرقباء مع الناشرين، وكلها يدخل تحت مفارقة الضاحك الباكى التى كان يكتب عنها الصحفى الساخر فكرى أباطة قديما، لم تخل أيام المعرض نفسها من نوادر الناشرين، فقد نشرت جريدة الاتحاد الأسبوعى، يوم الخميس الرابع والعشرين من مارس، فى الجانب الأيمن من الصفحة السادسة عشرة عن الثقافة والفكر، صورتين بارزتين وخبرا لافتا كالأعلان، عن حفل تقيمه دار نشر لبنانية لسيدة قادمة من بيروت للتوقيع على نسخ كتابها، أنيق الطباعة

فاخر الأوراق، وذلك فى مطعم البركة فى فندق ميريديان، برعاية سعادة السفير اللبنانى وحضور عدد من الكتاب والمثقفين، وموضوع الكتاب أبراج الحظ فى العلاقة العاطفية بين المرأة والرجل، وعنوان الكتاب: "برج القلب". وكان على الجانب الأيسر من الصفحة نفسها مقال بعنوان: "الناشر الجاهل والخيانة العظمى". يقول كاتبه: إن الناشر الجاهل هو الذى ينشر كتباً للتسلية، ويدس السم فى الرسم، ويجهل دور السلاح الذى يحمله، ولذلك تنطبق عليه تهمة الخيانة العظمى، ويستحق إحالة أوراقه إلى القاضى.

قد نضم هذه النادرة إلى ما وصف به سهيل إدريس كثيرين من زملائه الناشرين، ونقول إن الميزان الرقابى للناشر ميزان تجارى فى الأغلب الأعم، وإن الحرص على الربح المالى هو الهدف الذى يسبق غيره من الأهداف، وتتقلب تبعاً له مطبوعات هذا الناشر أو ذاك ما بين الأقطار العربية، أو تتلون بتلون أجهزتها الرقابية. ولكن هذا الميزان التجارى يظل مؤشراً، فى توجهه العام، على الرقابة الذاتية التى تتولد داخل المجتمعات التى تتصاعد فيها سلطة الرقابة الخارجية إلى الدرجة التى ترسب فى قرارة اللا شعور الجمعى والفردى للمواطنين. وإذا كان التطابق بين الميزان الرقابى والميزان التجارى، عند أغلب الناشرين، علامة على غياب الحرية فى مستوياتها المتعددة فى الوطن العربى، فإن هذا الغياب نفسه يقيم نوعاً من التشابه بين الناشر والكاتب فى الدوافع والنتائج.

أذكر أن يوسف إدريس قال ذات مرة: إن كل الحرية المتاحة فى الوطن العربى لا تكفى مبدعاً واحداً. ولا أظن أن يوسف إدريس كان يقصد فحسب الحرية الخارجية المتاحة أو غير المتاحة، فى هذا القطر العربى أو ذاك، سياسياً أو اجتماعياً أو فكرياً أو إبداعياً، وإنما كان يقصد - إلى جانب

ذلك - الحرية الداخلية للمبدع نفسه ، الحرية النابعة من مبدأ الرغبة الذاتية قبل أن تنبع من مبدأ الواقع الخارجى ، حرية الوجود بالكتابة وفى الكتابة ، وحرية الكتابة نفسها فى أن تكون ما تكون ، دون أن تحدّ من تدافعها نواهى الرقابة التى يزرعها المجتمع داخلنا دون أن ننتبه . ولا شك أن هذه الحرية الداخلية كانت وراء ما كشف عنه يوسف إدريس من أغوار الشعور واللاشعور ، وما أنطقه من المسكوت عنه فى خطاب الأنا الفردى والجماعى .

والواقع أن المشكلة الأولى التى يواجهها الكاتب العربى ليست فى الرقابة الرسمية الخارجية التى تفرضها وزارة الداخلية أو الإعلام أو الثقافة ، بعد إنجاز فعل الكتابة ، وإنما الرقابة الداخلية الذاتية التى تتشكل أو تنطلق من قرارة اللا وعى الثقافى ، فى أثناء فعل الكتابة ، نتيجة عوامل عديدة وأوضاع متعينة ، فتقسم الأنا المبدعة إلى نصفين ، وتجعل منها ذاتا تبعد وأخرى تراقب ، نصفاً يحلم بالممكن والمغاير والبعيد ونصفاً يستبدل بالممكن الواقع ، وبالمغاير المؤلف ، وبالبعيد القريب . والرقيب الداخلى أخطر من الرقيب الخارجى ، لأن الأول يتولد عن الثانى وينوب عنه ، ويظل يقوم بمهمته حتى فى غيبة ما تولد عنه ، ولا يقبل الخداع أو تجوز عليه المراوغة ، ويبقى يقظاً كالديدبان ، فيأسر الإبداع فى الشواطئ الآمنة ، وينأى بالفكر عن لذة الإبحار بعيداً عن الشواطئ المأهولة المطروقة . وهو المسؤول عن الحدود التى لم تجاوزها كتابتنا العربية بالقياس إلى تراثها ، أو بالقياس إلى ألوان الكتابة فى العالم من حولها . هذا الرقيب الداخلى هو الذى ينبغى الالتفات إليه ، والبدء به ، فى قضية الرقابة ، فلا تحرر فى الخارج ما لم يسبقه تحرر فى الداخل . أضف إلى ذلك أن الرقيب الخارجى قد يمرّ عليه المجاز الغريب والاستعارة البعيدة ، وقد لا يدرك الكفاية الماكرة أو الرمز الخفى ، ويلهيه

ظاهر القناع عن باطنه، وتخادعه التورية عن المقصود منها، فتمر عليه أمثال: "كليلة ودمنة" و"حى بن يقظان" و"تداعى الحيوان" و"الصاهل والشاحج" قديما، أو أمثال "بيت من لحم" و"الحوات والقصر" و"الأميرة تنتظر" و"الكتابة بسيف على بن الفضل" و"يوم فى هذا الزمان" حديثا. لكن الرقيب الداخلى يقظ كالأنثى الأعلى التى حدثنا عنها فرويد، مترصد كالأفعى التى تجيد التخفى، فلا تخفى عليه خافية، ولا يخادعه صاحبه بل ينخدع به.

ولعل الحماسة التى يظهرها بعضنا إزاء "الوعى الضدى" للحدثا وما بعد الحدثا هى نوع من المقاومة للرقابة الذاتية، ووسيلة للتحرر من هذا الرقيب الداخلى، ذلك لأن الوعى الضدى وعى يضع الأنثى فى مواجهة النقائض الداخلية لإبداعها. وبالقدر الذى يجعل من الأنثى ذاتا وموضوعا، فإنه يحلر الذات فى إبداع موضوعها، ويحرر الموضوع من التطابق الآلى مع الذات، أو الخضوع إلى الرقيب الداخلى للأنثى. وحين يؤكد هذا الوعى حضور السؤال ومعنى الشك ودلالة النسبية وأهمية الرفض، فى مجال حركة الفعل الإبداعى، فإنه يؤكد تحرر هذا الفعل من نواهى الرقابة الداخلية الموروثة والمكتسبة، وينطلق بالأنثى فى المداح العفوى للكتابة.

ولا يعنى ذلك، بالقطع، التقليل من شأن أخطار الرقابة الرسمية الخارجية، أو التهوين من الدور القمعى الذى تقوم به أجهزتها من مراقبة إبداع المبدعين، أو الكف عن المناادة برفضها وضرورة أن نستبدل بسلطة أجهزتها الخاصة سلطة القانون العام، وإنما يعنى، تحديدا، أن مواجهة الرقابة لابد أن تبدأ من الداخل، وأن الكاتب لن يحلر ما يخطه قلمه من كتابة إلا إذا حرر وعيه فى أثناء فعل الكتابة.

obeikandi.com

ندوة مهمة وتحديات معاصرة (*)

أقامت مجلة «العربي» الكويتية ندوة مهمة بعنوان : «الغرب بعيون عربية» دعت إليها نخبة من مثقفي الأمة العربية ليتأملوا بالتحليل والدرس العلاقات الثقافية بين العرب والغرب ، فى تحولاتها والتباساتها المتعددة ، منذ أن هدمت مدافع نابليون الاستحكامات المصرية فى أواخر القرن الثامن عشر ، سنة 1798 على وجه التحديد . ولم تكن الحملة الفرنسية هى الشكل الاستهلالى فى العلاقات العربية الغربية فى العصر الحديث ، فقد سبقتها العلاقات التى أقامها التجار الأوروبيون الذين تركزوا فى البندقية ، والبعثات الدبلوماسية التى سعت إلى وصل الشرق بالغرب ، لكن الحملة الفرنسية على مصر كانت بداية الحضور الاستعماري الذى قرن أسلحته المادية بأدواته الثقافية ، وذلك على نحو أدى إلى نوع من التداخل والالتباس

(*) نشرت بجريدة الأهرام 12 يناير 2004 .

الذى لا يزال يورق الوعى العربى فى نظرته إلى الغرب الذى تتعدد صورته،
ويجمع بين صفات المستعمر والغازى والمستغل من ناحية، وصفات رسول
الحضارة الجديدة والأستاذ والرائد ومصدر العلوم والمعارف التى تقضى على
التخلف من ناحية أخرى .

وقد أحسنت مجلة «العربى» بعقدها هذه الندوة فى هذا الظرف التاريخى
الذى تجابه فيه الأمة العربية أخطارا عديدة، بعضها لأسباب داخلية،
وبعضها بسبب تحولات هذا الغرب الذى لم يعد ينقسم إلى كتلتين متكافئتين
متصارعتين، وإنما أصبح تجمعا غير متجانس الجوانب فى بعض خصائصه،
لكنه يخضع لهيمنة قوة أعلى، هى قوة الولايات المتحدة التى يسعى التيار
اليمنى المتطرف الذى يحكمها إلى أن تكون أمريكا إمبراطور العالم كله،
وتحويل هذا العالم إلى إمبراطورية جديدة تابعة . وقد تابعت أحداث غزو
أفغانستان وغزو العراق، متضافرة مع الوحشية الصهيونية فى فلسطين،
لتؤكد الوجه الأقبح من العلاقة بالغرب المهيمن، فى أحدث أشكاله
الاستعمارية، الأمر الذى ألقى بظلاله على بحوث ندوة «العربى»
وأوراقها، خصوصا تلك التى انشغلت بهموم الزمن العربى الراهن،
وطرحتها على أشكال وتحولات العلاقة بالغرب منذ نهاية القرن الثامن
عشر .

وكان الصديق سليمان العسكرى - رئيس تحرير مجلة «العربى» - واعيا
بهموم زمنه عندما أكد أن الموضوع الذى تناقشه الندوة التى دعا إليها يكتسب
أهمية خاصة فى سياق شروط الحاضر، فهو موضوع يمس قضية «صراع
الحضارات» التى يتحدث عنها الجميع فى هذه السنوات، ففى حين بشر
بعض المفكرين، عقب نهاية الحرب الباردة، بأن البشرية على وشك
التصالح مع نفسها للمرة الأولى فى التاريخ، جاءت أحداث الحادى عشر

من سبتمبر وتداعياتها اللاحقة لتعصف بهذا الأمل ، وتعيدنا إلى الوراء ، وتدعم مواقف دعاة التصادم والتطرف وتأجيج الصراع على كل الجبهات . وإذا كان هناك الكثير من الأسباب التي تدعو أيا من الطرفين ، العربي الإسلامي والغربي المسيحي ، للارتياح في الطرف الآخر ، فإن مصدر هذه الأسباب لا يعود إلى عدم التوافق الحضاري ، وإلا كانت العلاقات بين الدول الغربية والدول الإسلامية علاقة عداء وتصادم على طول الخط ، بل يعود إلى المصالح والتوازنات الدولية والتوزيع غير العادل للثروة في العالم . والحقيقة التي لا تقبل الشك - فيما يقول - سليمان العسكري - أن هذه المصالح والتوازنات الدولية هي التي جعلت الولايات المتحدة تقود وتمول الهجوم الأشد ضراوة ضد نظام الحكم الأفغاني الموالي للاتحاد السوفيتي السابق في أفغانستان في مطلع الثمانينيات ، وهي التي أسهمت الإسهام الأكبر في صنع الشروط التي تولدت بها في النهاية «طالبان» وجماعة «بن لادن» و«عمر عبدالرحمن» وغيرهم ممن تضعهم أمريكا اليوم في قوائم الإرهابيين .

ومن المؤكد أن دعاوى الحرب الأمريكية على «الإرهاب» ، بعد الحادي عشر من سبتمبر ، تتجاهل الدور الذي قامت به الولايات المتحدة في صنع الإرهاب بتشجيع الجماعات المتطرفة دينيا حين احتاجت إليها ، وظلت ساكتة عنها إلى أن لدغتها الجماعات نفسها التي تحالفت معها من قبل ، وصنعت كارثة الحادي عشر من سبتمبر التي أعطت للولايات المتحدة مبررا للهيمنة التي ألقت بظلالها الكثيفة على أوراق وأبحاث ندوة «العربي» . ولكن لحسن الحظ ، لم تقع الندوة في شرك الموقف الراهن بمتفجراته التي كان من الممكن أن تفقد الندوة موضوعيتها أو توجهها التاريخي ، فقد صيغت الأوراق والأبحاث على أساس مخطط علمي ، بدأ بأشكال العلاقة

بالغرب فى القرن التاسع عشر، مبرزاً وسائل التعرف التى جمعت ما بين الرحلة للاستكشاف أو طلب العلم والترجمة التى لم تخل من عمليات التأويل أو التفسير. وانتقل المخطط نفسه بالأوراق والأبحاث إلى القرن العشرين، مؤكداً تحولات العلاقة، واتساع أفق مفهوم «الغرب» الذى انقسم إلى رأسمالى واشتراكى، وذلك جنباً إلى جنب مع ظهور مراكز للقوة الشرقية، بدأت بنهضة اليابان التى انطلقت مع النهضة المصرية فى زمن محمد على، فاستمرت الأولى ووصلت إلى ما وصلت إليه، بينما تعثرت الثانية أكثر من مرة لأسباب أصبح من الضرورى مناقشتها وتأملها، خصوصاً بعد أن تبعت «اليابان» تجارب لاحقة، آخرها التجربة الماليزية التى حققت ما يشبه المعجزة وتدفعنا إلى إعادة النظر فى أوضاعنا، وتواجهنا بعشرات من الأمثلة عن أوضاعنا.

وأتصور أن تعدد صور «الغرب» من ناحية، وظهور كيانات وقوى شرقية من ناحية مقابلة، هو الذى فرض على مناقشات الندوة أفقا حوارياً انطلق بالأفكار إلى مدى أبعد، سواء من منظور نقد العلاقة بالغرب على مستوى ثنائية التابع والمتبوع، وتحرير العلاقة بأقطار الشرق المتقدمة على مستوى علاقة النظير بالنظير. وكان لهذا المدى تأثيره فى إعادة النظر فى أشكال علاقة الأنا القومية بالآخر: النقيض والشبيه، بالإضافة إلى ما قاله السابقون حسب شروط عصرهم، وما نقوله - أو ما يمكن أن نقوله - حسب تحديات عصرنا. ولذلك لن تكون هذه الندوة الأخيرة فى الموضوع، فقد سبقتها إلى ذلك ندوات ومؤتمرات عديدة، وستعقبها ندوات ومؤتمرات أكثر، ما ظلت علاقتنا بالغرب تشير من أنواع الالتباس ما يفرض مناقشته والحوار حوله.

وأتصور أن دعوتنا إلى «حوار الحضارات» بديلاً من «صراع الحضارات» لا بد أن تدفعنا إلى تغيير تركيبة مثل هذه الندوات والمؤتمرات فى المستقبل،

فلم يعد من المقبول أن نناقش علاقتنا بالغرب فيما بيننا، مقتصرين على الاستماع إلى أصواتنا وحدها، فمن الأهمية بمكان أن نستمع إلى أصوات من الغرب في مثل هذه الندوات، وذلك على نحو يتيح لنا التفكير معا، في التباس العلاقة وتعدد أوجهها، وتبادل الرأي ومنظور التحليل. ولا شك أن تعدد الأصوات الغربية، في تمثيلها لتنوع وجهات النظر الغربية وتباين تياراتها، لابد أن يسهم في ثراء هذا الحوار الذي أتخيله أكثر خصوبة بوجود الأطراف المعنية كلها. وأضرب مثالا على ذلك بكتاب حسن حنفي «الاستغراب» الذي انطلق من منطق تأري فكري، قاصدا أن يصنع بالغرب ما صنع بنا، فوضعه موضع الاتهام والمحكمة التي قام مؤلف الكتاب فيها بدور المدعى والقاضى في الوقت نفسه، فأصدر حكمه على طرف لم نستمع إلى صوته طوال عملية الاتهام الموجهة سلفا، والمندفعة على أساس من آلية التراتب القمعى نفسه كما أشرت في مقالات سابقة. وظننى أن الوضع المعرفى للحوار الذى نستمع فيه إلى أصوات الأطراف المتنازعة كلها سوف يؤدى إلى فائدة كل الأطراف، ويثرى إمكانات التقارب بالقدر الذى يقلل من إمكانات الصراع. ولذلك أقترح إقامة ندوات العلاقة بالغرب بحضور الأطراف الغربية المتعددة، والاستماع إلى وجهات نظرهم المتباينة، مقابل وجهات نظرنا المتباينة في الوقت نفسه، والوصول بالعملية الحوارية إلى مداها الخلاق الذى يعبر الانقسام. وستكتمل هذه العملية الحوارية بأن نتوقف عن فهم «الغرب» بوصفه كيانا واحدا، متجانسا، ونضع فى اعتبارنا - حين الدعوة لمثل هذه العملية الحوارية - الأطراف التى تؤكد أن الغرب متعدد وليس مفردا وحيد الصفة.

ويضيف إلى اكتمال هذه العملية التى أدعو إليها توسيع آفاق الحوار، لتشمل ثقافات أمريكا اللاتينية التى لم ندخل معها فى حوار حقيقى، أو

تفاعل جاد إلى اليوم، وذلك نتيجة المركزية الأوروبية الأمريكية التي ظلت مهيمنة على تفكيرنا لعقود عديدة. ولن يكتمل اتساع أفق الحوار في تقديري إلا إذا امتدنا به ليشمل دول الشرق التي هي أقرب إلينا، والتي بدأت من أوضاع تشبه أوضاعنا، واستطاعت أن تصل إلى ما لا نزال عاجزين عن الوصول إليه. وكلى ثقة أن حوارا مع العقول اليابانية والكورية والمليزية وغيرها، في مدى التفاعل المطلوب، سيضيف إلى خبرتنا من التجارب الناجحة ما يثرى هذه الخبرة، ويجيب عن الكثير من الأسئلة المتعلقة والحائرة. ويعنى ذلك أن حوارنا مع الغرب ينبغي أن يكون حوارا مع العالم، حوارا لا يختزل العالم في بعض دوله المرتبطة بالولايات المتحدة كما تعودنا أن نفعل إلى الآن، فلم تعد شروط عصرنا تسمح بذلك، ولا تقبله إلا في دائرة التبعية. وإذا كانت «اليونسكو» تدعو إلى «التنوع البشرى الخلاق» والأمم المتحدة تصدر كتابا عن «عبور الانقسام» القائم، وذلك على النحو الذى يشمل كل أقطار العالم وقاراته، فمن الأجدى لنا، والأجدر بنا، أن نكون طرفا فاعلا في التنوع البشرى الخلاق الذى يعبر الانقسامات القائمة في الكرة الأرضية، وأنواع الصراع الناتجة عن نزعات التعصب والاستغلال وغرور القوة.

لغتنا وثقافتنا: خارج حدودنا(*)

- 1 -

أقام المجمع الثقافى العربى فى لبنان ندوة عالمية فى مدينة بيروت فى الفترة من 25-26 سبتمبر الماضى عن «اللغة العربية وثقافتها خارج الوطن العربى». وقام المجمع بدعوة مجموعة من كبار المتخصصين من غير العرب فى الثقافة العربية من أقطار العالم المختلفة، فضلا عن مجموعة متميزة من الأساتذة العرب. وبقدر ما كان اختيار موضوع الندوة موفقا، فى سياق التحديات التى تواجهها الأمة العربية، فإن البحوث التى نوقشت فى المؤتمر، والمداخلات التى دارت حول محاور الموضوع الرئيسى، كانت مفيدة ومثمرة، خصوصا فى مدى تسليطها الضوء على موضوع حيوى، يتصل بحضورنا الثقافى عبر الكوكب الأرضى الذى تحوّل إلى قرية كونية لا حواجز بينها.

وإدراكا من الأمين العام لجامعة الدول العربية - الأستاذ عمرو موسى - لأهمية الموضوع، قرر الاستجابة إلى دعوة المجمع الثقافى العربى لحضور

(*) نشرت بجريدة الأهرام 13 أكتوبر 2002م.

حفل افتتاح الندوة الدولية برعاية رئيس الجمهورية اللبنانية، وإلقاء كلمة جامعة الدول العربية حول الموضوع. ولكن ضرورة سفر سيادته إلى اجتماعات الأمم المتحدة في نيويورك اضطرته إلى تشريفى بإلقاء كلمة الجامعة العربية نيابة عنه، فقبلت المهمة سعيداً، وذلك بسبب انشغالي بمستقبل الثقافة العربية في ظل العولمة المتوحشة التي تفرض علينا شروطها المناهضة للتنوع الثقافى الإنسانى، والمعادية للخصوصيات الحضارية في إطار نزوعها القمعى لتوحيد العالم وإخضاع الكوكب الأرضى لنمط واحد: اقتصادياً وثقافياً وسياسياً. وذلك خطر يناوش مستقبل اللغة العربية نفسها، خصوصاً مع طغيان اللغة الحاملة لأفكار العولمة، والمجسدة لحضورها متعدد الأبعاد.

وذهبت إلى الندوة بعد أن أنجزت الكلمة المطلوبة، مقدراً الاهتمام الذى يبدىه الأمين العام للجامعة العربية لتعميق دورها الثقافى وتطويره في مجالات عديدة، منها الحرص على مساندة اللقاءات الفكرية المهمة التى تدعو إليها الهيئات والتجمعات الثقافية، الحكومية وغير الحكومية، على امتداد الوطن العربى، حول المشكلات الثقافية التى لا بد من مواجهتها قومياً، فذلك هو بعض الدور الثقافى للجامعة العربية فى تأكيد وحدة التنوع التى يثريها المثقفون العرب على اختلاف أقطارهم وتوجهاتهم وأجيالهم. وهو - من ناحية موازية - تشجيع للدور الذى يقوم به المثقفون العرب - تحت مظلة جامعة الدول العربية - فى صياغة مستقبل ثقافى واعد، والتصدى للتحديات التى يفرضها علينا الإيقاع المتسارع لمتغيرات العالم العاصفة التى لا تزال تصدمنا بنتائجها الخطيرة.

وإذا كانت التحولات المتدافعة سمة أساسية لإيقاع عصرنا الذى تداعت فيه الحواجز المكانية والزمانية، نتيجة الثورة المذهلة فى تقنيات الاتصال التى جعلت من الكوكب الأرضى قرية كونية صغيرة، فإن هذه التحولات تفرض

علينا إعادة النظر فى الكثير من أفكارنا التى درجنا عليها ، والمشكلات التى لم نولها ما تستحق من الاهتمام والتأمل ، خصوصا بعد أن تضافرت العوامل السياسية والاقتصادية والثقافية مع آليات التحولات التقنية ، على نحو غير مسبوق فى تاريخ البشرية كلها بوجه عام ، وتاريخ وطننا العربى بوجه خاص . وهو وضع يحتم علينا معرفة الشروط الجديدة المفروضة على كوكبنا الأرضى ، وطبيعة العلاقات والصراعات التى أصبحت طرفا فيها ، وحقيقة القوى التى علينا مواجهتها ، مُزوِّدين بوعى جذرى مغاير ، تابع من عمق إدراكنا لمتغيرات الكوكب الأرضى وشروط أوضاعه الجديدة التى لم تتكشف كاملة بعد .

ولا يظن ظان أن الاهتمام بموضوع «اللغة والثقافة العربية خارج الوطن العربى» هو اهتمام بموضوع لا يتناسب وتحديات الحاضر أو كوارثه التى تداعت منذ أحداث الحادى عشر من سبتمبر الشهيرة ، فى سياق الشروط الملزمة لأحداث خطيرة ، لا تزال تحدث تغييرات غير مسبوقة فى أوضاعنا العربية . إن الأمر على النقيض من ذلك ، فالاهتمام باللغة اهتمام بالوجود الذى تجسده وتتجسد فيه ، وهو اهتمام بالفكر الذى يواجه شروط هذا الوجود كى يستجيب إليها استجابة التحدى أو التمرد . وأخيرا ، هو اهتمام بالخطاب الذى يصوغه هذا الفكر ، تعبيرا عن همومه ومطامحه ، وتبريرا لمواقفه ، وتحديد القضايا . وما أكثر حديثنا - فى العقود الأخيرة - عن «الخطاب العربى» وحاجته إلى التغيير ، وذلك على نحو متكرر فى مؤتمرات كثيرة ، وكتابات عديدة ، جعلت عنوانا لها : «تجديد الخطاب الثقافى» أو «نقد الخطاب الدينى» أو حتى «نقض الخطاب السياسى» .

ويكتسب موضوع «اللغة العربية» أهمية خاصة فى سياقات التحولات المعاصرة ، خصوصا فى علاقة «اللغة العربية» بالتحديات المفروضة عليها

وعلى الناطقين بها من العلوم الحديثة التى تتزايد مخترعاتها يوما بعد يوم، منتجة وفرة هائلة من الاصطلاحات المنتسبة إلى لغة الأقطار المتقدمة التى تسهم أكثر من غيرها فى تطوير العلوم والإضافة الكمية والكيفية التى تؤدى إلى تسريع عجلة المخترعات أكثر وأكثر. وهو تحد تبدو اللغة العربية كما لو كانت تستجيب إليه استجابة السلب، نتيجة عدم تطور علاقات إنتاج المعرفة وأدواتها فى الأقطار الناطقة بها. ولا تزال اللغة العربية أسيرة هذا الوضع الذى تأخذ فيه أكثر مما تعطى، وتنقل أكثر مما تضيف، وتتبع أكثر مما تبتدع، نتيجة عوامل سياسية واقتصادية وثقافية لا بد من مواجهتها، والتصدى لها بالتحليل والنقد. ويؤكد وجود هذه العوامل حقيقة أن أوضاع اللغة العربية لا يمكن مناقشتها إلا بمناقشة العوامل المؤثرة فيها والتى تبقيا رهينة الشروط التى تجعلها على ما هى عليه.

ولا يقتصر المشكل فى ذلك على متغيرات التقدم المتزايد للعلوم الحديثة ومخترعاتها فحسب، فهناك ظاهرة «العولمة» التى تتراكم نتائجها فى إيقاع متسارع على كل المستويات وفى كل المجالات، فترك آثارها على اللغات الوطنية والقومية، خصوصا تلك التى تقع فى دوائر التأثير المباشر للعولمة، فتغزوها التراكيب والمفردات القادمة من اللغة السائدة التى تتجسد بها مقولات العولمة وثقافتها التى تعادى ثقافة التنوع، وتسعى إلى فرض نموذج ثقافى مهيمن، خلال عملية تنميط تستبدل بالتنوع الوحدة المفروضة ثقافيا. والنتيجة هى اتساع مدى الغزو اللغوى من اللغة الصاعدة عولميا إلى اللغات المحلية التى لا تكف لغة العولمة عن اقتحامها والاستيطان المتزايد لتراكيبها ومفرداتها. أقصد الاستيطان الذى يقوى مع ضعف المقاومة الداخلية، وانطباق مقولة ابن خلدون عن ولع المغلوب بتقليد الغالب.

ويضيف هذا الوضع إلى رواسب ما ترتب على الأوضاع الاستعمارية التي تركت آثارها اللغوية في العالم الثالث، سواء في ظاهرة استبدال لغة المحتل باللغة الوطنية، أو ظاهرة الازدواج اللغوي التي تظهر عند ذوى اللسانين من الكتاب والكتابات الذين يكتبون بالعربية والإنجليزية، أو العربية والفرنسية، أو العربية والإسبانية أو الألمانية. . إلى آخر اللغات التي اقترنت بالحضور الاستعماري في الوطن العربي. وما الكتابات التي تمتد من قوت القلوب الدمرداشية إلى أهداف سويف في مصر، أو من جبران خليل جبران إلى أمين معلوف في لبنان، سوى نماذج في السياق الذي أنتج كتابات محمد ديب وآسيا جبار والطاهر بن جلّون في اللغة الفرنسية، وكتابات إدوار سعيد وعشرات من أشباهه في اللغة الإنجليزية التي تتزايد الفضاءات التي تحتلها عاما بعد عام. ولا تزال ظاهرة الاستبدال اللغوي المقرونة بظاهرة الازدواج اللغوي حقيقة ملموسة، لم تنقض بانتهاء الاستعمار القديم، وإنما استمرت مقترنة بأوضاع جديدة، أحدثها - بالقطع - الصعود المعاصر للعولمة التي استبدلت بالاستعمار القديم أشكالا أكثر مرواغة وعصرية.

ولحسن الحظ، لم تكن ظاهرة الاستبدال اللغوي ظاهرة تبعية ثقافية على طول الخط، فقد خلقت الأوضاع الاستعمارية نقيضها، وتولدت من علاقاتها أشكال مقاومة. ومن هذه الأشكال ما اتخذ لغة الاستعمار لغة لمقاومة الاستعمار، كما حدث في حالة كتاب الجزائر على سبيل المثال، أو كتاب الأقطار الإفريقية والآسيوية الذين اغتربوا عن لغاتهم القومية، واضطروا إلى الدفاع عن هوياتهم الحضارية ومطامحهم السياسية والاجتماعية بلغة الاستعمار التي لم يعرفوا غيرها، وذلك في سياق مرحلة التحرر الوطني التي أنتجت ظواهر مشابهة على امتداد اللغات التي خضعت لأقطارها لأشكال الاستعمار الاستيطاني المتعددة. ويشبه ذلك إلى حد ما،

ومع بعض الاحتراس، ما حدث بعد انتهاء مرحلة الاستعمار القديم، وما اقترن بمقاومة أشكاله الجديدة، خصوصا في «خطاب ما بعد الاستعمار» (أو خطاب ما بعد الكولونيالية) الذى صاغه أبناء العالم الثالث الذين استخدموا لغة العالم الأول لنقض دعاواه الاستعمارية المبطنة، والكشف عن آليات سيطرته المعاصرة على مصائر دول العالم الفقير. والنموذج الأشهر لخطاب ما بعد الاستعمار هو كتابات إدوار سعيد التى لفتت إليها أنظار العالم كله، منذ أن أصدر كتابه «الاستشراق» سنة 1978.

- 2 -

اقتترنت تجليات خطاب ما بعد الاستعمار - فى المجالين الإبداعى والفكرى - بظاهرة جديدة لها آثارها اللغوية. هى ظاهرة «الهويات المزدوجة» إذا شئنا التحديد الصارم، أو ظاهرة الجنسيات المزدوجة إذا شئنا التبسيط أو التخفيف. وهى ظاهرة اقتترنت بحضور الكتاب الذين استبدلوا بلغتهم الأم لغة جديدة مع جنسية جديدة فى الوقت نفسه، أو حافظوا على لغتهم الأصلية التى لم تقلل من تميزهم فى الكتابة باللغة الوافدة التى اقتترنت بجنسية جديدة. وتلك ظاهرة صاغ مشكلاتها النفسية والعقلية على نحو كاشف أمين معلوف فى كتابه الذى ترجم إلى العربية مؤخرا بعنوان: «الهويات القاتلة» وذلك فى الاتجاه نفسه الذى مضى فيه إدوار سعيد فى كتابه الدال «خارج المكان». وكلا الكتائين نموذج على هذه الظاهرة الجديدة التى تردوج فيها اللغة ازدواج الهوية، وتؤدى العلاقة المتبادلة والمتوترة بين اللغتين (الأصلية والوافدة) من الأدوار ما يترك أثره على كلتا اللغتين.

ولذلك يحدثنا المختصون عن أثر اللغة العربية (بل حتى العامية المصرية) على التراكيب الإنجليزية للغة أهداف سوييف الإنجليزية فى رواياتها التى أصبحت مقروءة على امتداد العالم كله . والأمر نفسه ، يمكن ملاحظته فى الاستخدام اللغوى العربى للذين تعودوا الكتابة بلغة أجنبية ، ترك - لقوة تأثيرها - ملامحها التركيبية والمعجمية على استخدامات اللغة الأم .

ومن المؤكد أن هذه الظاهرة ما كان يمكن بروزها على هذا النحو إلا بعد متغيرات عديدة ، بعضها قديم يعود إلى الحقبة الاستعمارية ، وبعضها حديث يرجع إلى حقبة التحرر الوطنى ، وبعضها الأخير معاصر يرجع إلى صعود العولمة بلوازمها الثقافية والاجتماعية ، فضلا عن نقائضها الفكرية التى لم تفارق المدى الحىوى لخطاب ما بعد الاستعمار . وقد اقترنت هذه المتغيرات بالعديد من عمليات الحراك الجغرافى الذى أدى إلى نشأة المهاجر العربية التى لم تكف عن الوجود فى العالم غير العربى لأسباب اقتصادية وسياسية ودينية . وهى مهاجر سرعان ما لحقت بها المنافى العربية ، نتيجة تزايد أعداد الفارين من أوطانهم لأسباب سياسية بالدرجة الأولى .

وقد تجاوزت المهاجر والمنافى فى إنتاج أجيال أخذت صلتها باللغة الأم تضعف بالتدريج ، إلى أن وصلنا إلى الأجيال الأحدث التى لا يعرف الكثير من أبنائها اللغة العربية . ولذلك أصبح الفارق واضحا بين الأجيال الأولى من المهاجرين العرب ، وبخاصة اللبنانيين أو الشوام ، فى الأمريكتين ، والأجيال الحالية . فالأجيال الأولى ظلت حريصة على تواصلها الثقافى مع الوطن واللغة الأم ، فأنشأت المجلات والجرائد العربية ، وأصدرت من الأعمال الأدبية العربية ما أثبت قوة الحبل السرى الذى يصلها بالأم . وما مسميات من مثل : «العصبة الأندلسية» أو «الرابطة القلمية» سوى دليل على

ذلك ، جنباً إلى جنب غيرها من الأعمال الأدبية التى لم تضع هُويتها العربية فى «مرآة الغرب» - إذا استخدمنا عنوان أحد أعمال إيليا أبى ماضى .

وللأسف ، فقد انتهت العلاقة الوثيقة بالوطن واللغة الأم مع الأجيال الحالية التى ولدت فى الغرب ، وانقطع الحبل السرى مع لغة الأصل فى حالات كثيرة . وكانت النتيجة غلبة الاستبدال اللغوى على الازدواج اللغوى ، وظهور كتاب من أصل عربى لا يعرفون العربية ، ويكتبون بغيرها من اللغات التى ولدوا فى ثقافتها وتعلموا فى مدارسها . ولا يشغل القارئ الأمريكى - أو غير الأمريكى - نفسه بأصلهم العربى ، وإنما بإبداعهم الذى ينتسب إلى ثقافة الأقطار التى يعيشون فيها بأكثر من معنى . ويضطر بعض أبناء هذه الأجيال من الذين تورقهم جذور الهوية إلى تعلم اللغة العربية فى الجامعات الأمريكية والأوروبية ، شأنهم فى ذلك شأن المهتمين بالثقافة من أبناء هذه الأقطار .

هذه الأوضاع الجديدة هى بعض المكونات الحاسمة للسياق المعاصر لموضوع «اللغة والثقافة العربية خارج الوطن العربى» . أقصد السياق الذى لا يقتصر على الأوضاع التى أشرت إليها فحسب ، وإنما يشمل - إلى جانب ذلك - أوضاع الثقافة العربية فى البلدان الإفريقية والآسيوية التى انتشرت فيها اللغة العربية بفضل الإسلام ، وعبر وسائط عديدة ، فأصبحت قرينة الدين الذى يجمع المسلمين العرب بالمسلمين غير العرب فى كل مكان على امتداد الكوكب الأرضى ، وذلك بما يؤكد الدور الدينى للغة العربية فى الوصل بين الملايين من المسلمين الذين لا تصح شعائهم الدينية إلا باللغة العربية ، الأمر الذى يحتم حرصهم عليها ، وضرورة تعلمها وتعليمها .

وإذا كانت الرابطة القومية المنعكسة فى اللغة هى الرابطة التى تجمع العرب فى المهاجر والمنافى ، على امتداد الكرة الأرضية ، فإن الرابطة الدينية المتجسدة فى اللغة هى عامل الوصل بين المسلمين فى كل مكان ، وصلة الرحم التى تعطف العرب على غير العرب ، أو تضع الناطقين باللغة العربية من غير العرب موضع الحاجة إلى الدعم العربى الدائم والعناية المستمرة . وللأسف ، فإن جوانب السلب فى الرابطة الأخيرة لا تقل عن جوانبها فى الرابطة الأولى ، ذلك على الرغم من أن مسلمى إفريقيا وآسيا وأوروبا لا يزالون يسهمون إسهاما متواصلا فى خدمة الثقافة العربية ، بالإضافة إليها فى مجالات التأليف والإبداع والتعليم على السواء . والتعريف بجهودهم ودعمها واجب عربى بالمعنى القومى والدينى ، خصوصا أنه لا فاصل بين المعنيين فى أفق اللغة العربية التى لا يعرف تراثها المتجدد فاصلا حاسما بين القومى والدينى .

وترجع بعض الجوانب السلبية المرتبطة بتقصيرنا فى حق الثقافة واللغة العربية ، فى الأقطار الآسيوية والإفريقية وبعض الأقطار الأوروبية التى توجد فيها كثافة سكانية مسلمة ، إلى أننا لا نزال بأكثر من معنى واقعين تحت هيمنة المركزية الأوروبية الأمريكية ثقافيا ، الأمر الذى يجعلنا ننظر دائما إلى الغرب الأوروبى الأمريكى بوصفه مصدر التقدم الوحيد ومصدر الخطر الأوحد فى الوقت نفسه . ولذلك تتحمس أجهزتنا الثقافية ومؤسساتنا الأكاديمية فى معرفة ما يدور فى العالم الأوروبى الأمريكى ثقافيا ، وتقل الحماسة فى التعامل مع المشرق الآسيوى أو الجنوب الإفريقى وما يقع موقعهما . والدليل على ذلك واضح فى بعثاتنا التعليمية ، وفى مجال الترجمات التى نقدمها عن اللغات الأجنبية ، وفى درجة عمق أو اتساع علاقاتنا الثقافية الخارجية . والأمر نفسه ينسحب على الثقافات التى

لا تشارك مشاركة حاسمة فى آليات الهيمنة التى ينطوى عليها صعود العولمة، سواء عن طريق الشركات المتعددة والمتعدية الجنسية، أو المنظمات المؤازرة، أو الأجهزة الإيديولوجية التى تشيع ثقافة العولمة عبر الكرة الأرضية. وأعنى بهذه الثقافات ما تنتسب إلى اللغة الإسبانية والبرتغالية فى أمريكا اللاتينية التى تضم مهاجرها الملايين من ذوى الأصول العربية الذين يحتاجون إلى ما يصلهم وصلا عميقا - سياسيا وثقافيا ولغويا - بوطنهم العربى الأم.

ولا يخفى عن أحد أن الجاليات العربية المدعومة ثقافيا يمكن أن تؤدى من الأدوار السياسية فى مهاجرها ما يخدم الأهداف القومية، ويسهم فى تحقيق مطالبها العادلة من المجتمع الدولى الذى ينبغى أن يساند الحقوق المشروعة للشعوب العربية، وعلى رأسها الشعب الفلسطينى. والدور الحيوى الفاعل الذى يقوم به أكثر من خمسة ملايين من المسلمين لهم تمثيلهم فى الحكومة الفرنسية أوضح من أن أشير إليه. وأضيف إلى ذلك مئات الملايين من الناطقين باللغة العربية فى آسيا وإفريقيا الذين لابد أن تزداد وسائل اتصالهم بالثقافة واللغة العربية، فالعمل على توسيع آفاق معارفهم الثقافية باللغة التى تجمعنا بهم مهمة لا تقل أهمية عن تحديث هذه المعارف ووصلها بالمتجدد الواعد فى حياتنا العربية.

ويقتضى ذلك - بالقطع - العمل الدؤوب على استكمال معرفتنا بأحوال العرب وذوى الأصول العربية الموجودين على امتداد المهاجر والمنافى المنتشرة عبر أقطار الكرة الأرضية. وتشجيع البحوث المرتبطة بدراسة أحوال اللغة العربية وثقافتها فى هذه الأقطار مسألة واجبة، تستحق التشجيع والرعاية. ويمكن للمؤسسات الأكاديمية والثقافية أن تسهم فى هذه المهمة بإصدار المجلات والدراسات المهمة بأحوال اللغة العربية خارج حدودها.

وليت الجامعة العربية تفكر جديا فى إنشاء مركز علمى يهدف إلى الدراسة والتعريف بالعرب وذوى الأصول العربية فى المهاجر والمنافى ، ووصلهم بأوطانهم التى لا تزال فى خواطرمهم ، ولا يزالون فى حاجة إلى معرفة المتجدد من أحوالها . ويؤكد حاجتنا إلى وجود هذا المركز المتخصص نقص معلوماتنا الفادح عن امتداداتنا العربية عبر الكرة الأرضية من ناحية ، وعن أوضاع اللغة العربية والقائمين عليها فى أقطار العالم العديدة غير الناطقة باللغة العربية .

وإذا كان من واجبنا تحقيق التواصل الحميم مع أبناء لغتنا والناطقين بها فى كل مكان خارج العالم العربى ، تأكيداً لإيماننا بما يربطنا بهم ثقافياً ، فمن واجبنا بالقدر نفسه أن نعينهم على مواجهة المشكلات التى يواجهونها ، ودعمهم فى الاتجاه الواعد الذى يؤكد صعودنا وصعودهم . ولن يتحقق مانصبو إليه فى هذا المجال إلا إذا كانت الطاقة التى نضخها فى اتجاههم هى ثقافة عربية متجددة ، تخلو من التعصب والتطرف وكل لوازم الأصولية ، وتعمر بالتسامح وقبول الاختلاف ، ثقافة إبداعية تمنح المنتسبين إليها قوة خلاقة لا تكف عن الإبداع فى مدى واعد لا نهاية لإمكاناته الرائعة .

obeikandi.com

تجربة فرانكفورت: ما لها وما عليها(*)

انتهى معرض فرانكفورت العالمى للكتاب منذ حوالى شهر، لكن أصداء المشاركة العربية فيه لا تزال باقية، ولا تزال الأقلام تتناول الجوانب والآثار المختلفة لهذه المشاركة. وكالعادة، يصر البعض على اختزال المشاركة فى بعض جوانبها السلبية، بينما يذهب البعض الآخر إلى إبراز الجوانب الإيجابية وحدها، وتضخيمها إلى الدرجة التى تستفز الكثيرين. والواقع أن المشاركة العربية فى فرانكفورت كانت ناجحة بوجه عام، ومفيدة إلى درجة كبيرة. وكان يمكن لنجاحها أن يكون أكثر بكثير مما تحقق لولا سلبيات لا بد من تسليط الضوء عليها، إلى جانب الإيجابيات التى تستحق الإشادة بها، وتحية للذين قاموا بإنجازها، فذلك هو المدخل السليم للحديث عن هذه التجربة المهمة.

وقد سبق أن تحدثت عن الإيجابيات والسلبيات فى مقالتي الأسبوعية فى جريدة "الحياة". وهو الأمر الذى لفت انتباه من يتابعون ما أكتبه فى "الأهرام" من أصدقاء أعتز برأيهم، كما أستجيب إلى ما طالبوا به من

(*) نشرت بجريدة الأهرام 15 نوفمبر 2004م.

إجمال ملاحظاتي حول تجربة فرانكفورت في "الأهرام" لتعزيز الإفادة وتأكيدها. وقد استجبت إلى هذا الطلب من منطلق إدراكي لأهمية الدور الذى قامت به مصر فى إنجاح هذه المشاركة على المستوى الرسمى الذى تجلّى فى حضور السيدة الأولى فى حفل الافتتاح، والدعم اللامحدود الذى قدمه وزير الثقافة المصرى فاروق حسنى، ووراءه هيئات وزارة الثقافة المصرية التى قدّم بعضها الكثير فى صمت ودون ضجيج إعلامى، وذلك جنبا إلى جنب الدعم غير الحكومى الذى قام به اتحاد الناشرين المصريين الذى يرأسه إبراهيم المعلم الذى هو رئيس اتحاد الناشرين العرب، فضلا عن الحضور الفاعل من المثقفات والمثقفين المصريين الذين كان لإسهامهم أكبر الأثر فى إنجاح تجربة فرانكفورت.

وقد فرض الدور المصرى نفسه بقوة فى إنجاح أيام فرانكفورت العربية، كما ظهر قبلها فى التخطيط والإعداد والتنفيذ. وكان من الطبيعى أن يكون المشاركون من المثقفين المصريين أكثر من غيرهم فى العدد، وذلك بحكم الريادة التاريخية والحضور الحيوى والدور الأكثر فاعلية الذى يمارسه المثقفون المصريون. ولم يكن مصادفة أن يكون الأمين العام للجامعة العربية مصريا، ورئيس اتحاد الناشرين العرب مصريا، وأول الأدباء العرب الحاصلين على نوبل مصريا، الأمر الذى كان يفرض مسؤولية خاصة فى المشاركة والأداء، وحرصا على الإسهام الذى يؤكد المعنى القومى، ويجسّد روح المبادرة والدعم والتعاون والإيثار. وقد لَمَزَ الحضور المصرى الكثيف البعض ممن تساءل - بحسن نية - عن غلبة المشرفين المصريين، وعن كثافة التمثيل المصرى، وكلاهما أمر طبيعى إذا تركنا الحساسيات التقليدية. ومن المفارقات الدالة - فى هذا الصدد - أن التمثيل العددى للوفد اللبنانى الرسمى من المثقفين والمثقفات كان هو الثانى بعد الوفد المصرى. ولم يكن

ذلك مجاملة للبنان وإنما استجابة لإسهاماتها الثقافية المتزايدة في مجالات كثيرة. ويبدو أنه قد آن الأوان لمناقشة أسس التمثيل القومي، وهل هي قائمة على الاختيار الكمي الذي يقوم بالتسوية بين الدول العربية عددياً، بعيداً عن مدى الإنجاز وتأثيره، أو على الاختيار الكيفي الذي يهدف إلى التمثيل القومي المُشَرَّف أمام العالم، بعيداً عن نغرات العصبية الإقليمية. ولم يكن المثقفون المصريون في فرانكفورت مصريين بل كانوا عرباً، ينتسبون إلى ثقافة قومية واحدة، حريصين على تأكيد جوانبها الإيجابية في مواجهة العالم كله.

وإذا كان من حق غسان سلامة وزير ثقافة لبنان الأسبق - وهو من أبرز المثقفين العرب - أن نقدّم إليه التحية لأن مبادرة المشاركة في فرانكفورت صدرت منه، وظل يرعاها حين كان وزيراً، فمن الواجب تحية عمرو موسى الأمين العام للجامعة العربية الذي تحمس للمبادرة وظل يرعاها، حريصاً على إنجاحها، متحملاً في سبيل ذلك الصغائر والمضايقات من البعض، ولم يتردد في التبرع لتكاليف المشاركة العربية بستين ألف دولار قيمة جائزة حصل عليها. وظل سلوكه في التوجيه والإشراف ومتابعة التنفيذ مثلاً للحماسة الصادقة والتواضع الجميل الذي لم يعرفه - للأسف - بعض من اختارهم للإشراف على التنفيذ. وقد كان لإيمان عمرو موسى بأهمية المشاركة العربية في معرض فرانكفورت أثره الأكبر في إبقاء قوة الدفع مستمرة، متزايدة، إلى أن تحققت المشاركة، ونجحت، وحققت إيجابياتها.

وأولى هذه الإيجابيات أن المشاركة العربية أتاحت للثقافة العربية أن تعرض على العالم كله تنوعها الخلاق، وثراءها الفكري والإبداعي، خصوصاً في مواجهة أولئك الذين يلصقون صفات الإرهاب بالثقافة العربية بوجه عام. ولا شك أن ما قدمته الثقافة العربية في فرانكفورت قد أثبت

للعالم كله أن هذه الثقافة معادية للإرهاب والتطرف والتعصب، في توجهاتها الأصيلة التي تسعى إلى تأكيد إنجازها الإنساني الذي يسهم في تقدم البشرية كلها. ولا شك أن الأوروبيين بعامة والألمان بخاصة قد أدركوا رغبة هذه الثقافة في الحوار الإنساني، وطابعها المتسامح، وحرصها على تجسيد القيم التي تعلو بالإنسان وتدفعه في أفق التقدم اللانهائي. وهو حرص يستمد أهميته من معناه الذي ينقض التعصب ويحاربه، مؤكدا قدرة هذه الثقافة على أن تتخلص من العناصر الطفيلية الضارة التي تسىء إليها. ولذلك كانت المشاركة في معرض فرانكفورت فرصة عظيمة للرد العملي على كل الذين لا يزالون يلصقون الاتهامات الظالمة بالثقافة العربية، كما كانت دليلا عظيما لكل الذين يدافعون - في العالم كله - عن القيم الإنسانية والحضارية التي تنبنى عليها هذه الثقافة.

وكانت الإيجابية الثانية قرينة أفق الحوار الذي انفتح ليتسع على أساس من الاحترام المتبادل، وتقدير الدور التاريخي الذي لا تزال تقوم به الثقافة العربية في تواصلها الخلاق، وفي توهجها السمع الذي لا يكف عن الإشعاع. وقد كان لوجود المستشار الألماني جيرهارد شرودر للمرة الأولى لافتتاح المعرض دلالة التي لا تخطئها العين، كما كانت كلمته الكاشفة بداية لمرحلة واعدة من الحوار، ومنطلقا ممكنا لعمل مشترك في سبيل تحقيق مستقبل أفضل للجميع. وكان الاحتفاء بالألماني الرسمي والإعلامي والثقافي تعبيرا عن الرغبة المتزايدة في اكتشاف المزيد من الجوانب الإيجابية للثقافة العربية، وتجسيدها لإمكانات التواصل التي لا بد أن نثريها نحن العرب، ونسعى إلى تحقيقها بروح المسؤولية التي ترتفع إلى مستوى التحدي، ولا تقنع بالضجيج الإعلاني الفارغ. وأتصور أن زيادة ٢٠٪ في نسبة الترجمة من العربية إلى الألمانية، خصوصا في الإنتاج الثقافي العربي

المعاصر، فى الأشهر السابقة على افتتاح معرض فرانكفورت (فيما أكدت الببليوجرافيا التى أعدتها منال عمر وأصدرها المجلس الأعلى للثقافة) إنما هى مؤشر على زيادات أخرى ممكنة، تسهم فى تعميق أفق الحوار بين الثقافات، لا العداء ولا الصراع بين الحضارات.

وإذا كان الحوار الفعلى الذى دار فى فرانكفورت دار أغلبه بين العرب والعرب، فى مناسبة جمعت بين مثقفى الأقطار العربية، فإن هذا الحوار قد أتاح من فوائد المعرفة والتعارف وتبادل الآراء الكثير، الأمر الذى اكتسب معنى خاصا فى حضور المثقفين الألمان الذين بذلوا الكثير للتعريف بالأدب العربى وترجمته إلى اللغة الألمانية، وعلى رأسهم: هارتموت فندريش ودوريس كيلياس وشتيقان فايدنر وغيرهم. وكانت الإضافة البهيجة معرفة المثقفين العرب بأقرانهم العرب الذين هاجروا - أو نفوا طوعا أو كرها - إلى ألمانيا، وعاشوا فيها، وأصبحوا من كبار كتابها، كما أصبحوا أصحاب أصوات مؤثرة بالإيجاب فى حالات، وبالسلب فى حالات. وهو موضوع يستحق تحليلا مستقلا.

ويمكن أن نضيف إلى الإيجابيات توسيع مفهوم معرض فرانكفورت، وعدم الاقتصار على أنشطة تسويق الكتاب التى تحققت فيها مؤشرات إيجابية، حتى لو كانت أقل من المطلوب. فقد أسهمت المشاركة العربية فى تأكيد البعد الثقافى - الإبداعى الملازم للكتاب، وذلك على مستويين: الأول: الندوات والقراءات التى أتاح للقرء الألمان معرفة ولقاء المبدعات والمبدعين العرب الذين قرأوا إنتاجهم مترجما إلى الألمانية، وأقرانهم من الذين لم يترجم إنتاجهم بعد. والثانى: تقديم فنون الإبداع العربى، وذلك بما أضاء سماء فرانكفورت - فى داخل المعرض وخارجه - بإبداعات اثنتى عشرة فرقة فنية مع عشرين معرضا، كان لها جميعا حضور السحر الذى

جعل من العروض الإبداعية والمعارض الفنية درة المشاركة العربية ، وأكثرها تأثيراً في الجمهور الألماني الذي أدهشته هذه الأعمال بتقديم صورة لم يكن يعرفها عن ثقافة العرب المحدثين . وقد ازدحم هذا الجمهور لمشاهدة هذه الأعمال في داري أوبرا فرانكفورت الجديدة والقديمة ، وفي مسرح الأندلس الذي أقيم بساحة المعرض ، فضلاً عن متحف الفنون ، ومتحف السينما ، ودار الأدب ، وبعض الميادين العامة . إلخ . وكان الوهج الإبداعي يبدأ بالكتاب ، ويجاوزه إلى الذين كتبوه ، ومنهم إلى الذين أبدعوا في موازاتهم ، وذلك بما فتح قاعات عرض الكتاب العربي بفنونه المصاحبة على مدينة فرانكفورت كلها ، كما فرض الاستقبال الذي صاغت وسائل الإعلام الألمانية جوانبه الإيجابية .

- 2 -

من أهم الإيجابيات التي كشفت عنها المساهمة العربية في معرض فرانكفورت إمكانات النجاح اللا محدود على المستوى القومي في المجال الثقافي ، سواء في علاقتنا - نحن العرب - بأنفسنا ، أو علاقتنا بالعالم حولنا . وإذا كانت السياسة ظلت تفرقنا ، وتباعد بيننا ، وتزرع على امتداد الوطن العربي بذور الفرقة والانقسام ، نتيجة غلبة طبائع الاستبداد وتنافر الأنظمة التي لا يرى بعضها أبعد من قدميه ، فإن الثقافة ، على العكس من السياسة ، قادرة على الجمع بين التيارات المتباينة ، وتأسيس الحوار بين الإخوة الأعداء فكراً من حيث الظاهر ، وذلك بسبب قيمها ومبادئها التي تعلو من شأن التسامح ، وتقوم على احترام الاختلاف ، والإيمان بأن التعددية كالتنوع مصدر للثراء .

وكما أثبتت الثقافة العربية قدرتها فى الماضى على الوصل بين الشعوب العربية التى مزقتها صراعات الأخوة الأعداء من ملوك وأمراء الطوائف، قديما، على امتداد عصور الشقاق والتناحر، فقد أثبتت هذه الثقافة قدرتها فى العصور الحديثة على وصل ما انقطع من علاقات سياسية، وعلى رآب كل صدع ينتج عن خلافات الحكام، ولذلك ظل المثقفون العرب يتبادلون الإنتاج الذى يتحاورون حوله، كما ظلت صلاتهم قائمة وتعاونهم فعالا رغم كل عواصف النزاع السياسى بين أقطارهم. وبقدر ما جمعت بين الكثير منهم محن الاضطهاد السياسى المقرون بالعسف الأمنى، فى هذا البلد العربى أو ذاك، جمعت بينهم المنافى التى قاربت ما بينهم فى الهموم والأمانى والأحلام التى لا تزال مقترنة بالتقدم والحرية فى كل المجالات والميادين. ولا تزال قوة الثقافة قادرة - من هذا المنظور - على أن تمضى بالحوار العربى الثقافى إلى ما لا حدَّ له أو نهاية، وتأكيد التنوع الخلاق الذى تأباه السياسات القائمة، وترفضه الأنظمة الجامدة، بينما هو مبدأ تغتنى به الثقافة، وتزدهر، ويتعدد به ثراء تياراتها، شريطة أن يظل قرين العقلانية الحرة التى تخلو من التعصب والتطرف وترفض الاتباع والتبعية.

وقد أحسن عمرو موسى صنعا عندما استجاب للذين طلبوا منه التركيز على العمل الثقافى الذى أهملته الجامعة العربية طويلا على حساب السياسة، وذلك من منطلق إيجابيات هذا العمل فى تأسيس قيم الوحدة التى تقوم عليها الجامعة العربية من ناحية، وإسهام هذا العمل فى تهيئة المناخ الملائم لحل النزاعات السياسية من ناحية ثانية. وقد أثبتت المشاركة العربية فى فرانكفورت الإمكانيات القومية للعمل الثقافى، فقد تجاوزت الإنجازات الثقافية للأقطار العربية، مؤكدة قيمة التنوع الخلاق للثقافة العربية فى كل مجال، وقيمة التعاون العربى فى تحقيق المنجزات، بل قدرة العمل الثقافى

على تحقيق المعجزات . وقد كان البعد القومى دالا على نحو بهيج فى العرض الفنى ليوم الافتتاح ، حيث أسهمت دار الأوبرا المصرية فى تقديم معالجة عصرية لشهرزاد كورساكوڤ ، وكان إخراج وليد عونى اللبنانى إضافة متجاوبة المغزى والدلالة مع أداء والحان نصير شمة العراقى . ورغم كل ما يمكن أن يُوجَّه إلى هذا العرض من نقد المختصين ، وقد فعلوا ، لكن معناه يظل ماثلا فى تجاوب الإسهام المصرى اللبنانى العراقى ودلالاته الإيجابية . وبالقدر نفسه ، كان تجاوب العروض العربية ، وتعاون المشرفين العرب ، وحوارات المثقفات والمثقفين التى لم تهدأ ، فرصة رائعة لإظهار ما يمكن أن يتحقق من إنجازات قومية فى مجال الثقافة . ولا يحتاج الأمر من عمرو موسى - فى هذا الاتجاه الواعد - سوى تفعيل المنظمة العربية للثقافة والعلوم ، وتحريرها من سباتها وسلبيات القائمين عليها ، شأنها فى ذلك شأن بقية الأجهزة الثقافية العرجاء . وأتصور أن التفكير فى المزيد من أنواع المشاركة الثقافية العربية سوف يفتح الأبواب المغلقة حول الجامعة العربية ، سياسيا ، ويساعدها على تحقيق قوة دفع قومى ، تنعكس بالإيجاب على الفعل السياسى .

وليكن العام الذى يمتد بعد معرض فرانكفورت مناسبة طيبة لتأكيد التعاون العربى ، والمضى به إلى الأمام ، وذلك فى مدى الفعل الذى يمكن أن يكون تجريبا لمستقبل العمل الثقافى الذى تنهض به جامعة الدول العربية ، تفعيللا لدور بالغ الأهمية من أدوارها ، وتأكيدا لنوع مختلف من الثقافة العربية التى لابد من إبرازها فى كل حوار ممكن بين الشرق والغرب ، أو الجنوب والشمال . ولا أمتنع نفسى من التطلع إلى أن يكون نجاح الجامعة العربية فى استكمال أنشطتها الثقافية فى فرانكفورت وبقية المدن الألمانية هذا العام ، من منظور التأثير الثقافى الحقيقى وليس الدعائى ، نموذجا متكررا فى

غير ألمانيا من عواصم العالم الغربى وأقطاره، خصوصا تلك الأقطار التى تهيمن القوى الصهيونية على أجهزة إعلامها. وتلك مهمة عسيرة، وتحد بالغ الصعوبة، ولكن العسير يهون فى سبيل الهدف القومى، وأصعب التحديات يمكن مواجهتها بالإرادة القوية والخبرة اللازمة.

وربما كانت مسألة الخبرة هذه هى التى تستحق لفت الانتباه إليها، وتوسيع دائرتها لتشمل - إلى جانب مصر - الأقطار الغنية بخبراتها. ولست أدرى - فى هذا المجال - لماذا لم تضم اللجنة التى أوكل بها الإشراف على معرض فرانكفورت اسم غسان سلامة؟! وهو الذى اقترح المشاركة العربية حين كان وزيرا للثقافة فى لبنان، وهو من العقول العربية القادرة على التخطيط الناجح والرؤية الثاقبة. وهو مثال على غيره من الرموز الثقافية العربية التى أرجو أن يستفيا بها عمرو موسى الأمين العام، ويستعين بما لديها من رؤى وتجارب فى صياغة استراتيجية عربية قادرة على تحقيق الحوار العربى - العربى أولا، والحوار العربى الغربى ثانيا. وأخشى ما أخشاه أن يظل عمل الجامعة العربية بلا رؤية ثقافية جذرية، تسهم فى انتشار العمل العربى - العام من وهدهته، وتندفع به إلى الأمام فى الأفق العربى أولا، والأفق العالمى ثانيا. وكلى ثقة أن الإيجابيات التى تحققت فى هذا الاتجاه لابد أن تدفع إلى غيرها، على مدى الحلم الذى يتحقق بالإرادة العفوية والقدرة الغنية.

وأتصور أن الإيجابيات التى تحققت - فى فرانكفورت - توجب تحية عمرو موسى الذى يرجع إلى حماسه وإخلاصه أكثر النجاح الذى تحقق. أما السلبيات فمردها إلى غيره من المساعدين له الذين لم يحسن اختيار بعضهم للأسف. وكانت أولى هذه السلبيات تغليب الكم على الكيف فى التخطيط والتنفيذ كما سبق أن أوضحت. ولا أزال لا أرى فائدة كبيرة فى

حشد أكثر من مائتي مثقف ومثقفة مع عشرات المعارض والعروض وعدد هائل من الندوات موزعة على أماكن كثيرة جدا. ولم يكن أكثرها نجاحا تماما، بل كان بعضها ضارا، مقترنا بالارتباك وندواتها بلا حضور، واختلاط من له قيمة بمن ليس له قيمة. ولذلك لم نشهد إقبالا فعليا من الجمهور الألماني إلا على الأسماء المعدودة التي يعرفها القراء الألمان من قبل بواسطة تتابع الترجمات. أما الأسماء الأخرى فلم يحضر ندواتهم سوى المشاركين العرب في الأغلب الأعم. وقد أظهرت هذه السلبية أخرى ملازمة، وهى أن اختيار الأسماء العربية خضع فى حالات غير قليلة لاعتبارات غير ثقافية، فكانت النتيجة كثرة العدد الذى ضم المرضى عنهم سياسيا أو طائفيا أو اجتماعيا، بعيدا عن القيمة الحقيقية. ولذلك ازدحمت الوفود العربية بأسماء كاتبات وكتاب على سبيل المجاز المحامل لا الحقيقة الموضوعية. وكان لابد من تقديم هؤلاء - بالطبع - فى ندوات لم يحضرها سوى الأصدقاء.

وتقترن هذه السلبية بأخرى ترتبط بغياب هدف الحوار العربى الألماني من التخطيط والتنفيذ. ولم يكن لدينا تصور واضح للأسف عن النقاط أو القضايا أو المبادئ الواجب تأكيدها فى حوارنا المباشر أو غير المباشر مع الألمان وغير الألمان من حضور المعرض. ولم نستعن بالجانب الألماني ولم نسأله رأيه فى كيفية إقامة الحوار. ودليل ذلك أن تخطيط الندوات لم يضع فى اعتباره الجانب الذى حشر آحاد من أفراد القليلين فى بعض الندوات لذر الرماد فى العيون. أنا شخصا أدركت ندوة شارك فيها ثمانية مبدعين ومبدعات عرب إلى جانب مترجمة ألمانية واحدة، أى أن النسبة كانت 1 : 8 فى هذا المثال الذى ينطبق على غيره، ويؤكد خلل التخطيط الذى لم يتم أصلا على المشاركة التى تؤكد الحوار بين المثقفين العرب والألمان. ولم يتصل

أحد بالجامعات الألمانية، أو الأدباء الألمان، ولم يستعن أحد بالعرب الذين يكتبون بالألمانية، وكان يمكن أن يفيدوا فى التخطيط، وتجاهل المخططون استشارة أمثال : شتيفان فايدنر أو دوريس كيلياس أو عادل قراشولى أو هارتموت فاندريش أو غيرهم من الذين لهم صلاتهم بالأدباء الألمان، وكان يمكن أن يقدموا أكبر العون فى تحقيق معنى المشاركة المرتبط بهدف الحوار . والنتيجة هى تحول أغلب الندوات إلى عرب تخاطب عربا، وحضور ألماني بالغ الضعف والدلالة .

والسلبية التى تستحق أن أختتم بها - خصوصا فى الدلالة على غيرها الذى لم أذكره- هى عجز الإدارة وقلة خبرتها فى حالات كثيرة . ولا شك أن الإنجازات التى تحققت تتطلب شكر الجنود المجهولين الذين تحملوا أغلب عبء التنظيم والتنفيذ والإشراف، وأخص بالذكر من مصر : عماد أبو غازى وأحمد مجاهد وحلمى التونى ومحمد بغدادى ومحسن شعلان وناصر عبد المنعم وسامح مهران وغيرهم من الذين كانوا يتداركون ارتباك الإدارة والإشراف . وكان عجز الإدارة الموكل إليها التنفيذ واضحا فى المظهرية والشكلية والتصلب، وفى غياب مركز إعلامى مفيد وفعال، وفى الاضطراب الذى أدى إلى إلغاء بعض الندوات، وضياح الترجمة فى حالات كثيرة، وضعف المترجمين فى حالات أكثر، وسوء معاملة كبار الكتاب من بعض المسؤولين، الأمر الذى أدى إلى غضب الكثيرين، وانسحاب الشاعر الناقد المغربى محمد بنيس من المشاركة . وقد سمعنا عن فضيحة الكتب المترجمة التى تداركها عمرو موسى قبل افتتاح المعرض، لكن دون محاسبة المسؤول . وقرأنا فضيحة أخرى فى كتاب التعريف بضيوف الشرف . وهو كتاب أخرجنى من جامعة القاهرة التى أنا أستاذ فيها وجعلنى أستاذا فى الجامعة الأمريكية، وجعل من زميلتنا هدى وصفى زوجة لنجيب

محفوظ ، ومن رضوى عاشور متخصصة فى الأدب الآسيوى . وهذه عينة فقط من السلييات التى كان يمكن تلافيها ، والتى لابد من محاسبة المسؤولين عنها ، إذا أردنا للعمل العربى الثقافى النجاح فى المستقبل .

محاضرة فى البحرين(*)

- 1 -

تلقيت دعوة كريمة لإلقاء محاضرة فى الموسم الثقافى الحالى لمركز الشيخ إبراهيم بن محمد آل خليفة للثقافة والبحوث . وتقبلت الدعوة شاكرا . ولم أستغرق وقتا طويلا للتفكير فى عنوان المحاضرة ، فقد اخترته على الفور : «التسامح والتعصب فى الثقافة العربية» . ويبدو أننى أنطوى فى شعورى أو لاشعورى الثقافى على وعى مؤرق بغياب قيمة التسامح فى حياتنا العربية ، وغلبة مثلبة التعصب التى لا تحل محل التسامح فحسب ، وإنما تطرد وتطارد كل القيم والمبادئ المرتبطة به ، فتقتحم كالوباء الخبيث نسيج الثقافة وبناء المجتمع والنظام السياسى والخطاب الدينى ، ويكون اقتحامها لكل مجال مقدمةً وتفاعلاً مع آثارها السالبة التى يؤدى إليها اقتحامها للمجالات التى تظل دريئة لهجومها وعرضة لآثارها المرضية . وهى حقيقة تؤكد تعدد

(*) نشرت بجريدة الحياة 23 نوفمبر 2005 م .

مظاهر كل من التعصب والتسامح، وتنوع مجالات وتجليات كل منهما، كما تؤكد تنوع الأسباب التي تؤدي إلى كل منهما، وذلك في تضافر مع علاقات الأسباب والنتائج التي لا ترد كوارث التعصب - مثلا - إلى سبب واحد أو وحيد، وإنما تردها إلى حزمة من الأسباب المتفاعلة والمتضافرة. وقد أثبتت تجارب التاريخ الإنساني وخبرات تاريخنا القومي تضافر وتفاعل العناصر المكونة لحزم الأسباب التي تؤدي إلى غياب التسامح وتسلب نقيضه التعصب.

ويبدو أن العلاقة بين مفهومى التسامح والتعصب ليست علاقة تضاد حَدِّي فحسب، وذلك بما يجعل من حضور أحدهما نفيا لحضور الآخر، وإنما هي علاقة تولّد في بعد من أبعادها الذي يتجاور فيه التضاد والتولد، لكن من منظور التعاقب السببي الذي يغدو به غياب التسامح، وهيمنة التعصب إلى درجة الكارثة، باعثا جذريا على البحث عن نقيضه الذي يغدو ترياقا له، ووسيلة حاسمة في المقاومة والمواجهة وعلاج الآثار التدميرية على السواء. وقد تعلمنا من المتحمسين للجدلية التاريخية أن كل ظاهرة تنطوي على نقيضها، وأن اللحظات التاريخية المعتمدة، أو حتى حالكة الظلمة، لا تخلو من بصيص ضئيل من الضوء الذي ينفذ عبر الشغرات، ويؤكد حضوره كالأمن الذي يطرحه مبدأ الرغبة في وسط السطوة القاهرة القمعية لمبدأ الواقع. ومعروف تاريخيا أمر الحروب الدينية التي ترتبت على حركات الإصلاح الدينى فى أوروبا، وما اقترنت به هذه الحركات من تعددية مذهبية، أفضى التعصب لها إلى حروب طاحنة مدمرة، عصفت بأوروبا كلها، وكانت كوارثها دافعا على التفكير فى مواجهة لها، والبحث عن خلاص من آثارها المدمرة التي حفرت حضورها الدامى فى الوعى الأوروبى فى القرن الخامس عشر. وكان مفهوم «التسامح» نتيجة لهذا الحضور الدامى

ومواجهة له ، مواجهة بدأت بسيطة ، مهمشة ، مقموعة ، لكنها لم تلبث بفعل التراكم والإلحاح أن تحولت إلى حركة فكرية ، بدأت من المعتقد الدينى ، وبسبب الصراعات المقترنة بتأويلاته وفهم نصوصه ، ولكنها لم تقتصر عليه ، أو تنحصر فى مداره المغلق ، ففارقته إلى غيره من مجالات الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية والإبداعية . وكانت النتيجة انتقال المفهوم من مرحلة النشأة الدينية التى انبسطت عبر القرنين السادس عشر والسابع عشر ، إلى التطور والشيوع الأوسع فى المرحلة المدنية لمفهوم التسامح الذى انطلق من القرن الثامن عشر ، متلازما مع الدعوات الليبرالية والأحلام الديمقراطية المقترنة بصعود الطبقة الوسطى من ناحية ، وازدهار حركة الأنوار فيما يعرف بعصر العقل من ناحية ثانية ، وسعى الفلاسفة والمفكرين الدائب إلى تأسيس الدولة المدنية ، المستقلة تماما عن الدولة الدينية والسلطة الدينية على السواء ، والقائمة على مبدأ الفصل بين السلطات واحترام التعددية التى يلزم عنها حق الاختلاف . وفى الوقت نفسه ، مبدأ تداول السلطة وتدوير النخب . وهو المبدأ الذى لم ينطلق تنفيذه إلا مع ترسخ الممارسات الديمقراطية ، والاستقلال الكامل عن السلطة الدينية ، خصوصا فى توجهها المذهبى الذى لا يخلو التعصب له من قمع المغايرة .

وقد حدث فى تاريخنا الحديث بعض ما يشبه التاريخ الأوروبى لانبثاق مفهوم التسامح والحركات المقترنة به ، سواء فى الازدواج الذى ينطوى على التداخل الذى يصل بين المرحلة الدينية والمرحلة المدنية للمفهوم ، أو التمييز الأخير الذى جعل المفهوم قيمة إنسانية أساسية ، لا سبيل إلى تأسيس العالم الحديث وتأسيس وجوده دونها . وإذا كانت المرحلة المدنية تدين للحضور الفكرى لأمثال جون ستيوارت مل ، وإلى التأصيلات النظرية لأمثال كارل بوبر الذى جعل التسامح علامة المجتمع المفتوح وقانونه المعرفى الأول ،

وجعل التعصب أول أعداء المجتمع المفتوح والقانون الأقمع للمجتمع المغلق الذي يبنى على الإجماع والتشابه، ويرفض الاختلاف والتنوع والتعدد. وإذا كانت الكلمة الإنجليزية Toleration لا تزال تحمل الملامح الدلالية للمرحلة الأولى الدينية للمفهوم، فتميل دلالتها إلى التخصيص الذي يقترن بالسياسات الدينية، وعلاقة الأديان واحدها بالآخر، بل علاقة المذاهب الدينية المتصارعة أو المتباينة داخل الدين الواحد، ومن منظور تباين التأويل النصي، واختلاف التقعيد الفقهي والأصولي، أقول إذا كانت كلمة Toleration تحمل سمات التخصيص المقترنة بالتأصيل الديني الأول للمفهوم، في تعاقب الدلالات المتراكمة حوله والملازمة له، فإن كلمة Tolerance تحمل دلالة العموم المقترنة بالمرحلة المدنية اللاحقة للمفهوم، والتي تضم - إلى جانب الدلالة الدينية - الدلالة السياسية والدلالة الاجتماعية والدلالة الثقافية، وذلك في جماع الدلالات التي تدور في فلك العموم الذي يجعل من كلمة Tolerance دالة على اللين والمرونة والمسامحة والتساهل وتقبل الآخر، واحترام الاختلاف بوصفه الأصل الطبيعي للعلاقة بين الكائنات والظواهر والمواطنين والمواطنات، فضلا عن العلاقة بين الحاكم والمحكوم التي ينبغي أن تكون موازية للعلاقة بين تيارات الفكر والإبداع ومذاهب المجتمع وفئاته وأحزاب السياسة ومصالحها وإبداعات الفنون وأنواعها وأجناسها داخل تياراتها التي تؤسسها ثقافة الاختلاف وتوصلها.

ويبدو أن شيوع دلالة العموم من ناحية، فضلا عن تزايد الوعي الإنساني بكوارث التعصب التي أدت إلى حروب طاحنة على المستويات الكونية والقومية والوطنية، جنبا إلى جنب تصاعد أشكال التمييز السياسي والعرقى والاجتماعي، قد أدى إلى اهتمام اليونسكو بمفهوم التسامح بوصفه قيمة إنسانية لا بد من تأكيدها في مواجهة كوارث التعصب العالمية. ولذلك

أوصت اليونسكو عن طريق خبرائها ومؤتمراتها، وقبلت التوصية الأمم المتحدة التي دعت إلى أن يكون عام 1995 عاما للتسامح على امتداد الكرة الأرضية، الأمر الذي كان يعنى التزام الدول الأعضاء في هذه المنظمة الدولية بإقامة المؤتمرات وإعداد الكتب والأبحاث عن مفهوم التسامح والترويج له، وجعله منطلقا لزمم وأعد من العلاقات الإنسانية في جوانبها المتصارعة سياسيا واجتماعيا ودينيا وثقافيا، وفي مؤسساتها الإيديولوجية والمعرفية والإعلامية.

وقد ارتحل المفهوم من الدائرة الصغرى لخصوص الدلالة إلى الدائرة الكبرى لاتساعها في ثقافتنا العربية الحديثة، فبدأ في الدوائر الدينية، خصوصا المسيحية في لبنان، بوصفه سبيلا فكريا لمواجهة كوارث التعصب الديني وسذاج الفتن الطائفية التي دفعت رواد الاسنارة العربية إلى الثورة عليها، والتمرد على دعائها في كل مدار مغلق اقترن به التعصب. وقد بدأ تبلور مفهوم التسامح في سياقاته الحديثة بسبب ما كتبه فرح أنطون عن ابن رشد في مجلة «الجامعة»، حيث أشار إلى بعض أشكال التعصب الديني التي شهدتها التاريخ الإسلامي، مقرونة بالتعصب الفكري الذي أدى إلى إيذاء المفكرين المغايرين في التوجه العقلاني، خصوصا من المؤمنين بحرية التفكير العقلی في المغايرة الجذرية والاجتهاد المختلف غير المسبوق. وكان واضحا أن الذي دفع فرح أنطون إلى الإفاضة في الحديث عن أشكال التعصب الإسلامية هو المحنة التي عانى منها ابن رشد، والإيذاء الذي ناله من السلطة السياسية التي تحالف استبدادها مع التعصب الديني لأهل النقل والتقليد الذين طاردوا الفلاسفة والفلسفة، ولم يترددوا في حرق الكتب المغايرة والمخالفة، وذلك في السياق التاريخي الذي شهد حرق كتب الإمام الغزالي رغم أشعريته الوسطية.

وقد قام محمد رشيد رضا بتحريض أستاذه الإمام على الرد على أفكار فرح أنطون، والدفاع عن الإسلام بوصفه «دين العلم والمدنية». وأدت ردود الإمام إلى تعقيبات من فرح أنطون، وذلك في واحدة من أعمق المناظرات الفكرية وأكثرها عمقا في تاريخنا الحديث. وبالطبع لم يتخلف رشيد رضا عن الإسهام في هذه المناظرة، ولكن بما يكشف للأسف عن أفق فكري أكثر ضيقا من أفق أستاذه الإمام الذي أعانه على إنشاء مجلة «المنار» التي ظلت نقيضا فكريا للمجلة «الجامعة». وظل التضاد بين المجلتين تضادا بين التسامح والتعصب، خصوصا بعد أن أسفرت «المنار» عن وجهها الذي تزايدت محافظته بعد وفاة الإمام محمد عبده وتحول المناخات السياسية والفكرية، وهي المناخات التي وقفت فيها «المنار» خصما لدودا لأفكار الحداثة، والتجديد الذي اقترن بالجامعة المصرية الوليدة. ولذلك لم يكن من المستغرب أن تبدأ «المنار» الحملة على كتاب علي عبدالرازق «الإسلام وأصول الحكم»، وتطالب بعقاب المؤلف على أفكاره، وإسقاط الشهادة الأزهرية عنه، وفصله من منصبه. ولم تكتف «المنار» بذلك، بل واصلت الحملة نفسها على طه حسين عندما أصدر كتابه «في الشعر الجاهلي» سنة 1926، ولم تنفصل هذه الحملة عن دعوة صاحب «المنار» إلى إحياء فكرة الخلافة، والاحتفاء بتحالف الأسرة السعودية مع الحركة الوهابية.

وفي الوقت نفسه، كان المصطلح تأكيدا للحضور الواعد للدولة المدنية التي تبنى على عقد اجتماعي ونسق دستوري يجمع ما بين الديانات المختلفة والمعتقدات المتباينة دون تمييز أو تفرقة، وذلك على أساس من المواطنة التي تعني المساواة بين الجميع في الحقوق والواجبات دون تمييز على أساس من دين، أو مذهب، أو طائفة، أو عرق، أو فئة اجتماعية، أو ثروة، أو قبيلة... إلخ.

وكان فرح أنطون أول من عرف بين رواد الاستنارة اهتماما بالموضوع، وأكثرهم مقاربة لمفهوم التسامح، في دائرتي الخصوص والعموم. ولم يكتف هذا الرائد الذي لا يزال مجهولا في ثقافتنا العربية بالتأسيس النظري لهذا المفهوم، بل حاول إشاعته من خلال رموز الفن الأدبي وتمثيلات القص الروائي. ولذلك كانت روايته «أورشليم الجديدة» أو «فتح العرب لبيت المقدس» تمثيلا كئائيا لمفهوم التسامح وإعادة قراءة لأحداث التاريخ من خلاله، خصوصا في المدارات الدينية. ولم تفترق رواية «الدين والعلم والمال» عن «أورشليم الجديدة» في التمثيل لأفكار التسامح والبحث عن رموز إبداعية لها. وقد اقترن الدافع المباشر لكتابة هاتين الروايتين، تحديدا، بسياقات الصراع الفكري الذي شهده مطلع القرن الماضي. وجمعت أطرافه بين فرح أنطون الذي هاجر إلى مدينة الإسكندرية كما فعل أمثاله من مثقفي الشام الذين تركوه فرارا من الاضطهاد الديني، بحثا عن مناخ أكثر رحابة وتسامحا، وقد أسس فرح أنطون مجلته «الجامعة» في الإسكندرية، وجعل منها منبرا للدعوة الجذرية إلى دولة مدنية حديثة، مستقلة عن أية سلطة دينية، ويتمتع فيها الجميع بحقوق المواطنة التي يلزم عنها حق الاختلاف واحترامه على كل المستويات. أما الطرف الثاني للصراع فضم محمد عبده مفتي الديار المصرية في ذلك الوقت، في السنوات السابقة على وفاته سنة 1905، ومعه تلميذه محمد رشيد رضا الذي هاجر إلى الإسكندرية من مدينة طرابلس التي هاجر منها زميله فرح أنطون، واستقر الثاني في الإسكندرية، حيث الأفق المفتوح للتنوع الديني والتعدد الثقافي والتباين العرقي، بينما اتجه الثاني - محمد رشيد رضا - إلى القاهرة، حيث مركز السلطة الدينية، ورمزها الذي تجسد في شخص المفتي الذي كان تجسيدا خلاقا للاستنارة الدينية والفكرية، وداعية غير مباشر لأفكاره.

وقد شهدت السنوات الأولى من القرن العشرين المعركة الأولى حول مفهوم التسامح الذى دافع عنه فرح أنطون الذى اختار كلمة "التساهل" مقابلا للأصل الإنجليزي الذى قرأ عنه من خلال أهم فلاسفته فى مرحلتيه: الدينية والمدنية. ويُعرّف الرجل المفهوم الجديد بأنه السياسة التى يتجمل بها المرء فى التعامل مع ما لا يوافق عليه، ويتقبل حضوره بوصفه - أولا - حقا من حقوق الاختلاف، وبوصفه - ثانيا - ركنا أساسيا من ممارسة الحرية التى ينبى عليها معنى المواطنة فى الدولة المدنية الحديثة. ويشير أنطون إلى المعنى الدينى للمفهوم، مؤكدا أنه يشير إلى التساهل الدينى الذى يعنى أن الإنسان لا ينبغى أن يدين أخاه الإنسان على أساس من المعتقد الدينى، فهذا المعتقد علاقة خاصة بين الخالق والمخلوق. وإذا كان الله يشرق بشمسه على الأشرار والأخيار، المتدينين وغير المتدينين، فيجب على الإنسان أن يتشبه به، ولا يُضَيَّق على غيره لكون اعتقاده مخالفا لمعتقده، فليس على الإنسان أن يهتم بدين أخيه أيا كان لأنه يوجد من حيث هو إنسان فحسب، بعيدا عن صفة الدين التى تقع فى دائرة اختيار الإنسان الذى ليس من حق أحد الحجر على حريته.

ولا يمكن للتساهل أو التسامح أن يوجد بهذا المعنى إلا فى دولة تفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية. وهى دولة تقترب بأربعة مبادئ ملازمة لمفهوم التسامح: أولها أن التسامح لا يوجد، أو يتأسس من حيث هو ممارسة معرفية واجتماعية ودينية حرة، إلا فى الدولة المدنية التى تقوم على احترام الأديان فى تنوعها، وعدم التدخل فيها. وثانيها أن السلطة الدينية لا تقدر على التساهل بحكم طبيعتها البشرية التى لا يمكن فصلها عن الأهواء والمصالح، ولأنها تنبنى على التعصب، معتقدة اعتقادا جازما أنها على الحق وغيرها على الباطل، الأمر الذى ينتهى إلى التمييز بين المواطنين. ويتصل المبدأ الثالث بالحرية من حيث هى حق طبيعى

للإنسان فى أن يعتقد أو لا يعتقد ما يشاء، وأن اعتقاده أو عدم اعتقاده الدينى لا علاقة له به من حيث هو مواطن. ويقترن المبدأ الرابع بأثر التسامح فى تقدم المعرفة، خصوصا من حيث هو تقبل للاجتهادات المخالفة، واحترام لكل محاولة للخروج على المتعارف عليه بما يؤسس لقيم الاختلاف والتنوع المعرفى الخلاق.

- 2 -

عندما انتهيت من إلقاء محاضرتى عن "التسامح والتعصب فى الثقافة العربية" التى ألقيتها فى مركز الشيخ إبراهيم بن محمد آل خليفة، فى البحرين، وجدت الحماسة مطلّة من أعين الحاضرين، معلنة عن رغبتهم فى فتح موضوع "التسامح والتعصب" ومناقشة جذوره الثقافية وأبعاده الحضارية. ولم أكن مستغربا لهذه الحماسة، فالموضوع حيوى فى حياتنا بكل أبعاده، وفى تراثنا بجوانبه المختلفة، ولا يزال التعصب الذى يفضى إلى الإرهاب وصمة يصمنا بها الغرب الذى اكتوى مثلنا بنيران الإرهاب الدينى، فأوجعته النيران بما جعله ينقل الخاص إلى العام، ويتهم الدين الإسلامى كله بالتعصب، ويقرن دعااته بالتطرف الذى لا يختلف كثيرا عن الإرهاب، فالتطرف الاعتقادى فى كل مجال هو أول المتصل الصاعد الذى ينتقل من الفكرة إلى الفعل، ومن الدافع إلى التنفيذ، مؤكدا فى كل أحواله مبدأ الإزاحة والإقصاء الذى يستأصل به المتعصب المتطرف وجود الآخر المختلف المغاير.

ولذلك كان من الطبيعى أن يبدأ النقاش حول الصورة الخاطئة التى ترسمها لنا أجهزة الإعلام الغربية، وتهمه الإرهاب التى أصبحت ملتصقة بالإسلام، خصوصا بعد ما حدث فى السياق الدامى من التفجيرات والكوارث التى لم تبتدى بكارثة الحادى عشر من أيلول (سبتمبر) الذى

أودى ببرجى مركز التجارة العالمية فى نيويورك، ومعهما أرواح الآلاف المؤلفة من ضحايا الإرهاب الذين لا يزالون يتساقطون فى كل مكان، وذلك بما يؤكد عولمة الإرهاب الدينى الذى يتحرك بين القارات، ويتنقل ما بين العواصم الأوروبية وغير الأوروبية كالوباء الذى يفرض على البشرية كلها ضرورة تحدّيه، والعمل على معالجته والقضاء عليه بشكل جذرى. ويبدو أن ابتداء النقاش بتحيز الإعلام الغربى ضدنا هو الذى قاد إلى التأثير الصهيونى الموجود فى أجهزة الإعلام الغربية، وأغلبها موجه مشحون بعناصر العداء للإسلام والمسلمين. وهو عداء صاغه فكريا، تحت ستار مخادع من ادعاء التفكير الموضوعى هانتجتون فى كتابه الشهير عن «صراع الحضارات». وهو الكتاب الذى جعل من الإسلام والمسلمين إحدى القوى الأساسية التى تهدد الحضارات وتعمل على تقويضها فى صراع الحضارات الذى أخذ يحل محل حوار الحضارات. والواقع أن أفكار هانتجتون فى هذا السياق، ومعها من يلح على صراع الحضارات الذى لا بد أن تنتصر فيه الحضارة الغربية الأمريكية، هى نوع من الأصولية التى لا تختلف كيفيا، فى التحليل الأخير، عن أفكار أسامة بن لادن ومجموعات القاعدة التى امتدت، وانتشرت فى نوع من المواجهة التى تستبدل الإقصاء بمثله، والإلغاء بما يشابهه، وذلك بما يؤكد أن الأصوليات القومية والدينية والعرقية، تتحول - فى جانب منها - إلى رد فعل لأصوليات مهيمنة، موازية، تتخذ لنفسها عنوان الدفاع عن الحضارة الإنسانية، أو القيم الديمقراطية، أو العولمة التى لا تخلو من وحشية، ومن نزعة تحقير للثقافات المغايرة لثقافة المركز الأوروبى - الأمريكى الذى انطلقت منه العولمة. والعولمة هى آخر موجات الهيمنة التى تفرض بها المصالح الاقتصادية للشركات متعددة الجنسية ما يؤكد وجودها وسيطرتها، ويستبعد، أو يستأصل - فى الوقت نفسه -

التيارات الثقافية المغايرة التي تغدو موضع زراية، ودرية لمعاول الإقصاء . ولا أدل على ذلك من كتاب توماس فريدمان عن العولمة الذي ترجمته في القاهرة بعض الهيئات الأمريكية، وعملت على توزيعه مجاناً على أوسع نطاق بين المثقفين، أعنى كتاب " السيارة لكزس وشجرة الزيتون " . والعنوان دال بثنائيته الضدية التي تشير إلى طرفين متناقضين، وجود أحدهما نفى لوجود الآخر وقضاء عليه، وذلك في سياقات الصراع التي لا بد أن تنتهى بانتصار " القطيع الإلكتروني " واندحار " شجرة الزيتون " التي ترمز إلى الثقافات المحلية والحضارات التقليدية، تلك التي لم يعد لها مكان في عالم العولمة التي تهيمن عليه بالتفوق التكنولوجي الشركات متعددة الجنسية، ومنها تلك التي تنتج السيارة لكزس التي أصبحت رمزا دالا على التفوق التكنولوجي للمنتج الذي تصدره العولمة، أو يقترب بها اقتران السبب بالنتيجة أو العلة بالمعلول أو حتى اللازم بالملزوم .

وقد جرنّا نقاش العولمة إلى الأصولية المقترنة بها، ومن ثم نزعات التعصب المعاصرة الملازمة لها . وهو الأمر الذي أفضى إلى إبراز نزعات التسامح المضادة التي يسعى بها العالم الثالث إلى مواجهة أخطار العولمة، أو - على الأقل - التقليل من أخطارها . وغير بعيد عن ذلك تيار «التنوع البشري الخلاق» الذي انبثق في أروقة اليونسكو التي كانت أول من طالب بتخصيص عام دولي للتسامح، وذلك انطلاقاً من أن التسامح الذي يعنى قبول الآخر واحترام الاختلاف هو الشرط البديهي لانطلاق حوار الحضارات والثقافات . وفي الوقت نفسه، تأكيد اقتران مستقبل البشرية بإقامة حوار مفتوح بين ثقافتها، واحترام تعددها وتنوعها الحضاري، ففي التعدد غنى، وفي التنوع ثراء لا يكف عن توليد لوائمه المعادية للتعصب ونوائجه . ولم يكن من قبيل المصادفة - في هذا السياق - أن يدعو الرئيس خاتمي إلى حوار الحضارات في الأمم المتحدة التي تبنت

دعوته لما رآته فيها من إمكانات عبور الانقسام والانشقاق وتأكيد المعنى الإنساني الصاعد لوحدة التنوع الحضارى . وقد كان «عبور الانقسام» عنوان واحد من الكتب التى اشتركت فى تأليفها لجنة عالمية ، جمعت بين مثقفى الشرق والغرب ، الشمال والجنوب ، وسعت إلى تأكيد ثراء التنوع فى حوار الحضارات الذى ينبغى أن يقوم على احترام الاختلاف والمغايرة ، نافرا من صفات الصراع ، وعوامل التناوب والشقاق .

ولقد كان شعار حوار الحضارات الوجه الآخر من دعوات التسامح المعاصرة التى رأت الخطر الأصولى الذى تنطوى عليه أفكار أمثال هانتجتون الداعية إلى صراع الحضارات من منطق التعصب لحضارة واحدة فحسب ، بوصفها الحضارة الأعلى والأرقى . ولم يكن من الغريب - والأمر كذلك - أن يقود الحديث عن دعاة التسامح وحوار الحضارات فى الغرب الأوروبى الأمريكى إلى تعديل الموقف الانفعالى من تشويه أجهزة الإعلام للإسلام والمسلمين ، فمن الواضح أن هناك من يفصل بين الإسلام ، من حيث هو دين ، والتطرف أو الإرهاب الذى ينتسب زورا وبهتانا إلى الإسلام . وإذا كان هناك من لجأ فى الغرب الأوروبى الأمريكى إلى التعميم ، جاعلا من إرهاب قلة من المسلمين وصمة يصم بها كل المسلمين ، والأصولية بنظيرها ، فجعلوا الغرب الأوروبى الأمريكى مصدر الشر والبلاء ، وموصوما كله بالمثالب التى يستعيد ذكرها مخزوننا دينيا أحادى البعد ، ومخزوننا قوميا عانى من الاستعمار .

وقد حاول المتناقشون ، فى مركز الشيخ إبراهيم بن محمد آل خليفة ، أن يخرجوا من المدار المغلق لمتطرفى الغرب والشرق ، أو متعصبى الشمال والجنوب . وهو الأمر الذى أدى إلى الاعتراف بأن هناك من بين المسلمين من يسىء إلى الإسلام أكثر من أعدائه ، وأن الأفعال الإجرامية لهذا الفريق توقع

أبلغ الضرر على الأبرياء، وتتيح لكارهي الحضارة العربية الإسلامية برهانا يقود إلى التعميم، ولو على سبيل المغالطة، ومن ثم إلى وصم الإسلام والمسلمين بتهمة الإرهاب التي أصبحت تتردد على كل لسان. وكان هذا الاعتراف الذي لا يخلو من نقد للذات قرين اعتراف آخر، مؤداه أن الغرب الأوروبي - الأمريكي ليس كله جورج بوش الابن ولا المجموعة الأصولية التي انفردت معه بالحكم، فهناك الكثيرون من المعارضين لسياسات الأصولية الحاكمة في الولايات المتحدة، ودعاة التعميم والعداء للإسلام والمسلمين في العالم الأوروبي الأمريكي. وقد قدم عدد دال من هؤلاء أنواعا من الدفاع عن الإسلام والمسلمين، ما يعد دليلا على التنوع الثقافي من ناحية. ومن ناحية موازية، دليلا على الحوار الديمقراطي الذي تنعم به مجتمعاتهم، بالقياس إلى هيمنة الصوت الواحد المقرون بغياب الديمقراطية في مجتمعاتنا السعيدة.

ولم أستغرب عندما أثرت علاقة الإسلام، من حيث هو دين الأغلبية، بالتسامح والتعصب. وكان واضحا لكثير من الحضور بأن الإسلام جاء مؤكدا لعدد من مبادئ التسامح أهمها ما يلي:

1- المجادلة بالتي هي أحسن احتراما للمخالفة والمغايرة «وجادلهم بالتي هي أحسن» (1).

2- الدعوة إلى التعارف بين الشعوب، لا التناوب والمحاربة «وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا» (2).

3- عدم الإكراه في الدين وإقرار التعددية «لا إكراه في الدين» (3)، «ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا. أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين» (4).

(1) النحل : 125 . (2) الحجرات : 13 . (3) البقرة : 256 . (4) يونس : 99 .

4- الاعتراف بالديانات السماوية المغايرة وتبجيل أنبيائها ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مِنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلُوا صَالِحًا، فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (5).

ولكن، للأسف، لم تكن هذه المبادئ موضع التسليم، دائماً، أو التطبيق، أو حتى التقدير. ولم يجاوز تطبيقها والدعوة إليها والتمسك بها زمن الرسول ﷺ وأبى بكر وعمر بن الخطاب رضى الله عنهما، فما لبثت نزعات العصبية الجاهلية أن عاودت الظهور، وأطلّت الفتن والصراعات برأسها، وبدأ الانقسام القمعى إلى فرق متعادية، فى سياق تاريخى متعاقب، تعصبت فيه كل فرقة لنفسها، ورأت أنها وحدها على الحق وغيرها على الباطل، فانتشر مفهوم «الفرقة الناجية» فى مواجهة «الفرق الضالة المضلة»، يلزمه التعصب الذى ظل يتغلغل فى بنية الحضارة العربية إلى أن نخرها، وهدمها، وجعل عزّة تقدمها المؤسس على التسامح يتحول إلى ذل تأخرها الذى لم يفصل، قط، عن أبعاد متآزرة من التعصب. أولها البعد الدينى الذى كان بمثابة ابتعاد عن قيم الإسلام السمحة وتشويهها، وعودة إلى قيم الجاهلية التى جاء الإسلام لمحاربتها، ومن ثم عودة إلى مبدأ التعصب الذى يحيل العصبية القبلية، مقرونة بالعصبية العرقية والاعتقادية، إلى عامل إلغاء أو استئصال لكل اختلاف أو مغايرة. وثانيها البعد الفكرى الذى اقترن بالعداء للمخالفة الفكرية والاجتهاد المغاير، سواء من الفئات العقلانية كالمعتزلة الذين قمعوا خصومهم، وتسببوا فيما سُمى «محنة خلق القرآن» أو من خصوم المعتزلة الذين ثأروا منهم بعد زوال نفوذهم السياسى بولاية المتوكل، وحاربوا أصحاب الاتجاهات العقلانية الذين ظلوا موصومين بالكفر عند المتعصبين من أهل السنة والجماعة الذين ازدادوا تعصبا مع ازدياد المخاطر الخارجية. وثالثها البعد السياسى، وهو البعد الذى اقترن بالتسلط

والأوتوقراطية ، ووجد في البعد الدينى ما يدعمه تأويلا ، ويبرره شرعا ، فكانت النتيجة انحدار الخطاب الدينى الذى وصل إلى ماوصل إليه فى موازاة تصاعد خطاب الاستبداد السياسى والأصولية الفكرية التى لا تزدهر إلا فى ظل الاستبداد . وأخيرا ، البعد الأدبى المقترن بالفنون ، حيث ظلت الخصومة بين القدماء والمحدثين مستمرة ، تنتقل من عصر إلى عصر ، فى ثنائية التقليد والتقاليد التى تهيمن على ثقافتنا السائدة ، مقابل ثنائية الابتداع والتجديد التى لا تزال هامشية ، مكموعة ، محاربة ، مطاردة . . إلى اليوم .

وكان واضحا ، فى النهاية ، أن حضور التسامح ، من حيث هو ترياق للتعصب ، ونواة للتقدم ، قرين حضور الدولة المدنية القائمة على الفصل بين السلطات ، واحترام كل المعتقدات المحمية بالدستور والقانون اللذين يحرسان الحريات ويصونان لوازمها ، وذلك فى بناء سياسى اجتماعى ثقافى ، أولى صفاته السياسية الديمقراطية التى تتجاوب مع حراكه الاجتماعى المفتوح بين الطبقات والفئات ، وحراكه الثقافى الذى يؤكد الانفتاح الموازى على كل التيارات الموجودة فى العالم والإفادة منها والحوار معها بوضعها موضع المسألة ، وذلك جنبا إلى جنب تأكيد حرية الإبداع والتفكير والبحث العلمى الذى يزدهر بالتجريب والخروج على الأعراف الجامدة الساكنة .

وقد تذكرت ، خلال هذه المناقشات ، قصيدة نزار قبانى " هوامش على دفتر النكسة " التى كانت نقدا موجعا لمثالبنا التى انتهت بنا إلى الهزيمة المدوية سنة 1967 . وألح على ذهنى بيتان من القصيدة ، هما :

لقد لبسنا قشرة الحضارة . .

والروح جاهلية !

obeikandi.com

ذاكرة المصريين ومحمد على(*)

لم يكن من المعقول أن تحتفى الذاكرة المصرية - منذ سنوات - بذكرى الحملة الفرنسية على مصر، وما خلفته من آثار سلبية وإيجابية، ولا تحتفل بمرور مائتى عام على اعتلاء محمد على عرش مصر، فى شهر مايو من سنة ١٨٠٥ . وبقدر ما كان استدعاء ذاكرة المصريين لذكرى الحملة الفرنسية مناسبة جليلة لاستعادة إرادة النضال المصرى ضد الاستعمار، واستعادة إرادة التحدى التى انبثقت فى نفوس المصريين لمواجهة الغزو الاستعمارى، وذلك غير بعيد عن جدلية العلاقة المتوترة مع الآخر الغربى الذى غزا العالم القديم بسلاحه الجديد وعلمه المتقدم، كان استدعاء ذكرى اعتلاء محمد على عرش مصر مناسبة موازية متعددة الدلالات . فهى استعادة لإرادة القوى الشعبية التى أوصلت محمد على إلى الحكم، وفرضته على السلطان العثمانى الذى لم يملك سوى الاستجابة إلى الإرادة القاهرة للقوى الشعبية فى مصر، وهى القوى التى تجاوب معها قائد البانى، أدرك ببصيرته ما لم

(*) نشرت بجريدة الأهرام 28 نوفمبر 2005 م .

يدركه غيره، ورأى بعينى المستقبل إمكانات تحديث البلد الذى صار له وطنا، فصاغ له رؤية مستقبل يتحدى شروط الضرورة. ويضع مصر على الطريق الصاعد للحدثة والتحديث.

هكذا، كان الاحتفال بعصر محمد على وزمنه استكمالا لجوانب الصورة التى احتفظت بها ذاكرة المصريين، مدركة ما بها من سلب وإيجاب. وهو الاستكمال الذى احتشدت فيه إمكانات عديدة كبيرة، تأكيداً لمعنى الاحتفاء بعصر محمد على وأهميته فى الوقت نفسه، خصوصاً أن ذاكرة المصريين لم تنس، ولن تنسى، ما فعله محمد على لمصر، وما فعلته مصر لمحمد على وبمحمد على فى الوقت نفسه. وهو الفعل المشترك الذى يتبادل طرفاه معنى التأثير والتأثير فى صنع لحظة تاريخية استثنائية، تأسس بها وفيها مشروع التحديث والحدثة فى مصر والعالم العربى كله، وانطلق بإرادة عفوية حققت أحلام الشعب الذى عرف محمد على كيف يستجيب إلى رغبته فى الخلاص من القوى الثلاث المتصارعة على مصيره: الأتراك العثمانيون الذين استعمروا مصر منذ أن غزاها سليم الأول سنة 1517، والمماليك الذين اقتسموا خيرات البلاد مع العثمانيين، والقوى الأوروبية القديمة التى لم تتوقف أطماعها الاستعمارية فى مصر، ابتداء من الحملة الفرنسية سنة 1798. وهى الحملة التى اختتمت القرن الثامن عشر، واستهلكت القرن التاسع عشر، فارضة على القوى الشعبية روح المقاومة التى نمت وتساعدت. وذلك على الطريق الصاعد للحدثة والتحديث فى كل مجالاتها ودروبها ومستوياتها.

ولذلك كان لابد أن يأتى الاحتفال بعصر محمد على متجاوباً مع هذه المجالات والدروب والمستويات، فيضم - أولاً - المؤتمر العلمى الضخم الذى حشد له المجلس الأعلى للثقافة الباحثين من مصر والأقطار العربية

والدول الأوروبية والولايات المتحدة الأمريكية ، وذلك لوضع عصر محمد على موضع المساءلة والفحص ، وهو الوضع الحقيقى والأصيل لاحتفاء ذاكرة المصريين بزمان محمد على ، بوصفه زمان الانطلاق والتأسيس وانطلاق الشرارة التى أضاءت الفضاء الجيوبولتيكى المحيط ، فشملت بضوئها عالما رحبا ، يمتد من المورة إلى كريت ، ويصل ما بين الشام وشبه الجزيرة العربية ، فى دولة عرفت كيف تصنع جيشا قاهرا ، وصناعة غير مسبوقة ، وتغييرات جذرية ، امتد نفوذها ، واتسعت موجات تأثيرها بقوة المدفع والمصنع والمعهد ، واصلة ما بين مؤسسات العلم الحديث والتنظيمات السياسية الجديدة ، والإصلاحات الاقتصادية والزراعية ، فضلا عن التجديد المتجاوب الأبعاد فى مجالات الثقافة والفنون والآداب . وكان ذلك كله فى زمان شهد انبثاق المطبعة والصحيفة وتدافع البعثات التى هدفت إلى عبور الهوة العميقة المتسعة ما بين التقدم الأوروبى والتخلف الشرقى .

ولم يكن من المقبول أن يكتفى المجلس الأعلى للثقافة بإقامة مؤتمره الدولى الضخم عن عصر محمد على ، وإنما أضاف إلى ذلك ترجمة ونشر عدد مهم من الكتب التى تناولت هذا العصر والتحليل التفصيلى لجوانبه المختلفة ، وتعاون المجلس الأعلى للثقافة فى هذا الاتجاه مع دار الكتب والوثائق القومية التى أصدرت واثق عصر محمد على فى كتب بالغة الأهمية ، فوصل عدد الكتب المترجمة والمؤلفة عن محمد على وعصره إلى حوالى عشرين كتابا . ولذلك لم يكتف المجلس بنشر مجلد ضخم ، ضم عشرات الأبحاث التى قدمها أعضاء الجمعية التاريخية المصرية عن عصر محمد على ، فى مؤتمر احتضنه المجلس منذ سنوات قليلة ، تمهيدا للمؤتمر الدولى الضخم الذى أقامه ، بل قام بالتنسيق مع مكتبة الإسكندرية ومساعدتها فى عقد مؤتمر دولى مواز عن محمد على والعالم ، يتولى

استضافة الباحثين الغربيين المهتمين بعلاقات محمد على الدولية، فضلا عن تأثره بالصراع الذى دار داخل هذه العلاقات، ولم ينته بمعاهدة لندن فى الخامس عشر من يوليو 1840.

ولم تكن المؤتمرات والمطبوعات سوى الجانب الأول من جوانب استعادة ذاكرة المصريين لزمن محمد على، وتقدير حضوره الاستهلالى الذى تولدت منه كل حركات النهضة اللاحقة، فقد وسّعت وزارة الثقافة من سياق الاحتفال بعصر محمد على، وأسهمت أجهزتها ومؤسساتها فى الاحتفال، فأنتج البيت الفنى للمسرح مسرحية تتناول زمن محمد على، وشرع المركز القومى للسينما فى إعداد فيلم توثيقى تسجيلى. وتولت الوزارة ترميم قصر محمد على فى شبرا، وهو القصر الذى سوف يفتتحه السيد رئيس الجمهورية قريبا، ويكمل بافتتاحه سياق الاحتفالات الضخمة التى تستعيد بها ذاكرة المصريين جهود محمد على التى نحن بعض غرسها، وقد استمر ترميم القصر الذى تهالك أكثر من خمس سنوات، وشمل الترميم كل شئ: النوافير، والحدائق، واللوحات والأعمال الفنية، وإزالة ثلاثة وخمسين مبنى أقيمت عشوائيا حول القصر، وشوهت حدائقه. وقد أعد صندوق التنمية الثقافية مجلدين ضخمين عن ترميم القصر، أولهما تاريخى يضم كل المعلومات التاريخية اللازمة، وثانيهما تقنى يضم التفاصيل الهندسية والعلمية الخاصة بترميم هذا الأثر العظيم الذى تكلف ما يقرب من خمسين مليون جنيه، وأصبح تحفة لا نظير لها بعد ترميمه، ودلالة رائعة على أن ذاكرة المصريين لا تنسى لحظات مجدها، ولا رموز هذا المجد.

وإدراكا من المجلس الأعلى للثقافة لأهمية موقع عصر محمد على فى ذاكرة المصريين، بل ذاكرة العالم الذى اقتحم هذا المحارب الجسور علاقته، تعاون مع سفارات فرنسا وإيطاليا واليونان وألبانيا ومقدونيا وكوسوفو،

سواء فى دعوة الباحثين المهتمين بهذا العصر من أقطار الدول التى كان لها علاقة بمتغيرات عصر محمد على ، أو فى إقامة عدد غير قليل من المعارض الفنية التى جمعت ما بين صور الوثائق والمصورات القديمة والأعمال الفنية الحديثة . وكان حضور سفراء هذه الدول مع باحثيها وباحثاتها أثره الكبير فى تأكيد عالمية المؤتمر الضخم عن عصر محمد على فى القاهرة ، والمؤتمر الموازى عن «محمد على والعالم» الذى أسهمت به مكتبة الإسكندرية فى سياقات احتفالات ذاكرة المصريين بمحمد على .

ولم يقصّر الإعلام المصرى فى متابعة هذه الاحتفالات التى سوف تكتمل دائرتها بافتتاح السيد الرئيس قصر محمد على بعد ترميمه ، فنقلت القناة الثقافية فى التلفزيون المصرى وقائع الجلسة الافتتاحية للمؤتمر الدولى فى القاهرة ، كما نقلت على الهواء مباشرة وقائع الجلسة العلمية الأولى . وشاركتها فى النقل والتعريف الفضائيات العربية والعالمية المختلفة ، ووصلت المتابعات الصحفية إلى عدد ضخم ، يستحق أن ينشر فى مجلدين . ولم تخل هذه المتابعات من تنوع الاستجابة بالطبع ، وتراوحها بين عينى الرضا وعدم الرضا ، وهو أمر طبيعى تماما ، فهناك من اندهش لاحتفالنا بزم محمد على الذى قضت الثورة على حكم أسرته فى الثالث والعشرين من يوليو 1952 ، وهناك من عاب على المجلس كثرة عدد الباحثين وحشدهم الضخم الذى تحوّل إلى مظاهرة . لكن أطرف هذه الاستجابات فى تقديرى هو ما كتبه صديق عزيز عن محمد على وذاكرة المصريين ، متّهما المجلس الأعلى للثقافة بإقامة «ندوة متواضعة» بمناسبة ذكرى مرور مائتى عام على تولّى محمد على حكم مصر . وواضح أن هذا الصديق العزيز - أكمل له الله عافيته المستعادة - شغلته ظروفه الصحية عن حضور المؤتمر الدولى الضخم ، ومشاهدة المعارض

والعروض الفنية ، ومتابعة الكتب العديدة المؤلفة والمترجمة التي لم يطلبها
استكمالاً لما فاتته من حقيقة أن ذاكرة المصريين لا تنسى ، حتى لو نسيت
ذاكرة فرد منها ، أو عجزت عن المتابعة .

الرحلة إلى الآخر(*) فى القرن التاسع عشر

- 1 -

ربما كان أهم ما تركته مدافع نابليون من أثر فى الوعى العربى العام فى آخر القرن الثامن عشر أنها نبّهت هذا الوعى إلى تخلف العالم الذى يعيش فيه وضرورة تغييره . ولذلك طرح سؤال التخلف نفسه بقوة على هذا الوعى فى موازاة الهزائم المتلاحقة . وكان السبيل إلى الإجابة الموجبة - من وجهة نظر أصحابها فى ذلك الوقت - مقترنا بضرورة التعرف على حضارة الغرب الذى تقدّم وانتصر ، وصنع نموذجاً حضارياً متفوقاً ، أخذ يخاليل العيون بمخترعاته المادية ، ويجتذب العقول بلوازمه الثقافية والاجتماعية والسياسية . صحيح أن هذا الغرب كان موجوداً بمعنى أو آخر قبل الحملة الفرنسية ، وذلك منذ أن تبادل الشرق وأوروبا التجارة والسفراء فى القرون الوسطى ، لكن إقامة التجار والسفراء الأوربيين لم يكن لها من التأثير

(*) بحث مقدم لمؤتمر عقده مجلة «العربى» فى الكويت بعنوان : «الغرب بعيون عربية» سنة 2004 م .

ماصنعتة مدافع نابليون وجنوده، فضلا عن أجهزته العلمية المصاحبة التى وضعت الوعى العربى أمام تخلفه للمرة الأولى، فى حدة معرفية جذرية، حدة جعلت من حضور الاحتلال الفرنسى مرآة تكتمل فيها معرفة الوعى بحدوده الذاتية.

وإذا كانت معرفة الأنا بنفسها لا تكتمل إلا من خلال آخر يضعها فى مواجهة حضورها الذاتى، كى تتعرف الموجب والسالب فى حضورها، فتضيف إلى الموجب، وتجاوز السالب، فإن «الآخر» الفرنسى المتمثل فى العتاد العسكرى والعلمى، وفى المصاحبات الثقافية والاجتماعية والسياسية للحملة الفرنسية، كان بمثابة المرآة التى رأى بواسطتها الوعى القومى حقيقة ما وصل إليه عالمه، وأدرك على نحو صادم أوضاع هذا العالم فى علاقات تراتبه الجامد، وانغلاقه الخامل، فوعى تخلفه على نحو صادم، مقابل إدراكه تقدم «الآخر» الذى هزمه بما لا طاقة له به من علم ومخترعات، وعتاد وعلماء، وأوضاع وعلاقات لا تعرف التقليد المتحجر أو الانغلاق الجاهل.

ويقدم الشيخ عبد الرحمن الجبرتى (1754-1822) فى كتابه «عجائب الآثار فى التراجم والأخبار» الوثيقة التاريخية التى ترصد صدمة الوعى المهزوم بتفوق «الآخر» عسكريا، وشعوره بالعجز عن الفهم إزاء ما رآه من بعض مظاهر تقدمه العلمى، جنبا إلى جنب إحساسه بالدهشة من جرأة العادات الاجتماعية، والاختلاف المذهل فى المصاحبات الثقافية والسياسية. وكما تحدث الجبرتى فى دهشة عن نساء الفرنسيين المنطلقات فى الشوارع، سافرات، متهللات، يتبادلن الضحك والقهقهة مع المكارية والحمازة، تحدث فى نبرة استغراب عن التنظيمات السياسية الجديدة التى أقامها نابليون لتوسيع دائرة المشاركة فى الحكم، كما توقف فى إعجاب عند

المسرح الذى أنشأه الفرنسيين ليعرضوا عليه فنونهم وآدابهم، والمطابع الجديدة التى رآها المصريون للمرة الأولى تُصدر من الجرائد والكتب والمطبوعات ما لا سابقة له أو عهد. وبلغ شعور الجبرتي بالدهشة المربكة والحيرة العاجزة عن الفهم عندما شاهد من التجارب الكيميائية والطبيعية البسيطة، ما أصابه بالاضطراب الذى دفعه إلى وصف علم الفرنسيين بقوله: «ولهم فيه أمور وأحوال وتراكيب غريبة ينتج منها نتائج لا تسعها عقول أمثالنا».

وكان واضحاً منذ هذه اللحظة أنه لا سبيل إلى مجاوزة التخلف ومحو الشعور المؤرق بالهزيمة والانكسار، إلا بمعرفة أسرار تقدم ذلك الآخر الذى انطوى التعامل معه على نوع من التضاد العاطفى والفكرى متعدد الأبعاد، فمن ناحية ظل هذا الآخر هو الغازى، المعتدى، الأجنبى، المخالف فى الملة والمعتقد، الغريب فى العادات والتقاليد. لكنه - من ناحية مقابلة - ظلّ المتقدم، صانع المصنوعات التى لا بد منها لمجاوزة التخلف، والمخترعات الغريبة التى لا سبيل إلى معرفة أسرارها إلا بإذنه، وحامل مباحج الفنون والثقافات التى وصلت ما بين المسرح والمطبعة والكتاب والجريدة. ومن المؤكد أن جانب الإعجاب كان يغلب جانب النفور، ويتغلب على نواذره، فى لهفة الوصول إلى مراتب التقدم، فيغذّى فى النفس رغبة التعرف على ما عند الآخر والتعلم منه والحوار معه.

ولم يكن الجبرتي وحده فى ذلك، وإنما كان واحداً من المشايخ الذين مثّلوا - فى ذلك الوقت - الطليعة المثقفة للأمة التى كانت صدمتها الفكرية لا تقل عن الصدمة العسكرية للمماليك الذين فروا من جحيم الأسلحة الحديثة المتطورة التى حصدت جموعهم وطاردت فلولهم، وأزالت عالمهم القديم. وكانت النتيجة صعود عالم جديد يغلق أبواب القرون الوسطى، ويفتح آفاق

العصر الحديث بوعوده الباهرة، فيغوى الطليعة المثقفة بما فيه من عجائب التقدم وغرائب التمدن. ولم يغادر أفراد هذه الطليعة دهشتهم حين استجابوا إلى نزوع الرغبة المعرفية في الفهم الذي لم يكن سهلا في كل الأحوال كما نجد عند الجبرتي، أو عند أقرانه من مشايخ العصر، ومنهم الشيخ المهدي والشيخ حسن العطار اللذان اتصلا بعلماء الحملة الفرنسية. أما الأول فلم يترك أثرا فيما بعده اللهم إلا تقربه من الفرنسيين، وتقديمه لهم مؤلفاته، فقد كتب مجموعة من الحكايات عنوانها: «تحفة المستنير ومقامات المارستان» أقرب إلى حكايات «ألف ليلة وليلة» فيما يذكر عبد المحسن طه بدر في كتابه عن «تطور الرواية العربية الحديثة في مصر 1870-1938»، وقد ترجمها المستشرق مارسيل بعنوان: «Contes de Chekh El-Mahdy». وأما الشيخ حسن العطار (1766-1834) فقد اتصل بالمستشرقين الذين صحبوا الحملة الفرنسية، وأسهم في تعليم بعض شبابهم اللغة العربية، وتبادل وإياهم من الحوارات والأفكار ما فتح أمامه أفقا واعدة، انفسح ليحمل تلميذه رفاة الطهطاوى إلى عاصمة الأنوار: باريس.

ولحسن الحظ وصلتنا مقامة حسن العطار التي عنوانها: «مقامة الأديب الرئيس الشيخ حسن العطار في الفرنسيين». وهي مقامة بالغة الدلالة في الإشارة إلى التحول من شعور النفور إلى شعور الإقبال، واختلاط رغبة المعرفة بالبحث عن السر في تقدم هؤلاء الغرباء. والمقامة تؤدي من خلال السخرية والفكاهة ما يؤكد أهمية معرفة علماء الفرنسيين والاستماع إليهم والحوار معهم. وكان ذلك منذ أن سمع راوى المقامة - الشيخ العطار - من أهل العرفان ومن جال في الأقطار والبلدان «أن القوم لا يشددون الوطأة إلا على من حاربهم، ولا يعاملون بالرهبة إلا من نابذهم وغالبهم»، فذهب إلى الأزبكية حيث يقيم علماء الفرنسيين، فالتقى بعض شبابهم، فحاورهم

وحاوروه، وأدهشه معرفتهم بالعربية، بل معرفتهم بأمهات كتب التراث المهمة. وانتهى اللقاء بالراوى - الشيخ العطار - إلى التأكد من أن للقوم إلى غوامض المعارف تطلّعا ولأبنائها تودّدا وترفعاً «قد أشربوا في قلوبهم حب العلوم الفلسفية، وحرصوا على اقتناء كتبها وإعمال الفكرة فيها والروية، يبحثون عمن له بها إمام، ويتجاذبون معه أطراف الكلام». وأحداث مقامة العطار التي اقتبست منها الجمل السابقة دليل على رغبة المعرفة التي تغلبت على الوعى المعاند، وأوقعته في شرك المعارف التي حصلها علماء الفرنسيين، خاصة شبابهم الذين اصطفى العطار واحدا منهم ووصفه شعرا بقوله:

تجانبس الحسن فى مرآه حين غدا بين الكلام وبين الشجر تجنيس

وصاد عقلى بلفتات فواعجب حتى على العقل قد تسطو الفرنسي

وأتصور أن نعمة الدهشة المتضمنة فى الشطر الأخير من البيتين تصف التوتر الذى أصاب وعى الطليعة المثقفة التى فاجأتها معارف علماء الفرنسيين، واجتذبتها إلى ما أصابها بالدهشة وزيادة الرغبة فى المزيد من المعرفة. أما الإشارة إلى العقل فإنها كاشفة، خصوصا فى مصاحباتها الدلالية التى تقرن العقل بالقلب، وتجاوز ذلك إلى ما يجعل العقل علامة على نوع بعينه من المعرفة التى لا يخلو اكتسابها من معنى المفارقة التى يؤديها الشطر الأخير فى أكثر من بعد دلالى.

ويلفت النظر فى مقامة العطار أنها تبدأ بالهزل الذى ينتهى إلى الجد، وتنتقل من التغزل فى شباب الفرنسيين إلى عظيم علمهم، كما لو كانت تنتقل بالقارئ نفسه من موقف فكرى إلى موقف مناقض، مستعينة بحيل الهزل التى لا تتحرج من التغزل بالذكر، وأسلوب المفاكهة الذى لا يترك

ما يبعث البسمة إلا ويقتنصه، غير غافل عن كل ما يحفظ على السجع التقليدي للمقامة صفته الإيقاعية المائزة، لكن بما يراوغ القارئ، وينقله دون أن يعي من اللازم إلى الملزوم، ومن الغفلة في معرفة هؤلاء الشباب الفرنسيين الذين ينجذب السدج إلى حسن مرآهم وحده، فلا يرون منهم سوى هذا الحسن الظاهر، ولكن إذا اقتربوا منهم، وتعرفوا عليهم، اكتشفوا الحسن الباطن للعلوم الذي يبرز الحسن الظاهر للوجوه.

وأحسب أن هذا المنحى في المقامة يؤكد ما تنطوى عليه من سخرية متعددة الأبعاد. هناك السخرية التي تشمل الذين استهانوا - ولا يزالون يستهينون إلى زمن المقامة - بالفرنسيين، ولا يسعون إلى معرفتهم على حقيقتهم، مع أن الفرنسيين يعرفون الكثير عن ثقافة وحضارة ولغة هؤلاء الذين لا يعرفونهم. ولذلك انتصروا هم بمعرفتهم، وانهزم الذين لا يعرفونهم نتيجة جهلهم. وهناك السخرية من الذين يحصرون حضور الفرنسيين في الجانب العسكري وحده، فلا يرون فيهم سوى غزاة يفزعون الناس ويسوقون إليهم الهلاك من كل سبيل. لكن إلى جانب هذه الصورة القائمة صورة أخرى، مغايرة، لا سبيل إلى بلوغها إلا بإعمال العقل ومعرفة العارفين. ولا ينفصل هذا البعد الأخير عن سخرية مضمرة من طرائق المعرفة السائدة التي أدت إلى الهزيمة المنكرة أمام الفرنسيين. أعنى طرائق المعرفة التي لا تفارق التقليد الجامد، ولا تتخلى عن النقل الأعمى والاتباع العاجز، ومن ثم الكشف عن البديل الذي يحرر من هذه الطرائق العاجزة ويفضي إلى المعرفة المناقضة. وذلك هو طريق البرهان وإعمال الفكر، طريق «أهل العرفان ومن جال في الأقطار والبلدان». فهو الطريق الذي قاد الفرنسيين إلى الانتصار على غيرهم، بسبب ما انطوى عليه أهل العلم منهم من تطلع إلى غوامض المعارف، وحب العلوم الفلسفية، وإعمال الفكرة والروية فيها.

ولا شك أن إشارة العطار التي تقرن أهل العرفان بمن جال في الأقطار والبلدان هي إشارة دالة تومى إلى إيمان أمثال هذا الشيخ المستنير بأهمية المعاينة المصاحبة لإعمال العقل، والبرهان الذى يرادف العرفان، الأمر الذى يصل مغزى الارتحال فى المكان بمعنى الارتحال بين الأفكار، ويرد ثانيهما على أولهما، بما يدنى الطرفين إلى حال من الاتحاد الذى يساعدنا على فهم الدوافع التى دفعت حسن العطار المعروف بميله للعلوم العقلية إلى حث تلميذه النابه - رفاعه الطهطاوى - إلى الاطلاع على هذه العلوم من ناحية، والكتابة عن ما يراه فى رحلته إلى باريس طلبا للعلم من ناحية مقابلة. وكان العطار يستعيد فى ذلك تقاليد عقلانية فى التراث العربى، تقاليد استبدلت الابتداع بالاتباع، فكانت سببا فى ازدهار الحضارة العربية التى ظل تقدمها واتساعها فى العالم القديم مرهونا بانفتاحها العقلانى، وذلك فى الوقت الذى كان تراجعها وتقلصها وانحدارها قرين الحجر على العقل وإغلاق أبواب الابتداع والابتكار دونه. ومن المؤكد أن هذه التقاليد العقلانية لم تمت قط، وأنها ظلت أسيرة الهوامش المقموعة، وسط الثقافة التقليدية النقلية الغالبة المزهوة باتباعها. ولم تجد ثقافة الهوامش العقلانية ما يتيح لها بعض الحركة إلا فى الانفتاح المملوكى على العالم بفضل تحول مسارات التجارة العالمية، وتحول السواحل العربية إلى مناطق جذب لتجار فينيسيا وغيرها من المراكز التجارية الأوربية.

- 2 -

من المؤكد أن ممثلى التيارات العقلانية - وكان منهم حسن العطار وتلامذته - وجدوا فى التفوق الفرنسى ما يؤكد ما تعلموه عن أسلافهم من فلاسفة العرب ومتكلميهم، خصوصا ما يتصل بأهمية إعمال العقل، واستبدال الابتداع بالاتباع، والإفادة من التجريب الذى لا يخلو من معنى ارتحال العقل بين

الظواهر والأفكار ارتحاله بين البلدان والأقطار . وكان ذلك يعنى - فى أكثر من اتجاه - أن ازدياد الرغبة فى التعرف على أسرار الآخر لم يكن يكفى فى إشباعها هذه اللقاءات العابرة أو المشاهدات العارضة التى نرى نماذجها عند أمثال عبد الرحمن الجبرتى أو حسن العطار ، خصوصا بعد أن تدافعت رغبة معرفة الآخر وتزايدت ، وأصبحت الرغبة الفردية قرينة الرغبة القومية فى حلم التقدم الذى أصبح السبيل إليه هو النموذج الأوروبى بوجه عام والفرنسى بوجه خاص .

ولم يكن من قبيل المصادفة - والأمر كذلك - أن يصدر كتاب التلميذ - رفاعه الطهطاوى - حاملا تقرير الأستاذ - الشيخ حسن العطار - الذى يصل معنى الارتحال فى المكان بالارتحال بين الأفكار ، فى مدى إعمال العقل ، ومدى توسيع الوعى بعلم ما لم يكن يعلم من أحوال المعمورة الإنسانية ، فيقول الشيخ الذى كان قد أصبح شيخ الجامع الأزهر فى ذلك الوقت :

«سبحان من أظهر عجائب مصنوعاته فى اختلاف أوضاع مخلوقاته ، وتباين أنواع العالم واختلاف هيئاته . يرى ذلك بعين الاستبصار من ولج البحار واقتحم القفار ، فإن السفر مرآة الأعاجيب ، وقسطاس التجارب . وقد أودع فى هذه الرحلة مؤلفها الأديب الأريب ، والفاضل الذكى اللبيب ، ما شاهده من عجائب تلك البلاد ، وأحوال هؤلاء العباد ، ما يحرض العاقل على الأسفار ، والتنقل فى الأمصار ، حتى يزداد بذلك علما يقينا ، ويفوق بالإحاطة بأحوال عبادته فى الزمن اليسير بما لا يدركه القاطن بداره ولو عاش من السنين مئينا» .

والواقع أن دلالة «عين الاستبصار» لا تنفصل - فى هذا السياق - عن دلالة إعمال العقل فى أحوال المشاهدة والمعاينة ، أو تجارب القراءة

والتحصيل، وذلك في المدى الذي يجعل من السَّفَر - كالمعرفة المتجددة - مرآة الأعاجيب وقسطاس التجاريب. والإشارة إلى تحريض «العاقل» على الأسفار إشارة إلى تخصيص الإنسان بالعقل الذي ميّز به الله خلقه، وجعله أداة لإدراكهم، وحبّة عليهم، في التزود بمعارف الكون. ولا فارق بين الأسفار بمعنى التنقل والأسفار بمعنى الكتب في تجاوب الدلالة التي لا تفارق الحض على توسيع أفق المعرفة في الزمان والمكان. وهى المعرفة التي تتدافع بتدافع الرغبة إلى اكتسابها، والارتحال في سبيلها إلى الآخر الذي أصبح فضاء لأسفار هذه المعرفة التي تتيح لمن يسعى وراءها ما لا يتاح للقائين بداره أو القانع بجهله.

وكان من نتيجة ذلك التشكل الحديث لما يمكن أن نسميه «أدب التعرف على الآخر». وهو الأدب الذي يبدأ من مقامة العطار (أو مقاماته؟!) ولا ينتهى مع سرديات على مبارك (1823-1893) في «علم الدين»، وإنما يتواصل إلى آخر القرن، ومنه إلى القرن العشرين، جنبا إلى جنب أدب الرحلة الذي جذب الأقلام إليه أكثر في القرن التاسع عشر، وذلك لكونه نوعا أدبيا يجمع بين أنواع عديدة، جعلت منه الشكل الأدبي الأكثر مواءمة لتسجيل صدمات الاكتشاف الشعورية، والتعبير عن تحولات الأنا المعرفية للكاتب عبر متغيرات المكان والزمان والمدرجات، والأداة المرنة لاستيعاب الوصف الجغرافى والمعلومات التاريخية والملاحظات الاجتماعية والمشاهدات الغنية وألوان المعارف العلمية المختلفة، فضلا عن تداعيات الذاكرة التي تصل الحاضر بالماضى، ولا تتوقف عن المقارنة بين ما تراه وماتسترجه أو تذكره.

وأتصور أنه لا يمكن اكتمال دراسة «أدب التعرف على الآخر» إلا بدراسة الترجمات المتعاقبة خلال القرن التاسع عشر، أولا لأن هذه الترجمات

انطوت على بعد تفسيرى أو تأويلى ارتبط بوعى المترجم الذى يستقبل ويعيد إنتاج ما يستقبل من لغة الآخر فى لغته هو بحسب منظوره، ومنظور ثقافته المتجسدة فى لغته التى هى فكره. وثانياً لأن اختيار المترجم علامة على فكره كما قال القدماء الذين علّمونا أن اختيار الرجل قطعة من عقله. وثالثاً لأن المروحة بين الترجمة والتعريب وما صحبهما من تمصير أو اقتباس، كان عملاً موازياً من فاعلية رغبة معرفة الآخر، لكن بواسطة تحويله إلى ما يشبه الأنا التى أرادت أن ترى الآخر فى مرآتها، أو أن ترى الآخر على صورتها. ولولا ذلك ما جعل محمد عثمان جلال (1829-1898) - تلميذ رفاة فى مدرسة الألسن - من «تارتوف» Tartuffé موليير (1622-1673) «الشيخ متلوف» فى تجاوب العلاقات، ومن «بول وقرچينى» برناردين دى سان بيير (1737-1814) Pernardin de Saint-Pierre «قبول وورد چنة»، ومن «حكايات لافونتين» Fables La Fontaine (1621-1695) «العيون اليواقط فى الأمثال والمواعظ» لتكون على شاكلة «الصادح والباغم» و«فاكهة الخلفاء». وكان ذلك يعنى أن الرغبة فى معرفة الآخر بواسطة ترجمته كانت تعنى الارتحال اللسانى إليه، والارتحال اللسانى له فى الوقت نفسه، فالأنا الراغبة فى معرفة الآخر لم يكن توترها إزاءه يخلو من محاولة تدجينه، أو تطبيعها بما يجعله صورة موازية لهذه الأنا التى أصبح يريحها جعل الآخر على صورتها، فى نوع من الآلية الدفاعية التى تستحق دراسة تفصيلية، تتكشف بها التقنيات النوعية المخصوصة للترجمة والتعريب والتمصير فى القرن التاسع عشر.

ومهما يكن من أمر، فما بين مقامات أمثال العطار وسرديات على مبارك من ناحية، وكتب الرحلات من ناحية مقابلة، كانت الترجمة عن اللغات الأوروبية - وبخاصة الفرنسية - إلى اللغة العربية الجهد الإكمالى فى معرفة

«الآخر» بواسطة مرآة أخرى، بدأت آثارها فى الاتساع مع إنشاء مدرسة الألسن على يدى رفاعة رافع الطهطاوى (1801-1873) فى عهد محمد على الذى تولى حكم مصر ما بين سنتى 1805-1849، وأتاح لإشباع رغبة معرفة «الآخر» درجة واسعة من التحقق بواسطة البعثات التى أرسلها، والتى عاد طلابها ليسهموا فى حركة الترجمة التى أسهمت بدورها فى التعريف بعلوم الآخر وفنونه وآدابه. واستبدلت رحلة الكتاب برحلة المكان، فأكملت دائرة معرفة «الآخر» بوسائلها وتقنياتها النوعية المخصصة فى مجالات عديدة وعلى مستويات كثيرة.

ولكن بما أن هذه الورقة لا تحتل الإشارة إلى كل شىء، أو التفصيل فيه، فسأقتصر فيما يلى على كتابات الرحلة إلى الآخر فى القرن التاسع عشر، وذلك لأن هذه الكتابات اتسمت بمرونة النوع الذى يجمع لكاتبه كل شىء بالمعنى القديم للأدب الذى هو أخذ من كل شىء بطرف، ولكن فى القالب السردى الذى يدنو من تقنيات القص، سواء من منظور تعاقب الأحداث والأماكن عبر الزمن، أو منظور الراوى الذى يقص علينا كل ما رآه أو عاينه. ويرجع الاقتصار على القرن التاسع عشر إلى أنه قرن تأسيس المعرفة الحديثة بالآخر وتأصيلها، ولأنه البداية التى لا تزال تمارس حضورها إلى يومنا هذا بأكثر من معنى.

ولا غرابة أن يشهد القرن التاسع عشر (الذى بدأ بعد سنوات ثلاث من الحملة الفرنسية على مصر) عددا كبيرا من الرحلات إلى أوروبا بوجه عام، وإلى فرنسا بوجه خاص، بوصفهما نموذجا للتقدم الذى وصل إليه العالم المتحضر، ومستقر العلوم الواعدة التى لا بد من معرفة أسرارها لتحقيق الحلم الذى خايل العقول. وكما كان فن الرحلة العربى فى القديم وسيلة لمعرفة أركان المعمورة الإنسانية، واكتشافا لأسرار العلوم فى كل مكان للإفادة

منها، وإغناء للتجربة الإنسانية بإضافة التجارب التى تشمل العجائب والغرائب، كان فن الرحلة فى القرن التاسع عشر إحياء للفن القديم بلوازمه المعروفة، وإضافة إليه بما فرضته متغيرات التاريخ وتحولات الأوضاع السياسية والثقافية والعلمية والاجتماعية.

ويلفت الانتباه - فى هذا الصدد - كثرة كتب الرحلات فى هذا القرن، منذ العقد الرابع على وجه التخصيص، أى بعد أن تفاعلت الحملة الفرنسية حضاريا وثقافيا واجتماعيا مع الأوضاع السائدة، وبعد أن غاب وجودها العسكرى عن مصر منذ سنة 1801، مفسحا المجال لحضور آثارها الثقافية التى تولدت من نتائجها رغبة متزايدة فى معرفة ذلك «الآخر» فى موطنه، وفى داخل حدوده بعد اكتساب لغته التى تفتح الأبواب المغلقة من أسرار علومه. وقد فرض التاريخ أن تكون البداية فى مصر التى سبقت غيرها من الدول العربية فى معاناة الاحتلال الأجنبى وصدمة التجربة المعرفية المصاحبة لهذه المعاناة منذ مجيء الحملة الفرنسية سنة 1798م. وكان ذلك قبل سنوات عديدة من احتلال فرنسا للجزائر سنة 1830، وتحول تونس إلى محمية فرنسية سنة 1881، قبل عام واحد من الاحتلال الإنجليزى لمصر، وقبل عقود من استيلاء إيطاليا على طرابلس الغرب سنة 1911، وفرض الحماية الفرنسية على المغرب سنة 1912.

وقد قام المنصف الشنوفى فى الدراسة المفيدة التى صدرَ بها تقديمه لتحقيقه كتاب «أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك» الذى كتبه خير الدين التونسي (1822-1890) بحصر كتب الرحلة إلى أوروبا فى القرن التاسع عشر فى المشرق والمغرب، وذلك فى قائمة لها دلالاتها التى لا تخفى على دارس القرن التاسع عشر. وتقترن الدلالة الأولى بالآثر الثقافى الفرنسى الذى جعل رفاعة الطهطاوى المصرى (1801-1873) هو الرائد فى هذا

الفن، وذلك بما كتبه في «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» الذي طبع في القاهرة سنة 1834. وهي السنة التي توفي فيها أستاذه حسن العطار. واللافت للانتباه في دوافع تأليف هذا الكتاب أن صاحبه قد ذهب إماماً للبعثة التي أرسلها محمد علي إلى باريس للمرة الأولى، بعد أن جرب إرسال البعثات إلى إيطاليا التي تعلم فيها أبناء مصر فنون الطباعة، وعادوا منها لإنشاء المطبعة الأميرية التي طبعت كتاب رفاة الطهطاوى نفسه. وبقدر ما كان كتاب الطهطاوى علامة على التوجه المعرفي إلى أوروبا بوجه عام، وفرنسا بوجه خاص، كان الكتاب بداية لغيره من كتب الرحلات التي اقترن أغلبها بالسفر إلى فرنسا.

ولم يكن من الغريب، والأمر كذلك، أن يكون الكتاب التالي لكتاب رفاة الطهطاوى المصرى كتاب ابن أبى الضياف التونسى «إتحاف أهل الزمان بأخبار تونس وملوك أهل الأمان» بأجزائه التي شملت الجزء الخاص برحلته إلى فرنسا سنة 1846، وذلك في السياق التاريخي الذي أدى إلى أن يطبع أحمد فارس الشدياق (1804-1888) كتابه «الساق على الساق فيما هو الفارياق»، أو «أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام» سنة 1855 في مدينة باريس على وجه التحديد، وعلى نفقة العبد الفقير إلى ربه رافائيل كحلا الدمشقي. ويأتى بعده سليم بطرس البستاني بكتاب «النزهة الشهية في الرحلة السليمية» المطبوع في بيروت سنة 1856، وهي الرحلة التي أصدر بعدها أحمد فارس الشدياق كتابه «كشف المخبأ عن فنون أوروبا» سنة 1863، وفيه مقارنة الشهيرة بين بلاد الفرنسيين وبلاد الإنجليز. وفي سنة 1867 تصدر ثلاثة كتب مهمة في سلسلة أدب الرحلات. أولها كتاب فرنسيس فتح الله المرآش عن رحلته إلى باريس الذي طبع في بيروت، وثانيها كتاب خير الدين التونسى «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» الذي يتحدث فيه عن مملكة فرنسا وإنجلترا ومملكة النمسا والمملكة

الروسية والمملكة البروسية ومملكة جرمانيا وإيطاليا وإسبانيا والسويد والنرويج وهولندا والدانمرك والبرتغال وبلجيكا وسويسرا وغيرها من الدول الأوروبية. وثالثها كتاب سليمان الحرائري الذي كتبه بمناسبة زيارة المعرض العالمي في باريس سنة 1866، وقد طبع الكتاب في السنة اللاحقة في باريس نفسها.

وتتوالى الكتب بعد ذلك، ابتداء من «الرحلة النحلية» التي كتبها لويس صابونجي ونشرها في الآستانة سنة 1874، ورحلة نخله صالح «الكنز المخبا للسياحة في أوروبا» المطبوع سنة 1867، مروراً بمحمد السنوسي التونسي «الرحلة الحجازية» المطبوع في تونس 1883، وبيرم الخامس «صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار» المطبوع بالقاهرة سنة 1884، وعلى الورداني «الرحلة الأندلسية» المطبوع في تونس 1888 في العام نفسه الذي شهد طبع كتاب محمد شريف سالم «رحلة أوروبا» في القاهرة. وتمضى السلسلة ليشهد عام 1891 أكثر من رحلة، تشمل دمتری خلاط «سفر السفور إلى معرض الحضور» وحسن توفيق «رسائل البشري في السياحة بألمانيا وسويسرا» وكلاهما مطبوع في القاهرة. أما كتاب محمد السنوسي «الاستطلاعات الباريسية» فقد طبع في تونس. وتأتى سنة 1892 بكتاب أمين فكرى «إرشاد الألبا إلى محاسن أوروبا» المطبوع في القاهرة، وبعده «السفر إلى المؤتمر» لأحمد زكى المطبوع في القاهرة سنة 1893. ويأتى مختتم القرن التاسع عشر (1900) بكتب ثلاثة هي: «سياحة مصرى في أوروبا» لعللى أبو الفتوح، و«الدنيا في باريس» لأحمد زكى. وكلاهما مطبوع في القاهرة. أما كتاب محمد بلخوجة «سلوك الإبريز في مسالك باريز» الذى يذكّرنا عنوانه بكتاب رفاعة الذى استهل هذا الفن فقد طبع في تونس.

يلفت الانتباه فى كتب الرحلات إلى أوروبا فى القرن التاسع عشر ملاحظات أربع :

أولاهـا: أن الرحلة إلى أوروبا أصبحت هاجسا ملحا على وعى الطليعة المثقفة التى تهوّت بمعرفة مصدر التقدم وأسواره فى بلاده، وذلك على النحو الذى جعل من النموذج الأوروبى النموذج المسيطر على الوعى بوصفه النموذج الواجب احتذاؤه، والإشارة إليه بوصفه الإطار المرجعى فى التقدم. ولذلك فإن الانتباه إلى النموذج الشرقى للدول الآسيوية لم يكن مطروحا على الأذهان لاعتبارات عدة، منها ارتفاع صوت الحركة الكمالية فى الدولة العلية، والمطالبة بالتحديث على النموذج الأوروبى، الأمر الذى أدى إلى إلغاء السلطنة التركية (الخلافة) على يدى مصطفى كمال أتاتورك سنة 1922، وإعلان الجمهورية التركية برئاسة أتاتورك سنة 1923. وهو ما ترتب عليه تزايد عمليات التغريب التى أفضت إلى كتابة اللغة التركية بالحروف اللاتينية، كما لو كانت هذه الحروف قد أصبحت علامة على وعود زمن التغريب القادم. وبالطبع لم يلتفت أحد إلى اليابان التى كانت قد بدأت نهضتها مع نهضة محمد على فى مصر، ولم تكن قد حققت من التقدم ما يبعث على الاهتمام بها. ولذلك ظلّ اهتمام أدب الرحلة منطلقا من رغبة التطلع إلى أوروبا بوجه عام، وفرنسا بوجه خاص.

وثانيتهما: أن الذين تحمسوا إلى أوروبا كانوا من العقلانيين بمعنى أو آخر. أقصد أنهم كانوا تلاميذ للتيارات العقلانية التى تبدأ من فلاسفة الإسلام ولا تنتهى عند المعتزلة. وهى التيارات التى دفعتهم معرفتهم بها - أو بما وصلهم منها - إلى أن يقتدوا بما سبق أن أكّده الكندى (. . . - 252هـ) فيلسوف البصرة من أن المسلم لا يستحى من استحسان الحق واقتنائه من أين

أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا، والأُم المباينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق، وليس ينبغي بخس الحق، ولا تصغير قائله ولا الآتى به، فلا أحد بخس بالحق بل كل يشرفه الحق. كما تعلموا من ابن رشد (520-595هـ) فيلسوف قرطبة أن على المسلم أن يستعين على ما هو بسبيله بما قاله غيره الذى تقدمه، وسواء كان ذلك الغير مشاركا له أو غير مشارك فى الملة، فإن الآلة التى تصح بها التزكية ليس يعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك فى الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة.

ولا شك أن مثل هذه التأويلات العقلانية، فضلا عن غيرها من المآثرات المنقولة التى تحت المسلم على طلب العلم ولو فى الصين، كانت تزيد من رغبة المعرفة، وتبعثها على التحقق، وتؤسس دوافعها على أسس مقنعة لأصحابها أولا، ويمكن استخدامها بوصفها حججا دامغة فى مواجهة الجامدين من أهل النقل الذين ناصبوا الانفتاح على الآخر العداء، ولم يكفوا عن مهاجمة الذين أفادوا منه. وليس من المصادفة - والأمر كذلك - أن يكون حسن العطار أستاذ رفاة الطهطاوى منتسبا إلى أهل العقل من مستنيرى المشايخ الذين لم يقتصر تكوينهم على علوم النقل بل جاوزها إلى المعارف العقلية. وقد كان العطار مشاركا فى علوم المنطق والطب والفلك والهندسة فى عصره، ونولى تدريس العلوم العقلية فى الأزهر، وترك لنا من تصانيفه حاشية على شرح إيساغوجى للأبهرى فى المنطق ورسالة فى كيفية العمل بالأسطرلاب. ولولا ذلك ما كتب العطار ما كتب عن علم الفرنسيس، بل ما كتب تلميذه - بعد ذلك - مؤكدا ما بثه فيه أستاذه من مبادئ بقوله: «إن مخالطة الأعراب، لاسيما إذا كانوا من أولى الألباب، تجلب للأوطان المنافع العمومية... والبلاد الإفرنجية مشحونة بأنواع المعارف والآداب التى لا ينكر إنسان أنها تجلب الأُنس وترزين العمران».

ولذلك لا ينسى رفاة أن يذكر في مفتح كتابه أن من أفضال محمد على باشا على مصر أنه أحضر إليها ما أمكنه إحضاره من علماء الإفرنج، وبعث ما أمكنه بعثه من مصر إلى تلك البلاد «فإن علماءها أعظم من غيرهم في العلوم الحكمية». ولكن رفاة لا يكتفى بذلك وإنما يورد الحديث «الحكمة ضالة المؤمن يطلبها ولو في أهل الشرك»، ويفسر الحديث الخاص بطلب العلم ولو في الصين بقوله: «من المعلوم أن أهل الصين وثنئون، وإن كان المقصود من الحديث السفر إلى طلب العلم، وبالجمله حيث أمن الإنسان على دينه، فلا ضرر في السفر، خصوصاً لمصلحة مثل هذه المصلحة». ولا ينسى أن يقرن الموروث العربي بغير العربي في محبة الحكمة، فينقل عن بطليموس الثاني قوله: «خذوا الدر من البحر، والمسك من الفأرة، والذهب من الحجر، والحكمة ممن قالها». وليس من المصادفة - والأمر كذلك - أن يتحدث رفاة عن الفارابي وغيره من الفلاسفة في سياق تداعيات ذاكرته بمحتوياتها العقلية، استجابة إلى ما يماثلها أو تماثله في حضارة الآخر الفرنسي. وكلها تداعيات تنطلق من اقتناع رفاة التام «أن بلاد الإفرنج الآن في غاية البراعة في العلوم الحكمية. وأعلاها في التبهر في ذلك بلاد الإنكليز والفرنسيين والنمسا فإن حكماءها فاقوا الحكماء المتقدمين كأرسطاطاليس وأفلاطون وأبقراط وأمثالهم، وأتقنوا الرياضيات والطبيعات والإلهيات وماوراء الطبيعات أشد إتقان، وفلسفتهم أخلص من فلسفة المتقدمين، كما أنهم يقيمون الأدلة على وجود الله تعالى وبقاء الأرواح والثواب والعقاب».

وتتصل الملاحظة الثالثة بوضع فرنسا من حيث كونها القطب الذي جذب إليه الاهتمام في التطلع إلى الغرب لسنوات طويلة من القرن التاسع عشر. لا تضارعها في ذلك سوى لندن (لندرة) التي سعت إلى منافستها في سياق

الصراع الاستعماري على الشرق الأوسط، وفي جذب البعثات الثقافية إليها، على نحو ما فعلت إيطاليا والنمسا. ولكن الغلبة الثقافية ظلت لمدينة باريس في القرن التاسع عشر، الأمر الذي جعل منها موضوعاً محبباً للكتابات التي ظلت تتطلع إلى فرنسا بوجه عام، وباريس بوجه خاص، بوصفهما النموذج الأمثل للتقدم المنشود على كل المجالات. ويبدو ذلك واضحاً في كثرة الرحلات إلى فرنسا، ابتداء من رفاة الطهطاوى الذي استهل البداية، مروراً بأحمد فارس الشدياق وابن أبى الضياف وفرانسييس فتح الله المراثى وسليمان الحرائرى، وانتهاءً بمحمد السنوسى وأحمد زكى ومحمد بلخوجة. ويرجع ذلك بالطبع إلى أن الحضور الثقافى الفرنسى كان أسبق من حضور غيره، وذلك لسبق فرنسا إلى احتلال مصر، واستمرار نفوذها بعد ذلك بوصفها دولة أوربية، يلجأ إليها الباحثون عن الحرية التي افتقدوها فى أوطانهم، ووجدوا فى فرنسا - لأسباب سياسية وفكرية معا - ما يحميهم من بطش الاحتلال البريطانى الذى أخذ يفرض وجوده. ولذلك اقترنت الحركة الوطنية المصرية المقاومة للاحتلال البريطانى برعاية ثقافية فرنسية، تؤكد مسيرة مصطفى كامل وعلاقته بچوليت آدامز وأمثالها من المؤمنين بحرية الشعوب.

وأتصور أن هذا الجانب السياسى - ممتزجاً بغيره من الجوانب الثقافية والحضارية - جعل من مدينة «باريس» رمزا للتقدم أسطع من غيره فى القرن التاسع عشر. وهو أمر يمكن أن نراه بوضوح فى كلام رفاة الطهطاوى عن باريس، خصوصاً حين يقول:

«أعظم مدائن الإفرنج مدينة لندرة، وهى كرسى الإنكليز، ثم باريز وهى قاعدة ملك فرنسا، وباريز تفضل على لندرة بصحة هوائها... وطبيعة القطر والأهل، وبقلّة الغلاء التام». ويضيف الطهطاوى إلى ذلك - فى

موضع آخر من كتابه - قوله في وصف باريس أنها «من أعمر بلاد الدنيا، ومن أعظم مدائن الإفرنج الآن». ويرى «أن الباريزيين يختصون من بين كثير من النصارى بذكاء العقل ودقة الفهم وغوص ذهنهم في العويصات . . . وليسوا أسراء التقليد أصلاً، بل يحبون دائماً معرفة أصل الشيء والاستدلال عليه . . . وكل صاحب فن من الفنون يحب أن يتدع في فنه شيئاً لم يسبق به، أو يكمل ما ابتدعه غيره». ويمضي رفاعاً في تأكيد ذلك بقوله: «الأمة الفرنسية ممتازة بين الأمم الإفرنجية بكثرة تعلقها بالفنون والمعارف، فهي أعظم أدبا وعمرانا». ويعود رفاعاً إلى فضل باريس مرة أخرى، مؤكداً الجوانب الفكرية التي تكشف عن نزعته العقلانية التي ورثها عن أستاذه وأضاف إليها ما جعله ينتهي من تأمل أحوال العلوم والفنون في عصره إلى أن المعارف البشرية قد بلغت أوجها في باريس، و«أنه لا يوجد من حكماء الإفرنج من يضاهي حكماء باريس، بل ولا في الحكماء المتقدمين».

ويبدو أن رفاع الطهطاوي قد أسس بذلك الإعجاب الذي ظل مستمرا بمدينة «باريس» التي ارتفعت إلى مصاف الرمز الحضاري، وظل الإعلاء من شأنها بالقياس إلى غيرها وتبرير تفوقها باباً ثابتاً في كل أشكال الرحلة إليها، ومبدأً ثابتاً في الكتابات اللاحقة المتتابعة، وذلك في السلسلة التي تبدأ من «رحلة باريس التي كتبها فرانسيس فتح الله المأراش (1836-1873) الحلبي من سوريا وليس انتهاء بما كتبه محمد بلخوخة التونسي في «سلوك الإبريز في مسالك باريس» سنة 1900.

ولا غرابة - والأمر كذلك - أن نرى مركزية «باريز» في «رحلة باريس» التي قام بها المأراش، ووصفها في كتاب صغير حمل العنوان نفسه، كما حمل الآثار العقلانية لفلاسفة عصر الأنوار الفرنسيين الذين اقترنت بهم

الدلالات الفكرية لرمز باريس الذى أضاء وجدان المرآش وعقله ، فأكد دينه لمصدر الأنوار وفضائها الفرنسى بقوله فى كتابه :

«إن للفكر قوة تغلب جميع القوات ، وانطلاقا يقاوم كل العوارض ، فلا يوجد رادُّ إذا جمحت ، ولا صادم إذا اندفعت ، وكل الوسائط التى استعملت قديما أو حديثا لردّها وصدّها إنما كانت مساعدات لازدياد حركتها وتفاقم انطلاقها» .

وغير بعيد عن ذلك ما يقوله المرآش عن مدينة باريس التى هى «مركز مجد العالم وأعجوبته» و«مصب أنهار العجايب وموقع أنوار التمدن والآداب» . لقد تحولت باريس - مدينة الأنوار العقلانية والفكرية - فى عيني «الجيل الحاضر» الذى انتسب إليه المرآش إلى رمز ساطع ، رمز يجعل من المدينة «عروسة لجميع مدن المسكونة ، وشمسا يدور حولها فلك العالم البشرى» .

وأتصور أن الإعجاب بباريس ، ومن ثم الانحياز إلى النموذج الثقافى الفرنسى ، ظل سائدا إلى أن تعدّلت علاقات المثاقفة فى العالم العربى ، وتحولت بعثات الأقطار التى غلب عليها الاستعمار البريطانى إلى إنجلترا ، فأخذ نموذج ثقافى مقابل فى الظهور ، خلال التنافس الاستعمارى على الأقطار العربية ، والتنافس الفكرى على الوعى العربى الذى أصبح منقسما ، فى بعض مستوياته ، وفى مرحلة لاحقة ، بين ما أخذ اسم اللاتين والسكسون ، فى المناظرة التى جرت بين العقاد وطه حسين فى الثلاثينيات ، وهى المناظرة التى أخذت تجليات أكثر حدة حتى فى توزّعها الجغرافى الذى مايز ، قطريا ، فى أشكال الصراع الثقافى ، بين الفرانكفونيين والأنجلوفونيين فى الثقافة العربية ، فغلبت الفرانكفونية على البلاد التى احتلها الاستعمار الفرنسى ، بينما غلبت الأنجلوفونية على الأقطار التى احتلها الاستعمار الإنجليزى .

لكن من الواضح أن الغلبة في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين على الأقل كانت للثقافة الفرنسية، الأمر الذي أكدته غلبة البعثات إلى فرنسا، وما أشاعته من غلبة للطابع الفرنسي على مولد الأدب الحديث في مصر كما يقول يحيى حقى في حديثه عن محمد حسين هيكل (1888 - 1956) وروايته «زينب» في كتابه «فجر القصة المصرية». ومصادق ذلك عنده ما يقوله هيكل من أن مزاجه كان أشد قربا إلى الأدب الفرنسي منه إلى الأدب الإنجليزي رغم كثرة ما حصل منه. ولا يرجع ذلك عند يحيى حقى إلى أن بلاد هيكل كانت تعاني من الاحتلال البريطاني، وإنما يرجع إلى «التقارب الخفى بين التيارات الثقافية في حوض البحر الأبيض، تقف فيها إنجلترا بمعزل بجزيرتها وضبابها وكنيستها» وإلى أن الجيل الذي سبق هيكل تلقى علومه في فرنسا، وترجم عنها، و«بقيت رواسب هذه الثقافة متشبثة بأرض مصر لا يفلح الإنجليزي في اقتلاعها بتحويل تيار التعليم والبعثات من فرنسا إلى إنجلترا، ولم يبدأ الأدب الإنجليزي يزاحم الأدب الفرنسي إلا حين تخرج طلبة المدارس الثانوية والعالية المعتمدة مناهجها على اللغة الإنجليزية، حدث هذا حوالي 1919 سنة الثورة».

وليس من الضروري المضي في مناقشة يحيى حقى في الصراع بين المزاج الأقرب إلى النموذج الثقافي الفرنسي والمزاج الأقرب إلى النموذج الإنجليزي، فالمؤكد أن الغلبة كانت للنموذج الفرنسي في القرن التاسع عشر، ولذلك كان أغلب الرحلات إلى أوروبا متجهة إلى فرنسا وعاصمتها باريس بالدرجة الأولى.

- 4 -

ولقد ظلت أغلب الرحلات إلى أوروبا متجهة إلى فرنسا وعاصمتها باريس بالدرجة الأولى، وذلك إلى الدرجة التي جعلت من الافتتان

بباريس موضوعا للكتاب الذي أصدره أحمد الصاوي محمد بالقاهرة سنة 1933 بعنوان: «باريس». وهو كتاب يحتشد بالشهادات المكتوبة في فضائل باريس بأقلام أدباء العالم الكبار، جنبا إلى جنب المؤلفين العرب الذين زاروا باريس وتحدثوا عن مباحجها وتمييزها بالقياس إلى غيرها من المدن الأوروبية، وذلك في تتابع يشمل - إلى جانب رفاعة الطهطاوي - ولي الدين يكن ومحجوب ثابت وأحمد شوقي وإميل زيدان ومحمود عزمى وطه حسين ومحمد تيمور ومحمد حسين هيكل وتوفيق الحكيم وفكرى أباطة وأحمد ضيف وداود بركات ومنصور فهمى وزكى مبارك وعشرات غيرهم من الأجيال المتتابة التي جعلت من باريس «فترينة الدنيا» كما وصفها توفيق الحكيم و«مدينة النور» و«مركز الحضارة» كما وصفها محبّوها الذين كتبوا عنها مادة ضخمة من الرحلات والمقالات الوصفية والصور القلمية والرسائل والقصائد التي دفعت الدكتور خليل الشيخ إلى إعداد دراسته المتميزة التي أصدرها كتابا بعنوان: «باريس في الأدب العربى». وبالطبع، لم يمنع الافتتان بباريس من الكتابة عن «لندرة» المنافس الذائع، وذلك إلى الدرجة التي دفعت أحمد فارس الشدياق إلى تفضيل لندرة على باريز. ولكن ظل هذا التفضيل من قبيل الاستثناء، وظلّت «باريز» المرأة التي يجتلى فيها وعى الأنا القومى واقع تخلّفه من ناحية، ويقرأ فيها أوصاف التقدم التي يسعى وراءها من ناحية موازية، ويجد فى حلم إعادة إنتاجها فى العواصم العربية هدفا عزيزا لا بد من تحقيقه.

ومن الطريف أن تعكس متغيرات باريس - فى كتب الرحلات أو سردياتها المتتابة - المتغيرات العمرانية التى طرأت على هذه المدينة الغاوية. وفى الوقت نفسه، تعكس نقد اللاحق للسابق من المرتحلين العرب، وذلك

على نحو ما فعل على مبارك باشا (1823 - 1893) الذي ذهب إلى «باريز» بعد حوالي ربع قرن من زيارة الطهطاوى إليها، وتمتعت عيناه بنتائج الثورة المعمارية التي قادها البارون جورج يوجين هاوسمان G. E. Haussman (1809 - 1891) التي لم يرها الطهطاوى، فلم ير من أسرار «باريز» ما أدركه خلفه الذي يعد تلميذا له، والذي تنقل في كتابه «علم الدين» ما بين لندرة وباريز، وأتاح له التنقل مع الوعي بالمتغيرات الأحدث أن ينقد وصف أستاذه لباريز، وذلك عندما جعل «الخواج» يتطرق إلى ما ذكره رفاعة من أوصاف باريس على النحو التالي:

«رأيت قد أكثر فيها من مدح باريز وأهلها، وأطنب في وصف نساؤها ورجالها، وطاف حول الدن إلا أنه لم يدندن، ورتع حول ذاك الحمى وحم، وما رفع عن وجه ليلى اللثام، وأظنه لم يأتها من أبوابها، ولا كشف له عند وصف لها عن نقابها، ومع ذلك فجميع ما ذكره ورآه قد تغير الآن، ومضى في وقته إلى الآن نحو ثلاثين سنة. وفي هذه المدة تقدمت العلوم والصنائع تقدما زائدا، وظهر في أعمال الخلق النتائج المفيدة. فصلح بذلك شأنها واتسعت دائرة ثروتها».

والفارق بين ما كتبه الطهطاوى عن باريس وما كتبه على مبارك عنها هو الفارق في تحول الوعي بالموضوع من ناحية، وتحول الموضوع نفسه من ناحية مقابلة، فعلى مبارك الأفندى نموذج لوعي أحدث، تولد مع جيل الأفندية الذي جاء بعد جيل الشيخ رفاعة، ومضى بعده إلى ما هو أبعد في مدى الوعي العمراني والحضاري، وباريس التي شاهدها على مبارك أفندى ليست باريس التي شاهدها الشيخ رفاعة الطهطاوى، وإنما باريس البارون هاوسمان الذي جعل منها تاج العمارة الطالع في المدن الأوروبية.

وقد سبق لى أن أوضحت فى دراسة سابقة أن الخديوى إسماعيل أرسل على مبارك - وكيل وزارة المعارف العمومية وناظر القناطر الخيرية فى ذلك الوقت - إلى باريس فى مهمة مالية لحساب الحكومة المصرية وزيارة المعرض العالمى، وأن على مبارك الذى سبق له أن درس فى فرنسا قضى شهراً ونصف شهر بمدينة باريس، فى شتاء 1867-1868، يدرس النظم الجديدة فى مجال التعليم والصرف الصحى. وهناك، عاين المبانى والكتب والمقررات الدراسية للمدارس الجديدة. وسار مع غيره من الزائرين عبر الأنفاق الضخمة لشبكة الصرف الصحى التى أقيمت تحت شوارع باريس الجديدة. ولم يفته، بالقطع، التمعّن فى التخطيط المعمارى الجديد لمدينة باريس وتنظيم «بوليثاراتها» التى أخذت تبهر الأنظار، وتغدو نموذجاً لشوارع المدينة العصرية. وأتخيل أن على مبارك لم يقصر فى التمعّن أو التحديق، على الأقل بوصفه مهندساً، ومسؤولاً بارزاً عن التعليم، ومرشحاً محتملاً لتولّى مهمة تخطيط القاهرة الحديثة.

واستوعب على مبارك، فى هذه الزيارة، أسرار الإنجاز المعمارى الكبير للبارون جورج يوجين هاوسمان G. E. Haussman (1809-1891) متصرف عموم «السين» الذى انشغل، منذ أواخر الخمسينيات وطوال الستينيات من القرن التاسع عشر، فى تحديث مدينة باريس، ونقلها من عمارة القرون الوسطى إلى عمارة العصر الحديث التى تتعامد على شبكة واسعة من الشوارع العريضة (البوليثارات) التى عُرف بها هاوسمان، والتى أطلق اسمه على شارع منها (بوليثار هاوسمان) تكريماً لما فعل. وقد أنشأ هاوسمان - إلى جانب الشارع العريض (البوليثار Boulevard) - شبكة مياه الشرب ونظام الصرف الصحى (المجارى). وقام بتخطيط وتنظيم حدائق غابة بولون ومنتزهات قانسان واللوكسمبورج. وأقام سوق

الخضار وأوبرا باريس وغيرهما من معالم العمران الذى جعل من مدينة باريس نموذجاً يحتذى فى العمارة الجديدة والتخطيط الحديث .

وكانت «البوليثارات» التى شقّها هاوسمان فى قلب باريس ، مسلحاً بفرمان ملكى من نابليون الثالث ، استهلاً لثورياً للحياة المدنية للمدينة الحديثة فى القرن التاسع عشر ، فقد أدّت هذه البوليثارات - فيما يقول مارشال بيرمان Marshal Berman فى كتابه عن «تجربة الحداثة» المنشور فى نيويورك سنة 1982 - إلى زيادة الانسياب والتدفق عبر مركز المدينة على نحو لم يحدث من قبل ، وساعدت على الانتقال مباشرة من أقصى المدينة إلى أقصاها ، كما أتاحت متنفساً وسط كثافة العتمة والاكتظاظ البشرى ، وأعانت على التوسع المتزايد للتجارة المحلية ، الأمر الذى خفّف من الأعباء المالية التى ترتبت على التدمير الكبير للمنازل والطرق القديمة التى كان لابد من إزالتها لشق البوليثارات ، فضلاً عن أعباء تكاليف التعويضات والبناء الجديد . ولم تكن «البوليثارات» عوناً على الازدهار الاقتصادى والحراك الاجتماعى فحسب ، وإنما كانت وسيلة للانضباط فى الوقت نفسه ، فمن شأنها أن تفضى إلى خلق ممرات طويلة ، عريضة ، تستطيع الوحدات العسكرية وبطاريات المدفعية أن تتحرك فيها بسهولة ويسر لتدمير أية متاريس مستقبلية أو أى حركات تمرد أو عصيان شعبى .

ولذلك كانت هذه «البوليثارات» مكوناً أساسياً من مكونات منظومة شاملة لتخطيط المدينة الحديثة التى تضم أسواقاً مركزية ، وجسوراً ، وشبكات صرف صحى ، وشبكات مياه شرب ، وأوبرا ومراكز ثقافية موازية ، ومجموعة كبيرة من الحدائق المتسعة . بعبارة أخرى ، منظومة متكاملة تفتح المدينة كلها ، للمرة الأولى فى تاريخها ، أمام جميع أهلها وسكانها ، وذلك على نحو يؤدى إلى أن تغدو المدينة فضاءاً فيزيائياً وإنسانياً

متحدداً، يسهل فيه الانتقال داخل كل حي، وبين الأحياء داخل المدينة، بل بين المدينة وغيرها بواسطة ما أصبح نواة «الأوتوستراد» الأحدث. ولم يخل هذا الفضاء من الشوارع الفرعية المزودة بالمقاعد والمظللة بالأشجار، ولا من جُزُر المشاة التي لا تعيق حركة المرور، وتفتح ممرات بديلة إضافية للفرجة والنزهة. أضف إلى ذلك تصميم الميادين الكبيرة عند نهاية كل بوليشار، حيث النصب التذكارية والتماثيل التي تجعل كل شارع يقود إلى رمز من رموز القمم الخالدة للمدينة.

هذه المواصفات، مجتمعة، جعلت من باريس النصف الثاني من ستينيات القرن التاسع عشر مشهداً فريداً في إثارته، مهرجاناً لعيني وأحاسيس على مبارك الذي رأى من أوجه المدينة الجديدة و«بوليفاراتها» ما لم يره سلفه رفاة الطهطاوى الذي أنهى بعثته قبل ثورة «هاوسمان» المعمارية بسنوات عديدة. ولم يكن الفارق بين ما رآه الطهطاوى وما رآه على مبارك راجعاً إلى الاختلاف الحادث في الموضوع المشاهد، وهو باريس في عهدها القديم وعهدها الجديد، وإنما كان - بالإضافة إلى ذلك - اختلافاً في وعى المُدرك (بكسر الراء) وتكوينه الثقافي: أقصد - أولاً - الفارق بين رفاة الطهطاوى الشيخ المعمم الذي تلقى تعليماً دينياً خالصاً، وسافر إلى فرنسا بوصفه إماماً يؤم أعضاء البعثة المصرية للصلاة في باريس، وعلى مبارك الأفندى المطربش الذي تلقى تعليماً مدنياً عسكرياً، واستكمل تعليمه المدني الذي جعله متصلاً بفنون الهندسة والعمارة، الأمر الذي جعله جديراً بتولّي وزارة الأشغال العمومية في عهد إسماعيل باشا، زميله القديم في البعثة إلى باريس. ويعنى ذلك أن وعى على مبارك الأفندى يختلف عن وعى رفاة الشيخ من ناحية، ونظرة كل منهما إلى باريس متأثرة بالتكوين الثقافي المغاير من ناحية مقابلة، فضلاً عن أن عيني على مبارك كانتا أكثر

التخطيط الجديدة لباريس ، وذلك لأسباب أهمها طبيعة عمل على مبارك المرتبطة بالإفادة من تخطيط باريس الجديدة فى تخطيط القاهرة إسماعيل الواعدة .

والمؤكد أن الخديوى إسماعيل - زميل على مبارك فى «بعثة الأنجال» - كان مؤمناً بقدرته زميله القديم على الإنجاز ، وواعياً بمقدرته على تحقيق الحلم الذى ينقل باريس إلى شاطئ النيل ، فقام بتعيينه ناظراً للمعارف وناظراً للأشغال العمومية بعد عودته من المهمة الرسمية التى كلفه بها فى باريس ، كى يستوعب النموذج المعمارى الذى سوف يعمل على محاكاته وإعادة إنتاجه . وكان ذلك سنة ١٨٦٨ ، السنة التى نال فيها على مبارك رتبة الميرميران ، والتى كانت بداية عقد كامل قضاه منشغلاً بتخطيط مدينة القاهرة الحديثة ، مستهلاً ببناء عماراتها التى لا يزال بعضها شاهداً على ما فعل ، جنباً إلى جنب شق «بوليثاراتها» التى استهلها بشارع محمد على وميدانه ، وشارع عبدالعزيز ، وشارع عابدين ، وشارع الفجالة الجديد ، وشارع كلوت بك . وكانت هذه الشوارع مفضية إلى الأحياء الجديدة ، ابتداء من حى باب اللوق ، مروراً بحى عابدين ، وانتهاءً بحى الإسماعيلية الذى كان ، من قبل ، أراضى خربة سبخة تحتوى على كثبان من الأتربة وبرك المياه ، فخططها على مبارك وأنشأ فيها الشوارع والحارات على خطوط مستقيمة ، وأغلبها متقاطع على زوايا قائمة . ودُكَّتْ الشوارع والحارات بالحجر (الدقشوم) ونُظِّمَتْ على جوانبها الأرصفة ، ومُدَّتْ فى أرضها أنابيب المياه ، وأقيمت فيها أعمدة المصابيح لإنارتها بغاز الاستصباح ، فأصبح الحى كما يقول على مبارك نفسه - فى خططه التوفيقية - من أبهج أخطاط القاهرة التى سرعان ما سكنها الأمراء والأعيان .

ولم يقتصر الأمر على مبارك - المسلّح بفرمانات من الخديوى إسماعيل - على شقّ البوليفارات والميادين والأحياء الجديدة فضلاً عن شبكات المياه والصرف الصحى، وإنارة البوليفارات بمصابيح الغاز، ووصلها بالجسور التى كان أهمها جسر قصر النيل، بل أضاف إلى ذلك تنظيم الحداثى التى كانت «الأزبكية» أهمها. وقيل إنه استعان بالمهندس الفرنسى الذى صمّم حداثى التويلرى، كما استعان بمهندس إيطالى لتصميم «دار الأوبرا» وذلك بسبب الميراث الإيطالى فى معمار الأوبرات، وهو الميراث الذى دفع الخديوى إسماعيل بتكليف الموسيقار فردى لإعداد أوبرا «عايدة» التى تعيد قصتها حكايات التاريخ الفرعونى لتكون الأوبرا العرض الأول فى حفل الافتتاح. وقد بُنيت دار الأوبرا بأسرع ما يمكن للاحتفال ببدء الملاحة فى قناة السويس فى السابع عشر من نوفمبر سنة 1869. واستهلّت عروضها فى مساء التاسع والعشرين من نوفمبر سنة 1869 بأوبرا «ريجوليتو»، لأن فردى لم يكن قد فرغ من أوبرا «عايدة» بعد. وكانت الإمبراطورة أوجينى فى مقدمة مشاهدى العرض الأول إلى جانب ضيوف افتتاح القناة الذين تحلّقوا حول إسماعيل فى أوبراه الجديدة على تخوم حديقة الأزبكية بعد عام واحد فحسب من إنشاء المسرح الكوميدى بالحديقة، وهو المسرح الذى افتتح فى الرابع من يناير سنة 1868.

وقد فعل على مبارك ذلك كله فى عقد واحد من الزمان، كان بمثابة استهلال لزمان جديد من التعليم المدنى والعمران المدنى، وذلك فى منظومة وصلت التحديث الجذرى لمدينة القاهرة بالتحديث الجذرى للتعليم وأجهزة الثقافة ووسائلها التى تقف المطبعة والصحافة على رأسها. وكانت هذه المنظومة بأكثر من معنى محاكاة لمنظومة هاوسمان الباريسية الحديثة. وفى الوقت نفسه، كانت دليلاً على رؤية باريز بأعين متعاطفة، منبهرة، تسعى

إلى إعادة إنتاج العاصمة الفرنسية فى العاصمة المصرية ، وذلك لكى يتحقق الحلم الملازم للرحلة إلى الآخر ، ذلك الحلم الذى وصل إلى ذروته فى وعى إسماعيل باشا الذى عمل على أن تكون مصر قطعة من أوروبا ، أو تكون القاهرة مرآة ترى فيها باريز صورتها بأكثر من معنى وفى أكثر من اتجاه ومجال .

- 5 -

يلفت الانتباه - فى كتاب رفاعة الطهطاوى «تخليص الإبريز فى تلخيص باريز، أو الديوان النفيس» - الدهشة التى تصيب المتخلف عن مظاهر التقدم ، وكيف أنها تظل حالة مقترنة بالإعجاب الذى تعجز الكلمات عن التعبير عن خصوصيته الشعورية فى بعض الحالات . وإذا كانت المظاهر المادية تشمل العمارة وتخطيط الشوارع والميادين والمتنزهات والفنادق والعربات ، حيث تبدو جدة التمدن الغربى بهجة للعين وصدمة للوعى ، فإن هذه المظاهر تشمل أماكن الفنون والعلوم (الجامعات ، المكتبات ، الأوبرا ، المسارح) واحتفالاتها (الكرنفالات) وتجاوز ذلك إلى العادات والتقاليد وأنظمة الحكم ومبادئ الفصل بين السلطات . إلخ . ومن هذا المنظور ، تؤدي بعض المظاهر المادية دورا دالا يدنو من أحوال الرمز الكاشف عن توتر علاقة العارف بجدة الموضوع المعروف ، وما يتصل بهذا التوتر من مشاعر مختلفة أو مختلطة . ومثال ذلك فى كتاب رفاعة الطهطاوى حديثه عن المقاهى الفرنسية التى تمتلئ جدرانها بالمرايا العظيمة التى رآها رفاعة للمرة الأولى ، فظهر له منها رونق عظيم واندهاش طريف ، عبّر عنه بقوله : «وحين دخولى بهذه القهوة ومكثى بها ظننت أنها قصبة عظيمة نافذة لما أن بها من الناس ، فإذا بدا جماعة داخلها أو خارجها ظهرت صورهم فى كل

جوانب الزجاج، وظهر تعددهم مشيا وقعودا وقياما، فيظن أن هذه القهوة طريق، وما عرفت أنها قهوة مسدودة إلا بسبب أنى رأيت عدة صورنا فى المرأة، فعرفت أن هذا كله بسبب خاصية الزجاج».

والوصف دال على أحوال الدهشة التى أصابت رفاعة عندما دخل إلى قاعات المرايا للمرة الأولى، فأصبح هو الناظر والمنظور إليه، الأمر الذى يستدعى رمزية المرأة فى العملية التى تتيح للأنا أن تتعرف على حضورها، بأن تنقسم على نفسها لتغدو موضوعا للتأمل وفاعلا له. وقد توقف المرحوم أنور لوقا متأنيا أمام هذه الرمزية فى كتابه المتميز عن رفاعة الطهطاوى «عودة رفاعة الطهطاوى؛ مراحل استفاقة الفكر فى ضوء الأدب المقارن» الصادر عن دار المعارف فى تونس - سوسة سنة 1979. ويصل أنور لوقا بين هذه الرمزية وما وصفه بأنه وعى الحداثة الذى انبثق داخل رفاعة ووضع على عتبة عالم جديد، وذلك على نحو يجعل من مشهد المرأة لحظة تحول معرفى بالغ العمق والتأثير. ويرى أنور لوقا فى هذه اللحظة حدثا وجوديا هاما، تتضح قيمته إذا أفدنا فى تحليله من أبحاث التحليل النفسى التى قام بها چاك لاكان، حيث الاهتمام بمرحلة المرأة التى تجسّد - رمزيا - انتقال وعى الطفل إلى بدايات النضج الذاتى. وفى تفاصيل وصف رفاعة لمشهد المرأة - فيما يرى أنور لوقا - ما يوازى رمزية المرأة عند لاكان، ويؤكد لها من منظور الوعى الذى يفارق عالمه التقليدى ليدخل عالم الحداثة، ولكن من خلال الهزة التى تفصل ما بين العالمين، وتؤدى إلى مجاوزة العالم الأول. ووقف رفاعة المشدوهة أمام مرايا مقهى مرسيليا وقفة دالة بهذا المعنى، فهى - كما يصفها لوقا - هزة وجودية اعترته وهو على عتبة العالم المجهول، أرهصت بحركته اللاحقة التى أسفر بها برنامج التجديدى، بعد أن تلقى لوامعه فى لحظة فريدة.

ويدعم تفسير أنور لوقا ما نراه في نص رفاة من علامات دلالية تقترن بالمغزى المقترن برؤية رفاة عدة صور لشخصه في لحظة واحدة، وذلك جنباً إلى جنب تعدد صور الناس الذي دفعه إلى الظن أن القهوة طريق. والطريق سفر في الوعي والشعور، بالمعنى الصوفي الذي تتجسّد به دلالة المغامرة في الأحوال والتغير في المقامات. وليس من الضروري أن نخشى مع المعنى الصوفي إلى مداه، ولكن حسبنا ملاحظة أن الأنا في المرأة علامة على إمكان اتساع أفقها الذي يحيل الوعي المفرد إلى جمع بالتجارب التي يكتسبها، ويحيل العقل الواحد إلى عقول متكثرة باغتناء هذا العقل بشمرات العقول المغامرة. ولا يخلو هذا التعدد من دلالة ممتدة، تصل بين معنى الاتساع بالأنا والقدرة على النظر إليها بما يجعل منها موضوعاً للمساءلة أو النقد في الوقت نفسه. وفي ذلك كله يتحول حضور المرأة من حضور موضوع جذاب تحدّق فيه العين، وتنبهر به، إلى حضور تمثيلي يجعل من مشاهدة رفاة لصوره في المرأة نوعاً من الموازة الرمزية غير المقصودة لوعيه بأوضاعه المعرفية وأحواله الحضارية في مرآة الحضارة الغربية.

ومن المؤكد أن باريس نفسها كانت تؤدي دور المرأة في وعي رفاة الطهطاوى داخل هذا المنحى الدلالي نفسه. ولذلك كانت تدفعه إلى المقارنة بين ما يراه فيها وما تستدعيه ذاكرته من صور وطنه. والأمثلة على ذلك كثيرة في «تخليص الإبريز». أولها ما يذكره في خطبة الكتاب من أن هدفه من الرحلة كان التزوّد من العلوم البرانية والفنون والصنائع «فإن كمال ذلك ببلاد الإفرنج أمر ثابت شائع. والحق أحق أن يتبع». ويتبع رفاة هذه الإشارة بما يغدو قريناً لأمثالها، على طريقة «والضد يظهر حسنه الضد» ما يؤكده بالقسم على النحو التالي: «ولعمر الله إننى، مدة إقامتى بهذه البلاد، فى حسرة على تمتّعها بذلك وخلو ممالك الإسلام منه».

ويختم خطبة الكتاب بالدعاء لله أن يغدو كتابه مقبولا لدى الخاص والعام، وأن يوقظ به من نوم الغفلة سائر أم الإسلام.

ويبدو أن هذا الحرص على إيقاظ النيام هو الذي دفعه إلى الاهتمام باللغة الفرنسية من حيث قدراتها الأدائية التي لا يتلاعب فيها بالعبارات ولا بالمحسنات البديعية اللفظية «وكذا غالب المحسنات البديعية المعنوية، وربما عُدَّ ما يكون من المحسنات في العربية ركافة عند الفرنسيين». ويتصل بذلك ما ينتهي إليه من أن سهولة اللغة الفرنسية تعينهم على التقدم، حيث إنه لا التباس فيها أصلا، فالألفاظ مبينة بنفسها، والقارئ لكتابتها لا يحتاج إلى تطبيق ألفاظه على قواعد أخرى برانية من علم آخر، وذلك «بخلاف اللغة العربية مثلا، فإن الإنسان الذي يطالع كتابا من كتبها في علم من العلوم يحتاج إلى أن يطبقه على سائر آلات اللغة، ويدقق في الألفاظ ما أمكن، ويحمل العبارة معاني بعيدة عن ظاهرها». وأما كتب الفرنسيين فلا شيء من ذلك فيها، فليس لكتبها شرّاح ولا حواش. . فإذا شرع الإنسان في مطالعة كتاب في أي علم كان، تفرّغ لفهم مسائل ذلك العلم وقواعده من غير محاكاة الألفاظ.

وإذا كانت اللغة تدل على الفكر، في علاقته بآلاته التي تدفعه إلى التقدم، أو التخلف، فإن تدبير الدولة يدل على تقدمها وتخلفها من حيث شيوع العدل فيها، أو غيابها. ولذلك يأتي تعليق رفاة على المادة الأولى والثانية من الدستور الفرنسي تعليقا بالغ الدلالة، خصوصا لأن هاتين المادتين تنصّان على أن سائر الفرنسيات مساوية مستوون قدام الشريعة، وأنهم يعطون من أموالهم بغير امتياز شيئا معينا لبيت المال، كل إنسان على حسب ثروته. ويعقب رفاة على ذلك بأن مبدأ المساواة من جوامع الكلم عند الفرنسيات، ومن الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى

درجة عالية، وتقدمهم فى الآداب الحضرية. ويمضى فى شرح معنى الضرائب بقوله إنها: «لو كانت مرتبة فى بلاد الإسلام كما هى فى تلك البلاد لطابت النفس».

ولا يكتفى رفاعة بذلك بل يضيف إليه شارحا أن القانون الفرنسى «فيه أمور لا ينكر ذوو العقول أنها من باب العدل». ويتناول ما يقترن بمبدأ العدل من الحرية السياسية والفكرية التى «تقوى كل إنسان على أن يظهر رأيه وعلمه وسائر ما يخطر بباله مما لا يضر غيره». ولا يغفل ما يتصل بمبدأ الحرية من ازدهار الصحافة «الورقات اليومية المسماة بالجورنالات والكازيطات». وهى التى يعرف منها سائر الأخبار المتجددة، داخليا أو خارجيا. ومن فوائدها الجليلة «أن الإنسان إذا فعل فعلا عظيما، أو رديئا، وكان من الأمور المهمة، كتبه أهل الجورنال ليكون معلوما للخاص والعام، لترغيب صاحب العمل الطيب، وردع صاحب الفعلة الخبيثة، وكذلك إذا كان الإنسان مظلوما من إنسان، كتب مظلّمته فى هذه الورقات، فيطلع عليها الخاص والعام، فيعرف قصة المظلوم والظالم من غير عدول عما وقع فيها، ولا تبديل، وتصل إلى محل الحكم، ويحكم فيها بحسب القوانين المقررة، فيكون مثل هذا الأمر عبرة لمن يعتبر».

وعندما ينتقل رفاعة من النظم السياسية إلى العادات الاجتماعية فى المنازل ويتطرق إلى وصف غرف الاستقبال فى بيوت الفرنساوية، وكيف تقبل سيدة البيت لتحية الضيف، أنيقة، نظرة، وسط أثاث يماثلها فى الجمال، لا يملك إلا أن يقارن بينها وبين غرف الاستقبال فى بيوت القاهرة، معلّقا بقوله: «فأين هذه الأرض بما احتوت عليه من اللطائف من أرضنا التى يحيا فيها الإنسان بإعطاء شبق الدخان من يد خادم فى الغالب قبيح اللون». ويقوده ذلك إلى الحديث عن أشكال النظافة فى باريس التى تذكّره - على

سبيل التضاد - بأشكال الوساخة فى مصر ، ويقارن بين اتساع الميادين النظيفة ووساختها فى مدينته التى فارقتها ، غير ناس أن يتحدث عن العادات الصحية التى لم تكن تعرفها مدينته فى ذلك الوقت . وتقوده أشكال النظافة إلى غيرها من أشكال الحياة فى باريس التى تعيده باستمرار إلى وطنه فى مدى المقارنة المؤسسية ، الظاهرة والباطنة ، المباشرة وغير المباشرة ، فعلاقات الحضور التى تمثلها باريس تقود دائما إلى علاقات الغياب التى تمثلها القاهرة ، والتى تبرزها المواقف الحادة إلى مرتبة الحضور لاكتمال دلالة الأسى على التخلف والرغبة الحادة فى التقدم .

وقد نتج عن ذلك أن كتاب رفاعة لم يكن وصفا لأوروبا وحدها ، أو وصفا لأحوال التقدم الفرنسى على وجه الخصوص ، وإنما كان وصفا لأحوال الوطن العربى فى الوقت نفسه ، ومن ثم وصفا لأحوال التخلف . ولذلك كانت عناصر الحضور فى الوصف مقترنة بعناصر الغياب التى كانت تشير دائما إلى الأصل الذى يستعاد ، إما على سبيل الاستهجان لما فيه بالقياس إلى استحسان ما هو موجود لدى الآخر ، أو على سبيل المقارنة المضمرة التى لا تخفى الإعجاب بالآخر .

ولكن لا تعنى وقفة رفاعة على عتبة وعى حدائى جديد أنه فارق وعيه القديم تماما ، أو تخلى عن كل ما احتواه هذا العقل من ميراث عقلانى ، فمن الواضح - من كتابه - أن البنية العقلية التى انطوى عليها لم تكن تقبل إلا ما يتوافق معها ، وترفض ما لا يتوافق معها . ولذلك لم يقبل رفاعة الطهطاوى - على سبيل المثال - من مظاهر التقدم فى الغرب إلا ما رأى له سندا عقلانيا لا يتعارض والشرع الذى كان يجسده رفاعة بثقافته الدينية ، مؤكدا ذلك فى مفتتح كتابه بقوله : « وقد أشهدت الله سبحانه وتعالى على ألا أحيد فى جميع ما أقوله عن طريق الحق ، وأن أفشى ما سمح به خاطرى

من الحكم باستحسان بعض أمور هذه البلاد وعوائدها على حسب ما يقتضيه الحال . ومن المعلوم أنى لا أستحسن إلا ما لم يخالف نصَّ الشريعة المحمدية ، على صاحبها أفضل الصلاة وأشرف التحية .

وكان استحسان ما وافق الشريعة يتم على أساس عقلانى عند رفاة الذى لم يتخل عن نزعتة العقلانية ، وإنما زادت بها باريس عمقا واتساعا فى مدى التأويل . ومن المؤكد أن تراثه العقلانى الذى عرف «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال» هو الذى شجَّعه على الإفادة من أفكار التنوير الأوروبى بما يناسب طموح تطلعه إلى مستقبل واعد . ولذلك جعل رفاة من مبدأ التحسين والتقييح العقلين الذى ورثه عن المعتزلة إطارا مرجعيا لقبول أو رفض ما طالعه فى كتب التنوير الأوروبية ، أو ما تأثر به من منجزات الآخر . هكذا ، كتب فى «تخليص الإبريز» معلنا أن : «الأمة الفرنسية من الفرق التى تعتبر التحسين والتقييح العقلين ، وأن أبناءها يعتقدون أنه لا يمكن تخلف الأمور الطبيعية أصلا ، وأن الأديان إنما جاءت لتدل الإنسان على فعل الخير واجتناب ضده ، وأن عمارة البلاد وتطرق الناس وتقدمهم فى الآداب والظرافة تسد مسد الأديان ، وأن الممالك العامرة تصنع فيها الأمور السياسية كالأمور الشرعية» .

وهذا كلام يبرر إعجاب رفاة بما قرأه فى مجال الحقوق الطبيعية الذى هو «عبارة عن التحسين والتقييح العقلين ، يجعله الفرنج أساسا لأحكامهم السياسية المسماة عندهم شرعية» . وهو إعجاب يجد ملاذه فى كتاب «روح الشرائع» لمنتسكيو Montesquieu (1689-1755) . الذى رآه رفاة «أشبه بميزان بين المذاهب الشرعية والسياسية ، ومبنى على التحسين والتقييح» . وكان ذلك علامة على قبول مبدأ الفصل بين السلطات الذى ذهب إليه منتسكيو فى كتابه الذى أصدره سنة ١٧٣٤ قبل أن يصل رفاة إلى باريس باثنين وتسعين عاما . ومن لوازم هذا المبدأ ضرورة الفصل بين السلطة

الروحية والسلطة المدنية، وهو ضرورة لم ير فيها رفاة تناقضا مع الشريعة الإسلامية التى لا تمنع من قيام الدولة المدنية.

وكان من نتيجة ذلك انفتاح الأبواب فى كتابات رفاة لأفكار المجتمع المدنى، ليس بوصفه نقيضا للدين، وإنما بوصفه مجتمع المؤسسات القانونية الذى لا مكان فيه لحكم الإكليروس من ناحية، ويمكن أن يعتمد على مصادر داخل الميراث الإسلامى العقلانى نفسه من ناحية مقابلة. ولذلك لم يشعر رفاة بتناقض بين الاستخدام الاجتماعى لمبدأ التحسين والتقييح العقلين عند المعتزلة، والمبدأ التنويرى الفرنسى الذى انبنى على إمكان تأسيس المجتمع على مبادئ أخلاقية، مستنبطة بواسطة البحث العقلانى فى الطبيعة العامة للحياة الاجتماعية. ومن هذا المنطلق كان تقبل رفاة معنى الدستور، فى كتابه وكتابات، فعلا آخر من أفعال إعجابه المقرون بالدهشة إزاء صور التقدم التى تأثر بها فى فرنسا. وهى الصور التى جعلته ينظر إلى الدستور من حيث هو تعاقد مدنى يتحقق فى كل أمة لها طابع النظام والاستقرار، ويتقبل معناه بوصفه «الشريعة» البشرية التى تنظم أمور الدولة المدنية، وتفصل بين سلطاتها، وتصون كل أطرافها.

- 6 -

لا شك أن منحى التفكير العقلانى هو الذى انتهى برفاة الطهطاوى إلى الإيمان بالمجتمع المدنى الحديث، القائم على الفصل بين السلطات، وإلى رؤية الأبعاد المدنية للمعرفة فى الوقت نفسه، ومن ثم التمييز للمرة الأولى فى العصر الحديث - فيما أحسب - بين المعنى المدنى للعلم والمعنى الدينى. وقد أدى به

ذلك إلى توسيع دائرة العلم لتجاوز مدارات العلوم التقليدية للمشايخ، وتوسيع معنى «العالم» ليجاوز صفات الشيخ التقليدى، خصوصا فى مجالات علوم المعرفة التى تتمايز عن علوم الدين بطبيعتها وأطرها المرجعية المدنية التى تعتمد على العقل والتجريب أو الاستنباط والملاحظة.

ولا ينفصل عن ذلك الربط الجديد بين معنى العالم أو العلم ومعنى الإضافة فى دائرة العلم المدنى، فلا عالم إلا إذا أضاف إلى ما سبقه، واكتشف ما لم يكتشفه غيره. ولذلك يقول رفاعه: «وأما علماؤهم فلمهم منزع آخر لتعلمهم تعلما تاما عدة أمور، واعتنائهم زيادة على ذلك بفرع مخصوص، وكشفهم كثيرا من الأشياء، وتجديدهم فوائد غير مسبوقين بها، فإن هذه عندهم هى أوصاف العالم، وليس عندهم كل مدرّس عالما، ولا كل مؤلف علامة، بل لابد من كونه بتلك الأوصاف، ولا بد له من درجات معلومة، فلا يطلق عليه ذلك الاسم إلا بعد استيفائها والارتقاء، ولا تتوهم أن علماء الفرنسيين هم القسوس، لأن القسوس إنما هم علماء الدين فقط، وقد يوجد من القسوس من هو عالم أيضا، وأما من يطلق عليه اسم العالم فهو من له معرفة فى العلوم العقلية، التى من جملتها علم الأحكام والسياسات».

ويلاحظ رفاعه قلة علماء الدين فى فرنسا بالقياس إلى غيرهم من أصحاب العلم المدنى، فإذا قيل هذا الإنسان عالم لا يفهم منه أنه عالم فى دينه، بل إنه يعرف علما من العلوم الأخرى المدنية، الأمر الذى يفضى إلى إدراك «خلو بلادنا» من كثير من هذه العلوم المدنية بوجه عام، والعقلية بوجه خاص. ودليله على ذلك أن «الجامع الأزهر المعمور بمصر القاهرة، وجامع بنى أمية بالشام، وجامع الزيتونة بتونس، وجامع القرويين بفاس، ومدارس بخارى ونحو ذلك، كلها زاهرة بالعلوم النقليّة، وبعض العلوم العقلية

كعلوم العربية، والمنطق، ونحو ذلك من العلوم الآلية». وفى مقابل هذه العلوم التى يغلب عليها النقل لا العقل، والتقليد لا الابتكار، يتحدد معنى العلم الفرنسى بالإضافة التى تجعل العلوم فى مدينة باريس تتقدم كل يوم، فهى «دائما فى الزيادة» و«لا تمضى سنة إلا ويكشفون شيئا جديدا...». عدة فنون جديدة أو صناعات جديدة، أو وسائط، أو تكميلات».

ولكن هذه النظرة المدنية لا تمضى إلى نهايتها المنطقية، فهناك السقف الذى لا يمكن لوعى رفاة أن يجاوزه، عابرا الخطوط الحمراء للشريعة المحمدية، خصوصا فى مجال الفلسفة الأولى على وجه التحديد. ولذلك ينتهى به الأمر إلى ملاحظة أن بعض الاعتقادات الفلسفية فى فرنسا تخرج عن قانون العقل بالنسبة لغيرهم من الأمم، غير أنهم يمّوهونها ويقوونها حتى يظهر للإنسان صدقها وصحتها. والنتيجة هى ما يقوله رفاة من أن «للفرنسييس فى العلوم الحكمية حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية، ويقىمون على ذلك أدلة يعسر على الإنسان ردّها». والمؤكد «أن كتب الفلسفة بأسرها محشوة بكثير من هذه البدع...». فحينئذ يجب على من أراد الخوض فى لغة الفرنساوية المشتملة على شىء من الفلسفة أن يتمكّن من الكتاب والسنة، حتى لا يغترّ بذلك، ولا يفتر عن اعتقاده، ولأوضاع يقينه. وقد قلت فى مدح هذه المدينة وذمّها:

أوجد مثل باريس ديار شمس العلم فيها لا تغيب
وليل الكفر ليس له صباح أما هذا وحكم عجيب

ولا شك أن هذه النتيجة التى انتهى إليها رفاة الطهطاوى هى التى غدت أساسا للذين ذهبوا بعده إلى باريس، خصوصا من مستنيرى الإسلام الذين كان منهم بالقطع خير الدين التونسى الذى أكّد فى كتابه أن «الغرض من ذكر

الوسائل التى أوصلت الممالك الأوروبية إلى ما هى عليه من المنعة والسلطة الدنيوية أن نتخير منها ما يكون بحالنا لائقا ولنصوص شريعتنا مساعدا وموافقا.

ويتصل بالملاحظة السابقة ما يقترن بها من أن العقل المبرمج سلفا، نتيجة ميراثه وأنماط تعليمه، لم يكن يقبل من الحضارة الأوروبية إلا ما كان أقرب إليه، كأنه لا يأخذ إلا ما يعطيه، ولا يدرك إلا ما هو مسموح له بإدراكه، فى حدود برمجته الثقافية. ولذلك لا نجد معرفة بالأشياء الجذرية الجديدة فى الثقافة أو الأدب أو الفكر أو بالأفكار الطليعية، وإنما معرفة بالذى رسخ واستقر فى هذه الحضارة، وأصبح مقبولا به من جميع أبنائها.

لقد قضى رفاعه فى فرنسا سنوات خمس (1826-1831) عاصر فيها من الآداب الرومانسية ما كان يمكن أن يجذبه إليه، فقبل رحياه إلى فرنسا كانت مدام دى ستايل (1766-1817) وشاتوبريان (1868-1848) ولامارتين (1790-1869) وألفريد دى فينى (1797-1836) قد نشروا أعمالهم المؤثرة، وقد عاصر رفاعه أغلبهم فى باريس، ولكنه فيما يبدو من كتابه لم يعرف شيئا عنهم، كما لم يعرف ما كتبه فيكتور هوغو (1802-1885) وألفريد دى موسيه (1810-1857) وتيوفيل جوتييه (1816-1872) وجورج صاند (1804-1876). ودليل ذلك ما قدمه رفاعه من ترجمة عن الشعر الفرنسى فى كتابه، حيث يدل اختياره على عدم معرفة حقيقية بالميراث الشعرى للبلد الذى عاش فيه خمس سنوات، واقتصار معرفته على بعض المنظومات التى كان يتداولها أساتذته الذين اختارهم له المستشرق جومار الذى كان مرافقا للحملة الفرنسية، وظل معروفا باهتمامه بمصر، الأمر الذى دفع محمد على إلى أن يطلب منه الإشراف على المبعوثين الذين أرسلهم إلى فرنسا. ويبدو أن ثقافة جومار الاستشراقية التقليدية كانت العدسات التى نظر من خلالها

رفاعة إلى متغيرات الثقافة والإبداع في بلد جومار، فاقترب من الثابت المعترف به عند الجميع، ولم ير المتغير الذي كان واعدًا بالكثير في مدى الإبداع.

وكانت النتيجة أن معرفة رفاعة بالرواية الفرنسية لم تختلف عن معرفته بالشعر الفرنسي. صحيح أن بلزاك (1850-1855) كان قد ولد بعد مغادرة رفاعة باريس بسنوات. ولكن كان يمكن لرفاعة - على الرغم من ذلك - أن يشير إلى نماذج من الرواية الفرنسية التي كتبت قبل وصوله إلى باريس بسنوات وعقود، سواء في أعمال فولتير (1694-1778)، أو ماريثو Mar-ivoux (1688-1763) صاحب «حياة ماريان» وكاتب المسرحيات الشهيرة و«الفلاح المحظوظ»، أو بريثو Prévost (1697-1763) الذي عرف بروايته الشهيرة «مانون ليسكو»، أو جان چاك روسو (1712-1788) برواياته الأشهر، أو بومارشيه (1732-1799) أو برناردين دي سان بيير (1737-1814) صاحب «بول وفرجين» الشهيرة. وأضيف إلى هؤلاء ستندال Stend-hal (1783-1842) الذي صنع شهرته في الصالونات الباريسية ما بين سنتي 1821 و 1830. وكان قد كتب روايات شهيرة، منها «الأحمر والأسود»، قبل وصول رفاعة إلى باريس. وظل ستندال حيًا مؤثرًا لسنوات بعد عودة رفاعة من باريس. ولكن رفاعة الطهطاوي اكتفى من الميراث القصصي الفرنسي بما يعد كلاسيكيا تعليميا، ولم يختلط اختلاطا مؤثرا بالأدباء الذين كانوا يملأون الصالونات الباريسية الشهيرة، وظل محصورا في دائرة المستشرقين التقليديين الذين تولّوا تثقيفه الفرنسي. ولذلك لم يختر للترجمة إلا رواية «تليماك» التي أصدرها المفكر الكاثوليكي فرانسوا فينلون (1651-1715) سنة 1699. وقد كتبها لتلميذه دوق بورجونى، حفيد وولى عهد لويس الرابع عشر، كى يدعم الحاسة الخلقية فى تكوينه، ويعلمه تعليما غير

مباشر أصول الحكم العادل كما يراها المعلم، وذلك بشكل غير مباشر يستخدم أساطير الإغريق القديمة أمثلة على ما يقول. ولم يجد رفاة غرابية في تقبل هذه الرواية التي وجد فيها ما يشبه حكايات «كليلة ودمنة» من أنواع ضرب المثل، فترجمها واستخدمها استخداما تربويا مماثلا في «مواقع الأفلاك» في وقائع تليماك» متبعا لغة ذلك العصر المشبعة بالسجع.

وغير بعيد عن ذلك ملاحظة أن التركيبة العقلية التي انطوى عليها رفاة الطهطاوى لم تكن تصنع له سقفا للقبول والرفض فحسب، وإنما كانت تحدد المنظور الذى ينظر منه، وحدوده الممكنة فى الاختيار والتعريف والنقل. ولذلك نلاحظ أنه على الرغم من إعجاب رفاة الطهطاوى - مثلا - بما قرأ من أدب عند الفرنسيين فإنه ظل على إيمانه بأن البلاغة للعرب، والشعر للعرب. وعلى الرغم من امتداحه للسان الفرنسى، ووصفه له بأنه لا يميل إلى المحسنات، وتأکید «أن نظم الشعر غير خاص بلغة العرب، فإن كل لغة يمكن النظم فيها بمقتضى علم شعرها»، نجد أنه يتراجع عن ذلك كله، ويؤكد اتساع اللغة العربية بالقياس إلى غيرها، ويعلن إيمانه القديم بأن بلاغة العرب «أفضل» من كل بلاغة بالقياس إلى اللسان الفرنسى أو الإفرنجى، لأن ذلك «يشبه أن يكون من خواص اللغة العربية لضعفه فى اللغات الأجنبية». وقد اقترن ذلك عنده بإعلان «اتساع اللغة العربية» الذى يدل عليه وجود الكثير من كتب العلوم منظوما بها، «وأما لغة الفرنسيين فلا ينظم فيها كتب العلوم أصلا». أضف إلى ذلك ما أومأ به إلى تميز أعاريض الشعر العربى المتسعة، وتحويله المعانى التى نقلها عن شعر الفرنسيين إلى نظم عربى بدوى السمات، نظم يؤكد إيمانه بتميز الشعر العربى وفضله المطلق الذى دفعه إلى أن يستشهد بقول القائل:

إلى العربى مل فى نظم شعر فذاك لسان أرباب الكمال

ويبدو أن محاولة مجاوزة السقف المحدد سلفا كانت تؤدي برفاعة - فى بعض المواقف - إلى توتر متوثب بين قطبى القبول والرفض ، الإعجاب والنفور . وهو توتر خلق فى بعض سياقات «تخليص الإبريز» درجة عالية من الأضداد وأشكال التعارض الذى يمكن الكشف عنها فى مواضع كثيرة . وقد اقترن هذا التوتر على وجه الخصوص بما يتصل بالمرأة التى كانت إشكالا حقيقيا لأمثال رفاة الذين خرجوا من مجتمعات الحريم التى لم يكن يسمح للمرأة فيها بالخروج من المنزل ، والذين رأوا أو سمعوا ما فعله المشايخ بزيب البكرية التى جرأت على الزواج من فرنسى . وكان لقاء هذه المرأة والحوار معها والتعرف على ثقافتها التى قد تسبق ثقافة الرجال مسألة مربكة محيرة ، المسكوت عنه من الكلام فيها أكثر من المنطوق الذى تظل عناصر الحضور فيه تشير إلى عناصر الغياب .

وكانت البداية هى الصدمة التى حدثت لرفاعة الطهطاوى حين رأى الكيفية التى يعامل بها الرجال النساء ، فانتهى إلى الظن بأن الرجال عندهم عبيد النساء وتحت أمرهن ، وأن من خصالهم الرديئة عدم غيرة رجالهم . ولكنه يدرك - من ناحية مقابلة - أن للنساء تأليف عظيمة ، ومنهن مترجمات للكتب ، بل منهن من يتمثل بإنشائها ومراسلاتها ، فيدرك أن المثل العربى القائل : جمال الرجل فى عقله وجمال المرأة فى لسانها لا ينطبق على تلك البلاد التى تهتم بعقل المرأة وفهمها وقريحتها . ويقوده ذلك إلى إدراك أن النساء الفرنسيات متولعات بحب المعارف والوقوف على أسرار الكائنات والبحث عنها «فهن كالرجال فى جميع الأمور» . وتدفعه هذه النتيجة إلى تغيير رأيه الذى سبق عن عدم غيرة الرجال الفرنساوية ، فىرى فى الأمر نوعا من أدب خطاب الرجل للمرأة التى تساويه ، وأنه «كلما حسن خطاب الرجل مع النساء ، ومدحهن ، عُدَّ هذا من الأدب» . ويندفع - نتيجة ذلك -

مع موجة الإعجاب بسفور المرأة الفرنسية، ويرى فى الحجاب رأيا جريئا مؤداه «أن وقوع اللخبطة بالنسبة لعفة النساء لا يأتى من كشفهن أو سترهن . بل منشأ ذلك التربية الجيدة والخسيسة والتعود على محبة واحد دون غيره، وعدم التشريك فى المحبة والالتئام بين الزوجين». لكنه لا يستطيع أن يمضى إلى النهاية المنطقية لهذا النوع من التفكير، فيعود إلى حدود المباح من المدى الذى تسمح به ثقافته، فيقول عبارات لاتخلو من التعارض، على النحو التالى: «ولا يظن بهم أنهم لعدم غيرتهم على نسائهم لا عرض لهم فى ذلك، حيث إن العرض يظهر فى هذا المعنى أكثر من غيره، لأنهم وإن فقدوا الغيرة، لكنهم إن علموا عليهن شيئا كانوا شر الناس عليهن، وعلى أنفسهم، وعلى من خانهم فى نسائهم، غاية الأمر أنهم يخطئون فى تسليم القيادة للنساء، وإن كانت المحصنات لا يخشى عليهن شىء كما قال الشاعر:

إذا غاب عنها البعل لم تُفش سرّه وتُرَضّى إيابَ البعل حين يؤوب».

وهى عبارات تنطق بالتذبذب اللافت على مستوى الوعى أو حتى اللاوعى النصى، فلا بد من إبراز معنى «العرض» ومحاولة إزالة التناقض بين التمسك به وفقدان «الغيرة»، حتى لو لم تكن هناك علاقة بين الاثنين، فى تفكيرنا المحدث على الأقل، فمن الواضح أن رفاعة خلط بين احترام المرأة الذى يترتب عليه استقلالها والثقة فى سلوكها وبين تقبل الرجال لضحككات أزواجهن أو حواراتهن مع غيرهم من الرجال . وليس فى هذا الأمر فقدان غيرة وإغما احترام وإيمان بالمساواة التى تبنى على الثقة . أما مسألة «تسليم القيادة للنساء» فهى من بقايا الوعى التقليدى فى مكونات رفاعة الثقافية، حيث تظل المرأة هى المخلوق الأدنى فى سلم التراتب القمعى الذى يجعل الذكر أفضل من الأنثى على الإطلاق، ولا ينبغى

للأفضل (الأعقل ، الأحكم) أن يسلم القياد للأدنى الأقل عقلا ، والأكثر انصياعا للغريزة . ويمضى التمييز المبني على التراتب القمعي نفسه ليفصل بين المرأة الحرّة وغير الحرّة ، فالمحصنات لا يُخشى عليهن شيء لأن لهن من شرفهن وطيب محتدهن ما يحميهن من الزلل ، وأما المرأة غير الحرّة - من حيث هي الأدنى في المكانة الاجتماعية - فهي الأدنى في التمسك بالشرف لأنها لا تعرف طيب المحتد ، ومن ثم تغدو فريسة سهلة للآثام التي تقترن بخضراوات الدمن؟!

«المجلات الثقافية»

ميراث الماضى وآمال المستقبل(*)

تمهيد

لا يمكن الحديث عن تاريخ المجلات الثقافية، فى عالمنا العربى إلا بتأكيد ثلاث ملاحظات متداخلة، أو متفاعلة. أولاها أن «المجلة الثقافية» هى ابنة المدينة، سواء من حيث اختراعها أو شروط وعلاقات إنتاجها، فالمجلة الثقافية شبيهة، فى هذا المجال، بفن الرواية الذى هو نتيجة لمدينة متعددة الجنسيات واللغات والأجناس والمعارف والتيارات فى آن. ولا ينصبّ التعدد، فى هذا السياق، على ما سبق فحسب، بل يجاوزه إلى كل ما يترتب عليه من حوار مجتمعى واعتقادى، وتفاعل ثقافى ومعرفى، واختلاف سياسى. ولذلك تجمع «المدينة» - بمعناها الحديث - ما بين دور العبادة والمصانع والمدارس المختلفة مثلما تجمع بين أدوات الضبط والمراقبة

(*) ورقة تم إعدادها للندوة التى عقدتها مجلة «العربى» فى الفترة من (16-17 ديسمبر 2006) بعنوان «المجلات الثقافية ودورها فى الإصلاح الثقافى».

التي تبدأ من مركز الشرطة وتنتهى بالسجون والمعتقلات . ويواكب ذلك كله التنوع الديموجرافى الذى يمايز ما بين ساكنى المركز وقاطنيه والمطرحين فى الهوامش وعلى الأطراف التى تنشأ فيها العشوائيات ، أو تعرف - كما فى القاهرة - ساكنى القبور الذين لا يوجد سكن لهم فى المدينة التى تنبذهم اقتصاديا واجتماعيا .

وتتعلق الملاحظة الثانية بما يكمل الملاحظة الأولى ، فالمجلة الثقافية بقدر ما هى ابنة المدينة فهى ابنة المجتمع المدنى وابتداعه أساسا ، فهى ليست تعبيرا عن طائفة دينية خارج المدينة ، أو سابقة على تكوّن المدينة ، فالعلاقة المتبادلة ما بين الصفة المدنية والمجموعات الفاعلة ، مدنيا ، فيها علاقة وثيقة . وهو الأمر الذى يقرن نشأة المجلة الثقافية بالطبقة ، وهى الطبقة الأكثر فاعلية فى المدينة ، والأولى فى تأسيس المجتمع المدنى الذى أسهم الإسهام الأكبر ، من خلال الطبقة الوسطى ، فى تأسيس المجلة الثقافية .

* * *

يترتب على الملاحظات السابقة صعوبة فصل تاريخ "المجلات الثقافية" عن الصحافة، ليس لأن المجلات الثقافية بعض الصحافة فحسب، وإنما لأن فترة النشأة كانت تحمل تداخلا في المفاهيم، ولذلك كان يحدث أن يُطلق اسم الصحيفة على المجلة والعكس صحيح بالقدر نفسه. وكان ذلك أمرا طبيعيا في الفترة التي لم تكن فيها المسميات قد استقرت بعد بحكم تداخل خيوط البداية ومفاهيمها. وهو الأمر نفسه الذي نلاحظه في بداية النهضة حين كان مصطلح "الرواية" و"الروايات" - مثلا - يُطلق على "المسرحية" و"المسرحيات" خصوصا بعد أن تم تعريب اصطلاح "التياترات" الذي استخدمه رفاة الطهطاوى (1801 - 1873) في كتبه الباكورة، وسار على دربه أمثال عبدالله نديم (1845 - 1896) وسليم الخورى الذى نشر مقالا عن "الروايات والروائيين" فى "الضياء" (أبريل 1899) قاصدا إلى المسرح والمسرحيين. ولذلك لن نستغرب كثيرا لو أطلق اسم "المجلة" على الصحيفة أو العكس، خصوصا فى مرحلة البدايات التى ترجع إلى مطالع النصف الثانى من القرن التاسع عشر.

ونحن نعتمد فى فهم مرحلة البدايات هذه على كتاب الفيكونت فيليب دى طرازى "تاريخ الصحافة العربية". وهو كتاب عمدة يضم أغزر مادة يمكن تصورها عن الصحافة العربية منذ ظهورها فى مختتم القرن الثامن عشر إلى نهاية الربع الأول من القرن العشرين. وقد بذل الرجل جهدا شاقا فى استقصاء كل ما كتب قبله عن الصحافة العربية إلى أن صدر الجزء الأول من كتابه عن المطبعة الأدبية فى بيروت سنة 1913، وأكمّله بالجزء الثانى سنة 1914، وظل هذا المؤرخ النادر لنشأة الصحافة العربية يستكمل مادته إلى أن أصبح كتابه أربعة أجزاء، لا غنى عنها لكل من يريد معرفة نشأة الصحافة

العربية . وقد عرفنا بفضل دى طرازى أن أول من استعمل لفظة " الصحافة " بمعناها الحديث هو الشيخ نجيب الحداد (1867 - 1899) منشئ جريدة " لسان العرب " فى الإسكندرية ، وهى التسمية التى قلده فيها سائر الصحافيين من بعده ، وذلك بعد أن كانت الصحف تُسمى فى أول عهدها " الوقائع " ، ومنها جريدة " الوقائع الرسمية " كما دعاها رفاة الطهطاوى (1801 - 1873) المصرى ، وسُميت أيضا " جزته " (Gazette) نسبة إلى قطعة من النقود بهذا الاسم كانت تُباع الصحيفة بها ، فعرفت بمقابلها المادى الذى انتقل إلى اللغة العربية . وعندما أنشأ خليل الخورى (1836 - 1907) صحيفة " حديقة الأخبار " فى بيروت سنة 1858 أطلق عليها لفظة " جرنال " (Journal) الفرنسية التى يرجع اشتقاقها ، من حيث هى صفة ، إلى كلمة " يوم " (Jour) . وعندما أصدر أحمد فارس الشدياق (1804 - 1888) صحيفة " الجوائب " فى إسطنبول أطلق عليها اسم " جريدة " ، وهى الصحف المكتوبة كما ورد فى معاجم اللغة . وقد شاعت التسمية منذ ذلك الوقت ، فأصبحت كلمتا " الصحف " و " الجرائد " تتبادلان الوضع والدلالة بلا تفرقة .

ويؤكد دى طرازى أنه لم يكن هناك تفرقة بين " الجريدة " (Journal) و " المجلة " (Revue) أو (Magazine) فى الاستعمال ، وأصل التداخل أن الأوروبيين كانوا يطلقون اسم المجلة (Revue) على الصحف الدورية التى تصدر على شكل كراسة متغيرة الأحجام فى أغلب الأحيان ، وهو الأمر الذى قارب بينها والصحف التى كانت تصدر أسبوعية أو ما أشبه ، بعيدا عن دلالة " الدورية " (Periodical) المتأخرة . وقد شاعت دلالة " المجلة " بناء على اقتراح الشيخ إبراهيم اليازجى (1847 - 1906) الذى أشرف على تحرير مجلة " الطبيب " البيروتية سنة 1884 بالاشتراك مع الدكتورين بشارة زلزل

وخليل بك سعادة. وهي صحيفة (كذا عند دى طرازى) علمية دينية تاريخية، فشاعت التسمية التى أصبحت علامة على المجلات التى صدرت بعد ذلك فى الأقطار العربية، فلم يعد يتبادر إلى الأذهان إلا الصحيفة الدورية (كذا) دون سواها.

ومن الممكن أن نعد مجلة "الطيب" مجلة ثقافية، وأن نضعها ضمن أوليات "المجلات الثقافية"، وأن نرى فى مضمونها بعض ما تنطوى عليه دلالة «المجلة الثقافية»، وذلك من حيث هى مجلة متنوعة الموضوعات، ليس بالمعنى التقليدى القديم الذى يتصل بالأخذ من كل شىء بطرف، وإنما بالمعنى الأشمل الذى تسهم به المجلة الثقافية فى تعميق وتوسيع وتطوير الوعى الثقافى للقارئ من ناحية، ووضع هذا القارئ - من ناحية موازية - فى حال من الاتصال الفعال بكل توجهات ثقافة عصره وإبداعاتها المختلفة. ولذلك فهى مجلة تتجاوز التخصص بمعناه الضيق، وتصل بين المعارف المختلفة والإبداعات المتباينة التى تتجاوز الآداب إلى الفنون، غير غافلة عن العلم الذى أصبح مكونا أساسيا فى ثقافة العصر على نحو ما أدرك الرواد. والهدف النهائى من ذلك كله هو جعل القارئ طرفا فاعلا فى أفق التنوع الثقافى والحضارى للإنسانية كلها، بعيدا عن العصبية، أو الانغلاق، أو العداء للآخر، ذلك لأن هدف "المجلة الثقافية" - فى النهاية - هدف إنسانى، يعبر الحدود والقيود وحواجز اللغات والأعراق والمعتقدات الجامدة.

وماله دلالة مهمة - فى هذا السياق - أن الرواد الأول الذين أنشأوا المجلات الثقافية الأولى فى الوطن العربى، كانوا ينطوون على وعى بهذا الهدف، وكانوا مدركين أهمية «المجلة الثقافية» سواء من حيث علاقتها بالصحافة عموما، أو دورها الموازى الذى جعلوا منه قوة دافعة لمسار النهضة العربية فى القرن التاسع عشر. ولا غرابة فى أن يربطوا نهضة الصحافة بوجه

عام، والمجلات بوجه خاص، بنهضة الأمة وتمدنها وسعيها إلى التقدم المنشود والتحرر المطلوب. ولم يكن من قبيل المصادفة أن يُصدر أديب إسحق (1856-1885) - الثائر الأبدى الذى انطفأ مبكراً - جريدته «مصر القاهرة» (التي أنشأها على أنقاض «جريدة مصر») بشعار «حرية، مساواة، إخاء» ليس تعبيراً عن تأثره بشعارات الثورة الفرنسية فحسب، وإنما تعبيراً عن حلمه فى أن ينقل واقعه العربى المتخلف من شروط الضرورة إلى آفاق الحرية والتقدم.

وأى استرجاع لأهم المجلات الثقافية التى صدرت فى القرن التاسع عشر يؤكد هذا التكييف، ويؤكد وعى القائمين عليها بدورهم الحضارى فى معركة التقدم، كل فى مجاله، ومن منظوره الثقافى المائز. ينطبق ذلك على على مبارك (1823-1893) الذى أصدر العدد الأول من «روضة المدارس» فى السابع عشر من أبريل سنة 1887، وعلى خليل اليازجى (1856-1889) الذى أصدر مع أمين نصيف «مرآة الشرق» فى السادس من أبريل 1882، وعلى عبدالله نديم الذى أصدر «الأستاذ» فى الرابع والعشرين من أغسطس 1892، وعلى جرجى زيدان (1861-1914) الذى أصدر «الهلال» فى مطلع سبتمبر 1892، وعلى إبراهيم اليازجى (1847-1906) الذى أصدر «البيان» فى مطلع مارس 1897 و«الضياء» فى منتصف سبتمبر 1898، وعلى فرح أنطون الذى أصدر «الجامعة» فى الخامس عشر من مارس 1899. ولا يختلف عن هؤلاء غيرهم من الذين آمنوا بما نقلوه عن فولتير (1694-1778) - رمز حركة الاستنارة الفرنسية - من قوله: «الصحافة آلة يستحيل كسرها، وستعمل على هدم العالم القديم حتى يتسنى لها أن تنشئ عالماً جديداً».

لقد كانت المجلات الثقافية عند الأسماء التى ذكرتها، والتى تدل على غيرها آلة هدم العالم القديم والتمهيد لبناء عالم جديد، يخلو من كل

سلبيات الماضي المتخلف وعوامل جموده . ولذلك خاضت المجلات الثقافية معركة النهضة - فى سياق الصحافة بوجه خاص والثورة الفكرية الثقافية بوجه عام - التى اعتمدت على جهود صناع النهضة الذين جعلوا من مجلاتهم الثقافية وصحفهم سلاحهم فى معارك الحريات السياسية والاعتقادية، وترسيخ حضور الدولة المدنية وتأكيد حتميتها فى مسار التقدم، وأشاعوا مبدأ التسامح فى الفكر والاعتقاد، وحاربوا الطائفية والنزعات العرقية، فضلاً عن أشكال التمييز الراسخة ضد المرأة، ودافعوا عن حق المرأة فى التعليم والمشاركة الاجتماعية، وافتتحوا على العالم بكل تياراته، واستبدلوا العلم بالخرافة، كما استبدلوا الأفندى المطربش بالشيخ المعمم، والتعليم المدنى بالتعليم الدينى، منطلقين مع الموجة الصاعدة للطبقة الوسطى التى اكتسبت من «المدنية» الحديثة ملامحها الأساسية: قبول التعدد العرقى، والتنوع الجنسى، والتباين الثقافى، والاعتراف بحق الآخر فى الوجود. ولم ينسوا الوقوف فى صف أنواع الإبداع الأدبى والفنى الجديدة، فازروها بما أكد حضورها وجعلها جزءاً لا يتجزأ من بناء ثقافة النهضة التى ورثناها عنهم، ونحاول استرجاعها والانطلاق منها إلى ما بعدها، خصوصاً فى هذه الأعوام التى تتنكر لأعظم ما أنجزته النهضة من منجزات ثقافية.

وطبيعى أن تغرب الصحف والمجلات الثقافية - فى مرحلة النهضة - وتنتقل من قطر عربى إلى غيره، بل من الأقطار العربية كلها إلى غيرها من أقطار العالم المتقدم الذى وجدت فيه الأقلام المهاجرة ما يتيح لها حرية التعبير عن آرائها ومعتقداتها السياسية والفكرية. وهى سنة ابتدعتها مجلات عصر النهضة، ولا تزال قائمة إلى اليوم، يتصاعد حضورها بتصاعد عوامل الكبت والقمع والتضييق الفكرى والظلم السياسى فى هذا القطر أو ذاك،

فى مرحلة أو أخرى من مراحل تاريخه الثقافى الاجتماعى . هكذا، نجد مجلات عصر النهضة تتوزع ما بين الأقطار الأوروبية، خصوصا فرنسا التى استضافت أكبر عدد من الصحف والمجلات العربية المهاجرة، فرارا من القمع . حسبى ذكر أن باريس وحدها استضافت ثلاثا وثلاثين صحيفة ومجلة، ابتداء من «برجيس باريس» التى أصدرها رشيد الدحداح (1813-1889) سنة 1858 وانتهاء بـ «الراية الحمراء» سنة 1927، وما بين الأولى والأخيرة تتراتب «الاتحاد» لإبراهيم المويلحى (1846 - 1906) و«أبوزمار» ليعقوب صنوع (1839 - 1912) و«البصير» لخليل غانم (1846 - 1903) و«كوكب الشرق» لعبدالله مراش (1839 - 1900) و«العروة الوثقى» لجمال الدين الأفغانى (1838-1897) ومحمد عبده (1849-1905) و«كشف النقاب» للأمير أمير أرسلان (1900 - 1943). ولم يقتصر الأمر على فرنسا، فقد جاوزها إلى سويسرا وألمانيا وناپولى وإيطاليا وإنجلترا ومالطة وقبرص . وأضيف إلى ذلك جرائد ومجلات الذين فروا إلى المهجر الشمالى (الولايات المتحدة) متوزعين بجرائدهم ومجلاتهم التى وصلت إلى خمس وثلاثين صحيفة ومجلة فى نيويورك وحدها ما بين 1892 و 1921، ناهيك عن بوسطن، وديترويت، وفيلادلفيا، وسان لويس، ومينيا بوليس . وقل الأمر نفسه على كندا، ومنها إلى المهجر الجنوبى، حيث أمريكا اللاتينية، ابتداء من مكسيكو العاصمة، مروراً بهافانا فى كوبا، وبوينس أيرس، وتشيلي، وأورجواى، والبرازيل التى صدرت فيها ثلاث عشرة صحيفة ومجلة من عام 1899 إلى عام 1928 .

وكانت المجلات والصحف الموزعة ما بين الأستانة والأقطار العربية لا تكف عن المقاومة بالحيلة، مستغلة «التنكيت والتبكيث» للهروب من مقص الرقيب وسطوته القمعية، الأمر الذى أدى إلى ازدهار الكتابة الرمزية،

واستغلال ترجمة الأعمال الروائية الأجنبية التى كانت تُنشر مسلسلة فى المجلات الثقافية بعامة والأدبية بخاصة لتسريب المسكوت عنه من الخطاب المقموع سياسيا وفكريا وطائفيا. ومع ذلك، فقد شهد عصر النهضة (من الحملة الفرنسية إلى ثورة 1919) وفرة دالة فى إصدار الصحف والمجلات، وذلك على نحو لم يعد له نظير فى زمننا الحالى. يكفى أن نعرف أن مدينة طنطا فى مصر شهدت عشرين صحيفة وثماني مجلات، منها «الحرية» التى أصدرها محمود فهمى سنة 1903، والمنصورة ثمانى صحف وست مجلات، وحلوان أربع صحف ومجلة، والجيزة صحيفتين، ولم تخل مدن صغيرة مثل: الفيوم، وبلقاس، وشبين الكوم، والمحلة الكبرى، ودسوق، وطوخ، والقرشية، وكفر الزيات، وشربين، وبليس وغيرها من الصحف والمجلات الخاصة بها، فقد كان عصر النهضة فرحا باكتشاف الأداة التى يحطم بها العالم القديم ليبنى فوق أنقاضه عالما جديدا واعداء بتحقيق أمانى النهضة وأحلامها التى لم يتحقق كثير منها إلى اليوم للأسف.

صحيح أن «المجلات الثقافية» كانت لا تختلف عن الصحف فى ميلها إلى هذا التيار السياسى الفكرى أو ذاك، فكانت هناك الصحافة الوطنية والعثمانية والموالية لقوات الاحتلال هنا أو هناك، فضلا عن الصحافة الناطقة بلسان حال الأقليات الدينية، ابتداء من المسيحية واليهودية وليس انتهاء بالماسونية التى كانت لها جرائدها ومجلاتها، ولكن هذا التعدد الذى لم يخل من صراع يمكن أن نجد بين عناصره قاسما مشتركا، نرده إلى قوة الدفع التى انطلقت به روح النهضة فى النفوس، كل تيار حسب منظوره الفكرى، أو تحيزاته السياسية، أو انتماءاته الطائفية أو الدينية. لكن هذا التنوع والاختلاف لم يمنع من وجود القاسم المشترك الذى أسهمت به المجلات الثقافية على وجه التحديد فى الإضافة الإيجابية إلى قضايا النهضة وتحدياتها.

وأتصور أن التحدى الأول الذى كان على المجلات الثقافية أن تواجهه - جنبا إلى جنب الصحافة الحرة - هو الحريات السياسية وما يتعلق بها . وفارس هذا المجال الأول هو عبدالله نديم فى مجلاته التى أصدرها مؤازرا الثورة العربية، ومدافعا عن الحريات التى كان يطلبها الثوار . وجاء أبو نظارة الذى استخدم سلاح السخرية فى مجلاته التى واصل إصدارها فى باريس حين حيل بينه ومخاطبة القراء المصريين بمجلاته، والنظارة بمسرحياته . ويلمع اسم أديب إسحق (1856-1885) فى هذا السياق الذى كتب بجسارته المعهودة فى «مصر القاهرة»، وهى مجلة شهرية :

«أروم مقاومة الباطل ونصرة الحق، والمدافعة عن الشرق وآله، وعن الفضل ورجاله، فمسلكى أن أكشف حقائق الأمور، ملتزما جانب التصريح، متجافيا عن التعريض والتلميح، وأن أجلو مبادئ الحرية وآراء ذوى النقد . . وأن أوضح معائب اللصوص الذين نسميهم اصطلاحا «أولى الأمر» ومثالب الخونة الذين ندعوهم وهما «أمناء الأمة» ومفاسد الظلمة الذين نلقبهم جهلا «ولاة النظام»، وأن أعين واجبات الإنسان الشرقى بالنسبة إلى نفسه وإلى قومه وإلى بلاده وما يقابل تلك الواجبات من الحقوق . ومقصدى أن أثير بقية الحمية الشرقية، وأهيج فضالة الدم العربى، وأرفع الغشاوة عن أعين الساذجين، وأحى الغيرة فى قلوب العارفين ليعلم قومى أن لهم حقا مسلوبا فيلتمسوه، ومالا منهوبا فيطلبوه» .

أما الحرية الاعتقادية فقد كانت مجلة الجامعة لفرح أنطون (1874-1922) بمدينة الإسكندرية فى طليعة المدافعين عنها، وذلك ضمن دعوتها إلى الدولة المدنية الحديثة بوجه عام وما ينبغى أن تقوم عليه هذه الدولة، فكريا، من «التسامح» الذى كان يطلق عليه فرح أنطون اسم «التساهل» ترجمة اجتهادية

منه للكلمة الأجنبية toleration . وقد كان ذلك ضمن حوار فكري ، دار بين فرح أنطون من ناحية في مجلته «الجامعة» التي كانت تصدر بمدينة الإسكندرية ، والشيخ محمد عبده (1849-1905) مفتي الديار المصرية الذي كان يرد على ما يكتبه فرح أنطون في مجلة «المنار» التي كان يحررها تلميذه الشيخ محمد رشيد رضا (1865-1935) تلميذ الإمام ويصدرها في القاهرة تحت رعاية أستاذه وحمائته من ناحية مقابلة .

وقد بدأ الحوار الذي أخذ شكل المناظرة الغنية في دلالتها ، حين كتب فرح أنطون عن الاضطهاد الديني في النصرانية والإسلام ، موازيا بينهما ، في ثنايا ما كتبه عن ابن رشد ، فردّ عليه الإمام محمد عبده تفصيلا . وردّ فرح أنطون فأوضح الكثير من أفكاره ، خصوصا العلاقة بين العلم والدين ، ساعيا إلى أن يستبدل بمحاولة ابن رشد القديمة في الوصل بين الحكمة والشريعة محاولة حديثة في الفصل بين العلم والدين ، محتجا بأن العلم يوضع في دائرة العقل ، لأن قواعده قائمة على المشاهدة والتجربة والاختبار . أما الدين فيوضع في دائرة القلب ، وذلك بالنظر إلى مبادئه القائمة على التسليم بما ورد في الكتب السماوية من غير فحص أو مساءلة لأصولها . وليس من الجائز القول إن هذه القسمة بدعة في العلم أو هدم لسلطانه ، أو حتى تنطوي على تقليل من شأن الدين ، بحجة أن نصوص الدين تنطوي على معارف العلوم ، وأن العلم يريد البحث في كل شيء وكل أصل ، فالعلم لا ينكر عجزه في كثير من الأحيان ، وينبغي أن يكون حرا مطلق الحرية في معتقد أصحابه . ولكن ليس من الجائز ولا من المقبول ، في الوقت نفسه ، أن يتخذ العلم حرية هذه مبررا للعدوان على مبادئ غيره ، أو يدعو إلى تطبيقها على مبادئه ، أو العكس ، فإن برهان العلم (العقل والتجريب) مخالف لبرهان القلب ، والعلم متغير ، والدين ثابت ، والعلم

يتطور، أما جوهر الدين فيظل خالداً باقياً. ولذلك يجب أن يعيش العلم والدين في وئام وسلام في هذه الأرض جنباً إلى جنب، وذلك من غير أن يرهب ممثلو أحدهما ممثلي الآخر، فكلاهما لا غنى عنه للإنسانية في حاضرها ومستقبلها.

ويتأكد مستقبل هذه الإنسانية، فيما يؤكد فرح أنطون، بضرورة مبدأ «التساهل» (التسامح) في مواجهة مبدأ التعصب، فالأول هو الأصل والسبب في تحرير فكر الفرد وتحقيق نهضة الأمة بوجه خاص وتقدم الإنسانية بوجه عام، وذلك لأن «التساهل» (التسامح) يعنى أن البشر يعيشون تحت مظلة حضارة إنسانية واحدة، غايتها الرقى بالنوع الإنسانى، وهى غاية لا تتحقق إلا بقبول الاختلاف بين البشر، وتحويله إلى تنوع خلاق، يكون مصدر غنى للإنسانية، وحافزاً من حوافز تطورها المستمر، فقبول الاختلاف يعنى التسليم بأن المعرفة كالعلم ليست حكراً على أحد، ولا تتقدم إلا بالمخالفة التى تعنى السماحة فى تقبل المغايرة، وتعدد طرق الوصول إلى الهدف نفسه.

وكان الإمام محمد عبده بدأ حواراً مع فرح أنطون حول ما كتبه ابن رشد بأن نشر فى مجلة «الجامعة» نفسها مقالته الأول الذى نشرته «المنار» فى الوقت نفسه، ومضى الاثنان - الإمام وفرح أنطون - فى تبادل الردود لأشهر، شهدت واحدة من أغنى المساجلات التى أوضحت مفهوم «الدولة المدنية» والفرق بينها و«الدولة الدينية» وأكدت علاقة العلم بالدين، وأهمية العقل للدين، فالعقل - فيما يراه الإمام - حجة الله على خلقه، وإعماله ضرورة لفهم أمور الدنيا والدين، فهو «ينبوع اليقين» الذى منحنا الله إياه «للنظر فى الغايات، والأسباب والمسببات، والفرق بين البسائط والمركبات». ولم يفت الإمام الوصل بين تقدم المسلمين وازدهار العقل وحرية. وبين تخلفهم والحجر على العقل وتقييده بالتقليد.

ونشر الإمام ردوده وتعقيباته فى ست مقالات نشر واحدة منها فى «الجامعة» والباقى فى «المنار» ما بين أغسطس ونوفمبر سنة 1902، ولم ينس فى مقالاته الست تأكيد أن الجمود فى فهم الإسلام هو سبب ضعف المسلمين، وأن هذا الجمود ليس بسبب الدين بل بسبب رجاله، وبسبب الساسة والسياسة، خصوصا فى اقتران الجميع بطبائع الاستبداد التى أدت إلى شيوع التكفير، كما أدت إلى اضطهاد المجتهدين الخارجين على التقليد الجامد والاتباع المتكلس. وكان الإمام يعنى بذلك أنه لا سبيل إلى تقدم المسلمين إلا بتخلصهم من آفات التعصب والتقليد، والتحليق بجناحى العقل والعلم فى ظل الدين الإسلامى الذى هو دين العلم والحضارة والمدنية.

وقد كانت مناظرة الإمام محمد عبده وفرح أنطون فيما يتصل بقضايا حرية الاعتقاد غير بعيدة عن الحوارات الخصبة التى شغلت المجلات الثقافية، خصوصا فى تناغمها وتجاوبها مع الصحافة، فى إثارة القضايا التى تؤكد النهضة وتندفع بها إلى الأمام. ومن هذا المنظور، لم تكن محاورات الحريات الاعتقادية منفصلة عن الحريات السياسية، فهذه من تلك أوجهها الملازم، ولنتذكر ما أكدّه الإمام عن أن جمود المسلمين وتخلفهم وشيوع التعصب فيهم يرجع إلى شيوع التعصب الذى اقترن بالتكفير، وكلاهما موصول بطبائع الاستبداد ونتيجة لغياب الحريات السياسية. ومن المنظور نفسه، كانت أفكار فرح أنطون تتوجه إلى ذات الهدف. ومن ثم تؤكد ضرورة حضور الدولة المدنية التى تحترم كل الأديان، وتتأسس على الدساتير والقوانين، وتبنى على التسامح الذى يعنى حق الاختلاف، ولا يتباعد عن الفصل بين السلطات. وهو المفهوم الذى لم ينكره الإمام، بل دعمه حين أكد أنه لا سلطة دينية فى الإسلام،

وأن المسلمين من حقهم أن يجتهدوا في فهم دينهم حقهم في الاجتهاد في أمر معاشهم وحكمهم . وكان ذلك هو المنطلق الذي مضى منه على عبدالرازق بعد ذلك ، عندما أصدر كتابه «الإسلام وأصول الحكم» سنة 1925 ، عندما أكد أن الإسلام ترك تحديد الشكل السياسى للحكم لاجتهاد المسلمين ، وحسب متغيرات زمنهم وشروط أوضاعهم ، فلا ثبات لما يُطلق عليه «الخلافة» التى ليست فرضا دينيا على المسلمين ، ولا ركنًا ثابتًا من أركان الإسلام . وكان على عبدالرازق يقوِّض بهذه الأفكار حلم الملك فؤاد بأن يكون خليفة للمسلمين ، بعد سقوط الخلافة العثمانية ، وبعد أن وجد تشجيعًا من رجال الدين الذين آزروه في طموحه . وكانت نتيجة صدور كتاب الشيخ على عبدالرازق أن قامت الدنيا ولم تقعد ، وفتحت المجلات الثقافية والصحافة بوجه عام صفحاتها للحوار والجدال حول معنى الدولة الحديثة ، وهل لها سند من الدين ، أم أن الدين يؤكد شكلا واحدا قديما للحكم ، هو شكل الخلافة؟ وكالعادة ، تدخلت السياسة فى النقاش ، وساندت الأطماع السياسية توجه التقليد الذى قاده مجلة «المنار» التى دشت الهجوم على كتاب على عبد الرازق ، ولم تفرغ منه حتى استعدت للهجوم العاصف على كتاب طه حسين ، «الشعر الجاهلى» الذى صدر بعد كتاب على عبدالرازق بأشهر سنة 1926 ، ولكن فى مناخ سياسى متغير ، وفى عهد حكومة ائتلافية ما بين الوفد والأحرار الدستوريين ، فنجا طه حسين ، ولم يلق ما لقيه صديقه على عبدالرازق الذى أسقط عنه الأزهر درجته العلمية ، وتم فصله من منصب القضاء الذى كان يشغله فى مدينة المنصورة ، وذلك كله بسبب السياسة التى لعنها الإمام محمد عبده ، خصوصا حين أكد أن اقترانها بالاستبداد هو أصل الخراب .

فى تقديرى أنه لم يواز قضايا الحريات السياسية والاعتقادية التى حققت فيها المجلات الثقافية، فى علاقتها بنظائرها الداعمة فى الجرائد، سوى قضية تحرير المرأة، النصف الثانى من المجتمع الذى كان تحريره يعنى اكتمال ركن أساسى من أركان الدولة المدنية الحديثة التى تقوم على المواطنة التى تساوى بين الرجل والمرأة، كما تساوى بين أبناء الأمة، بعيدا عن الفوارق الطبقية، أو الطائفية، أو العرقية، أو الجنسية. وكان تحرير المرأة يعنى استكمال معنى المواطنة فى الدولة المدنية الحديثة من هذا المنظور، ولا يمنحها الحق الطبيعى الذى هو لها بحكم مواطنتها، وبحكم الدستور والقوانين فحسب، بل كان يعنى - فى الوقت نفسه - الاعتراف بالآخر المغاير فى الجنس، وتقويض الأسس التى تقوم عليها عزلة الأقليات، وتحرير نصف المجتمع الذى كان المضىّ فى طريق تحريره الكامل يعنى تحرير المجتمع بأسره.

والواقع أن المجتمع العربى قطع طريقا طويلا فى مدى تحرير المرأة، وهو مدى بدأه الرجال بحكم جمود المجتمع التقليدى، خصوصا من الرواد الذين دافعوا عن تعليم المرأة ودعوا إليه، وعن ضرورة مشاركتها الاجتماعية، وعن تحريرها الذى يوصل إلى «المرأة الجديدة» التى نراها بفضل تآزر جهود الرواد من ناحية، وبسبب الدور الذى لعبته الصحافة من ناحية ثانية، وبسبب جسارة الرائدات اللاتى أسسن الصحافة النسائية ومجلات الثقافة من ناحية أخيرة. وربما كان من الأمانة أن نُسجل دعوات رائدات مثل زينب فواز (1860-1914) إلى مساواة المرأة بالرجل، قبل أن يصدر قاسم أمين كتابيه بسنوات. وقد سبق للأستاذ حلمى النمنم أن أصدر كتابا عن جهود زينب فواز ودورها الرائد فى هذا المجال، وتنقلها من لبنان،

حيث جبل عامل في الجنوب الذي تنسب إليه، إلى سوريا، ثم استقرارها في مصر التي نشرت في صحفها، وناظرت أعداء تحرر المرأة فيها من قبل أن يكمل القرن التاسع عشر أعوامه.

ويبدو أن أول من دخل هذا المعترك هو بطرس البستاني (1804-1888) الذي ألقى خطابه الشهير «في تعليم النساء» سنة 1849، في مدينة بيروت، وكان بذلك سابقا على ما كتبه أحمد فارس الشدياق (1804-1888) وما كتبه رفاعة الطهطاوى عن «تشريك البنات مع الصبيان في التعلم» في كتابه «المرشد الأمين في تعليم البنات والبنين» سنة 1875. ويرصد الأستاذ محمد كامل الخطيب في المجلدات الثلاثة التي نشرها عن «قضية المرأة» ضمن سلسلة «قضايا وحوارات النهضة العربية» التي أصبحت مصدرا لاغنى عنه في دراسة تطور الوعي الثقافي والاجتماعي والإبداعي في الوطن العربي، أقول: يرصد الأستاذ الخطيب المقالات التي شهدتها المجلات (والجرائد) الثقافية عن تعليم النساء، على نحو ما وجد في مجلة «الثريا» التي كتب فيها موسى صيدح عن المرأة والتعليم سنة 1879، وما أثارته مجلة «المقتطف» من جدل حول الرجل والمرأة سنة 1881، وهو الجدل الذي أظهر أكثر من رأى في المقابلة بين أوصافها وأوصاف الرجل الجسدية. ومضت مجلة «المقتطف» في هذا الاتجاه، فنشرت مقالا للدكتور شبلى الشميل (1853-1917) بعنوان: «المرأة والرجل: هل يتساويان؟». وذهب شبلى الشميل إلى أن مخ الرجل أكبر من مخ المرأة بما يمنحه ميزة عليها. وما إن نشرت المقتطف مقاله سنة 1886 حتى تتابعت المقالات المعارضة من النساء في المقتطف طوال سنة 1887، فكتبت م. أ. ي. دفاعا عن النساء، كما كتبت راحيل حجار ومريم مكاريوس ومريم مطر، ودخل المناظرة خليل سعد، وحاول شبلى الشميل التعقيب والدفاع عن رأيه الذي نسبته إلى العلم بوصفه

طبييا، والذي أهاج عليه المثقفات من نساء العصر اللائي رفضن رأيه وفنّدهن بالحجة المقنعة. ويبدو أن مجلة «المقتطف» أخذت على عاتقها طرح قضية المرأة أكثر من غيرها، ودليل ذلك المناظرات التي دارت على صفحاتها، ما بين عامي ١٨٨٤ و ١٨٨٦، حول تعليم النساء، فكتبت فيها سلمى طنوس عن «تعليم النساء وتربيتهن» وحرّمى جرجى إليان عن «حقوق النساء ووجوب تعليمهن». وأسهم فيها يعقوب صروف (١٨٥٢-١٩٢٧) الذي أنشأ مع زميله فارس نمر (١٨٥٦-١٩٥١) مجلة «المقتطف» في لبنان سنة ١٨٧٦، وانتقل بها إلى مصر سنة ١٨٨٥، حيث ازدهرت وحققت تأثيرها الفاعل بسبب تحيزها إلى قضايا التقدم من ناحية، وتأكيد لها شؤون «العلم والعمران» الذي أصدر فيها صروف كتابا مستقلا من ناحية موازية. وكان تعقيب صروف بعنوان: «النظر في حاضرنا ومستقبلنا». وهو عنوان يخرج من المناظرة إلى الأفق الواعد الذي تتطلع إليه المجلة، وتسعى إلى تحقيقه، وذلك غير بعيد عن السياق الذي أضافت فيه إلى المناظرة شمس شحادي بعنوان: «الحق أولى أن يقال» ومريان ماريان عن «واجبات المرأة». وهي مناظرة تتجاوب مع غيرها الذي دار على صفحات «المقتطف» التي يستحق دورها التاريخي تسليط الضوء عليه، وإظهاره للوعى للحديث، خصوصا في تعدد مجالاته وتوجهاته المتقدمة في عصرها.

وكان من الطبيعي أن تفتح مثل هذه المناظرات أفق الكتابة للنساء المتعلّمات، كي يساهمن في الدفاع عن تعليم المرأة أولا، وضرورة عملها ثانيا، وعلاقة المساواة التي لا بد أن تربطها بالرجل ثالثا، بل عن نظرة المرأة إلى قضيتها أخيرا. وهو الموضوع الشائك الذي لم تتردد في اقتحامه عائشة التيمورية (١٨٤٠-١٩٠٢) ولبيبة هاشم (١٨٨٠-١٩٤٧) التي أنشأت مجلة «فتاة الشرق»، ونشرت مقالا دالا بعنوان: «خطاب للسيدات» في مجلة

«الجنان» سنة 1897، ولم تكن وردة اليازجى (1838-1924) الشاعرة بعيدة عن القضايا الجديدة التى أخذت تثيرها حركة تحرير المرأة، وذلك فى موازاة الداعية الجسورة زينب فواز التى قرنت تقدم المرأة بتقدم الأمة، جنبا إلى جنب الجيل التالى من النساء الذى كانت هدى شعراوى (1879-1947) على رأسه، وطليعته، خصوصا فى الدور السياسى للمرأة، وتجميع جهودها فى الاتحاد النسائى الذى أنشأته، وتصدرها مظاهرات ثورة 1919 فى مواجهة جنود الاحتلال البريطانى، وذلك فى سياق الثورة الوطنية العارمة التى أدت إلى تغيرات جذرية فى المجتمع المصرى، وحسنت قضية النقاب الذى رفعته المرأة المصرية الثائرة، متحديا التقاليد البالية، المرأة التى سرعان ما رفعت الحجاب كذلك، وذلك على الرغم من استمرار الخلاف حول الحجاب والسفور. وهو الخلاف الذى بدأ فى الاحتدام مع صدور كتاب قاسم أمين عن «تحرير المرأة» سنة 1899.

ولا أدل على الحيوية التى أثارته المجلات الثقافية (مع الصحافة) حول قضايا المرأة من مشاركة أصحاب الرأى ورجال الفكر فيها، ابتداء من بطرس البستانى وأحمد فارس الشدياق وإبراهيم الأحب (1826-1891) وولى الدين يكن (1873-1921) ومحمد فريد وجدى (1878-1954)، وليس انتهاء بفيلكس فارس (1882-1939) وعشرات غيرهم من الذين أسهموا بالتأييد أو المعارضة أو التحفظ على قضايا تحرير المرأة. وكانت «المقتطف» - مرة أخرى - رائدة فى هذا، سواء فى إثارتها القضية فى عمومها العربى، أو فى خصوصها الذى يتصل بهذا القطر أو ذاك، كما فعلت فى المناظرة التى دارت على صفحاتها حول بنات سورية، واشتركت فيها مريم سركىس ومريم مكاريوس إلى جانب سليم موصلى وغيره. ولم تتردد «المقتطف» فى الكتابة عن «مخترعات النساء» سنة 1887 لكى تؤكد

لقرائها أن الاختراع فى العلم ليس مقصورا على الرجال ، وإن إمكانات تفوق المرأة وإبداعها فيه مفتوحة بلا حدود، دليلها على ذلك مدام مارى كورى (1867-1934) التى نالت مع زوجها بيار كورى (1859-1906) جائزة نوبل سنة 1903 بعد سنوات معدودة من حديث «المقتطف» عن مخترعات النساء، فكانت مصدر إلهام للمجتمعات المتطلعة إلى تحرير نسائها، وللنساء المتحرقات شوقا إلى اقتحام مجال العلوم الذى ظل لوقت طويل مغلقا فى أوجههن، شأنه فى ذلك شأن مجالات أخرى كثيرة غيره، حالت بين المرأة وبينها العقول الجامدة فى المجتمعات العربية.

ولم يكن من الغريب - والأمر كذلك - أن تُنشئ المرأة العربية مجلاتها الثقافية الخاصة، بعد أن أسهمت بقلمها فى الصحافة اليومية مع الرجال، وفى مواجهة المقاومين لتحررها. وكان إقبال المرأة على إنشاء مجلاتها تعبيراً عن رغبتها فى تأكيد حضورها الثقافى المستقل، بوصفه بعض التنوع الذى اتسمت به المجلات الثقافية فى تطورها، وفى علاقتها بحركة تحرير المرأة التى أدت إلى ازدهار ما أصبح يُعرف - فيما بعد - باسم «الصحافة النسائية». وقد شهدت مدينة الإسكندرية البداية الأولى للمجلة الثقافية النسائية سنة 1892. وكان ذلك حين أنشأت هند نوفل مجلة "الفتاة" الشهرية التى صدر عددها الأول فى العشرين من نوفمبر سنة 1892. وبعد ذلك بسنوات أنشأت الأميرة ألكسندرا إثيرنوه (1872-1927) اللبنانية الأصل مجلة «أنيس الجليس» التى صدر عددها الأول فى الحادى والثلاثين من يناير سنة 1898 فى مدينة الإسكندرية التى احتضنت نشأة المجلات الثقافية دون غيرها من المدن المصرية، وذلك فى السياق الذى شهد مجلة «السيدات والبنات» التى أنشأتها روز أنطون، وصدر عددها الأول فى مطلع مارس 1903، وبعدها مجلة «ترقية الفتاة المصرية» التى أصدرتها نبوية موسى من الإسكندرية فى الخامس من يونيو 1923.

وانتقلت حركة إنشاء المجلة الثقافية النسائية من الإسكندرية إلى القاهرة، وإلى بيروت، فتتابعت المجلات منذ أواخر القرن التاسع عشر، فصدرت مجلة «الفردوس» التي أصدرت لويزا حبالين عددها الأول في القاهرة في الخامس عشر من يونيو 1896، وبعدها «مرآة الحسنة» لمريم مزهر (اسم مستعار) التي ظهر عددها الأول في الأول من نوفمبر 1896، ثم مجلة استير مويال «العائلة» التي شهدت القاهرة عددها الأول سنة 1899. وكان ذلك كله في التابع الذي أصدرت فيه أنيسة عطاالله مجلة «المرأة» في السادس من يوليو 1901. وهو التابع الذي وصل إلى ذروته مع ثورة 1919 وفي أعقابها، خصوصا بعد أن فجّرت الثورة كثيرا من الحواجز التي كانت تعرقل تقدم حركة المرأة.

وكان ذلك في السياق الذي ظهرت فيه «فتاة الشرق» للبيبة هاشم (1880-1947) سنة 1906 و«الريحانة» لجميلة حافظ سنة 1907 ومجلة «ترقية المرأة» لفاطمة راشد سنة 1908 و«الجنس اللطيف» للملكة سعد في العام نفسه و«فتاة النيل» لسارة المهية سنة 1913 ومجلة «المرأة المصرية» لبسم عبدالمملك 1920، وتبعتها مجلات «شجرة الدر» لمنيرة منصور سنة 1922، و«الأمل» لمنيرة ثابت سنة 1925، وفي موازاة ذلك، شهدت بيروت مجلة «المرأة الجديدة» لجوليا طعمة دمشقية سنة 1921، ومجلة «منيرفا» لماري يني سنة 1923، و«العادة» لإيليا بارودي سنة 1903.

ومن السهل تبرير نشأة المجلات الثقافية النسائية في الإسكندرية بسبب انفتاح مجتمعها الثقافي على العالم المتقدم أكثر من القاهرة التي لم تخل من نزعات محافظة، فضلا عن الجاليات الأجنبية التي أكدت بسلوكها وثقافتها حضور حركة تحرير المرأة ودعمتها. وأخيرا، الدور الذي لعبه المهاجرون الذين تركوا لبنان بسبب الفتن الطائفية، واستقروا بالإسكندرية التي وجدوا

فى مجتمعها المفتوح أفقا واعداداً لأفكارهم عن الدولة المدنية الحديثة التى تبنى على المساواة بين المواطنين، ولا تمايز بينهم على أساس طائفى أو عرقى أو جنسى. ولذلك أصدرت هند نوفل اللبنانية الأصل مجلتها «الفتاة». وأصدر فرح أنطون القادم من طرابلس مجلته «الجامعة»، وقبلهما سليم تقلا (1849-1892) وبشارة تقلا (1852-1901) اللبنايان اللذان أنشأ جريدة «الأهرام» فى مدينة الإسكندرية أولاً سنة 1876، قبل انتقالها إلى القاهرة. وقد لحق بهما جرجى زيدان الذى عمل مصححاً فى «الأهرام» - أيام أن كانت فى الإسكندرية - وانتقل منها إلى القاهرة التى أنشأ فيها مجلته «الهلال». وقل الأمر نفسه عن اليازجى وصاحبى «المقتطف» التى شهدت ازدهارها الحقيقى فى مصر، ومئات غيرهم من الذين رعتهم الديار المصرية، وفتحت لهم حضنها، وأتاحت لهم أن ينجزوا فيها ما أضاف إليها وما أفادت منه حركة الاستنارة بوجه عام وازدهار المجلات الثقافية بوجه خاص.

- 4 -

والواقع أننا لا يمكن أن نترك دور «المجلات الثقافية» فى تأسيس النهضة دون الإشارة إلى ثلاثة إنجازات: أولها فتح أفق الحوار الثقافى مع العالم المتقدم كله، وتقديم أفكاره وتياراته وفنونه الإبداعية الجديدة إلى القارئ العربى، الأمر الذى أخرج هذا القارئ من عزلته، وعمق فيه الوعى بأنه ينتسب إلى المعمورة الإنسانية التى لا يتناقض انتسابه إليها مع انتمائه إلى وطنه أو إلى عروبه أو دينه. ولذلك كانت مجلات مثل: «الهلال» و«المقتطف» و«الجامعة» وغيرها تقدم أشهر زعماء العالم، وأبرز تياراته وأحداثه الثقافية والاجتماعية والسياسية، عمادها فى ذلك التعريف

والمقارنة . التعريف بالجديد غير المعروف فى الثقافة العربية (من أفكار مثل الاشتراكية وإنجازات الحركات النقابية العمالية على سبيل المثال)، ولذلك شاعت حتى فى عناوين الصحف والمجلات كلمات مفتاحية مثل «العصر الحديث» و«الدنيا الجديدة» و«التقدم» و«التطور» و«الحياة العصرية» . وكان ذلك فى موازاة المقارنة بين واقع الحال فى العالم المتقدم وواقع الحال عندنا، الأمر الذى طرح السؤال عن سر تقدم الغرب وتخلف الشرق، وذلك فى سياق يستعيد إنجازات الماضى العربى العظيم، ويقوم بتسليط الضوء على الإسهام العربى الحضارى الذى بدأت أوروبا من حيث انتهى مدّه الصاعد، فانطلقت هى وتخلف العالم العربى .

ويتصل ثانى هذه الإنجازات بإعادة تأصيل حضور «العلم» فى الثقافة، والتعريف بتطوره فى العالم المتقدم، وتأجيج رغبة السير فى الطريق الذى أفضى إلى تقدم «العلم الغربى» الذى بدأ من حيث توقف العلم العربى، لكن ليس من منظور البكاء العاجز على الماضى الذاهب، وإنما من منظور الرغبة المتلهبة فى اللحاق بالمتقدم . ولا بد - مرة أخيرة - من الإشادة بالدور الذى قامت به مجلة «المقتطف» فى هذا المجال، فقد كانت أكثر المجلات اهتماما بأمور العلم الجديد وتقديم مخترعاته، وذلك بحكم التكوين العلمى لمحرريها الأساسيين . وهو الأمر الذى تابعتها فيه مجلات أخرى مثل «الهلال» وغيرها من المجلات التى اهتمت بجعل «العلم» مكونا من مكونات الوعى الثقافى العام الذى سعت هذه المجلات إلى ترسيخه . وهو هدف اقترن بإنشاء المجلات المتخصصة فى فروع العلم المختلفة التى وجدت إقبالا عليها من القراء المهتمين . والدور الذى قام به طبيب وفيلسوف اجتماعى مثل شبلى الشميل (1853-1917) لا يمكن إغفاله فى هذا المجال، فهو رائد نظرية التطور فى العالم العربى، أصدر

مجلة «الشفاء» (1886-1891)، وعرف بمذهب داروين، وقدمه فى كتب من مثل «فلسفة النشوء والارتقاء» و«شرح بخنر على مذهب داروين». وكان فى ريادته استهلالا لما أكمله إسماعيل مظهر (1891-1962) الذى أصدر مجلة «العصور» ورأس تحرير «المقتطف» فى فترة من فتراتهما، وكتب فى مذهب النشوء والارتقاء، مثلما كتب عن «معضلات المدينة الحديثة» كتابا لا يقل أهمية عن كتابه «المرأة فى عصر الديوقراطية» و«نزعات الفكر الأوروبى». ولذلك لم يكن من الغريب أن نجد طبيبا شاعرا هو أحمد زكى أبو شادى (1892-1955) ينشئ مجلة فى العلوم، توازى مجلة الشعر «أبوللو» التى كان لها دورها البارز فى حركة التجديد الشعرى.

ولا ينفصل عن هذا الإنجاز، والذى سبقه، الدعوة إلى إنشاء الجامعة الحديثة، وهى الدعوة التى لا يكتمل حضور «العلم» دونها. وقد شهدت بواكيرها مجلة «الهلال» ومجلة «المنار» التى دعا فيها محمد عبده إلى إنشاء جامعة مدنية حديثة على النمط الأوروبى، تُسهم فى التقدم العلمى وتحقق وعوده، وتواجه جمود مشايخ الأزهر الذين اشتكى منهم الإمام وعانى من جمودهم. وقد اتفق الإمام بالفعل مع عدد من الأثرياء على إنشاء الجامعة، ولكنه توفى سنة 1905 قبل أن يحقق حلمه، فانتقل الحلم إلى الطليعة التى ضمت سعد زغلول (1857-1927) وقاسم أمين (1865-1908) وغيرهما من الذين واصلوا الطريق إلى نهايته، فكانت «الجامعة الأهلية» التى افتتحت فى أواخر 1908 «إن لم تخنى الذاكرة».

ويوازى هذا الإنجاز، لكن فى مجال مغاير، أن المجلات الثقافية فتحت الأبواب لترجمة الأنواع الإبداعية الجديدة التى لم يعرفها العرب، على الأقل فى شكلها الحديث، فقامت هذه المجلات بترجمة فنون الرواية عن

الأدب الأوروبى، فى موازاة ترجمة المسرحيات. وكان كلا النوعين تعبيراً إبداعياً موازياً لصعود الطبقة الوسطى وصعود الأفندية الجدد فى المدينة الحديثة، متعددة الأعراق واللغات والمصالح، المدينة التى أصبحت فضاء فئات الأفندية المطربشين التى أخذت تحل تدريجياً محل طوائف المشايخ والمعممين. أقصد إلى الفئات التى تعلمت تعليماً مدنياً، وأخذت تقبل على الأنواع الأدبية الجديدة التى تولّت المجلات الثقافية فى ترجمتها، فلم تجذب الذكور من القراء فحسب، بل اجتذبت النساء القارئات اللاتى أقبلن على الروايات المترجمة، خصوصاً الروايات «الحبيّة» بلغة العصر.

وكما أدى تبنيّ المجلات الثقافية العامة لقضية المرأة إلى تتابع إنشاء المجلات الثقافية النسائية، فى سياق النهضة، أدى اهتمام هذه المجلات بالفنون الأدبية الجديدة إلى إنشاء مجلات متخصصة فى ترجمة الروايات أولاً، ومختصة بفن المسرح ثانياً، وذلك فى السياق الذى أدى، أخيراً، إلى ظهور المجلة الأولى المهتمة بفن السينما.

وقد أحصيت - بفضل قوائم الفيكونت دى طرازى - صعود مجلات الروايات التى استهلّت نشرها مجلة "الجنان" التى نشرت روايات سليم البستانى التى لم تنشر منفصلة إلى اليوم. وكانت خطوة "الجنان بداية الطريق الذى مضت فيه مجلة "سلسلة الفكاهات فى أطايب الروايات" التى نشرها نخلة قلفاط فى بيروت سنة 1884، و"ديوان الفكاهة" الشهرية التى شملت روايات تاريخية وغرامية، أنشأها سليم شحادة وسليم طراد فى بيروت سنة 1885، وتولى تعريب رواياتها شاكر شقير، و"حديقة الأدب" التى أنشأها نجيب جرجور لينشر فيها الروايات التى ألّف بعضها وعرّب بعضها الآخر عن أشهر ما كتبه الإفرنج. وانتقل هذا النوع من المجلات من بيروت إلى القاهرة فى التتابع الذى بدّأته سلسلة الروايات التى أصدرها محمود خضر وبشير

شوكتلى، وظهر عددها الأول فى الخامس من أغسطس 1899، ويصل التابع بين "الروايات الشهرية" ليعقوب جمال (1905) و"حديقة الروايات" (1909) و"سلسلة الروايات" (1909) و"الروايات الجديدة" لنقولا رزق الله (1914) و"الروايات الأسبوعية" (1916). وأضيف إلى ذلك مجلات المسرح التى بدأت مع مطلع القرن العشرين بمجلة "التمثيل" التى أصدرها محمد أمين فى القاهرة 1900، وبعدها بسنوات أصدر إبراهيم رمزى "الأدب والتمثيل" فى أبريل 1916، وبعدها "المسرح المصرى" (1919) ثم "التياترو" لإدوارد كحيل ومحمد شكرى (1924). ولا نصل إلى سنة 1924 حتى تقابلنا مجلة "معرض السينما" التى أنشأها محمد عبداللطيف. وكانت الحلقة الجديدة فى سلسلة المجلات التى اتسعت بأفاق المعرفة الأدبية، وتوسعت فى المفاهيم الثقافية بما وصل الأدب بالفنون من ناحية، ووضع القارئ فى الوضع نفسه للمشاهد الذى أخذ يسمع عن السينما، ويقرأ أخبارها العالمية، ويُقبل على ما أتيح له مشاهدته منها.

- 5 -

كانت تسمية "مرايا الأحوال" تسمية لائقة بالصحافة التى تكرر وصفها بالمرآة والمرايا على لسان روادها ورائدتها. والواقع أن هذه التسمية دالة على جانب مهم من دور المجلات الثقافية فى حياتنا، وذلك منذ نشأتها التى كانت بها المجلات - كالصحافة بوجه عام - مرايا لزمناها، ولا تزال مرايا لزمنا الحاضر. وأتصور أن هذا البعد بالغ الأهمية فى الحديث عن الدور الذى تقوم به المجلات الثقافية فى التاريخ الثقافى بكل مجالاته والتاريخ الاجتماعى بكل لوازمه. أقصد إلى أن هذه المجلات تقدم تفاصيل المشاهد والأحداث التى تغيب عن كتب التاريخ الإجمالى، وتضع المتابع لتغيير

أشكال الوعي المجتمعي والثقافي في قلب المشهد الحي لهذه اللحظة التاريخية أو تلك، فيطالعها كما لو كان يُطالع شاشة حية، يرى فيها ما لا يراه في المصادر والمراجع التقليدية. ويزداد هذا البعد أهمية، حينما ندرك أن ما لا نعرفه من سياقات الفكر والثقافة في تاريخنا العربي الحديث أكثر بكثير مما نعرفه، وأن العناصر التكوينية لهذه السياقات أشبه بجبل الجليد الذي يبدو طافيا على سطح الماء، لا نرى منه إلا أقله، بينما لا نرى الجزء الأكبر منه الذي يختفي تحت سطح الماء. وقد سبق لى إدراك هذه الحقيقة حين أشرفت على إعادة طبع مجلة "روضة المدارس" التي شعرت بأهمية إعادة نشرها حين أتيح لى الإشراف على دار الكتب المصرية. وقد خرجت من تأمل صفحات هذه المجلة بمئات من التفاصيل التي لم أكن أعرفها عن الأوضاع الثقافية والإبداعية في عصر النهضة، وازدادت بالاطلاع عليها معرفة بما كنت أحسب أنى أعرفه عن تاريخ الاستنارة المصرية والعربية، بل اكتشفت أن ما لا أعرفه أضعاف ما أعرفه. وقد دفعتنى صدمة المعرفة الجديدة إلى مراجعة مجلات مثل "الهلال" و"المقتطف" و"المشرق" و"البيان" و"الزهور" و"الضياء"، إضافة إلى "الجامعة" و"المنار" ما بين النصف الثانى من القرن التاسع عشر إلى نهاية الربع الأول من القرن العشرين. وقد خرجت من هذه المراجعة بثروة هائلة من الزاد المعرفى، وإدراك مستقر أنه لا غنى لمن يريد أن يعرف التفاصيل، ويرى التاريخ الثقافى حيا فى وقائعه وصراعاته وعلاقاته، من العودة إلى المجلات الثقافية للعصر.

وعلى سبيل المثال، نحن نقرأ إجمالا ما ذكر عن أزمة كتابى "الإسلام وأصول الحكم" لعللى عبدالرازق و"الشعر الجاهلى" لظه حسين، ولكن عودة متأنية إلى مجلة "المنار" أو «الزهور» ومقارنتهما بصحافة الجبهة الأخرى مثل

"السياسة" اليومية والأسبوعية تبرز الصورة من منظور مختلف، أكثر حيوية في علاقاته المتداخلة المتشابكة، وصراعاته الفكرية التي يختلط فيها الديني بالسياسي والسياسي بالاجتماعي، غير بعيد عن مراكز القوى الموجودة في المجتمع، ابتداء من القصر الملكي والاستعمار وليس انتهاء بالقوى الوطنية.

ويبدو أن تزايد الوعي بأهمية المجلات الثقافية التي أشير إليها - على سبيل التمثيل - في استكمال تتابع المشهد الثقافي وتغير علاقاته هو الذي دفع إلى إعادة طبع مجلات مثل: "المنار" و"الجامعة" و"التنكيت والتبكي" و"الأستاذ" و"الضيء" و"البيان" و"الزهور" و"أبوللو" و"الرسالة" وغيرها من المجلات التي لعبت دورا مهما في تاريخ الثقافة العربية الحديثة. ولكن لا تزال عملية إعادة طبع هذه المجلات عملية عشوائية بوجه عام، لا تخضع لمخطط دقيق ولا رؤية شاملة، تصل ما بين عيني الطائر وعدسة المجهر في إدراك العلاقات المتشابكة بين الجزئيات المعلوماتية مهما كان حجمها.

وقد أكدت هذا الجانب من تاريخ المجلات الثقافية في مقال نشرته بمجلة «العربي» في مايو 1998، بعنوان: "أهمية الجريدة والمجلة". وأكدت في هذا المقال أن الفارق كبير بين من يعرف زمنا من الأزمنة، حقبة أو فترة أو مرحلة، بواسطة استعادته في كتاب لمؤرخ من المؤرخين والنفاذ إلى ذلك الزمن مباشرة بواسطة مجلاته وجرائده. في الحالة الأولى، تُختزل ملامح الزمن وتفصيله في ملامح عامة لا تخلو من التجريد بالضرورة، وتبنى على صياغة هي - في النهاية - رؤية المؤرخ التفسيرية التي لا تخلو من قدر من التحيز، صغر أو كبر، يدفع إلى تصغير دلالة وقائع وتكبير أخرى بالقدر الذي يُعيد بناء الأحداث بما يبرز نظرة المؤرخ ومقصدها. وفي الحالة الثانية، يدخل القارئ، مباشرة، بواسطة صفحات الجرائد والمجلات إلى الواقع الحي

لتفاصيل المشهد التاريخي للزمن الذي يسترجه، ويتحرك حركة حرة ما بين الوقائع والأحداث بما يسمح له أن يرى أسبابها ونتائجها من أكثر من منظور أو زاوية. وكل ذلك في موازاة ما يُتاح له من مراقبة علامات التحول البطيء الذي يتراكم دون أن يلفت الانتباه إلى أن يفرض نفسه فيغدو تغيرا حاسما.

ولذلك نتائج بالغة الأهمية في إعادة قراءة تاريخنا الثقافي الذي لا نزال نجهل الكثير من ملامحه، ولا نزال نستسلم لضعف الذاكرة القومية التي تنسى من أحداث تاريخها القريب ما يمكن أن يكون عوناً لها في مواجهة تحديات التاريخ الحاضر وتراجعاته وانتكاساته. ومن الذي يمكن أن ينكر الحيوية الثقافية لما أطلق عليه «العصر الليبرالي» بالقياس إلى التراجع الثقافي الذي أخذنا نعاني منه منذ سنوات ليست قليلة بسبب عوامل متعددة، متضافرة ومتآزرة. إن المراجعة هنا لا تهدف إلى إحياء ماضٍ أو استعادته، وإنما إلى إنعاش ذاكرة ثقافية لا تنفصل عن تراثها الخلاق، وتبدأ من حيث انتهى السابقون، صعوداً إلى القادم الواعد بتحقيق ما لم يتحقق من أحلام التقدم.

وقد ضربت على ذلك مثالا ببعض القضايا التي شغلت المجتمع الثقافي المصري كله، لكنها سرعان ما نُسيَت بعد أن حسم أمرها، وظلت دلالة النقاش نفسها في حاجة إلى المزيد من الكشف. أعنى - على سبيل المثال - قضية الاختيار بين العمامة والطربوش والبرنيطة التي احتلت من النقاش ما تداخلت فيه دوافع الوطنية والقومية مع الدوافع الدينية. ويتصل بذلك ثورة أبناء مدرسة "دار العلوم" على زيهم التقليدي، وهجرهم العمامة إلى الطربوش. ووصل الأمر بالثائرين إلى عقد مؤتمر بأحد مدرجات المدرسة، قرروا فيه توجيه الدعوة إلى جميع أولياء الأمور، يدعونهم إلى تأييد حركتهم في استبدال زي الأفندية بزي المشايخ. وقد تعاطفت معهم بعض مجلات العصر وجرائده، خصوصاً بعد أن تعاهد الطلاب على أن يأتوا

جميعا بالزى العصرى ، متخلين تماما عن الزى القديم . ودارت معركة بينهم وحماة الزى القديم من مشايخهم الذين استعانوا بالشرطة لمواجهة المتمردين . لكن الحياة الثقافية انتصرت لهم ، ودافع عنهم من دافع من المثقفين الليبراليين ، وتحفظ من تحفظ من أمثال محب الدين الخطيب الذى صاغ رأيه فى عدد مجلة " الزهراء " الصادر فى جمادى الثانية 1344هـ (1926م) . ولكن تحفظ المتحفظين سرعان ما انداح تحت اندفاع حركة التجديد فى مدرسة دار العلوم التى انتقلت من زى المشايخ إلى زى الأفندية ، ومن لقب مدرسة إلى لقب كلية الذى لا تزال عليه إلى اليوم .

وأتصور أن صفحة حية مثل هذه الصفحة من تاريخنا الثقافى يمكن أن تبين لنا عن الدوافع المتصارعة التى انتقلت من الزى إلى التيارات الفكرية التى لا تزال تنطوى عليها كلية " دار العلوم " إلى اليوم . وهى صفحة تضيف إلى حيوية وعى الذاكرة الثقافية العامة بماضيها الذى لم نعد نعرفه ، والذى نسيت للأسف ، فنسيت بعض مكونات قوتها . أقصد هذه القوة التى يمكن أن تستعيدها عندما تجتلى هذه الذاكرة ميراثها من خلال " المجلات الثقافية " التى هى مرايا زمنها ، ولا تزال مرايا زمننا الذى سوف يرى فيه أبنائنا وأحفادنا مشكلاتنا وهمومنا وتحدياتنا وأحلامنا ، وما أنجزناه على طريق التقدم وما لم نستطع أن ننجزه إلى اليوم ، وتحول بيننا وبينه عقبات كأداء ، نرجو أن يتخلص منها الآتون بعدنا .

- 6 -

ويقودنا ذلك كله إلى حاضر " المجلات الثقافية " التى تزايدت وتعددت وتنوعت ، وأصبحت موضعا للمنافسة الإيجابية بين الأقطار العربية . ولا يزال زمننا يشهد من جوانب السلب والإيجاب الكثير الذى يدفع هذه

المجلات إلى الأمام أحيانا، ويجرّها إلى الخلف في أحيان أخرى. على مستوى الإيجاب، هناك التقدم التكنولوجي الذي انعكس على الطباعة المتقدمة، موصولاً بثورة الاتصالات التي اقترنت بحضور الإنترنت الذي صنعت مجلات متكاثرة مواقع لها عليه، فأتسع بدوائر قرائها، واخترق حواجز الزمان والمكان. وهناك اتساع هوامش الحرية الذي اقترن بمتغيرات التاريخ الحديث ومجالاته المتعددة، سياسيا واجتماعيا وثقافيا وفكريا، وذلك في موازاة تراكم الخبرات الفنية الذي يتجلى في الإخراج الفني للمجلة الذي يتزايد إتقاناً وجمالاً، في موازاة تراكم الخبرات التحريرية التي تقترن بشمول المنظور، وعالمية الوعي، وابتداع أبواب جديدة، تفتح أمام القارئ من الآفاق المعرفية ما لم يكن متاحاً له من قبل.

ولكن هناك عوائق لا تزال قائمة على مستوى السلب: أولها عائق الحريات الذي يجعل لكل مجلة ثقافية سقفا لا تجاوزه، شأنها في ذلك شأن غيرها من وسائل الإعلام. ويختلف هذا السقف، ارتفاعاً وانخفاضاً، ما بين قطر عربي وغيره، حسب عوامل ليس هنا محل رصدّها، وما بين المجلات المطبوعة في العالم العربي عموماً والمطبوعة خارجه، خصوصاً في أوروبا التي لا يزال يصدر في عواصمها عدد من المجلات الثقافية. وقد تحايلت بعض المجلات على هذا العائق بإصدار أكثر من طبعة، تناسب كل منها هذا البلد العربي أو ذاك، كما فعلت مجلة "الآداب" البيروتية في فترة من فتراتّها. ولكن أصبح هذا الاختيار مُلغى بسبب تقدم الاتصالات الإلكترونية، وإمكان قراءة المجلة على الإنترنت فور صدورّها، ومن ثم ملاحظة أي اختلاف في طبعاتها. وهو الأمر الذي قضى على هذه الحيلة التي لم تعد تفلح مع تراكم المحرمات التي لم تعد تشمل المحرمات التقليدية، الدين والجنس والسياسة، بل تزايدت على نحو ملحوظ أخذ يهدد حرية الفكر.

وأتصور أن عائق الحريات هو أهم العوائق التي لا تزال تواجه المجلات الثقافية، تستوى في ذلك المجلات المدعومة من حكومات غنية، تتيح لمجلاتها دعماً مالياً يتيح لها مدى أوسع من الانتشار والتوزيع، والمجلات الأقل دعماً التي لا تصل إلى المدى نفسه من الانتشار.

ويبدو أن نجاح المجلة الثقافية في مواجهة هذه العقبة يعتمد على مرونة هيئة التحرير التي تُوفِّق بين الممكن والمباح والمسكوت عنه، ساعية إلى توسيع دوائر الحرية على نحو تدريجي، لا يستفز أعداء الحرية، فيدفعهم إلى الانقضااض على المجلة، والعمل على إغلاقها. وقد سبق للشاعر أحمد شوقي أن صاغ هذه المرونة في التعامل مع الواقع ومراوغة مخاطره بقوله:

إن الأراقم لا يُطاق لقاؤها وتنال من خلف بأطراف اليد

واعتقد أن هذه المرونة هي الشرط الأول في نجاح المجلات الثقافية، وهو شرط مقرون بشمول نظرة رئيس التحرير، وتبني رؤية ثقافية، واعية بشروط مجتمعه، ساعية إلى تجاوزها في الوقت نفسه. ولا جدال في أن مكانة رئيس التحرير وثقله الثقافي يضيف قوة دفع خلّاقة إلى انطلاق المجلة الثقافية. وهي قوة دفع تتزايد بمعاونة هيئة تحرير واعية، ذات خبرة معرفية وفنية وتقنية وتحريرية عالية. ودليل ذلك ما نراه من انحدار عدد من المجلات الثقافية بسبب تغيير رئيس تحريرها الذي يُضفى على المجلة من حضوره الثقافي الذي لا بد أن يكون بارزاً، أو بسبب ضعف هيئة التحرير التي هي عون لرئيس التحرير على إنجاز غايته.

وهناك عائق التمويل، خصوصاً مع تغير الأحوال الاقتصادية، والارتفاع المذهل في التكلفة المالية لإنشاء المجلة، الأمر الذي أدى إلى عجز الأفراد عن إنشاء مجلاتهم الخاصة، مثلما فعل فرح أنطون أو محمد رشيد

رضا أو شبلى الشميل وغيرهم. وكانت شروط إصدار المجلة، فى حالة الأفراد ولا تزال، معتمدة على دعم خارجى، وإلا توقفت المجلة، وقصر عمرها، أو ارتبكت مواعيد صدورها. وقد أدى الارتفاع المذهل فى التكلفة المالية، خصوصا فى زمننا، إلى قصر عملية إصدار المجلات على الحكومات، أو على المؤسسات الثقافية الغنية إلا فى حالات استثنائية نادرة لا تكسر القاعدة. وغير خاف على من يتابع تاريخ الصحافة - إلى اليوم - أن رأس المال يفرض منطقته، ويحدد اتجاه الحركة المجانسة لتوجهه فى أحوال كثيرة. ولذلك تظل المجلة دائرة فى فلك مصدر التمويل، كما لو كانت ترقص فى سلاسل، واسعة أو ضيقة، لا تسمح لها بحرية انطلاق لا حدود لها فى النهاية. وسواء كانت المجلة حزبية، مثل «أدب ونقد» المصرية، أو صادرة عن مؤسسة مثل «حوار العرب» الصادرة عن «مؤسسة الفكر العربى»، فالقاعدة واحدة، لا تختلف كثيرا عن القاعدة التى تجعل بعض القنوات التليفزيونية حرة إلى أبعد حد فى نقد الحكومات المغايرة للحكومة التى تنفق عليها، متحفظة إلى أبعد حد فى الحديث عن الحكومة التى تتولى تمويلها. ولا حاجة إلى تقديم أمثلة، فهى أوضح من أن يُشار إليها.

وغير عائق التمويل، هناك عائق الوعى الاجتماعى الذى قد لا يساوق فى تطوره تطور الوعى الذى تبنى عليه المجلة، أو تنطلق منه. ويحدث ذلك حين تغدو القوة السياسية الحاكمة فى ناحية وحركة الوعى الاجتماعى المقابلة أبطأ حركة. وتكون النتيجة تشكل مجموعات ضغط متعددة، تمارس تأثيرها السلبى على أجهزة الإعلام، ومنها المجلات، وتغدو بمثابة رقابة غير رسمية من مجموعات موازية للدولة، ومعارضة أو معادية لتوجهاتها، باسم العقيدة السياسية المغايرة أو التأويل الدينى المختلف، فيتزايد حصار

الأفكار، ورقابة الأقلام. ويمكن أن ينقلب الحصار إلى قمع يجاوز الكلمة المخالفة إلى الفعل القمعي، ويجاوز التهديد إلى الجرم الذي قد يصل إلى حد الاغتيال، كما حدث في بعض الأقطار العربية. وتكون النتيجة تضخم دور الرقيب الداخلي، ليس لهيئة التحرير وحدها، بل للكتاب الذي ينطوى كل منهم - في هذا الوضع - على رقيبته الداخلي الذي يحول بينه والوقوع في المهالك. ولم يكن من الغريب - والوضع كذلك - أن يعلن كاتب مثل يوسف إدريس أن كل الحرية المتاحة في العالم العربي لا تكفى كاتباً واحداً.

ولكن لحسن الحظ، فإن قدرة المجلات الثقافية القائمة و(الناجحة) على المواءمة والمناورة هي التي تنجيها من مخاطر التوقف، أو المصادرة، وتدفعها إلى المضي إلى الأمام رغم كل المصاعب والعوائق، فتواصل طريقها، وتمضي في تحقيق أهدافها حسب شروط الضرورة التي تتحرك في سياقاتها. ويُحسب للناجح من هذه المجلات - وما أقله بالقياس إلى عدد قراء العالم العربي - أنه لا يتوقف أو يسكن إلى وضع محلك سر، بل يعمل جاهداً على تطوير نفسه، وعلى توسيع آفاق قرائه، مدركاً أن التغيير الإيجابي للوعي الثقافي للفرد القارئ هو المقدمة المنطقية لتغيير الوعي الثقافي العام وتطويره، في كل مجالاته التي تخاطبها المجلة الثقافية، وذلك بما يسهم - ولو على المدى الطويل من المتغيرات الكمية التي تؤدي إلى متغيرات كيفية - في عملية التغيير العام للمجتمع في كل مجالاته التي تخاطبها المجلة الثقافية.

والسعى إلى التطوير الدائم مسألة بالغة الأهمية في مستقبل المجلات الثقافية، من هذا المنظور. وهي مسألة توازي في أهميتها إدراك رئيس التحرير وهيئة التحرير للزاوية التي ينفذون منها إلى الدوائر المتزايدة الاتساع من القراء، حريصين على ملازمة العصب الحى للاحتياجات الثقافية المتجددة والمتغيرة بتغير العصر، وذلك بما لا يغفل التوازن بين المستويات الثقافية المتباينة

للقراء، فالمجلة الثقافية لا تتوجه - فى النهاية - إلى دارس متخصص، وإنما إلى مثقف، متغايير الخواص فى مكونات وعيه الثقافية، ولذلك فملازمة العصب الحى للحاجة الثقافية هو الوجه الآخر من الوعى بتغير تجليات هذه الحاجة وتنوع مستوياتها المعرفية، فضلا عن فضاءاتها المرتبطة بخرائط المعرفة المتوزعة بين الأقطار التى لا تتجانس مستوياتها الثقافية فى كل الأحوال.

واحترام المجلة الثقافية لقارئها أمر حتمى فى هذا المجال. ويبدأ بالالتزام الصارم بموعد وصولها إليه، واحترام عقله ومخاطبته بما لا ينطوى على استخفاف بهذا العقل، أو التقليل من شأنه، حتى لو فرضت الأهداف النهائية للمجلة إحداث نوع من الصدمة الإيجابية فى وعى هذا القارئ. والسبيل إلى ذلك المجادلة التى هى أحسن، وبناء النتائج على الأسباب، وعقلانية الخطاب الذى يبدأ مما هو واقع لينتهى إلى ما هو ممكن. وإذا كان العقل هو أعدل الأشياء توزعا بين الناس، فيما ذهب الفيلسوف ديكارت، فمخاطبة عقل القارئ بالدرجة الأولى هو شرط الاحترام المتبادل بين المجلة الثقافية وقارئها الذى لا بد أن يجد فيها ما يرقى به من وهاد الضرورة إلى آفاق الحرية، ويتنقل به من الإظلام إلى الاستنارة، ومن التقليد إلى الابتكار، ومن الوعى المنغلق إلى الوعى المنفتح على كل جديد أصيل على امتداد الكرة الأرضية. وأخيرا، تحقيق المجاورة المطلوبة بين الوعى المحلى والوعى الإنسانى، خصوصا بعد أن أصبحت الكرة الأرضية قرية كونية، لاتعرف العزلة أو الحدود الفاصلة بين أقطارها وقاراتها. هكذا، تغدو المجلة الثقافية عاملا من عوامل التقدم المتصل الذى لا نهاية له أو حد، ويغدو إصدارها مسؤولية معرفية، وطنية وقومية وإنسانية فى الوقت نفسه، خصوصا من حيث ضرورة انحيازها المعلن لكل ما يحرر الإنسان من قيود التعصب والتحيز، وأشكال التخلف والنكوص، مؤكدة كل ما يغنى التنوع الثقافى الخلاق للإنسانية كلها.

ومن هذا المنظور، يتحدد مستقبل المجلة الثقافية، وتحرك الدوافع التى أتصور أنها لابد أن تقترن بالملامح التالية:

أ- اتساع أفق الحرية .

ب- اتساع المساحة المتزايدة للعلم الذى لا يتوقف عن التطور .

ج- البحث عن حلول تقنية وتكنولوجية جديدة، تتولى تشوير شكل المجلة، وتنقلها من واقع الصفحات الورقية إلى واقع الصفحات الإلكترونية، وذلك فى المدى الذى يجاور بين مجلة on line ومجلة لا تكف عن تطوير طباعتها الورقية إلى ما لا نهاية له أو حد .

د- البحث عن مصادر غير تقليدية فى التمويل، تتيح المزيد من الحرية فى توجهات المجلة الثقافية .

* * *