

صدام الأصالة والمعاصرة بين

محمود شاكر

ولويس عوض

تأليف

نسليم مجلي

v

- 3 - v
- 5 - تقديم
- 14 - وقفة بين كتابين
- 14 - 1- هجوم على هامش الغفران
- 21 - 2- من جحيم أرسطوفان إلى نعيم المعري
- 28 - 3- أثر الثقافة اليونانية في رسالة الغفران:
- 34 - 4- الكوميديا الإلهية ورسالة الغفران:
- 37 - 5- من المقارنة إلى المفارقة:
- 46 - 6- ابن خلدون وأوروسيوس
- 55 - 7- المعلم يعقوب ومشروع الاستقلال الأول:
- 66 - 8- رموز العقيدة المسيحية في الشعر الحديث
- 73 - 9- شاكر والثقافة الغربية المسيحية:
- 86 - 10- فقه اللغة العربية .. الكتاب .. والقضية
- 99 - محاكمة فقه اللغة العربية

- 105شاكر ومفهومه للأصالة الثقافية
- 108صدامه مع طه حسين حول الشعر الجاهلي:
- 152الطريق إلى ثقافتنا وهل هو الطريق الوحيد؟
- 165الاستشراق في مصر:
- 174من القطيعة.. إلى الحوار
- 211الهوامش

تقديم

بدأت معرفتي بالعلامة محمود شاكر على صفحات "الرسالة" منذ ثلاثين عاما أو أكثر، حين كان ينشر مقالاته العنيفة ضد الدكتور لويس عوض حول أبي العلاء و"رسالة الغفران" ولا أنكر أنني صدمت ليس فقط بسبب حدة الخطاب، لكن لسبب آخر أهم هو أن شاكر يفسر الثقافة والتاريخ من خلال منظور ضيق جدا هو المنظور الديني فقط؛ بحيث ينعكس على رؤيته لكل إبداعاتنا الأدبية والنقدية الحديثة.

لكنني لم أعد للاهتمام بهذا الموضوع إلا منذ سنوات حين شرعت في دراستي لمعارك لويس عوض التي أصدرتها هيئة الكتاب بعنوان "لويس عوض ومعاركه الأدبية" سنة 1994، فكان لزاماً عليّ أن أعود إلى شاكر وكتاباتة على أساس أنه كان أهم خصوم لويس عوض وأشدهم قسوة في الهجوم عليه.

وبعد أن تناولت انتقاداته المنهجية والأيدولوجية للويس عوض (في تسع فصول) وجدته مدفوعا لأن أطيل الوقوف عند شاكر وموقفه الرافض للثقافة الغربية، فكتشفت أن هذا الموقف لم يكن طارئاً ولا عارضا، وإنما هو موقف أساسي

ثابت نجد بواعثه النفسية ومبرراته في تجارب شاكر الشخصية وصراعاته مع رواد الحداثة والتتوير من الطهطاوي حتى طه حسين وسلامة موسى ولويس عوض، كما نجد منطوقاته النظرية في كتابه "رسالة في الطريق إلى ثقافتنا" الذي نشره في 1987م في كتاب الهلال.

وفي رأيي أن بدايات هذا الموقف قد تشكلت بوضوح في صدامه الأول مع طه حسين حول الشعر الجاهلي، ثم تطورت بفعل عوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية حتى أصبحت أيديولوجية شاملة للفكر والثقافة عنده.

وفي محاولتي الاقتراب منه ورسم صورة له، لم أكتف بالقراءة له أو القراءة عنه، بل سعت للقاءه والتعرف عليه عن قرب رغم تحذيرات بعض أصدقائه ومريديه الذين كانوا يصورونه في صورة ديناصور مخيف أو عملاق سريع الغضب والهيأج لا يقبل جدلاً أو اختلافاً معه. والحق يقال أنني زرتة وسعدت بلقاءه مرات فوجدته إنساناً ودوداً محباً وكرماً ومتواضعاً غاية التواضع، وأظن أنني كسبت بمعرفته صديقاً عظيماً يستحق كل احترام وتقدير، لأنه رجل صادق مع نفسه، صريح كل الصراحة فيما يعتقد أنه صحيح.

إنه فعلا حاد كالسكين لا يجامل أحدا ولا يريد من أحد أن يجامله. ومهما كان اختلافنا معه حول أسلوبه الحاد أو أفكاره الجامحة، فمن الإنصاف أن نشهد له بالأصالة والاستقلال وغزارة المعرفة، بالإضافة إلى سعة الخيال والقدرة على رسم الصور الكاريكاتورية الساخرة وصياغة العبارات الهجائية الجارحة. وقد اتسم نقده للدكتور لويس عوض بنوع من التعريض والتجريح يتضاءل أمامه كل ما قاله جرير والفرزدق والحطيئة في مبارزاتهم الهجائية المعروفة في الشعر العربي القديم.

مع هذا الكاتب الكبير فإن الخلاف في الرأي لا يفسد للود قضية. وقد أعلنت له اختلافي معه، ورأى هو أن الخلاف بين الأجيال أمر طبيعي؛ ومن ثم قرأ هذه الأبحاث في حينها وأثنى عليها أمام أصدقائه، ومنهم أستاذي العظيم الراحل الدكتور مجدي وهبة الذي أبلغني بهذا الثناء، والذي قرأ هذه الفصول وحثني على نشرها في ذلك الحين، ولكني لسبب ما فضلت أن يتم ذلك بعد نشر كتابي "لويس عوض ومعاركه الأدبية"، حتى يتعرف القارئ على موضوع هذه المعارك ومجالاتها أولا ثم يأتي للتعرف على أحد فرسانها الكبار.

إن شاكر يمثل وجهًا أصيلاً من وجوه ثقافتنا العربية الإسلامية وهو يدافع عن هذه الثقافة بصراحة وضراوة تخرج بها أحياناً عن حد الاختلاف المقبول، وهو لا يبالي شيئاً في أن يقول ما يقول أو ما يعتقد أنه حق. ولا أجد له شبيهاً في هذه الناحية سوى خصمه اللدود لويس عوض في إصراره على ما يقوله وصموده عند موقفه ورأيه، فهو لم يتراجع عن رأي قال به، ولم يرضخ لأي ضغوط سواء جاءت عن طريق السلطة أو من جانب العامة والغوغاء، وكتابه "فقه اللغة العربية" وما جره عليه من محاكمات وتهديدات شاهد على صدق ما أقول. والشيء المهم في نظري هو أنه عند الاعتداء بالذات يتشابه هذان الخصمان، شاكر ولويس تشابهاً قوياً، وليس في هذا الأمر غرابة. فقوانين الطبيعة تؤكد أن الأقطاب المتشابهة تتنافر على الدوام، وقد حدث هذا فعلاً بين شاكر الذي يمثل التطرف الأصولي أو الديني، وبين لويس عوض الذي يمثل التيار العلماني الوطني في أجلى معانيه.

وكانت البداية هي أبحاث لويس عوض التي نشرها في الأهرام (1964) بعنوان "على هامش الغفران" التي قال فيها بأن المعري قد تأثر بالفكر اليوناني والأدب اليوناني، وأن

"رسالة الغفران" تتشابه في كثير من جوانبها مع مسرحية "الضفادع" لأرسطوفانيس واعتبر شاكر هذا القول تشكيكا في أصالة المعري، بل وأصالة الثقافة العربية عموماً، فاتهم لويس عوض بالكيد للعروبة والإسلام، ثم اتهمه بأنه تلميذ للمبشرين وأنه فرعوني متعصب، بالإضافة إلى اتهامات أخرى كثيرة لا أساس لها من الصحة في حياة لويس عوض أو كتاباته. بل كان المقصود منها هو إحراج لويس عوض وإخراجه من جريدة الأهرام وتوجيه ضربة قاصمة لتيار الحداثة في الأدب والفن والفكر، وهو التيار المرتبط بالمفاهيم العقلانية والثقافة الغربية العصرية لصالح التيار السلفي التقليدي أو الأصولي.

فإذا كان لويس عوض يدرس الأدب المقارن على أساس الإيمان بوحدة الثقافة الإنسانية، فإن شاكر لا يؤمن بوجود ثقافة إنسانية واحدة ولا حضارة واحدة، ما دام أنه لا توجد ديانة عالمية واحدة. ومن المؤسف أن هذا الاتجاه السلفي الأصولي عندنا هو الذي يغذي فكرة صراع الحضارات عند الغربيين. ولعل كتاب صمويل هنتنجز "صراع الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي" الصادر عن دار سيمون وشبستر عام 1996، خير دليل على مدى هذه الدعوة الأصولية الإسلامية التي

ترفض رفضا مطلقا جميع المناهج الفكرية المختلفة والعقائد المختلفة وتدعي لنفسها امتلاك الحقيقة الكاملة والمعرفة الكاملة، كما ترفض الحوار مع الآخر، وتشهر سلاح التكفير والقتل في وجه كل المخالفين.

وعلى الرغم من أن شاكر قد رفض منهج الإخوان المسلمين في استخدام العنف لنشر دعوتهم، ودخل مع سيد قطب في معركة حامية إلا أنه أصولي قح، بل لا أبالغ إن قلت إنه شيخ الأصوليين المعاصرين من حيث رفضه كل ثقافة مغايرة للإسلام.. فهو يخاصم "الثقافة الغربية المسيحية الوثنية"، كما يسميها مخاصمة مطلقة، وكل ما يتصل بهذه الثقافة وكل من يناصرها أو ينتمي إليها. وقد شملت هذه النظرة تيار النهضة الحديثة من رفاة الطهطاوي حتى طه حسين وسلامة موسى ولويس عوض وغيرهم، وقد عبر شاكر عن موقفه هذا بكل صراحة ووضوح، وبهذا أعفانا من الحرج وأعطانا رخصة أن نعرض لأفكاره وآرائه وأن نناقشها بنفس الصراحة ونفس الوضوح، بهدف تحديد هذه الرؤية الأيديولوجية والتعرف عليها دون إدانة أو تجريح، مع الاهتمام بتوضيح موقعها خلال الرؤية العامة لتاريخ الفكر المصري ومساره، خصوصا منذ

بداية عصر النهضة حتى الآن. هذا المسار الذي ظل ينحو دائماً نحو العلمانية والديمقراطية متناغماً بدرجة قوية مع مسار الحياة في مصر وخبرة الشعب العربية في تدعيم أسس التعددية الدينية والفكرية والقبول بها والاعتماد عليها في مواجهة حملات الغزو والعدوان على مدى قرون عديدة.

كان هذا منهجي في كتابي "لويس عوض ومعارك الأدبية" وهو منهجي في بحثي هنا الذي يضم ثلاثة فصول هي:

1- شاكر ومفهومه للأصالة الثقافية.

2- الطريق إلى ثقافتنا.. وهل هو الطريق الوحيد؟

3- من القطيعة إلى الحوار.

وأنا هنا أتحدث عن شاكر للتعريف به وبفكره كما فعلت مع لويس عوض، لأن اهتمامي الأول ليس منصباً على هذين القطبين، وإنما اهتمامي الأساسي هو التعرف على أصول المشاكل في الصراع الحاد بين دعاة الأصالة ودعاة المعاصرة، وإجراء الحوار بين التيارين دون خوف أو رهبة، وبعيدا عن عقد النقص وعقد الاستعلاء. وهو حوار حر يقوم على الاعتراف بحق الآخر في الاختلاف، وذلك لتحقيق الوحدة من خلال التنوع وليس عن طريق قهر تيار لحساب تيار آخر

واستبعاده. فالتنوع هو الذي يمد ثقافتنا بالحيوية والخصومة ويدفعها في طريق التقدم والتنمية.. ومن أجل المحافظة على حق الاختلاف والمغايرة والإبداع وهو حق طبيعي من حقوق الإنسان، فضلا عن كونه مصدرا لتحرير العقل من أثقال التقاليد التي تشده إلى الوراء وتلقي به في كهوف الانغلاق المظلمة، ودفعاً لمنهج الحوار وترسيخه في حياتنا المعاصرة، أقدمت على هذه المحاولة.

وقد تناولت موضوع هذا الحوار وشروطه في البحث الأخير تحت عنوان "من القطيعة إلى الحوار"، وأرجو أن يجد هذا الكتاب قبولا من القراء تدعيماً للمناخ العام الرافض للتطرف والإرهاب، والساعي أبداً لتدعيم الوحدة الوطنية بين أبناء الوطن الواحد، والوحدة الإنسانية بيننا وبين شعوب العالم أجمع.

من أجل تيسير مهمة القارئ في متابعة هذا الحوار الجاد رأيت أن أبدأ هذا الكتاب بفصل عنوانه "وقفة بين كتابين" أعرض فيه بإيجاز شديد لبعض نقاط الخلاف الذي دار حولها الجدل بين لويس وشاكر في كتابي "لويس عوض ومعاركه الأدبية" لكي تكون بمثابة تذكرة لمن فاتته قراءة ذلك الكتاب، خصوصا أن ما

نقدمه هنا مرتبط أوثق الارتباط بمناقشتنا لانتقادات محمود شاكر والتي خصصنا لها تسعة فصول داخل ذاك الكتاب الضخم الذي يبلغ حجمه 580 صفحة من القطع الكبير ، والذي تناولنا فيه غزوات لويس عوض الفكرية ومعاركه الأدبية مع ترجمة لحياته وتكوينه الفكري من خلال دراستنا للبيئة الاجتماعية والثقافية التي نشأ وعاش فيها منذ مولده في 1915 حتى وفاته في سبتمبر سنة 1990م.

نسليم مجلي

الهرم - أول أغسطس 1997

وقفة بين كتابين

هذا الفصل ليس عرضًا أو تلخيصًا لكتاب "لويس عوض ومعاركه الأدبية"، وإنما هو موجز لبعض نقاط البحث التي جرت مناقشتها في إطار المعركة بين محمود شاكر ولويس عوض، التي شغلت ثلث الكتاب تقريبًا (من ص 197 - 366). وبدأت بالعنوان التالي:

1- هجوم على هامش الغفران

فقد أوضح الدكتور لويس عوض في بحثه "على هامش الغفران" أن المعري كان يعيش واقع عصره وتأثر بكل صراعاته السياسية والثقافية والعقائدية حتى أنه اعتبر "رسالة الغفران" رسالة أيديولوجية في حرب العقائد الدينية والسياسية التي دارت رحاها في زمن المعري زمن التحام العالمين المسيحي والإسلامي. (على هامش الغفران ص 99).

وعلى هذا يبني الدكتور لويس عوض استنتاجه بأن المعري قد تأثر بالثقافة اليونانية والثقافة الفارسية.. وأن تأثره بالفلسفة اليونانية كان هو الفاعل في انحيازه إلى جانب العقل أو

التفكير العقلاني وفي رؤيته لصراعات عصره الثقافية والسياسية.

وقد استوقف هذا الكلام أو على الأصح استفز هذا الكلام الأستاذ محمود شاكر فانبرى ينقده بحدة وبغيف الألفاظ والعبارات في مجلة "الرسالة" وانضم إليه عدد آخر من كتاب مجلتي "الرسالة" و"الثقافة" حتى شكلوا كتيبة مهاجمة بقيادته.

وقد اشتملت مناقشات الأستاذ شاكر على بعض النقاط الموضوعية المفيدة إلا أنها كانت تمثل قطرة.. أو قطرتين في بحر متلاطم الأمواج.. وجاءت هذه النظرات الموضوعية في بداية الكلام حين تعرض لمنهج البحث الأدبي وعند نهايته حين تناول ترجمة لويس لمسرحية "الضفادع" لأرسطوفان. والمدهش أنها وقفت على الشاطئين أو عند التخوم.. ولو دخلت إلى صلب الموضوع وهو "رسالة الغفران" ورؤية المعري الفلسفية كما تنعكس من خلالها لتغير الأمر تماماً، ولأثمرت هذه المعركة ثماراً أدبية وفكرية نافعة لأجيال تتطلع بشوق إلى فهم واستيعاب هذا الأثر الأدبي العظيم المسمى "برسالة الغفران".

ولعل من المهم أن أنبه القارئ إلى أن الدكتور لويس عوض ظل صامتا لا يرد ولا يعلق على هذه الحملة بالكتابة أبداً حتى أوشكت على نهايتها وجاء رده بطريقة غير مباشرة حين كتب بالأهرام مقالا في 14 مايو سنة 1965 يتحدث فيه عن مجلات وزارة الثقافة وعما ينفق عليها وما يوزع منها، وكانت خلاصة رأيه المدعمة بالجدول أن هذه المجلات لا توزع إلا ثلث ما يطبع منها وأن مجلتي "الرسالة" و"الثقافة" قد انصرف عنهما القراء.

وكان من نتيجة هذا المقال صدور قرارات الوزارة بإغلاق معظم تلك المجلات ومن بينها مجلتا "الرسالة" و"الثقافة".

ثم جاء رده الثاني بطريق غير مباشر أيضًا في كتابه "المحاورات الجديدة" ⁽¹⁾ حين صنع أقنعة لبعض الكتاب والأدباء من ممثلي اليمين واليسار، وفند بحرية تامة وبأسلوب ساخر كثيرًا من آرائهم الخاصة بوضع المرأة في الماضي والحاضر.. وحاول أن يثبت أن الأستاذ محمود شاكر (مجاهد ابن السماخ) وزميله (أبو الفتوح الصباح) إنما يعيشان في أوهام عن العصر الذهبي لا وجود لها، وأن البشر كانوا في كل زمان لهم أخطاؤهم ولهم حسناتهم، وأن السنوات المائة

الأولى من صدر الإسلام لم تكن استثناءً، بل شهدت كل صنف الرجال وكل صنف النساء، وأن الناس تتقدم ولا تتأخر، وأن المرأة المصرية الآن أفضل كثيراً جداً من نساء تلك الأيام، وأن الفضيحة لا زالت موجودة بقدر أكبر وأوفر.. وأن العالم يتقدم ولا ينحط، وعرفنا أن التقدمية والنظر إلى الأمام خير من الرجعية وهي النظر إلى الوراء، وكان ينقصنا الإثبات حتى جاء ولد لنا اسمه داروين وأثبت لنا أن الإنسان كان منحطاً ثم ارتقى ولم يكن راقياً ثم انحط. (المحاورات الجديدة ص 118).

هذه هي معالم هذه المعركة وإطارها العام.. ويبقى أمامنا مهمة اختيار بعض التفاصيل وتناولها هنا بدءاً بهذا الجانب الخاص بمنهج الدراسة الأدبية، وقد أخذ الأستاذ شاكر في مناقشة قول لويس عوض:

"... وقد تعلم المعري في اللاذقية، كما تعلم في أنطاكية، ففيما روى القفطي والذهبي أنه نزل بدير فيها. "ولقي بهذا الدير راهباً قد درس الفلسفة وعلوم الأوائل بلغة طه حسين أو باختصار: أخذ عنه اليونانيات، فما علوم الأوائل هذه التي كانت تقرأ في الأديرة تحت حكم الروم، إلا آداب اليونان

وفلسفتهم في لغتها الأصلية، فحصل له بها شكوك لم يكن عنده ما يدفعها به.. فأودعها شعره..".

ويعقب الأستاذ محمود شاكر بأن هذا الخبر كاذب قد انفرد به القفطي، وهو مصري، ولم يذكره أحد من معاصري شيخ المعرة مع تعاملهم عليه وذكرهم إحداه. حتى جاء الذهبي، وهو من كبار مؤرخي الإسلام فيذكر ترجمة أبي العلاء في كتابه تاريخ الإسلام، ويسوق هذا الخبر أو ينقله عن القفطي ولكنه اختصره وغير بعض ألفاظه، فقال في صفة هذا الراهب "كان به راهب له علم بأقاويل الفلاسفة" فرفع باختصاره شأن هذا الراهب المبتدئ الشادي بما يوهم أن له علماً بأقاويل الفلاسفة. وهذا عمل غير مرضٍ وإساءة من الذهبي.

ثم يركز الأستاذ شاكر في دحضه لهذا الخبر على عدم ذكر ياقوت له: "وهو أمر مثير للدهشة.. إذ كيف يثق باحث بمؤرخ يتعامل على شيخ المعرة بهذه الدرجة ويصفه كما يقول شاكر: "كأن المعري حمار لا يفقه شيئاً".

كذلك القول بأن "الشيخ القفطي قد غلبه الحياء أن يحدث به شامياً خبيراً بأخبار أهل الشام، لعلمه هو نفسه أنه خبر

تلقفه ليتباهى به في كتبه طلبا للإتيان بالغرائب، على عادة أهل العلم في كل زمان ومكان".

فهذا اجتهاد خاص من الأستاذ محمود شاکر لا يعتمد على إسناد ويبدو متناقضا أيضًا، ودليل التناقض واضح في وصفه للقفطي بأنه "عالم خبير" فكيف يرضى مثل هذا العالم أن يثبت خبرا مكذوبًا أو مدسوسا للتباهي.. وإذا كان من بين الذين ترجموا للمعري ونقلوا هذا الخبر تسعة، منهم علما كالقفطي والذهبي "وهو من كبار مؤرخي الإسلام" وقد وقعا في خطأ خبر مكذوب أو مدسوس أو مختصر بصورة مخلة.. أو للتباهي والإتيان بالغرائب كما يقول شاکر، فلماذا يستشنع نفس الخطأ من لويس عوض.. ولماذا لا يناقش خطأه بنفس روح التسامح والتبرير.. التي تخلق الأعذار والمبررات للقفطي والذهبي وغيرهما.. حتى يبدو الأستاذ شاکر متسقا في موقفه.

فكيف يريدنا الأستاذ شاکر أن نصدق أن لويس عوض ذكر خبر دير الفاروس ليثبت غلبة أهل الصليب على أهل الإسلام. هل أشار لويس عوض إلى تأثر أبي العلاء بثقافة اليونان عن طريق راهب دير الفاروس ليثبت غلبة أهل الصليب على أهل الإسلام حقا؟ ولماذا إذن يشير إلى تأثر دانتي اللييجيري

النصراني الإيطالي بفكر أبي العلاء المعري وابن عربي وقصة المعراج؟ هل يريد أيضًا أن يثبت غلبة المسلمين على النصراني؟

وإذا كان الأمر كذلك، فليس هناك ما يوجب التحامل عليه، فقد ناصر المسلمين مرة وناصر النصراني مرة.. والنتيجة صفر فلا غالب ولا مغلوب!

لكن الأستاذ شاكر أغفل تناقض موقفه، وبعد ذلك يزعم أن ديوان "سقط الزند" الذي أنشأه أبو العلاء في شبابه يخلو من الأشعار التي جلبت عليه تهمة الزندقة والإلحاد.. ويقول إنه محصور في ضرب واحد، وهو ما جاء في بعض مراثيه من ذكر هول الموت واستنشاعه، وأن الموتى يفضون إلى غيب مجهول، لا يأتينا عن أحد منهم خبر، وأشباه ذلك.

وهل هناك بعد ذلك دليل على أنه كانت لديه شكوك ضاق بها صدره فأودعها شعره، وماذا تكون الشكوك أكثر من الشك في مصير الموتى، وأنه واد مجهول لم يعد منه أحد كما قال هاملت.. والمعروف بالنسبة للمؤمنين أنهم يؤمنون بالغيب وأن الموت هو انتقال لحياة أخرى فيها حساب وجزاء.

فأبو العلاء متهم بالزندقة كما يؤكد الدكتور مندور في قوله
عن لويس عويس:

"وكيف نجمع عندئذ بين تهمة تجريحه للقومية العربية والإسلام بدعوى تأثر أبي العلاء المعري بالراهب اليوناني المسيحي وتهمة تعصبه للقومية العربية، وزعمه تأثر الشاعر المسيحي دانتي بالشاعر العربي المسلم - على الأقل شكلا - أبي العلاء المعري. وأنا أقول شكلا لأنه من الثابت أن أبا العلاء المعري لم يكن ثابتا على دينه الإسلامي متمسكا به، بل لقد اتهم اتهاماً أكيدا بالإلحاد والزندقة مما يزيد بطلان التهمة الظالمة". (روز اليوسف - 11 يناير سنة 1965).

ولعله بسبب ذلك جعل المعري شعاره العفو العام. فرسالة الغفران كانت ردا على دعاوى التكفير والإلحاد، ومن ثم اتسم منظوره كما يقول صلاح فضل: "لوضع شخصياته في الجنة أو في النار بالسعة والرحمة واللطف وتحرر النظرة، مما كان يصطدم بلا شك بمنظور الفقهاء الذين كانوا يرون في دخول أناس معروفين بفسوقهم أو كفرهم الجنة زندقة لا تغتفر".

2- من جحيم أرسطوفان إلى نعيم المعري.

يقال إن المعري قد أنشأ "رسالة الغفران" في حوالي 1032م (424هـ) استناداً إلى بعض دلائل من النص، وهو في نحو التاسعة والخمسين من عمره. وكانت "رسالة الغفران" رداً على رسالة ابن القارح.

ولأن "رسالة الغفران" كعمل أدبي ليست في وضوح "الضفادع" وبساطتها بحيث يمكن لأي قارئ مثقف أن يفهما ويتذوقها، بل إن "رسالة الغفران" ما زالت تستغلق على الدارسين المتخصصين. لذلك احتاج الأمر أن يمهد الدكتور لويس عوض لبحثه بفصلين "شيء من التاريخ" و"كلمة عن ابن القارح" قدم في الأول دراسة للخلفية التاريخية تعرف منها: أن حلب قد سقطت في يد الروم عام 968م أي قبل مولد المعري في 973م، (363هـ) بخمس سنوات، ولهذا أهمية خاصة؛ لأن معرة النعمان وهي بلدة المعري لا تبعد عن حلب إلا أميالاً قليلة تبلغ نحو الثمانين، لأن حلب كانت المعهد الأول الذي تعلم فيه المعري صبيّاً، ولأن حلب كانت طول زمان المعري مركزاً للصراع السياسي والديني العنيف الذي انعكس في كثير من أدب المعري.

ويؤكد لويس عوض صحة رأي الدكتور طه حسين من أن المعري رحل إلى بغداد لاجئاً سياسياً فراراً من الحكم الفاطمي وكان في الرابعة والثلاثين من عمره.

لكن الأستاذ شاكر يرفض هذا السبب ويقول إن أبا العلاء كان يعيش في رعاية وحذب أبيه وأمه فلما مات الأب 395هـ "ربع وقلق واضطرب، وأراد فراق المعرفة، حتى تم له ذلك في سنة 398هـ".

ولا يمكن أن يكون هذا سبباً مقنعاً طبعاً، كان ينبغي على الأستاذ شاكر أن يسأل هذا السؤال المنطقي: ما هي الدوافع الخفية التي تدفع هذا الإنسان الأعمى العاجز لأن يترك هذه الرعاية والحماية في كنف أمه وهي في شيخوختها، ويفارقها إلى بغداد، لا بد أن هناك أسباباً تهدد حياته وتضطره إلى هذه الخطوة التي تلقي به إلى "الضياع". ولا يمكن أن توجد هذه الأسباب بعيداً عن السياسة ودسائسها، وبالتحديد من جانب الفاطميين الذين امتد نفوذهم إلى حلب في هذه الفترة، كما أبان الدكتور لويس عوض بجلاء ووضوح، لقد فر هارباً منهم ومن هذه الدعوة الفاطمية الكهنوتية التي كانت معادية للعلم والعقلانية وللاجتهاد في أبسط معانيه وكانت معادية على خط

مستقيم لأهم التقاليد الفكرية التي أرساها المثقفون في العالم الإسلامي منذ عهد الازدهار الفكري والتواصل الثقافي، أي منذ عهد المأمون (786) أي خلال المائتي سنة السابقتين على إنشاء (رسالة الغفران) (1032م).

وفي ضوء هذا يمكن لنا أن نقبل تفسير الدكتور لويس عوض لرسالة ابن القارح "ولرسالة الغفران" التي جاءت ردا عليها.

والسبب الرسمي لإنشاء "رسالة الغفران" هو أن ابن القارح سمع أن المعري قد استنكر فيه هجاءه لأبي القاسم المغربي، وهو أحد ساسة العصر من ذوي السلطان في دولة الفاطميين بمصر بعد أن كان أمدا طويلا من خلصائه ومن المنتفعين به. وقد خشي ابن القارح - هكذا يقول - أن يظن به المعري خسة الطبع وقلة الوفاء لمن أنعم عليه فأراد أن يبرر موقفه ويبرئ نفسه.

والدكتور لويس عوض يرفض هذا السبب ويعتقد أنه سبب سخيف لا يبرر أن يؤلف المعري رسالة فلسفية للرد عليه.

فماذا قال ابن القارح في رسالته؟

طرح الدكتور لويس عوض هذا السؤال وأخذ في الإجابة عنه، وسوف أورد أهم هذه النقاط بإيجاز شديد:

بدأ ابن القارح رسالته بتقرير إيمانه بأن العالم حادث وليس قديماً كما كان يقول دهرियो ذلك الزمان؛ يفهم هذا من مطلع رسالته: "والحمد لله المبتدي بالنعمة، المنفرد بالقدم، الذي جل عن شبه المخلوقين وصفات المحدثين".

إن ابن القارح يريد أن يغمز المعري من أول عبارة في رسالته ويشير ضمناً إلى أبيات المعري المشهورة في هذا الصدد.

يشير ابن القارح إلى زيارته لحلب وخيبة أمله فيها فيغمز المعري غمرة قوية، إذ يقول: "لقيت أبا الفرج الزهرجي بآمد ومعه خزانة كتبه فعرضها عليّ فقلت: كتبك هذه يهودية، قد برئب من الشريعة الحنيفية فأظهر من ذلك إعظاماً وإنكاراً". وكأن ابن القارح يريد أن يقول للمعري: صديقك هذا الزهرجي الذي تحجون إليه دخلت مكتبته فوجدتها مملوءة بالإسرائيليات، أي بالتفاسير الدينية المدسوسة على الدين.

يتجود ابن القارح على المعري بكتالوج طويل من الزنادقة والمحدثين ويروي عليه قصصهم بادئاً بالمتنبي الذي كان أثيراً

عند المعري إلى حد أن المعري لقي عنتا من الحكام لإعجابه به، فابن القارح يذكر المعري بما كان من ادعاء المتنبي النبوءة، وكيف سجن وجلد بسبب ذلك في بغداد في عهد الوزير ابن الجراح. وهو يهاجم شعر المتنبي لأن الصور الشعرية التي يستخدمها منافية للدين. وابن القارح لا يطعن في ميله إلى الزندقة أو كما يقول: "وهذا غير واضح في طلاوة شعره ورونق ديباجته، ولكن اغتاز على الزنادقة والملحدين الذين يتلاعبون بالدين ويرمون إدخال الشبه والشكوك على المسلمين، ويستعذبون القدح في نبوة النبيين صلوات الله عليهم".

وبعد أن يفرغ من ذكر أسماء الزنادقة والعصاة وكيف كانت مصائرهم يستقر أخيرا على ذكر حكايته مع الوزير الأديب، والسياسي الداهية ابن أبي القاسم المغربي صاحب المعري فيشرح ابن القارح أسباب انتفاضه عليه.

يفسر الدكتور لويس عوض هذا المر قائلا: إنه لا يستبعد أن يكون الوزير المغامر أبو القاسم المغربي قد لجأ إلى الحمدانية بما عرف عنهم من صلات طيبة بالروم، وتعاون عسكري معهم ليؤكد للحكم الفاطمي المصري بعد نكبة أبيه في

مصر . كما أنه لا يستبعد أن يكون المعري مناصرا للحمدانية والروم على الأقل بحكم نفوره من الفاطمية وبحكم ثقافته الفلسفية اليونانية والعقلانية العربية، كما ترجح ذلك رحلته البغدادية السابقة عند إعلان الفاطمية في حلب، فإذا كان الأمر كذلك فليس يستبعد أن سر الجفوة المتبادلة والتخوف المتبادل بين الوزير أبي القاسم المغربي وابن القارح - اللذين نجدهما أوضح ما يكون في رسالة ابن القارح - كان مصدره أن الوزير المغربي كان يعتقد أن ابن القارح عميل فاطمي وربما جاسوس فاطمي مدسوس على بلاط الحمدانية، سواء عند خولة المايستيرية أو عند نصر الدولة في ميفارقين أو في أنطاكية التي أقام بها أو في حلب التي زارها وشهر بها في رسالته إلى المعري. وتاريخ ابن القارح في التجسس على الوزير المغربي ثابت باعترافه في رسالته حتى أيام إقامتهما معا في مصر .

ويكون المعنى الحقيقي لرسالة ابن القارح إلى المعري هي بمثابة قفاز فاطمي ألقى به ابن القارح في وجه المعري صديق محور آل حمدان الروم وثقافتهم النابية عن الإسلام وصديق المثقفين بالإسرائيليات كأبي الفرج الزهرجي سكرتير نصر

الدولة المزيّفين للدين الحنيف من وجهة نظر الفاطميين. وبهذا تكون رسالة ابن القارح إلى المعري بمثابة استدراج له إلى معركة عقائدية هي في حقيقتها الوجه الثقافي لتلك الحرب التي دارت رحاها بين الروم والفاطميين في ربوع الشام، وكان بنو حمدان بعد موت سيف الدولة وزوال المجد ومعهم بنو مرداس فيها - كما أوضحنا - بمثابة قطع الشطرنج.

ولا شك أن هذا التحليل يلقي ضوءاً قوياً على هذه الصورة المعقدة والعلاقة الغامضة بين المعري وابن القارح، ويفسر اهتمام المعري بالرد على رسالته.

3- أثر الثقافة اليونانية في رسالة الغفران:

في البحث عن مصادر أدب المعري يشير الدكتور لويس عوض إلى مصدرين أساسيين في التراث الإسلامي والتراث اليوناني هما:

1- قصة الإسراء والمعراج في ابن عباس رضي الله عنه وما شابهها من روايات الحديث الخاص بقصة الإسراء والمعراج.

2- المصادر اليونانية كما في "الضفادع" و"الأوديسا"
و"محاورات" لوسيان أو لوقيان السوري.

ثم يعرض لويس عوض لشخصية ابن القارح كما يصورها
المعري في "رسالة الغفران" ويقول إن المعري كان يعرف أن
ابن القارح سكيراً عظيماً وفاسقاً عظيم الفسق، لذلك فهو يتهم
من توبته فلا يجعلها توبة من القلب التي تلازمه فتدخل
صاحبها الجنة.. فهي توبة مثبتة في ورقة يسميها المعري
"صك التوبة" أخذه ابن القارح من قاضي حلب، وهكذا رفض
أمير المؤمنين علي بن أبي طالب توبة ابن القارح لأنها توبة
لا دليل عليها إلا صك التوبة.

وكان المعري يريد أن يقول لابن القارح: أنت وأصحابك
الفاطيون في مصر تزعمون أننا أهل الشام زنادقة وأننا خلطنا
ديننا بالإسرائيليات، هذه التي تسمونها الفلسفة، فمالنا بلا شك
إلى الجحيم، أما أنتم يا أصحاب مصر الفاطمية فتريدون
دخول الجنة على طريقة كنيسة روما الكاثوليكية بصك التوبة.
وهي بدعة الإسلام منها بريء. فأنتم تزعمون أنكم أعداء
للصليبيين وأنتم لا تقلون عنهم شراً".

وبعد أن يحلل لويس عوض مضمون هذا المشهد الرائع الذي بلغ فيه أبو العلاء قمة فنه، يحدثنا عن نشأة صكوك الغفران في أوروبا التي كانت تسمى "البولاي" ، ويقول: "إن رسالة الغفران" تشتمل على اتهام صريح للفاطميين بأنهم أدخلوا بدعة صكوك الغفران إلى العالم الإسلامي".

ثم يبدأ الدكتور لويس عوض في حصر "الموتيفات" والمواقف والمشاهد والتفاصيل التي لم يرد ذكرها في المصادر الإسلامية التي لا سبيل إلى تفسيرها إلا بافتراض اطلاع المعري على ألوان من التراث الأجنبي كان له إليها سبيل، واطلاعه على ألوان من التراث الشعبي الشائع في عصره، ومن هذه الموتيفات:

1- فكرة تناول موضوع الحياة في العالم الآخر تتأولا فكاهايا. وهي فكرة اشتهر بها الأدب اليوناني من خلال أعمال أرسطوفانيس أولا ولوسيان ثانيا.

2- فكرة عقد الموازنة بين الشعراء في العالم الآخر وحسابهم وعقابهم لا على أساس ما أتوا في الدنيا من خير وشر، ولكن على أساس ما نظموا فيها من شعر جيد وشعر رديء، هذه الفكرة تظهر لأول

مرة في كوميديا "الضفادع" لأرسطوفانيس، وقد أخذ الكاتب اليوناني الساخر لوسيان هذه الفكرة وطورها فجعل الآخرة مسرحاً لمحاكمة الفلاسفة والموازنة بين مذاهبهم وحسابهم وعقابهم على هذا الأساس، بل إن لوسيان تجاوز موضوع الفلاسفة، وأقام في الآخرة محاكمات لآلهة اليونان وأبطالها (1) .

وقد عاد المعري بهذا الموضوع إلى النقطة التي تركه فيه أرسطوفانيس فجعل من وصف الجنة والجحيم مناسبة للموازنة بين الشعراء ومحاكمتهم على شعرهم شكلاً وموضوعاً. فنرى ابن القارح بين جماعة من الشعراء كانوا أعداء ألداء في الحياة الأولى، فإذا بهم في الجنة متحابين متصافين.

3- كذلك النساء الحيات، فالنساء الحيات إذن لا وجود لهن في التراث الإسلامي كالنساء الأشجار أو النساء البجع، ولم تكن الحية هي الحورية الوحيدة

(1) نشر الباحث السوري خيرى الذهبي في "أخبار الأدب" (97/12/21) مقالا بعنوان "لوقيانوس السميائي وأصول الأخيولة في النثر العربي" يعرف بهذا الكاتب السوري الأصل اليوناني اللسان وأثره في الأدب العربي.

في جنة المعري القادرة على التشكيل أو الحولة،
كما يسميها المعري أو الميتامورفوز كما تسمى في
التراث اليوناني والروماني فكل من في جنته من
حور وجنيات قادرات على هذه الحولة.

يحدثنا المعري أن من أشجار الجنة شجر الصفصاف
بالذات، وهو ما لم يرد في المصادر الإسلامية على هذا
التحديد. أضف إلى ذلك في جنة المعري مشاهد وأشياء أخرى
كثيرة لم يرد لها ذكر في المصادر الإسلامية؛ كوصفه للصيد
والقنص في الفردوس الذي اشترك فيه ابن القارح مع عدي بن
زيد العبادي ومع أبي ذؤيب الهزلي أو وصفه للمآدب في الجنة
"فتوضع الخون من الذهب والفواتير من اللجين".

هذا هو الموضوع الذي درسه لويس عوض وقامت من
حوله هذه المعركة الشرسة، فأين الخطأ في هذا المنهج، وهو
منهج معروف في الأدب المقارن؟ وأين التشكيك في تاريخ
الأمة أو في دينها؟

لكن الأستاذ محمود شاكر ترك هذا العمل الضخم. وهو
أول محاولة تضع "رسالة الغفران" والمعري على مستوى واحد
مع عمالقة الأدب في التراث الأوروبي.. واكتفى بنقد عمود

واحد في مقاله الذي وجهه إلى الأهرام يطالبه فيه بمنع لويس عوض من الكتابة وخلعه من وظيفته كمستشار ثقافي للجريدة، قال:

"ولتعلم صحيفة الأهرام أن هذا البلاء كله استخرجته من أقل من عمود واحد من اثنين وسبعين عمودا نشرها (لويس عوض) في تسعة أعداد من صحيفتها الأدبية. وإنني التزمت فيه غاية الحذر حتى لا أخرج عن حدود الدراسات الأدبية، أفليس هذا كافياً في أن يحمل صحيفة الأهرام على البراءة من هذا العبث بالأدب، ومن هذه المخزقة باسم الدراسة الأدبية، ومن هذه (اللغوصة) في اللغة والبيان، وهما أشرف ما أوتي الإنسان؟ وإذا لم تفعل ذلك احتراماً لمنزلتها عند الناس، ألم يكن حقاً عليها أن تفعله من أجل قرائها، الذين خدعهم هذا الرجل باللقب الذي يحمّله، وبمعوّنة صحيفة الأهرام حين اختارته مستشاراً ثقافياً لمؤسستها ورفعته من مغمور مجهول لا يبالي به أحد، إلى شهرة تسري حيث سارت صحيفة الأهرام؟ أليس من حق القراء عليها أن تحميهم من هذا التضليل المؤذي؟" (أباطيل وأسمار ص 139).

لقد ترك الأستاذ محمود شاكر هذه المقارنة الخسبة لعناصر "رسالة الغفران" لم يقربها ولم يقض في أمرها بشيء واعتبرها شيئاً غير موجود ثم وجه إلى الأهرام مطالبه المذكورة أعلاه.. بل إن الأمر وصل إلى حد أبعد في الإنكار.. إذ سبق أن قرر تجريد لويس عوض من درجة الدكتوراه.

4- الكوميديا الإلهية ورسالة الغفران:

فقد زعم الدكتور لويس عوض أن "أكبر مؤثرين في بناء "الكوميديا الإلهية" كانا بحسب الترتب في الأهمية هما: قصة المعراج أولاً و"رسالة الغفران" ثانياً، وقد رأينا أن "قصة المعراج" كانت في متناول دانتي في ترجماتها الأوروبية، وليس يستبعد أن "رسالة الغفران" كانت أيضاً في متناول يده في ترجمة لاتينية ضائعة؛ لأن وجه الشبه بينها وبين "الكوميديا الإلهية" أوضح من أن ينسب إلى محض المصادفة أو توارد الخواطر بين الشعراء". ومن أمثلة ذلك:

1- فكرة تصنيف المذنبين في مختلف طبقات الجحيم بنسبة فظاعة شرورهم، فقد أخذها دانتي من التراث الإسلامي.

2- كذلك توحى بعض معالم "الكوميديا الإلهية" بمعرفة دانتي "برسالة الغفران" فإذا نحن تأملنا الهيكل العام لرسالة الغفران وجدناه يقوم على محاورات المعري مع الشعراء في الجنة، وإذا نحن تأملنا الهيكل العام في "الكوميديا الإلهية" وجدناه يقوم على محاورات دانتي مع القديسين وفلاسفة الدين؛ فالهيكل واحد والمنهج متشابه رغم اختلاف مقصد الشاعرين.

ومن الواضح أن الدكتور صلاح فضل يؤيد وجود هذا التأثير لرسالة الغفران في الكوميديا الإلهية حيث يقول:

"فنحن أمام رحلة للعالم الآخر تتميز بخلوها من الخوارق والمعجزات التي تحفل بها روايات الإسراء والمعراج عادة، فباستثناء الفكرة الأساسية للرحلة، التي تقع في نطاق المعجزات تمضي الحوادث بعد ذلك على نسق أقرب ما يكون إلى منطق الحياة المألوف؛ فالمسافر عند أبي العلاء ليس نبياً ولا ولياً ولا من كبار الأبطال، ولكن مجرد إنسان عادي يقترب الذنوب

ويسعى في الأرض، مثله في ذلك مثل بطل دانتي.. وكذلك بقية الشخصيات.. وعلى هذا فإن الخاصية الإنسانية الواقعية الأرضية في الكوميديا الإلهية تجد سابقتها الأدبية عند شاعر المعرفة العربي" (2) .

وهذا الزعم يرفضه الدكتور مندور حيث يقول:

"إن الزميل الأول لويس عوض قد انتهى في سلسلة أبحاثه - تطبيقاً لنفس المنهج - بأن دانتي شاعر إيطاليا الأكبر وكاتب الكوميديا الإلهية قد تأثر هو الآخر برسالة الغفران لأبي العلاء المعري، مع أن هذه القضية قد استهلكت بحثاً منذ أن أثارها المستشرق الإسباني أسين بلاثيوس في بحثه عن مصادر دانتي في الكوميديا الإلهية، وانتهت المناقشات العميقة التي دارت بعد ذلك إلى تأكيد عدم معرفة دانتي برسالة الغفران إطلاقاً، وبالتالي عدم تأثره بها، وقصر المؤثرات التي تلقاها من عالمة العربي والإسلامي على قصة "المعراج" كما رواها ابن عباس".

أما الدكتور غبريال وهبة فقد درس البناء المعماري للعالم غير المرنية عند دانتي ليدحض زعم لويس عوض ثم أورد في كتابه "دانتي والكوميديا الإلهية" لعدد من الآراء التي تؤكد عدم

معرفة دانتي لرسالة الغفران. ومن هذه الآراء قول الدكتور عيسى الناعوري في كتابه "دراسات في الأدب الإيطالي": إن قضية المصادر العربية والإسلامية في الكوميديا الإلهية كانت في الأصل اجتهاد من مستشرق إسباني اسمه بالاثيوس، وتحول لدينا إلى نوع من الاعتزاز القومي، نردده عن علم وعن غير علم.

وكم نود من صميم قلوبنا أن يكون هذا التأثير حقيقيا، ليكون اعتزازنا القومي به راسخا أكيدا غير أن الأدباء العرب مثل الأديب المصري حسن عثمان والأديب الليبي مصطفى آل عيال، والكاتب المصري طه فوزي الذين درسوا النصوص في مصادرهما وفي لغاتها الأصلية، لم يستطيعوا أن يتبينوا هذا التأثير تبينا حقيقيا، ولا استطاعوا أن يقتنعوا بما توصل إليه اجتهاد بالاثيوس وتشيرولي من بعده. وهؤلاء درسوا دانتي في لغته الإيطالية، واطلعوا على الآثار العربية والإسلامية التي يقال إن دانتي قد تأثر بها، ولكنهم لم يقتنعوا اقتناعا فعليا بذلك، وإنما راعتهم الأصالة في الموضوع وفي الأسلوب، وفي قوة التصور لدى دانتي".

5- من المقارنة إلى المفارقة:

والمفارقة التي أحدثها الأستاذ محمود شاكر هي الخروج على السياق.. سياق المقارنة بين أبي العلاء المعري وما سبقه من أعمال تتناول العالم الآخر في التراث اليوناني إلى موضوع جديد تماما خاص بتعريف لويس عوض وتتبع تاريخه حيث يقول:

"وكأنهم اختاروه ليكون بديلا من ذلك المتسرع الجريء
الوقح السليط اللسان سلامة موسى" (3) ثم يقول:

"فإذا عرفت هذا بلا إطالة، وعرفت لويس عوض الذي قال بنفسه في تقديم نفسه سنة 1954 أنه "عرف بدعوته للأدب العامي في صدر حياته الأدبية"، ورأيته منذ دخل صحيفة الأهرام يجمع حوله نفسه، وتجمع له بعض المراكز الثقافية القائمة في مصر والتابعة مباشرة لمراكز التبشير العالمي، من يصلح أن يكون معبرا عن رأي لويس عوض، ويكون متسما بالنزاهة ولا مطعن في نزاهته من المصريين المسلمين الذين خدعوا بشكل ما، بما يسمى كسر عمود الشعر العربي، وباستعمال اللغة العامية والدعوة إلى إحلالها محل الفصحى، ثم من يجتمع حوله ممن يحقر شأن العرب وتاريخهم وثقافتهم ودينهم، ويزدري كل ذلك ازدراء ظاهرا، ويعد الثقافات الأوروبية

كلها هي المصدر الذي ينبغي أن تستقى منه مادة تكويننا الحديث بلا تردد أو تمحيص، إذا عرفت هذا عرفت لماذا لبس هذا الممخرق طيلسان أستاذ جامعي، تاركا الأدب الإنجليزي وراءه، وعامدا إلى التاريخ العربي والأدب العربي، ليقرن ابن خلدون بأوروسيوس ويجعله منه أخذ، والمعري براهب دير الفاروس ويجعله على يديه تعلم، وإلى القرآن ليحمله استمد ما فيه من صفة الجنة والنار من خطرقة اليونان (لم يقل لويس عوض هذا أبدا كما تبين من الفصول السابقة)، وإلى زعماء الكفاح في سبيل الحرية منذ غزو نابليون إلى أن جاء جمال عبد الناصر، ليجعلهم مقتدين بالمعلم يعقوب، الذي ظاهر الفرنسيين على إذلال الشعب العربي في مصر، وادعى لويس عوض أنه معبر عن إرادتنا في تحقيق استقلال البلاد، وسائر المخزقات التي يكتبها عن تفسير آثار الأدباء المصريين وغيرهم، كتوفيق الحكيم، ونجيب محفوظ، وصلاح عبد الصبور " (4).

هذه هي الصورة التي رسمها الأستاذ محمود اشاكر للدكتور لويس عوض، وهي صورة شديدة السواد والقتامة لا نجد في ثناياها خيطا مشرقا أو شعاعا من ضوء، وتفاصيل الصورة

تحمل أخطر الاتهامات التي يمكن أن توجه إلى كاتب من كتابنا الوطنيين، لأنها تمس وطنيته وإخلاصه للوطن ، كما تمس أخلاقه وصدقه في القول والفعل، ولو صدق أقلها كما قال لويس عوض نفسه، لاستوجبت نبذة من صفوف الأمة العربية نبذا مطلقاً (5) ولا شك أن هذه الصورة وغيرها التي كان يكررها الأستاذ شاكر في مقالاته تكشف عن حدة الغضب وعمق الكراهية التي يحملها للدكتور لويس، فضلاً عن بعد الشقة بين الكاتبين فكراً وأيديولوجياً.. وليس من شأننا التحقيق في الاتهامات، وإنما مهمة هذا البحث هي تحديد القضايا الفكرية والأدبية التي تناولها الدكتور لويس عوض في كتاباته وهي:

- 1- الدعوة إلى العامية وتحطيم عمود الشعر .
- 2- موقفه من تاريخ مصر الثقافي إبان الحملة الفرنسية على مصر، ومشروع استقلال مصر الذي قدمه المعلم يعقوب.
- 3- اجتهاداته عن ابن خلدون.
- 4- موقفه السياسي والقومي.

ولا يمكن تبرئة الاستعمار ورجاله من أمثال كرومر ودنلوب وغيرهم من عدائهم للغة العربية أو للإسلام.. لكن من الصعب تعميم هذا الحكم على كل صاحب اجتهاد أو رأي في هذه القضية الشائكة الحساسة. لأنه كانت هناك مشكلة تعليم، نظرًا لسيادة الأمية منذ أن أغلق عباس الأول (1849 - 1854) المدارس، وقال إن الأمة الجاهلة أسلس قيادة من الأمة المتعلمة، وما واكب ذلك وما أعقبه من تدهور للتعليم في مصر. بل إن التأمل في هذه العبارة التي قالها عباس باشا يكشف بجلاء أن التعليم هو مفتاح الوعي السياسي والاجتماعي والثقافي، فالمشكلة الأساسية لم تكن الفصحى والعامية، بل التنمية الثقافية والاجتماعية والاقتصادية في وجه محاولات الاستعمار وأعدائه التي ازدادت شراسة بعد افتتاح قناة السويس. بل إن المشكلة سبقت ذلك بزمن بعيد، وقد أدركها الطهطاوي ببعد نظره حين كتب كتابه "أنوار توفيق الجليل، في أخبار مصر وتوثيق بني إسماعيل " 1868 ضمنه فصلا ذكر فيه فضل العربية ووجوب إحيائها، ولكنه ضمنه دعوة إلى استعمال العامية فقال:

"نعم إن اللغة المتداولة في بلدة من البلاد، المسماة باللغة الدارجة، التي يقع بها التفاهم في المعاملات السائرة، لا مانع أن تكون لها قواعد قريبة المأخذ تضبطها، وأصول على حسب الإمكان تربطها، ليتعارفها أهل الإقليم، حيث نفعها بالنسبة إليهم عميم، وتصنف فيها كتب المنافع العمومية، والمصالح البلدية".

هذا يؤكد أنه كانت هناك مشكلة تبحث عن حل، فإن جاء القس زويمر أو الألماني (سيتا) مدير دار الكتب أو المهندس ويلكوكس من أوروبا وعاشوا في مصر سنوات.. واجتهدوا في هذه المشكلة كما فعل آخرون مثل: أحمد لطفي السيد، وسلامة موسى، ولويس عوض، وعبد العزيز فهمي (القاضي الكبير، وأحد أبرز رجال القانون في مصر، الذي كان يدعو للكتابة بالحروف اللاتينية...) وأنا شخصيا ضد الدعوة إلى العامية واللاتينية، لكني أقول: إن نظرية المؤامرة لا تكفي لتفسير كل دعوة والتشكيك فيها، وتاريخ الدعوة إلى العامية يجب أن يدرس معززا بالأدلة والأرقام عن حركة التعليم في مصر منذ بداية هذه الدعوة حتى الآن.

إن ظهور الأشكال الأدبية الجديدة في أدبنا الحديث كالقصة والمسرحية استلزم لغة واضحة ومفهومة.. وهو ما يوجب أن يكون الحوار أحياناً بالعامية؛ تحقيقاً لمسألة الصدق الفني في التعبير عن الشخصية. وقد تناول الناقد الكبير الراحل الدكتور مندور هذه المشكلة في مقال له بمجلة "الكاتب" ديسمبر سنة 1961 تحت عنوان "المسرحية بين العامية والفصحى والشعر".. تحدث فيه عن الملاحم البطولية مثل "عنترة" و"الظاهر بيبرس" و"السيرة الهلالية" و"الأراجوز". ثم قال:

"ومعنى هذا أن الشعب قد كتب أدبه الخاص بلغة حياته وهي العامية دون أن يفقده ذلك إحساسه بقوميته أو تمسكه بدينه الإسلامي أو معرفته بالقرآن".

ومن بين الآراء العديدة التي عرضت لها وناقشتها في كتابي، أكتفي هنا برأي الدكتور حسين مؤنس عن ديوان "بلوتولاند" حيث قال:

"ولويس عوض يريد أن يقول إن الشعر العربي قد مات، أما الشعر المصري فلم يمت، لأن هناك أناساً من أبناء هذا الجيل لا يزالون يقرءون الشعر وتهفو نفوسهم إليه. لكنهم لا

يقرءون شعر أبي تمام ولكن شعر بول فاليري، وليون بول
فارج، ولوي أراجون، وت . س . إليوت".

ثم يقول لويس عوض بعد ذلك: "أما المصريون فقد كسروا
عمود الشعر وعمود اللغة جميعا، ومن يرتاب في أن الشعر
العربي قد عاش في مصر غريبا فليفسر لنا كيف عجزت
مصر عن إنجاب شاعر عربي واحد له خطره بين القرن
السابع والقرن العشرين.. بل يفسر لنا كيف عجزت مصر عن
إنجاب شاعر عربي واحد في أكثر من ألف عام"⁽⁶⁾ .

ويعقب حسين مؤنس على هذا قائلا :

"وتلك مقالة ما أظن أحداً من الدارسين للأدب المصري
يرضى عنها، لكني واثق من أن أحدا منهم لن يستطيع
الاستدراك عليها برد مقنع، فالواقع أن مصر لم تتجب من
الفتح العربي إلى ميلاد سامي البارودي شاعراً واحداً له
أهميته. وتلك ظاهرة نحب أن يدرسها الدارسون بما ينبغي لها
من الصراحة والجرأة، ولا يغني عنا شيئاً أن نأتي بشاعر
صغير كالبهاء زهير أو كالساعاتي ونحاول أن ننفضه ونبالغ
في تقديره إرضاء لنزعة قومية في نفوسنا، لا يغني هذا عنا

شيئاً؛ لأن الواقع أن ما يقوله الأستاذ لويس عوض صحيح في أساسه (7) .

ولويس عوض معجب جداً بأدبنا الشعبي: هو معجب بقصة "الظاهر بيبرس" وقصة "الهلالية" وبالمواويل الريفية وبأزجال بيرم التونسي. وهذه لمحة جديرة بالتقدير من هذا الناقد الأدبي الكبير، فإن لويس عوض من أعرف المصريين بالأدب العالمي وأقدرهم على فهم الشعر وتذوقه، وشهادته تلك شهادة تعتز بها المصرية، وإن كانت تضايق فريقاً يعتزون بالضاد ويعتبرون النطق بها ميزة كبرى تجعل للعرب فضلاً على بقية الأمم" (8) .

إن الدكتور حسين مؤنس كان يدرك وهو يدلي بهذه الشهادة سنة 1947 أن هناك فريقاً لا يرضى عن هذه الشهادة.. ولكن هذا الفريق سكت؛ ربما لم يجد ما يقوله آنذاك.. هذا هو الفريق الذي حدده الدكتور صلاح فضل آنفاً بدعاة "الأصالة القومية".. مقابل دعاة "العالمية" الذين يمثلهم د. لويس عوض. المهم في هذا المجال أن مسيرة الشعر العربي في مصر هي التي حسمت الموقف.. عن طريق إبداعات الشعراء المحدثين الذين حطموا عموده التقليدي وكتبوا شعر التفعيلة أو

الشعر الحديث وأبدعوا إبداعا في مجال القصيدة الغنائية والدرامية والملحمية، بل كتبوا مسرحيات تضارع إبداعات الأوروبيين والأمريكيين من حيث البناء والنسيج.. واستوعبت رؤاهم أهم قضايا النضال القومي والوطني والاجتماعي.. يتجلى ذلك في أعمال صلاح عبد الصبور، وعبد الرحمن الشراقوي، وباكتير، وعبد المعطي حجازي، ونجيب سرور، ومحمد إبراهيم أبو سنة، وأمل دنقل، وغيرهم.

6- ابن خلدون وأوروسيوس

"عامدا إلى التاريخ العربي؛ ليقرن ابن خلدون بأوروسيوس ويجعله منه أخذ، والمعري براهب دير الفاروس ويجعله على يديه تعلم..". محمود شاكر - (أباطيل وأسمار ص 149).

أما أوروسيوس فكان قسا فر من إسبانيا إلى شمال إفريقيا أمام اضطهاد القوط، وفي شمال إفريقيا خالط القديس أغسطين فوجهه أوغسطين إلى كتابة تاريخ الخليقة حتى سقوط روما في يد الاريك ملك القوط سنة 410، فدون أوروسيوس كتابه المعروف باسم "التاريخ للرد على الكفار، أو القصص ضد الوثنيين" إذا أردنا الترجمة الحرفية.

يقول لويس عوض: "ونحن نعلم من ابن خلدون نفسه أنه قرأ أروسيوس بالعربية في ترجمة أو اقتباس مستفيض قام بها أو به فئة من صفوة العلماء العرب في بلاط قرطبة أيام حكم المسلمين. ومعنى هذا أن أروسيوس وجد في العربية قبل 1236 أي قبل سقوطها في يد الإسبان. كذلك نعرف أنه قرأ جوزيفوس في ابن العميد.. لكن هذا لا ينفي أن ابن خلدون كان يعرف لغة أو لغات غير العربية يقرأ فيها أو ربما يتحدث بها. والمعارف الواسعة التي نجدها في تاريخ ابن خلدون عن تحركات القوط والفرنجة وأيامهم تدعونا إلى التأمل في هذا الأمر؛ لأن أهم مصادرها من العصور الوسطى ولا تدخل في تراث اليونان والرومان".

ويأخذ ابن خلدون بنظرية الدورات التاريخية التي نجدها في أروسيوس لكنه يختلف عنه في تفسير قيام الدولة وانهارها. ففي ابن خلدون لا نجد أثراً لنظرية القصاص الإلهي هذه التي بنى عليها أروسيوس فلسفته في التاريخ. بل نجد نظرية أخرى هي النظرية البيولوجية أو العضوية في فهم نشوء الدول وارتقائها ثم انهيارها واندثارها. فعند ابن خلدون أن الدول كالأفراد لها دورة حيوية كدورة الحياة الفردية سواء بسواء. لها

شبابها ولها رجولتها ولها شيخوختها، ثم يكون موتها واندثارها. وهو ما يسميه ابن خلدون في "المقدمة" بالأجيال الثلاثة في عمر الدولة.

وهنا يضيف لويس عوض قوله:

"وإذا كان توافقاً في الآراء ما قاله مارسيلودي بادوا مؤلف كتاب "حامي السلام" في 1324 من أن الدولة كائن عضوي كجسم الإنسان، له من الأعضاء والوظائف ما لجسم الإنسان من أعضاء ووظائف. وما قاله ابن خلدون من أن الدولة كائن عضوي يجري عليها ما يجري على الكائنات العضوية من قوانين الحياة. فهي تنمو في شبابها وتنضج في رجولتها وتهرم في شيخوختها ثم تموت ويعقبها ما هو أقل منها عقلاً ومدنية وأكثر منها فتوة وشراسة، إذا كان هذا مجرد توافق في الأفكار فلنكتف بهذا القدر ولنقل إنه مجرد توافق. ولو كان ابن خلدون مديناً لمارسيلودي بادوا بهذه الفكرة لكفاه مجداً وعظمة أنه جعل منها نظرية كبرى تتجاوز المجتمع الواحد المحدود إلى محيط المجتمعات الإنسانية المتعاقبة، وجعل منها نافذة نطل منها على الإمبراطوريات العظيمة وهي تدخل التاريخ ثم تخرج منه كأن ذلك يجري بقدر محتوم" (مقالات في النقد والأدب).

وكان من بين المعترضين على رأي لويس عوض الكاتب الصحفي رشدي صالح، الذي أنكر في مقاله بمجلة "الكاتب" معرفة ابن خلدون للغة اليونانية أو اللاتينية لكنه أقر باطلاع ابن خلدون على أفكار ومعلومات من التاريخ الأوروبي أحاط به عن طريق الترجمات، مثل ترجمة المنطق لأرسطو الذي يقول ابن خلدون إنه قرأ ملخصات ابن رشد لها:

فهل قراءة الترجمات تمنع التأثير بالأفكار؟

للرد على هذا السؤال نحيل القارئ إلى باحثين أحدهما ألماني والثاني عربي مسلم، يثبتان ما أخذه ابن خلدون عن أرسطو.. وذلك في الرسالة التي نشرتها مجلة "الرويتشه رونتشار" الألمانية في عدد يناير سنة 1923 للأستاذ فون فيسندنك وترجمها الأستاذ محمد عبد الله عنان" (9) .

أما المثل الآخر فنأخذه من دراسة ممتازة بعنوان "الإصلاحية العربية والدولة الوطنية" للدكتور علي أومليل، وهو كاتب تونسي حاصل على دكتوراه الدولة من السوربون عن دراسة جادة وممتعة لمنهجية ابن خلدون، حيث يشير في أربعة مواضع إلى تأثير أرسطو في ابن خلدون (10).

وفي كتابه "الخطاب التاريخي" يقول علي أومليل:

"كان لإقامة ابن خلدون بمصر فضل على تمكنه من إلمام واسع بهذا التاريخ أيضا، وهو ما يتبين من المصادر العديدة التي اعتمد عليها. فإلى جانب مؤرخين مسلمين ممن اعتمد عليهم لمعرفة هذا التاريخ، كالمسعودي والبيهقي وابن الأثير، نجد مؤرخين مسيحيين كابن العميد وسعيد بن البطريق، وابن الراهب وغيرهم.

ولكن الذي يثير انتباهنا هو كون صاحب العبر هنا يعتمد بالدرجة الأولى على المؤرخين المسيحيين. أما المؤرخون المسلمون فغالبا ما يرجع إليهم رجوعا ثانويا، ويحرص على أن يقرن رواياتهم بما يقوله المؤرخون المسيحيون" (11).

لقد كان لويس عوض هو أول كاتب عربي يهتم بمصادر ابن خلدون اليونانية واللاتينية، وبأمر معرفته لهذه اللغات، ومن المؤسف حقًا أن هذه القضية المهمة لم تسترِع انتباه الباحثين قبله على الرغم من أهميتها.. إن إثبات معرفة ابن خلدون للغات الأوروبية كان خليقا بأن يحسم مسألة الاختلاف الذي اكتشفه هؤلاء الباحثون بين نُقُول ابن خلدون وبين النصوص التي يشير إليها. فقد اكتشف الدكتور عبد الرحمن

بدوي أن ابن خلدون لم يكن يدقق في نقل الأخبار التي يوردها، ولا في اقتباس النصوص التي يعزوها إلى مؤلفيها.

وقد قام الدكتور عبد الرحمن بدوي بتحقيق هذه النقول، والتعليق عليها، ورد بعض النقول المجهولة المصدر إلى نصوص أو ترجمات يحتمل أن تكون مفقودة، ولو ثبت أن ابن خلدون كان يعرف اللاتينية أو غيرها لامتد مجال التحقيق إلى مصادر أجنبية أخرى لم تترجم بعد.

كما يؤكد الدكتور عبد الرحمن بدوي أن ابن خلدون قد ذكر أوروسيوس في سبعة وخمسين موضعاً مقروناً باسمه - ونقل عنه - فيما يصرح به - نقولاً تتفاوت في الطول بين سطر واحد وبين صفحة أو يزيد (12).

وفي ملحق الكتاب أورد الدكتور بدوي كل نقول ابن خلدون المقرونة باسم هروشيوس وعلق عليها، ثم بين ما يناظرها في النص اللاتيني الأصلي لأوروسيوس، وكذلك في الترجمة العربية المحفوظة في مخطوط مكتبة جامعة كولومبيا (13).

والغريب في الأمر أن الدكتور عبد الرحمن بدوي يذكر في تصدير الكتاب أنه يريد أن يتناول في هذا البحث جانباً مما أهمله الباحثون، وهو المصادر اللاتينية واليونانية التي استعان

بها ابن خلدون في كتابة الجزء الأول من تاريخه، وهو التالي للمقدمة مباشرة.. ويتجاهل أن الدكتور لويس عوض قد تناول هذا الموضوع قبل ذلك بعشرين عاما. لكن نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوي لنص الترجمة العربية لكتاب "تاريخ العالم" لبولوس أوريوس، قد أتاحت للباحثين فرصة نادرة للاطلاع على هذا النص الفريد، والتعرف على أثره الواسع عند المؤلفين العرب بدءا بآبن جُلْجُل في القرن العاشر الميلادي حتى آبن خلدون والمقرّيزي في القرن الخامس عشر. بل إن توفير هذا النص على هذا النحو المحقق قد مكن الدكتور سعد زغلول عبد الحميد من وضع يده على قرائن عديدة تشير إلى امتداد تأثير أوريوس إلى مؤرخين آخرين كابن الأثير مثلا - في كتابه "الكامل" الذي يعد أحد مصادر ابن خلدون الأساسية فيما يتعلق بدول الأعاجم في الشرق من الفرس والترك. وإلى المسعودي أيضًا الذي لا يذكر للأسف أسماء مصادرِه ("ابن خلدون مؤرخا"، عالم الفكر، سبتمبر 1983).

وهل يعيب ابن خلدون أن يكون قد عرف هذه الفكرة هنا أو هناك؟ فالمهم أنه بنى نظرية فكرية صحيحة. كان ابن خلدون عبقرية إنسانية نادرة، تحركه روح علمية واثقة تبحث عن

القوانين التي تحكم المجتمعات، كما يبحث عالم الطبيعة عن نواميس الكون والحياة. فلم يفرق بين مصدر ومصدر على أساس الدين أو الجنس، كما يفعل بعضنا الآن، وإنما هو أساس الحقيقة والصدق، فهو يعرض لتاريخ اليهود معتمدا على مصدر يهودي، وحسب قوله "والقوم أعلم بأخبارهم" ويظل التوراة موضع ثقة ابن خلدون، فهو مصدره الموثوق الذي يرجع إليه كثيرا ليس كمصدر تاريخي فحسب، بل كمعدل للتاريخ "وليس التوراة فحسب وإنما الكتاب المقدس" كله، بل وأهل الكتاب أيضا. وهذا ما يوضحه الدكتور علي أومليل:

"إذا كان للتاريخ - كما يرويه "الكتاب المقدس" - تأثير على الاستغرافية⁽¹⁴⁾ الإسلامية؛ فلأن هذا التاريخ يعتبر أهم مرجع للقرآن حين يذكر الأزمان القديمة، إن تأكيد الإسلام على قرباه باليهودية والمسيحية، قد أعطى للوعي الإسلامي بعدا تاريخيا دعاه إلى أن يقطع صلته بالجاهلية ليرتبط بتاريخ مقدس يبدأ بخلق الله للعالم (الخلقة) ويتعاقب فيه أنبياء الله ورسله. وفي البدء، كان المسلمون، لكي يعرفوا هذا التاريخ القديم الذي يحيل إليه القرآن، يتوجهون إلى "أهل الكتاب" الذين اعتنقوا الإسلام فتكونت "الإسرائيليات"، هذا الأدب "التاريخي"

الذي كان له أثره المهم على علمي التفسير والتاريخ الإسلاميين، وابن خلدون نفسه يرجع إلى الإسرائيليات ليس فيما يتعلق بالتاريخ اليهودي فحسب، بل أيضا بالنسبة لتواريخ قديمة أخرى.

بل إن ابن خلدون يتجه إلى الأصل فيرجع مباشرة إلى التوراة، فكثيرا ما نصادف عنده "هكذا ورد في التوراة" و"قرأت في التوراة" مما يدل على أن ابن خلدون كان يعتمد على ترجمة عربية للعهد القديم، عن السريانية غالبا" (15) .

وباختصار أقول: لقد اجتمعت عند ابن خلدون كل الكتب المقدسة وكل مصادر التاريخ والفلسفة والعلوم، فنجد التوراة والإنجيل والقرآن والحديث، وكتب أفلاطون وأرسطو وابن رشد والفارابي وابن سينا، ثم القديس أغسطين وأوروسيوس وغيرهم من كتاب اللاتين، إلى جانب الطبري والمسعودي وابن الأثير وابن المقفع الذي ترجم "كتاب الملوك" عن الفارسية، واعتمد عليه ابن خلدون في تاريخ الفرس، فإذا أضفنا إلى كل هؤلاء سعيد ابن البطريق، وأبي شاعر بطرس، ويوحنا فم الذهب، ثم ابن العميد من مؤرخي النصارى الذين يعتمد عليهم صاحب العبر بالدرجة الأولى كما يقول علي أومليل، نجد أنفسنا أمام

بانوراما للتراث الإنساني كله، ونسأل أنفسنا: هل يمكن لهذا الأمر أن يكون عكس ذلك؟

7- المعلم يعقوب ومشروع الاستقلال الأول:

ظهر المعلم يعقوب وسط نجمه إبان الحملة الفرنسية على مصر، ولعب دورا مهما في ضرب الأتراك والمماليك؛ إذ كان يرغب في تخليص مصر منهم. لكن سوء الحظ كان يترصده فمات وهو على ظهر الباخرة قبل أن تخطأ أقدامه أرض فرنسا ويكشف عن أهدافه الحقيقية من الرحلة. وعلى الرغم من أن التاريخ قد سجل مشروعه الخاص باستقلال مصر إلا أن موته المبغت قد ألقى ظلالا من الغموض حول هذا المشروع وأتاح فرصة للاختلاف في تقويم دوره وتحديد أهدافه. ويشير الدكتور أنور لوقا إلى أن موته لم يكن قضاء وقدرًا بسبب الدوسنتاريا، بل ربما كان بسبب فنجان قهوة (مسموم) لم يستطع رفضه أثناء زيارته الأخيرة للقبطان العثماني باشا حسين.

يقول لويس عوض:

"ولد المعلم يعقوب في ملوي عام 1745، والتحق في عهد علي بك الكبير بخدمة سليمان أغا الإنكشارية أو رئيسها،

واستطاع من خلال إشرافه على إدارة أملاك الأغا أن ينمي ثروته الخاصة، حتى أصبح من الأثرياء، وبنى قلعة على رأس سوق القبيلة عند حارة النصارى.

وحين نشب القتال بين مراد بك وجيش قبطان باشا اشترك المعلم يعقوب مع مخدومه في هذه الحروب، وظهرت مواهبه في القتال كما ظهرت في الإدارة. وعندما دخل الفرنسيون مصر، التحق المعلم يعقوب بخدمتهم وانضم إلى حملة الجنرال ديزيه إلى الصعيد لمطاردة المماليك، وحارب المماليك بشجاعة؛ مما ساعد في القضاء على بعض أوكارهم كما حدث في بلدة العتامنة من أعمال محافظة أسيوط؛ مما جعل الجنرال ديزيه يهنئه ويقدم له سيفًا تذكاريًا تقديرًا لبرسالته.

ولما غادر نابليون مصر عاد المعلم يعقوب إلى القاهرة وكلفه كليبر بتنظيم مالية البلاد، وعينه قائداً للفيلق القبطي الذي شكله في مصر ليعاون الفرنسيين في حربهم ضد المماليك والأتراك. ثم عين المعلم يعقوب مستشارا لمسيو أستيف مدير الإيرادات العامة ورقاه القائد العام عبد الله جاك مينو إلى رتبة جنرال وجعله مساعدا للجنرال بليار في مارس 1801 للدفاع عن القاهرة ضد هجوم الجيش التركي

الإنجليزي.. ومنذ ذلك التاريخ ارتبط مصيره ومصير الفيلق القبطي بمصير الجيش الفرنسي، وعند تسليم القاهرة في يونية سنة 1801 دخل الجنرال يعقوب في اتفاقية التسليم.

ورحل الجنرال يعقوب ومعه جماعة من فيلقه القبطي مع القوات الفرنسية عند جلائها عن مصر، لكن الجنرال يعقوب كان يحمل في جعبته مشروعاً خطيراً كان في نيته عرضه على الإنجليز والفرنسيين، وهذا هو "مشروع استقلال مصر".

وبعد تحليل مستفيض لتاريخ تلك الفترة العصبية من تاريخ البلاد، يميز الدكتور لويس بين ثلاثة تيارات كبرى هي:

1- تيار "أي شيء إلا حكومة الأوروبيين" ولو كان استمرار حكومة الترك والمماليك، وقد جرف هذا التيار المتطرفين المصريين الذين قاتلوا تحت لواء العثمانيين في ثورة القاهرة الثانية بين 20 مارس و21 أبريل سنة 1800 بقيادة ناصف باشا ونصوح باشا.

2- تيار "أي شيء إلا حكومة الترك والمماليك" ولو كان قبول حكومة الأوروبيين، وقد جرف هذا التيار المتطرفين الذين قاتلوا المماليك ثم الترك تحت لواء

الفرنسيين بقيادة الجنرال يعقوب، وهم الوجه الآخر
لثورة القاهرة الثانية.

3- تيار "إنقاذ ما يمكن إنقاذه" ممثلاً في علماء الأزهر
وأعيان البلاد المعتدلين الذين تكونت منهم أجهزة
الحكم القومي، لا سيما الديوان العمومي والديوان
الخصوصي. وهو تيار يقوم على قبول الأمر الواقع
بالقوة القاهرة ريثما تسنح الفرصة لتغييره. وقد استمرت
هذه التيارات تتلاطم في محيط السياسة المصرية
والفكر المصري ولم تندمج في تيار واحد كبير بصورة
ملموسة حتى ثورة 1919.

جاء هذا في كتابه "تاريخ الفكر المصري الحديث" سنة
1969 وبعدها أخذت تهال عليه الاتهامات من جلال كشك
ثم محمود شاكر ومحمد عمارة وأحمد الصاوي وآخرين.
وقد أودى لويس عوض كثيراً من هذه الهجمات الظالمة،
وكتب شهادته عليها في سيرته التي سماها "أوراق العمر" فقال:
"لقد استفدت كثيراً من كراسة شفيق غربال عن الجنرال
يعقوب".

وتبينت آراءه فيها فَجَرَ ذلك عليَّ الكوارث؛ لأنه فتح دمل
التعصب الديني في بعض المثقفين المصريين فطُفح كل ما
فيه من قيح على السطح".

"وسوف يحاسب التاريخ الرجعية العربية حسابًا عسيرًا لأنها
سجّدت أمام التمثال الذي أقامه شفيق غربال للجنرال يعقوب ثم
مزقنتني أربًا لمجرد أنني رددت آراءه وترجمت وثائقه: "ونفاذي
لا يستطيعون ادعاء الجهل لأنني أصلت لهم كل شيء قلته
عن الجنرال يعقوب في شفيق غربال، فإذا كانوا قد رجعوا إليه،
ومع ذلك تعمدوا تمزيقي لطرحي قضية "يعقوب اللعين" بهذه
الحيدة أو بشيء من التعاطف، فإن هذا يثبت سوء نيتهم. وإذا
لم يهتموا بالرجوع فهذا يثبت انحطاطهم لإصرارهم على الإدانة
رغم وجود شهود النفي. وعلى كل فقضية الجنرال يعقوب
أخطر من أن تصرف بكلمتين فلي إليها عودة في مكانها
الطبيعي". (أوراق العمر ص 598).

من الملاحظ أن من كتبوا قبل ثورة يوليو 1952 يجمعون،
مسلمين ومسيحيين، على تمجيد يعقوب ورفعته إلى مرتبة
البطل الوطني واعتباره رائد دعوة الاستقلال. وفي مقدمة هؤلاء
الدكتور شفيق غربال في كتابه "الجنرال يعقوب والفراس

لاسكارس" سنة 1932، والأستاذ محمد فهمي عبد اللطيف الذي اشترك في تحقيق كتاب الجبرتي "مظهر التقديس بزوال دولة الفرنسيين" في مقاله "المعلم يعقوب وموقفه من الحملة الفرنسية" بجريدة البلاغ (1947/9/22)، وفيه يقول إن يعقوب كان أول سياسي مصري فكر في جعل المسألة المصرية مسألة دولية على أن تستقل مصر استقلالاً تاماً عن الحكم العثماني، وأن تكون باستقلالها هذا واسطة لكبح أطماع فرنسا وإنجلترا وهما الدولتان اللتان كانتا تتصارعان لتوطيد النفوذ في مصر وحوض البحر المتوسط".

وعلى نقيض هذا جاءت كتابات الستينيات التي نشرت رداً على الدكتور لويس عوض.. فقد أصر كتابها على إدانة يعقوب واتهام لويس عوض بالفرعونية والطائفية.. ويرجع سبب هذا التناقض في رأيي إلى أن شفيق غربال ومحمد فهمي عبد اللطيف وغيرهما كانوا يعيشون في مناخ الديمقراطية الليبرالية في مصر الثلاثينيات والأربعينيات وكان لديهم الحرية والدافع لرؤية الواقع التاريخي لمصر العثمانية على حقيقته دون تحيز أو تزيف. أما كتاب الستينيات وما بعدها الذين عارضوا لويس عوض فقد تأثروا بصورة الوحدة الوطنية والوحدة القومية كما

جسدتها مصر في عهد عبد الناصر، وأسقطوا هذا الإحساس على مصر العثمانية الإسلامية فرأوا يعقوب خائناً أو في أحسن الحالات منشقاً على نظام المجتمع الإسلامي كما يظن الدكتور أحمد حسين الصاوي في كتابه "المعلم يعقوب بين الأسطورة والحقيقة".

فالواقع أن يعقوب لم ينشق على حكم الأغلبية المسلمة من المصريين؛ إذ كان الحكم في يد الوالي العثماني ومماليكه وعساكره. ولم يكن للمصريين يد فيه، ولم يكن فيه من الإسلام إلا الواجهة. أما ما يقوله الدكتور أحمد الصاوي من أن مصر كانت تحكم في ظل الخلافة العثمانية تبعا للشرعية الإسلامية "غالبية من المسلمين مع أقلية من الذميين الذين حددت شرعية الإسلام حقوقهم وواجباتهم دون تعصب أو تطرف" (ص 80). فهذا كلام بعيد عن الحقيقة ومرجعنا هو كتاب "المجتمع والشرعية والقانون" للدكتور محمد نور فرحات (دار الهلال يونية 1986) حيث يقول:

"وغلبة قيمة النظام على قيمتي العدل والحرية ظاهرة يلحظها الباحث في النظام القانوني لمصر العثمانية، فلم يكن النظام القانوني العثماني يولي اهتماما يذكر لقضية العدل في

توزيع ثروة البلاد، كما أن فكرة المشاركة السياسية من الشعب لولي النعم في سلطته كانت أقصى المحرمات قاطبة التي يعاقب عليها بعقوبة البغي والإفساد في الأرض (ص 20) فكيف سمح الدكتور أحمد الصاوي لنفسه أن ينسب هذا المجتمع للشيعة التي هي العدل والرحمة، أو يتكلم عن أغلبية أو أقلية حتى بالمفهوم الديني.

لم يكن هنالك شيء من هذا، وكما يقول شفيق غربال "أول ما في تأييد يعقوب للتدخل الغربي هو تخليص وطنه من حكم لا هو عثماني ولا هو مملوكي وإنما هو مزيج من مساوئ الفوضى والعنف والإسراف ولا خير فيه للمحكومين ولا للحاكمين إذا اعتبرناهم دولة قائمة مستمرة. فرأى يعقوب أن أي نوع من أنواع الحكم لا يمكن أن يكون أسوأ مما خضعت له مصر قبل قدوم بونابرت. وثاني ما في تأييده للاحتلال إنشاء قوة حربية مصرية (قبطية في ذلك العهد) مدربة على النظم العسكرية الغربية. ونحن نسلم بأن هذه القوة كانت أداة من أدوات تثبيت الاحتلال وإلا لما سمح الفرنسيون بإنشائها، غير أنه يلزمنا أن نذكر أن القائد كليبر نفسه الذي أذن بإنشاء القوة القبطية كان لا يرى البقاء في مصر". ثم يشير الدكتور شفيق

غربال إلى " أن بعض أصدقاء يعقوب من الفرنسيين اهتموا بمستقبل القوة القبطية أكثر مما اهتموا بحاضرها، وأنهم كانوا يحبون أن يروها على حال من البأس يجعلها العنصر المرجح في مستقبل مصر بعد جلاء الفرنسيين عنها".

ثم يمضي شفيق غربال في توضيح رأيه قائلا:

"كان وجود الفرقة القبطية إذن أول شرط أساسي يمكن رجلا من أفراد الأمة المصرية يتبعه جند من أهل الفلاحة والصناعة من أن يكون له أثر في أحوال هذه الأمة إذا تركها الفرنسيون وعادت للعثمانيين والمماليك يتنازعونها ويعيثون فيها فسادا. وبغير هذه القوة يبقى المصريون حيث كانوا بالأمس: الصبر على مضض أو الالتجاء لوساطة المشايخ أو الهياج الشعبي الذي لا يؤدي إلى تغيير جوهرى والذي يدفعون هم ثمنه دون سواهم.. وهنا الفرق الأكبر بين يعقوب وعمر مكرم. يعقوب يرمي إلى الاعتماد على القوة المدربة والسيد عمر مكرم يعتمد على الهياج الشعبي الذي لا يصلح قاعدة للعمل السياسي الدائم المثمر".

ثم يقول: "وقد رأينا ما كان من أمر السيد عمر مكرم لما وجد أمامه محمد علي ليس خورشيد. هذا الفرق بين الأداة التي

اختارها يعقوب وتلك الأداة التي اختارها السيد عمر مكرم ليس في الواقع إلا مظهرها لفروق أعمق.

إذ ما حاجة هذا السيد نقيب الأشراف إلى جيش والرجل لا يتصور مصر إلا خاضعة لحكم المماليك تحت سيادة السلطان". بعكس يعقوب الذي .. " لا يريد عودة المماليك والعثمانيين وإنما يعمل على أن تكون لفئة من المصريين يد في تعزيز مصير البلاد بدلا من أن يبقى حظهم كما كان في الحوادث الماضية مقصورا على التفرج أو الاشتراك في نهب المهزومين.. أراد يعقوب أن يكون الأمر غير ذلك وعول على أن تكون القوة الحربية المصرية الجديدة مدربة على النظم الغربية فكان سباقا إلى تفهم الدرس الذي ألقاه انتصار الفرنسيين على المماليك أو قل إلى إدراك ما أدركه محمد علي بعد قليل من سر انتصار الغربيين في جودة نظمهم وبخاصة نظمهم العسكرية فسرق البرق من الآلهة وكان له ما كان".

لم يقل الدكتور لويس عوض أكثر من هذا فلماذا يهاجمه البعض إلا إذا كان وراء هذا الهجوم أغراض أخرى. هناك مأخذ كثيرة على كتاب الدكتور أحمد حسين الصاوي لا يتسع المجال لمناقشتها هنا.. لكن من المهم لنا جميعًا أن نحدد

معيّارًا صحيحًا وثابتًا نقيس عليه تصرفات الناس قبل الحكم عليهم. ولكي نصل إلى هذا المعيار لا بد أن نحدد بدقة معنى الغزو أو الاحتلال أو الاستعمار لنرى إن كان التعريف ينطبق على العثمانيين أم لا؟! وهل هناك فرق بين الاستعمار العثماني والاستعمار الفرنسي؟

وكما يقول صلاح عيسى في حديثه عن الجبرتي "روح مملوكية تصارع الفرنسية":

"وربما يفيد أن نضع محكا رئيسيا نقيس عليه موقف الجبرتي السياسي من الحملة الفرنسية، ذلك أن الوقوع في هوة اعتبار أي شكل من أشكال رفض الحملة الفرنسية ثورية واستنارة، هو ديماجوجية فكرية نرفضها، فلا فرق عندنا بين العثمانيين والفرنسيين، وهذا المحك هو: هل كان لدى الجبرتي بذور فكر قومي؟ والتفرقة بين الفرنسيين والعثمانيين هي تفرقة بين استعمارين لا فارق جوهري بينهما، وفي حدود فكر العصر فإن الطموح لأن تكون مصر إيالة عثمانية لها استقلال ذاتي في كل شئونها الداخلية موقف مقبول لدينا".

فهل يمكن أن نقيس موقف يعقوب في ضوء هذه المعايير،
ونعتبر طموحه لأن تكون مصر دولة مستقلة بمساعدة فرنسا
وانجلترا أمرا مقبولا؟

8- رموز العقيدة المسيحية في الشعر الحديث

فقد نشر الدكتور مندور مقالة بمجلة "روز اليوسف" (في
11 يناير سنة 1965) تحت عنوان "معاركنا الأدبية" أشار
فيها إلى "معركتين تدوران في الصحف والمجلات إحداها
حول الشعر والثانية حول أبي العلاء المعري، وتراثنا العربي
كله"، وأعرب عن خيبة أمله "لأنحراف الجدل في تلك المناقشة
عن الموضوعية المثمرة إلى التجريح الشخصي العقيم، وتبادل
التهم القومية والسياسية غير الصحيحة وغير الشريفة" مما عده
نكسة مؤسفة لأدب الحوار.

ثم انتقل الدكتور مندور إلى التهم الأخطر فقال:

"وأكثر خطرا وضررا من تهمة الخروج على القومية العربية
ممثلة في الإطار التقليدي للقصيدة العربية، تهمة الخروج على
الإسلام بدعوى أن هذا الشعر الجديد يستخدم أحيانا ألفاظا
كثيرة التردد في دين كريم يعترف به الدين الإسلامي فهذه تهمة

حمقاء. ونحن المسلمين نعتبر جميع الأديان السماوية جزءا من تراثنا الروحي، بل جزءا من التراث الروحي للبشرية جمعاء. ونحن حتى لو افترضنا العكس لما جاز مثل هذا التخبط في الاتهام، مراعاة لمشاعر إخواننا في الوطن الذين شاركونا دائما أفراحنا وأحزاننا ومعاركنا الوطنية الكبرى ضد الاستعمار والرجعية والإقطاع والرأسمالية الجشعة، وهم إخواننا وأشقائنا الأعزاء الأقباط".

رث مبدل من الحنيفة ملة إبراهيم عليه السلام، غلب عليهم الشرك بالله، وعبادة الوثنية، اتخذوها أندادا يتقربون بعبادتها إلى الله زلفى، فيما كانوا يتوهمون، وبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم والعرب والنصارى جميعا في ملة جاهلية" (27) .

وهذا الكلام يقوم على الخلط بين المفاهيم. فالمعروف أن الجاهلية صفة تطلق على المرحلة السابقة على الإسلام لوصف الوثنيين وعبداء الأصنام في الجزيرة العربية، أما اليهود والنصارى فالقرآن يسميهم بأسمائهم تارة، وتارة أخرى بأهل الكتاب، بل كان القرآن يطلب إلى العرب أن يستفتوا أهل الكتاب ويستتبروا بمعرفتهم في فهم آياته وأحكامه، وذلك في عديد من الآيات التي تقول (فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا

تَعْلَمُونَ) (28) أو (فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَفْرَهُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ)
(29)، فهل كان القرآن يعطي حقهم أشار إلى الأستاذ محمود
شاكر بقوله:

"إنني قد استأت أكبر الاستياء من جنوح هذا الزميل الأخير
بعد ذلك بهذه المناقشة نحو التجريح الشخصي، بل محاولة
إثارة فتنة قومية ودينية أخرى".

استنكر شاكر كلام الدكتور مندور، ومما قاله في رده:
فقول الدكتور مندور "إننا نحن المسلمين نعتبر جميع الديانات
الساوية جزءا من تراثنا الروحي، بل جزءا من التراث الروحي
لل بشرية جمعاء، قول لا يقوم على ساق صحيحة أو ساق
عرجاء .. لأن كل ديانة من هذه الديانات الثلاث عقيدة شاملة
منترعة من كتابها كما هو عندها، وكما تفسره. وكل عقيدة
منها تنقض كثيرا من عقائد الديانتين الأخريين، فغير معقول
بوجه من الوجوه أن تعد شيئا مما تنقضه جزءا من تراثها
الروحي، إلا إذا كان معنى "التراث الروحي" متسعا للتناقض
الذي لا يقبله عقل عاقل !!".

وهذا التفسير الذي يقدمه شاكر مليء بالتشدد والتزمّت يبالغ
في تصوير الفروق أو الاختلافات بين الأديان بحيث يرى فيها

تناقضا شديداً أو نقضا لبعضها البعض، وهذا التفسير المتشدد لا يقبله ولا يرضى عنه إلا المتعصبون من أهل هذا الدين، أو ذاك الذين لا يرون في دينهم إلا وسيلة للمفاخرة والمباهاة، أو تبريرا للتعالى والاستعلاء على بقية البشر كما تفعل الصهيونية العنصرية بأسطورة الشعب المختار مثلاً.. وإذا رجعنا إلى منهج الأديان السماوية الثلاثة وفي نصوص الكتب المقدسة التوراة والإنجيل والقرآن نجد أن فكرة التكامل هي السائدة، فالمسيح يقول: "ما جئت لأنقض بل لأكمل"، ويشير القرآن إلى النبي محمد بأنه خاتم النبيين، وأمره هو وأمره أن يؤمنوا بما أنزل الله على كل الرسل السابقين ⁽¹⁷⁾ قال تعالى: (قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نَفَرَقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ) ⁽¹⁸⁾.

وهكذا يتبين لنا أن منهج الرسالات السماوية. حسب هذه الكتب المقدسة يتجه إلى التكامل لا إلى التناقض، وذلك لأن مصدرها واحد هو الله ووجهتها واحدة هي الإنسان.

إن شاكر يتكئ على فكرة التناقض وهو يحاول أن يجد لها سنداً من الكتب المقدسة ليقول إن ألفاظاً مثل "الخطيئة"

و"الفداء" و"الصلب" ثم "الخلاص" لا تحمل أي معنى بالنسبة إلى المسلم، لأنه يرى أنها جزء من قاموس العقيدة المسيحية التي تقوم على الإيمان بالفداء والصلب والخلاص مقصورة عليها وعلى المؤمنين بها، وهو بهذا يحاول أن يجرد هذه الألفاظ من أي مدلول إنساني عام. وبالتالي يرفض استخدام هذه المصطلحات في الشعر الحديث ويقول:

"ومن المغالطة الفاضحة ما قرأته في صحيفة لويس عوض (المعروفة الآن بصحيفة الأهرام!!)، حيث زعم الكاتب أن أكبر ما أضافته الحركة الشعرية الجديدة هو الاستعانة بالرمز، فالصلب عند كثير من الشعراء، رمز لتضحية الإنسان في سبيل القيمة التي يؤمن بها، والإسلام يعرف كلمة "الخطيئة"، ولست أدري كيف يتكلم الناس هذه الأيام. لماذا كان "الصلب" رمزًا للتضحية، ولم يكن القتل، ولا الشنق ولا المثلة ولا "الخازوق"، ما دام الأمر يتعلق باللفظ دون دلالاته المرتبطة بمصلوب بعينه أو مقتول أو مشنوق أو ممثل به أو مخوزق!!" (19)

فشاكر يخاصم ألفاظ "الخطيئة" و"الفداء" و"الصلب" و"الخلاص" لمجرد أنها تنتمي إلى العقيدة المسيحية ليس إلا،

ثم يدعو الشعراء إلى استعمال ألفاظٍ أخرى، مثل: القتل والشنق والمثلة و"الخازوق" والمخوزق بدلا منها.

ولحسن الحظ أن أحدًا من شعرائنا المرموقين لم يقع في هذه الغلطة الشنيعة، وأثبتوا جميعًا أنهم يتمتعون بسلامة الفطرة ورهافة المشاعر ونبيل القصد بدرجة تجعلهم يستلهمون مصادر السمو والعظمة الإنسانية في هذه الرموز الخالدة. إن اختيار الشعراء يعد في نظري حسما لهذا الجدل العقيم، وقد وقع اختيارهم النهائي على ألفاظ "الصلب" و"الخطيئة" و"الفداء" و"الخلاص"، وكشفوا باستخدامهم لها عن قدرة هذه الألفاظ في التعبير عن هموم الإنسان المعاصر في كل مكان يناضل فيه البشر ضد القهر والظلم والاستغلال. ولا يغيب عن ذهن القارئ الذكي عشرات المعارك التي تدور في إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية بين شعوب فقيرة مقهورة وقوى أجنبية قاهرة أو عناصر محلية مدعومة بقوى الاحتكار الأجنبي. ولا يفوته أيضًا أن عشرات بل مئات الأبطال يسقطون في هذه المعارك فداء عن إخوانهم في الوطن ودفاعًا عن المبادئ التي يؤمنون بها. فماذا يريد شاكر أن يسميهم؟ هل يسميهم قتلة أو مقتولين

ويضن عليهم بلفظ "فدائيين" الذي يطلقه العالم عليهم؟ وهل هناك فدائيون دون فدية أو فداء؟

ولصالح من يمكن إهدار هذه الرموز الخالدة الغنية وما تخترنه من قيم وتقاليد إنسانية رائعة لمجرد إرضاء نزعة دينية متطرفة أو نزعة شوفونية مجنونة؟

وارتباط هذه الألفاظ بالعقيدة المسيحية التي تؤمن بالصلب والفداء لا يبرر هذه الدعوة أيضًا، لأن هذا الارتباط قد أضفى على هذه الألفاظ سحرا وجمالا وربطها بأعظم وأصدق نماذج الفداء والتضحية وهو المسيح. ومع ذلك، فإن ذاكرة التاريخ لا زالت تحتفظ لهذه الألفاظ بصور ورموز كانت محورًا لفلسفات عظيمة تمجد قيم الحب والخير والجمال. وإذا أخذنا "الصليب" مثلا فسوف نجد له صورا واستخدامات عديدة مهمة.

ومن المدهش حقا، أن "الصليب" كانت له في حضارتنا المصرية القديمة مكانة مهمة؛ إذ كان رمزًا لمفتاح الحياة، وفي الحضارة اليونانية والرومانية كان موت الصليب هو أفسى عقوبة للمعارضين والمتمردين. وقد صلب إسبارتاكوس خارج أبواب روما ومعه كثيرين من الثائرين لأنه قاد ثورة العبيد ضد الإمبراطورية سنة 73 ق.م، وحتى صلب المسيح كان الصليب

علامة الذل والعار، وكان حمل الصليب يعني حمل الإهانة، لكن بعد أن صلب المسيح صار أتباعه يفخرون بالصلب (20). وبعيدا عن الشعور، نجد أن حادث الصلب ذاته كان مصدر إلهام كبير لواحدة من أهم الروايات في أدبنا الحديث، وهي قصة "قرية ظالمة" التي ألفها الطبيب العالمي والمفكر الكبير الدكتور محمد كامل حسين (21)، وحاز عليها جائزة الدولة سنة 1957. وكذا مسرحيتي "القضية" التي تناولت فيها موضوع وثيقة التبرئة التي أصدرها الفاتيكان سنة 1966، وعالجت فيها قضية الصراع العربي - الإسرائيلي (22) بمنظور وطني وقومي إنساني.

9- شاعر والثقافة الغربية المسيحية:

كتب الأستاذ محمد عودة كلمة قصيرة في جريدة "الجمهورية" (20 يونيو 1965) يستنكر فيها هجوم شاعر على الثقافة الغربية وعلى لويس عوض.

ويرد شاعر قائلا:

إن المهاجمة ليست غرضه، وإنما هو "الدفاع عن كيان أمة برمتها.. بهتك الأستار المسدلة التي يعمل من ورائها رجال

اختارتهم الثقافة الغربية الوثنية المسيحية، ليحققوا لهذه الثقافة غلبة على عقولنا، وعلى مجتمعا، وعلى حياتنا، وعلى ثقافتنا، وبهذه الغلبة يتم انهيار الكيان العظيم الذي بناه أبائنا في قرون متطاولة" (23).

وأحب هنا أن أنبه القارئ العزيز إلى أمر مهم جدًا، وهو ألا يظن وهو يقرأ عبارة "الكيان العظيم الذي بناه أبائنا في قرون متطاولة" أن الأستاذ شاكر يعني ضمن ما يعني حضارتنا المصرية العريقة التي تضرب في أعماق التاريخ مسافة طولها سبعة آلاف عام، أو أنه يعني شيئًا مما خلفته هذه الحضارة من قيم أخلاقية ودينية وإلهامات روحية أوحى لإخانات الإيمان بوحداية خالق الكون، الذي رآه مجسدًا في قرص الشمس آتون، ورأى فيه مصدر الدفء والنماء والحياة على الأرض، أو أن شاكر يعني ما أنجزته هذه الحضارة من معجزات علمية ورياضية في فنون العمارة والطب (مثل: بناء الأهرامات، وتحنيط جثث الموتى) والزراعة وتحديد مواقيتها.. لا أبدا فشاكر لا يعني شيئًا من هذا الكيان الحضاري مطلقًا، ولا يذكر تاريخ مصر الفرعونية إلا في مجال المخاصمة

والعداء، ولا يوجد له هذا التاريخ سوى المقت الشديد، فهو يعتبر الحضارة الفرعونية من الوثنيات التي طمرها الإسلام ويقرر:

"إن الفن المصري الفرعوني - على دقته وروعته وجبروته - إن هو إلا فن وثني جاهلي قائم على التهاويل والأساطير والخرافات التي تمحق العقل الإنساني" وأن تمثال نهضة مصر (المختار) الذي مجده المجدون وتغنى به أصحاب النظرات الضيقة المحدودة لا يرى فيه (إلا تقليدا لآثار حضارة قد دثرت وبادت) (24) .

وفي الوقت الذي يعلن فيه شاكر أنه يمزق "أستارا مضللة" نجده ينسج أستارا أشد كثافة وغموضا، فهو يحدد هدف هجومه بأنه "الثقافة الأوروبية الوثنية المسيحية"، وهي تركيبة ملفقة ومضللة، إذ تجمع مع سبق الإصرار والتعمد بين مصطلحين لا يتفقان أبدا في شيء وهما "الوثنية" و"المسيحية" لكنه يجمع بينهما عمدا ليرضي المتعصبين من قرائه الذين يخطون دائما بين الالئنتين، وكأن الآخرين الذين يهاجمهم شاكر لا يعجبهم في الثقافة الغربية سوى المسيحية الوثنية أو الوثنية المسيحية، وهذا في جوهره "عمل سياسي محض" يخرج عن نطاق البحث العلمي إلى مجال الإيديولوجيا.

لكن ذلك لن يجدي كثيرا في محاولة إخفاء الحقائق أو خلط الأوراق، لأن الحقائق الساطعة التي لا مرء فيها أن الحضارة الغربية قد طورت ورسخت قيمتين جوهريتين بالنسبة للفرد والمجتمع المتحضر هما: حرية الفرد والعدالة الاجتماعية.

فلماذا يتجاهل الأستاذ شاكر هذه الجوانب الأساسية في الحضارة الأوروبية ويعمد إلى زاوية الدين أو حكاية الوثنية المسيحية.. لقد فصلت هذه المجتمعات بين الدين والنظام الاجتماعي ووضعت ضمانات حقيقية لحماية الفرد وأدميته وحقوقه، وأصبح الجميع متساوين أمام القانون، لا عصمة لحاكم أو محكوم عند الحساب بحكم انتمائه لطائفة معينة أو لدين معين.. فلماذا يتجاهل الأستاذ شاكر هذه الجوانب المضيئة التي تهمنا في هذه الحضارة ويذهب بنا بعيدا؟

يؤسفني أن أقول إن تجاهل شاكر لقضيتي الديمقراطية والعدالة الاجتماعية ثم الاندفاع إلى تكفير المسيحيين واليهود باسم كراهية الثقافة الغربية، كان يحمل في طياته دفاعا قويا عن تيارات الفكر الرجعي والنظم القبلية التي كانت تحارب مصر وتستنزف قواها في ذلك الوقت. لقد نشر شاكر هذا الكلام سنة 1965، حين نشر سيد قطب كتابه "معالم في

الطريق" الذي يكفر فيه المجتمع كله، وربما كان ذلك في تلك الفترة من أسباب اعتقال شاكر مع الإخوان حين كانت مصر بقيادة جمال عبد الناصر مشغولة بتنفيذ خطة طموحة للتنمية وتحقيق الكفاية والعدل.. وكان ميثاق العمل الوطني، الذي استخلصته قوى النضال الوطني والقومي من المعاناة العميقة بعد قيام الرجعية العربية بضرب تجربة الوحدة العربية بين مصر وسوريا سنة 1961،⁽²⁵⁾ كان الميثاق يعلن أن:

"أهداف النضال العربي ظاهرة واضحة صادقة في تعبيرها عن الضمير الوطني للأمة، وهي الحرية والاشتراكية والوحدة".

ومن هذا يتبين أن رفع رايات الدين ومحاربة الشرك والإلحاد كانت ولا زالت مجرد شعارات جوفاء لإلهاء جماهير البسطاء عن الأهداف الحقيقية للنضال ودفعهم إلى صراعات طائفية كما حدث في لبنان، وفي السودان، وهم يحاولون ذلك في مصر أيضاً، في خط واحد يتفق مع أهداف الصهيونية وإسرائيل.. لتمزيق هذه الأوطان وإبعادها عن طريق البعث الحقيقي المتمثل في الديمقراطية والعدالة الاجتماعية.

وبعد عرض هذه الخلفية للتاريخ والواقع أمام القارئ له أن يسأل نفسه: هل كان يمكنه بنظرة موضوعية أن يرى أهداف

شاكر الحقيقية بعيدا عن أهداف الرجعية العربية في ذلك الوقت؟ وإلا ماذا يستفيد النضال القومي من تكفير المسيحيين واليهود غير إثارة الفتن وتمزيق وحدة هذه الأوطان التي يتعايش فيها المسلمون والمسيحيون؟

أجل إن شاكر يكفر المسيحيين ويكفر اليهود ويجتهد اجتهدا متعسفا ومسرعا في تفسير آيات من القرآن ليصل إلى هذه النتيجة الغريبة التي تخالف كل ما استقر عليه الفكر الإسلامي في رؤية العلاقة مع المسيحيين واليهود.

فهو يقول: "وإذا كان غير المسلمين، ممن يتكلمون العربية ويعبرون بها يسمون ما عندهم "دينا" على هذا الوجه، فهل يصح عندنا نحن المسلمين أن نسمي ما هم عليه "دينا" وأن نفهم لفظ "الدين" بمعنى غير المعنى الجامع المركب الذي يدل عليه لفظ "الدين" عندنا"؟ (26) .

ولا بأس في أن يرى الأستاذ شاكر اختلافا لمعنى كلمة "الدين" عند أهل الديانات يختلف بحسب اختلاف عقائدهم وطرق عباداتهم مثلا.. لكن البأس كل البأس فيما يقوله بعد ذلك عن اليهود والنصارى وقت نزول القرآن:

"فكان أهل الكتاب يومئذ على ملة مبدلة من دين موسى وعيسى عليهما السلام، وكان العرب يومئذ خاصة على إ الفتوى والتفسير والمشورة لأهل الكتاب من اليهود والنصارى لو كانوا مشركين أو وثنيين كما يزعم شاكراً في هذه الفقرة التي ذكرناها آنفاً؟

ويحدثنا الدكتور عبد الصبور شاهين حول تفسيره لعبارة "النبي الأمي" فيقول:

فالنبي الأمي - لا يعني إذن (النبي الجاهل)، وإنما يعني (نبي الوثنيين) واشتقاق الكلمة العربية (أمة) يرجع بالتأكيد إلى العبرية Ummot ba Olam أي (أم العالم) الوثنيين الذين كان اليهود والنصارى يعرفونهم" (30). وكلام الدكتور عبد الصبور شاهين يقطع بأن اليهود والنصارى لم يكونوا وثنيين ولا مشركين ولا جاهليين. إذن ما يقوله الأستاذ محمود شاكراً كلام لا أساس له من الصحة، ولا سند له في التاريخ أو في القرآن، ومع ذلك فسوف نمضي معه لنسمع ما يقوله في تفسير الآية التالية:

(هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ) [التوبة 33] فعرف "الدين" بالإضافة إلى "الحق"

وعنى به الإسلام، ثم ذكر "الدين" معرفاً، مفرداً، ثم وصفه بلفظ "كله" الدال على معنى الجماعة، فكأنه قال "على كل دين" لكنه سبحانه لا يسمي شيئاً من هذه الضلالات في عبادته وطاعته "ديناً" فجاءنا بالحق في العبارة عن هذه الملل التي يدعي أهلها أن الذين هم عليه عبادة له سبحانه، فجعلها كلها ملة واحدة في الكفر، وإن اختلفت أسماؤها" (31).

إن القارئ اللبيب يدرك بغير شك مدى التناقض في هذه الأقوال بين منطوق الآية الكريمة التي يستدل بها شاكِر وبين النتيجة الأخيرة التي قفز إليها بغير مقدمات، ولكي ندرك حقيقة هذا التناقض هيا نقرأ هذه الفقرة مرة أخرى ونتأملها جيداً، ولنبدأ من قول شاكِر "فعرّف الدين بالإضافة إلى "الحق" وعنى به الإسلام، ثم ذكر "الدين" معرفاً مفرداً، لكن شاكِر يفزع من هذه النتيجة التي توصل إليها في العبارة الأخيرة حين يدرك أن عبارة "على كل دين" تتضمن مقارنة بين الإسلام والأديان الأخرى التي هي المسيحية واليهودية، فيقفز إلى نتيجة أخرى بلا مقدمات حيث يقول:

"لكنه سبحانه لا يسمي شيئاً من هذه الضلالات في عبادته وطاعته "ديناً" فجاءنا بالحق في العبارة عن هذه الملل التي

يدعي أهلها أن الذي هم عليه عبادة له سبحانه فجعلها كلها ملة واحدة في الكفر وإن اختلفت أسماؤها"، ثم يوضح هذا في مكان آخر فيقول:

"فصار بَيِّنًا بعد هذا أن الله سبحانه لا يرضى لنا أن نسمي شيئاً من الملل من نصرانية ويهودية وغيرهما "دينا" سوى ملة أبينا إبراهيم عليه السلام، وملة أنبيائه جميعاً، وهي الإسلام "دين الله" الذي لا يقبل من عباده ديناً سواه، وإذن فقول المسلم مثلاً: "الأديان السماوية" قول مخالف لعقيدة أهل الإسلام في حقيقة هذه الملل التي عليها الناس أحمرهم وأسمرهم" (33) .

إلى هذا الحد بلغ شاكر في إرهاب النصوص وإعنات الألفاظ وتحوير المعاني حتى يصل إلى هذا التفسير الذي يخالف مضمون الآية نفسها، بل ويخالف مضمون الآية الأخيرة في نفس السورة "الصف" التي تقول:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِحَوَارِيِّتِهِ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ فَأَمَنَّا طَائِفَةٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَكَفَرَتْ طَائِفَةٌ فَأَيَّدْنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَى عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ) (33) .

هذه الآية هي خاتمة سورة "الصف" وهي تعني كما هو ظاهر من معناها أن النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) يخاطب الذين آمنوا، أي اتباعه من المسلمين، أن يكونوا أنصارا لله كما كان تلاميذ المسيح أو حواريوه أنصارا لله، وأن يعلنوا نصرتهم له حتى يؤمن الناس كما آمنت طائفة من بني إسرائيل تأثرًا بإيمان الحواريين الذين آمنوا برسالة المسيح. كيف يدعو الرسول أتباعه هنا للتشبه باتباع عيسى من الحواريين والوصول إلى درجتهم في نصره الله .. في هذه الآية الأخيرة (14) إذا كانت الآية (9) تعني الحكم على اليهودية والمسيحية بالكفر كما يقول شاكر فيما سبق شرحه؟

الحمد لله أن القرآن الكريم بيننا وفيه بينات من الهدى والفرقان .. فالآية (9) لا تعني أبدا ما توصل إليه شاكر، والآية الأخيرة تنقض رأي شاكر نقضا كاملا، فهي تؤكد بجلاء ووضوح أن أتباع عيسى هم أنصار الله، وأن محمدا يدعو أتباعه أن يتشبهوا بهم في نصره الله. وهذا يرفع عنهم نهائيا تهمة الكفر التي حاول شاكر أن يلصقها بهم، أي بالمسيحيين، وأنا طبعاً واحد منهم ولا أملك إزاء هذا إلا أن أدعو الله أن

يهدينا جميعا إلى الحق وإلى المحبة حتى نسعى إلى الخير وإلى السلام وهو الغاية المثلى لكل الأديان.

وأنا أدعو القارئ لمتابعة تفاصيل هذا البحث في الكتاب الأصلي لأقفز عدة صفحات لطرح هذا السؤال:

هل يعترف الإسلام باليهودية وبالمسيحية كأديان سماوية أم

لا؟

من المعروف أن الإسلام يعترف بالمسيحية واليهودية وبأديان أخرى كالصابئة والقرآن الكريم يقرر هذا المعنى في آيتين متشابهتين:

(إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) [سورة البقرة 62].

(إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) [سورة المائدة 69].

"القاعدة الأساسية التي قررها القرآن، ويكررها مرتين، أن كل من آمن بالله وباليوم الآخر وعمل صالحا فأجره عند الله،

ولا خوف عليه ولا حزن" كما يقول الأستاذ سعيد العشماوي
"(34).

وسوف أضيف هنا آية أخرى واضحة في مبناها وفي
معناها: (إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ خُذْ هَذَا الصَّلَافُ الْكَرِيمَ) (آل عمران 55) فوعد الله هنا كما هو
واضح من الآية الكريمة، وعد مطلق بلا قيد أو شرط لكل من
اتبع المسيح أو سار على هدي رسالته أو قال إني مسيحي
وهو وعد مطلق لا ينقض إلى يوم القيامة. فهل هناك حجة
بعد هذا الوضوح القرآني تسول لأي مكابر أن يتهم المسيحيين
بالكفر؟

ثم إن القرآن يؤكد اعترافه بهذه الأديان بدعوة صريحة
للتعايش مع أصحابها: (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ
سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ
بَعْضُنَا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ، فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا
مُسْلِمُونَ) (آل عمران 64).

وفي أول معاهدة وقعها الرسول مع اليهود نص فيها: "إن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم".

وهذا يؤكد أيضًا أن اليهودية دين سماوي وليست ملة في الكفر كما يزعم شاكر " (37).

لا بأس أن يتحاور أهل الأديان جميعا من أجل مزيد من الفهم المشترك والتقارب، أما أن يعمل فريق منهم على نفي الآخر واستبعاده بدعوة امتلاك الحقيقة الكاملة والمعرفة الكاملة، فهذا تطرف لا يفيد أحدا وإنما يؤدي إلى بذر بذور العداوة وإيقاع الفرقة بين الإنسان وأخيه الإنسان، وفي مصرنا العزيزة الغالية السمحة يعتبر هذا التطرف خروجا على الجماعة الوطنية التي قامت حياتها منذ أربعة عشر قرناً على الأخوة الإنسانية والوطنية في آن واحد.

01- فقه اللغة العربية .. الكتاب .. والقضية

تمهيد:

الكتاب هو "مقدمة في فقه اللغة العربية" للدكتور لويس عوض.. والقضية هي مصادرة الكتاب، وهي مسألة تمس حرية التفكير والتعبير في مصر.

والكتاب موسوعة فكرية ولغوية ضخمة، واختراق قوي لعوامل العزلة والجمود التي تفصل بيننا وبين عهود ازدهار الفكر والحضارة العربية الإسلامية.

ولا يملك أي دارس لحياة لويس عوض وإنتاجه الفكري والأدبي، إلا أن يطيل الوقوف والتأمل أمام هذا الجهد الهائل محاولا التعرف على مضمونه ومزماه وفهم ما ثار حوله من مطاعن واتهامات وصلت به إلى هذه النهاية المأساوية المتمثلة في مصادرة الكتاب وعدم تداوله في مصر.

المهم أن حظر الكتاب على هذا النحو قد ترك جرحاً غائراً في نفس مؤلفه، الذي كرس عمره ومواهبه وجهده من أجل تنوير العقل المصري وإخراجه من كهوف الخرافة والجهل إلى نور الفكر والعلم الحديث كي يسهم بدوره في حضارة القرن

العشرين، فإذا به يصطدم بقوة التحجر والجمود في هذه الأمة ويموت محزونًا على ما آل إليه حالنا وحال الفكر.

إن خطورة المصادرة عمومًا تتمثل في فرض وصاية البعض على فكر الأمة، كما تتمثل في الحجر على حرية الفكر والإبداع وضرب محاولات بناء الديمقراطية الآن في مصر، لأن حرية الكلمة هي حجر الزاوية في هذا البناء، وبدونها تصبح الديمقراطية كلامًا لا معنى له، وكما يقول الكاتب الأمريكي (I.F. Stone) أ.ف. ستون في كتابه "محاكمة سقراط" "إن الاختبار الحقيقي لحرية الكلمة ليس فيما إذا كان ما يقال أو يعلم يتفق مع أي حكم أو أي حاكم، يتفق مع القلة أو مع الكثرة. إن حرية الاختلاف هي التي تنشئ حرية الكلمة".

وفيما يختص بهذه الحالة، فإن منع تداول الكتاب في مصر قد جار على حرية التحاور حول كل ما جاء بالكتاب من أفكار جديدة وجريئة، فقد أخرج كثيرًا من المهتمين والمختصين، وحال دون دخولهم في نقاش مثمر حول هذه الأمور، لكن محاولات الكُتَّاب والمتقنين لازالت تتكرر من وقت

لآخر، ولا زالت صيحاتهم ترتفع أيضًا لرفع الحظر عن هذا الكتاب.

وقد تمثل آخر هذه المواقف الحية في العدد الخاص الذي أصدرته مجلة "أدب ونقد" في يناير 1992 بعنوان "أفرجوا عن لويس عوض" والعدد حافل بآراء ودراسات جديرة بالاهتمام والمناقشة.

وفي هذا كله رأينا أن نقدم عرضا لموضوع الكتاب وأهم ما دار حوله من مناقشات أولا، ثم نتبعه بملحق خاص عن وثائق القضية.

ولعله من المفيد هنا أن نبدأ بما قاله الدكتور لويس عوض في حوار مع الأستاذ نبيل فرج:

"هناك في الكتاب منهج، وهناك قضايا، أما المنهج فهو باختصار شديد ضرورة امتحان اللغة العربية بتطبيق كافة قوانين الفونوطيقا (علم الصوتيات) والمورفولوجيا (علم الصرف أو علم صور الكلمات)، وقوانين الأيتمولوجيا (قوانين الاشتقاق)، وقد فرغ علماء اللغة في أوروبا من كل هذه العلوم في القرن التاسع عشر والثالث الأول من القرن العشرين من

إرساء قواعدها، بحيث إن أي دارس للفيلولوجيا، (أي فقه اللغة) يجب أن يكون مسلحاً، منذ البداية، بهذه القوانين والقواعد.

وأنا لا أطالب إلا بتطبيق هذه القوانين على اللغة العربية بعقل مفتوح حتى نستطيع أن نهتدي إلى ما بين لهجاتها من صلات، وما بين مفرداتها ومفردات اللغات الأخرى من علاقة، وإلى الوشائج التي تربط النحو العربي بالنحو في مجموعات اللغات الأخرى.

هذا هو المنهج.. والقضية ما هي؟

هناك جملة قضايا أهمها واحدة تقول إن اللغة العربية كغيرها من كافة لغات العالم، مكونة من طبقات شبيهة بالطبقات الجيولوجية التي اندمجت وتكاملت مع نفسها، وانصهرت في هذه البوتقة، وخرجت منها هذه اللغة التي نسميها اللغة العربية.

والعرب أنفسهم كان لديهم إحساس غامض بما سلفهم من أجيال، كانوا يسمونها الجاهلية الأولى وينسبون لها إلى "آل جرهم" (أدب ونقد - يناير 1992).

فالكتاب يمهّد الطريق لوضع أسس وقواعد لدراسة فقه اللغة العربية، بما يتماشى مع المناهج العلمية الحديثة التي تربط بين هذه المناهج والأنثروبولوجيا الاجتماعية، وكما يقول المؤلف:

كذلك فإن الاعتماد على الفيلولوجيا والأنثروبولوجيا الطبيعية والفونوطيقا وحدها، غير كاف لوضع أسس علم تاريخ اللغات وتحديد علاقته بتاريخ الأجناس، إذ ينبغي أيضًا الاستهداء بالأنثولوجيا أو ما يفضل علماء اليوم أن يسموه بالأنثروبولوجيا الاجتماعية التي تمتد فتشمل: الأديان المقارنة والأساطير المقارنة والفولكلور المقارن والنظم والعادات المقارنة" (39).

لأن "الاستعانة بدراسة الأنثولوجيا الاجتماعية يمكن أن تساعدنا على تحديد الحالات التي يتطابق فيها توزيع الجنس مع توزيع اللغات، وكل مسح أثولوجي لمصر والمصريين الناطقين بالعربية يوضح أنهم ينتمون أساسًا إلى مجموعات أثولوجية مختلفة عن المجموعة العربية، بالإضافة إلى اختلافهم السلالي عن العرب" (40).

هذه نتيجة لا بد أن توضع في الحسبان عند مناقشة النتائج التالية. وما دام البحث يدور حول "فقه اللغة العربية" طبقاً للمنهج السالف الذكر، فقد أصبح من المحتم عليه أن يدرس

نشأة اللغة العربية، بل ونشأة العرب بالضرورة. ومن ذلك خرج بالنتيجة التالية، حيث يقول في الفصل الأول وعنوانه "العرب ولغتهم".

فالعرب إذن أمة حديثة نسبياً إذا قيست بمن جاورها من الأمم. ونحن نؤرخ للحضارات عادة ببداية عصر التدوين واستعمال الأبجدية. وبهذا المقياس يجب أن نبدأ تاريخ الحضارة العربية الشمالية والحضارة العربية في وسط شبه الجزيرة بما فيها الحجاز ببداية القرن الثاني ق.م، أي بنحو ثمانمائة سنة قبل ظهور الإسلام. أما تاريخ الحضارة العربية الجنوبية (أي سبأ ومعين وقتبان) فيبدأ نحو 800 ق.م، وبعد أن يستعرض النقوش السابقة للإسلام في الجزيرة العربية، التي تثبت شيوع الخط الآرامي ينتهي إلى النتيجة الآتية:

"كانت الأبجدية الآرامية قبل الميلاد بقرون وبعد الميلاد بقرون هي أبجدية التدوين في الهلال الخصيب سواء بين من يتكلمون الآرامية أو من يتكلمون العربية..

وأقدم نص عربي معروف ينتمي إلى عام 328م وهو شاهد "أمرؤ القيس بن عمرو" المتوفى في ذلك العام، وهو يسمى صاحبه "ملك العرب كلهم"، ويسجل أن "أمرؤ القيس" هذا كان

نائب قيصر الروم أو بيزنطة في بلاد العرب، وأنه حارب أهل نجران وأخضعهم. أما قریش فهي من عرب الشمال (41).

ومن هذا يصل لويس عوض إلى القول: "ولن نستطيع أن نفسر ظاهرة تكون اللغة العربية من عناصر مشتركة الجذور مع اللغات الأوروبية إلا إذا افترضنا أن التكون السكاني لشبه الجزيرة لم يكن فيضانا سكانيا من داخل شبه الجزيرة إلى خارجها أو حوافيها المحيطة بها، لكن كان فيضانا سكانيا من خارج شبه الجزيرة إلى داخلها.

ثم يقول لويس عويض:

"وقد انتهيت من أبحاثي في فقه اللغة العربية إلى أن اللغة العربية هي أحد فروع الشجرة التي خرجت منها اللغات الهندية الأوروبية، وإذا نحن اعتبرنا اللغة العربية نموذجا لبقية اللغات السامية خرجنا بأن ما يسمى بمجموعة اللغات السامية هو أحد الفروع الرئيسية التي خرجت من هذه الشجرة ثم تفرعت إلى فروع ثانوية كانت العربية أحدها" (42).

"إن العرب حين نزلوا شبه الجزيرة العربية إنما نزلوا على سكان أصليين كانوا فيها، كان منهم العماليق الذين نعرف من قصة "الخروج" في التوراة أنهم كانوا مستقرين من الحجاز إلى

جنوب فلسطين من قبل خروج بني إسرائيل، وهؤلاء استطعنا
تحديدهم بجحافل الهكسوس المطرودين من مصر في القرن
الخامس عشر ق.م، ولا شك أيضًا أن هؤلاء الهكسوس أو
الأماليك - كما تقول التوراة - قد نقلوا إلى شبه الجزيرة ما قبلوا
عن المصريين من معتقدات دينية ورواسب لغوية مع ما حملوا
من لغتهم القوقازية - فهم موجة سابقة من موجات القوقاز -
من مفردات وعادات في التعبير. وربما كانت هذه المرحلة
الهكسوسية، مرحلة "الملوك" الرعاة - تمثل فترتهم الجاهلية
الأولى التي يحدثنا عنها التاريخ العربي والأساطير العربية".

ماذا يقول علم الأثنولوجيا الاجتماعية في مسألة اختلاف
المصريين عن العرب أثنولوجيا وسلالياً؟

ماذا تقول أحدث نظريات الجغرافية وعلوم البيئة والمناخ
عن شبه الجزيرة العربية وأحوالها المناخية في الألف الثالثة
والرابعة قبل الميلاد (واعتقد أن هناك أبحاثاً أجريت بأحدث
الوسائل العلمية بهذا الخصوص) هل أصابها الجفاف أم
احتفظت باستقرار مناخي حينذاك؟ وكذلك الرجوع إلى أحدث
الاكتشافات الأثرية وما تقوله عن نقوش الخط الآرامي في شبه
الجزيرة العربية وعن أقدم نص عربي ولا بأس من تكوين فريق

بحث من الباحثين البارزين في هذه الميادين لوضع النقاط فوق الحروف في هذه المسائل الخطيرة التي ترتبط بأصول ثقافتنا ولغتنا بل وعقائدنا. هذا هو الأسلوب العلمي الملائم لهذه الحالة وهو أسلوب ضروري لإقامة البحث العلمي والنتائج العلمية في علوم اللغة والتاريخ والأنثروبولوجيا على أساس سليم يبني عقل الأمة بالمعرفة الحقّة والمنهج القويم ويزود أجيالها بالثقة والإقدام ويؤهلهم للدخول في عصر الفتوحات العلمية بقلب سليم.

هذا عن منهج المناقشة المسئول الذي يحترم الحقائق الموضوعية. أما أن نترك الحقائق ونبحث عن نوايا المؤلف وعقيدته وما يمكن أن يترتب على أفكاره قبل أن نقرأها ونستوعبها، فهذا موقف أيديولوجي منحاز ومعادٍ للعلم إلى حد كبير، فمن السهل أن يقفز أحد المتعصبين للقومية العربية مثلاً، ويقول إن التسليم بأن العرب هم أحدث الأمم بضعف حجة القوميين العرب في إقامة الوحدة العربية على أساس العروبة أو القومية العربية، وأن لويس عوض يثبت أن الهكسوس طردوا من مصر ولأنوا بالجزيرة العربية حاملين معهم لغة المصريين وعقائدهم الدينية ليؤكد أن مصر الفرعونية

هي أصل الثقافة العربية، وبهذا يدعم دعوته للقومية الفرعونية وبهذا ندخل في البحث عن الأهداف والغايات.. فتضيع جهود العلماء والباحثين عبثاً لأن منهجنا في العلم صار منهجاً غائباً، مفصلاً لتحقيق فكرة أو تصور في عقلنا أو خيالنا.. وهذه مناهج مدمرة للعلم وللأخلاق.. مناهج يصطنعها الدعاة لا العلماء.

أقول هذه بالإشارة إلى كتاب الدكتور بدرأوي زهران أستاذ فقه اللغة المشارك بجامعة أسيوط الذي نشرته رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة 1985 بعنوان "دحض مفتريات ضد إعجاز القرآن ولغته وأباطيل أخرى اختلقها الصليبي المستغرب الدكتور لويس عوض .." وأقول: تأملوا هذا العنوان واحكموا، هل هذا عنوان كتاب أم منشور تحريضي للإثارة والاستفزاز؟ لقد نشر الكاتب محتويات الكتاب في شكل مقالات بمجلة الإذاعة المصرية 1981، اجتزأ فيه بعض العبارات من سياقها وحوورها لتتناسب غرضه وهو إثارة رأي عام ضد الكتاب بحجة أنه يفترى على الإسلام واللغة العربية على أساس أن لويس عوض (صليبي مستغرب) ومعدور الدكتور بدرأوي، فهو لا يعرف أن لويس عوض من أقباط مصر الذين حملوا راية

الإسلام مع عمرو بن العاص وفتحوا ليبيا قبل أن يستخلص عمرو الإسكندرية من الرومان، وهؤلاء الأقباط هم أيضًا الذين حاربوا الصليبيين مع صلاح الدين ولا زالوا يقاومون بقوة واستماتة كل دعوة، للتغريب ولمسخ الشخصية المصرية - لقد نسي البدراوي أيضًا أننا أخوة في جسد واحد هو مصر.

ومن لهجة البدراوي تحس أنه لا يهمه سوى مصادرة الكتاب وقبره بأسرع ما يمكن، حتى أنه هاجم الأستاذ رجاء النقاش والأستاذ يوسف القعيد لأن الأول نشر مقالاً في "الدوحة" (أبريل سنة 1982) والثاني نشر تحقيقاً بالمصور (7 مايو 1982) حول الكتاب اتفق كلاهما على رفض المصادرة والاكتفاء بمحاورة الكاتب، وقال البدراوي: إن رجاء ويوسف على خط واحد مع لويس عوض ضد الإسلام.. هكذا!

ونعود إلى الكتاب حيث يقول البدراوي:

"وهذا الكتاب قد يعجب القارئ بما فيه من ثراء في المعلومات، وجرأة في وضع أبعاد نظرية لغوية...". ثم يقول: "وقد خصص الكتاب كله لمغالطات علمية ولا سيما الفصل الثاني حيث خصص لدعاوى لا علاقة لها بدراسة اللغة العربية ولا صلة لها بفقهها، وهي دعاوى متعددة ومتنوعة، وكل واحدة

منها في حاجة إلى مقال خاص بها تناقش من خلاله، غير أنني أدع هذا الأمر الآن، فلي موقف معه قد يطول، وأكتفي بأن أقتطف من الكتاب بعض الدعاوى، ولي أن أقول الأباطيل وأضعها بنصها وبجانبها بعض الملاحظات لي عليها على أمل أن أجد الجواب عنها، وإن كان السؤال يغني عن الجواب".

هكذا ترك أستاذ فقه اللغة العربية في جامعتي "أسيوط" و"أم القرى" تخصصه وركنه جانباً، وتخلّى عن دوره الأصلي في تصحيح ما جاء حول اللغة من مغالطات - على حد قوله - ليقتطف بعض الأقوال على طريقة الكلمات المتقاطعة، ثم يعقب عليها ببعض التساؤلات قائلا: غير أنني أدع هذا الأمر الآن فلي موقف معه قد يطول وقد طال انتظارنا لإجابات الدكتور البدراوي منذ 1981 حتى الآن.. ويبدو أننا سوف ننتظر ربع قرن آخر حتى يوجد علينا الدكتور بإجاباته.

وإذا كان الدكتور البدراوي جادا فيما يقول من أن هذه الأمور التي ناقشها لويس عوض لا علاقة لها بدراسة اللغة العربية وفقهها، فليأذن لنا أن نقدم له رأي كاتب آخر من أهل العلم والنزاهة هو الأستاذ علي الألفي، موجه أول اللغة العربية

بالدقهلية، ليحدثنا عن هذه الأمور ويبصرنا بها؛ إذ يقول في مقال "ابن منظور القبطي".

"تذكرت كل ذلك وأنا أراجع المحاورات الجديدة.. وتاريخ الفكر المصري الحديث - لأستاذنا لويس عوض.. ثم بدأت القراءة المتأنية المقدمة في فقه اللغة العربية (طبع الهيئة المصرية للكتاب) وشعرت بأن الدكتور لويس يستحق - أكثر من غيره - لقب ابن منظور القبطي، ومن المفارقات المحزنة أنني تركت مقدمة الدكتور لويس لأتصفح جريدة فوجدت مقالة لمهرج دجال ينشد إعجاب الدهماء وتصفيق المقهورين، عن أن اللغة العربية هي أصل اللغات جميعا.. هكذا.. دون سند ودون منهج ودون دراسة لنسبة اللغة العربية للساميات الأقدم، ونسبة الساميات والحاميات والآريات للمنبرع القوقازي المفترض للأجناس واللغات.

وتركت الزبد وعدت لما ينفع الناس في منهجية الدكتور لويس وتفهمه العميق "للعلاقة الحميمة" بين الفونوطيقا والأنثروبولوجيا، وتحليله الذي أدى به إلى تبين تداخل علم اللغة مع علم الأجناس، وهذا واضح في قول علماء اللغة وعلماء الأجناس إن العرب ساميون ولغتهم سامية، وإن

المصريين حاميون ولغتهم القديمة حامية.. ويطمئن الدكتور لويس إلى هذا التقسيم حين "ينظر في الواقع الحي ويرى المصريين، رغم أنهم قبلوا اللغة العربية، يقلبون السين "حاء" أو "ها" في لغتهم العامية، فحين تقول الفصحى.. سأكتب.. تقول العامية المصرية هاكتب أو هاكتب.. هناك إذن أجناس تنطق بالحاء أو الهاء.. وأخرى بالسين، وثالثة الشين، وهم الشاميون، حيث ينقطن بالشين كالعبرانيين: فالعربية تقول سماء والعبرية "شمايم" والشين صوت مركب من السين والهاء أو الحاء (h) إذا نطقنا دفعة واحدة، والتعبير الصوتي عنه موجود في الهجاء الإنجليزي لحرف الشين sh.

محاكمة فقه اللغة العربية

صدر كتاب "مقدمة في فقه اللغة العربية" للدكتور لويس عوض عن الهيئة المصرية العامة للكتاب في 1980، كما هو واضح من تاريخ الإيداع بدار الكتب المسجل في نهاية الكتاب. وظل الكتاب معروضا للبيع في مكتبات الهيئة مدة تقرب من عامين، بيع خلالها نحو ألف نسخة من كمية المطبوع

منه. وهذا يعني أن الكتاب قد أخذ دورة كاملة من التداول في كل أنحاء مصر، وفي معرض الكتاب الدولي في يناير 1981، مما يجعل فكرة المنع أو المصادرة عبثاً لا جدوى منه. وكما يقول أ.ف. ستون:

"إن الأفكار ليست في هشاشة البشر. فهي غير قابلة للكسر. فهي لا يمكن أن ترغم على شرب السم. لقد عرف سقراط أن أفكاره سوف تحيا بعد موته وكذلك مثله، لكن أثينا سوف تحمل عار موته".

(من كتاب "محاكمة سقراط").

ورغم هذا كله، تقدمت إدارة البحوث والنشر بالأزهر بمذكرة تطلب فيها تدخل الحكومة لضبط الكتاب ومنعه من التداول ومصادرته. والمذكرة كتبت في 6 سبتمبر 1981، أي في اليوم التالي لحملة الاعتقالات التي قام بها الرئيس السادات ضد خصومه ومعارضيه السياسيين، وشملت الحملة اعتقال 1536 من كبار المفكرين والسياسيين والصحفيين، فضلاً عن كبار رجال الدين الإسلامي والمسيحي. وقد أفلت الدكتور لويس عوض من الاعتقال.

ونتيجة لهذا لم يجد خصوم لويس عوض شيئاً ضده فحركوا قضية الكتاب.

ورداً على ذلك، قام المؤلف برفع دعوى للمطالبة بالإفراج عن الكتاب حتى لا يحرم من الوصول إلى القراء الذين أعد لهم. كما تقدم الأستاذ أحمد شوقي الخطيب المحامي بمذكرة وافية يفند فيها كل ما جاء بمذكرة مجمع البحوث من ادعاءات ضد الكتاب ورد عليها من نصوص الكتاب.. لكن المحكمة لم تلتفت إلى أقوال الدفاع وأيدت الضبط.

ومنطوق قرار المحكمة يقتصر على "تأييد الضبط"، أي التحفظ على ما بقي من نسخ الكتاب، وإذا كانت تلك الظروف قد حالت دون عمل استئناف لهذا الحكم، فإن الأمر ما زال متروكاً للحاكم العام لإصدار قرار حاسم بالإفراج عن الكتاب، إنقاذاً لحرية الفكر، وتأكيداً لتطابق سلوكنا مع أقوالنا في إقامة صروح الديمقراطية، فلا حرية ولا ديمقراطية في ظل مصادرة الرأي الآخر.

ويهمني في هذا الصدد أن أشير إلى رأي الدكتور سيد رزق الطويل، وهو أحد العلماء المسلمين الذين يرفضون موقف لويس عوض لكنه يرفض المصادرة بالدرجة نفسها. ويقول:

"إن مصادرة الفكر المنحرف بقوة القانون يوحى (كذا) بعجز الفكر القويم عن النضال، ويشكك في قدرته على الثبات، وإنه ليس له من خصائصه الذاتية ما يحميه، ويذود عنه، وإنه لا حيلة له إلا الاستعانة بقوة القانون. كما يضيف أن المصادرة ضد طبيعة الحياة التي يقوم أمرها على الصراع المستمر بين الخير والشر، لتظهر القيم الفاضلة، ويعلو شأن المثل الكريمة. ويشير إلى موقف القرآن الكريم الذي يأبى فرض الإيمان على البشر (وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ) [الكهف 30] (المحاورة.. أقوى من المصادرة "أدب ونقد" ويناير 1992).

أما الدكتور محمد أحمد خلف الله، فقد ذهب في العدد نفسه من المرجع السابق إلى ما يلي:

"أما عن مصادرة الكتاب من قبل الأزهر فأنا لا أوافق عليها لسبب بسيط جداً، وهو أن الثقافات الإسلامية في القرنين الثالث والرابع الهجريين كانت حرة وطيقة، بمعنى أن العقل العربي كان يجول في الآفاق المختلفة، وليس أدل على ذلك من أن علماء التوحيد كانوا يتحاورون في وجود الله ذاته وفي وحدانيته. وقضية "ابن حنبل" في طبيعة القرآن وهل هو قديم أم حادث، هي خير دليل في هذا المقام".

وأضيف، هنا، أن لويس في هذا الكتاب يستعرض بعض هذه الجوانب، في ضوء علاقتها باللغة العربية وفقه اللغة، ويشير إلى أسباب قفل باب الاجتهاد في هذا الموضوع، وذلك في تقديمه للحديث عن فقه اللغة العربية في ضوء المناهج الحديثة. ويرى لويس عوض رأيه في هذه الأمور، خطأ أو صواباً ولكن حسبه أنه يربط العقل العربي الحديث بأزهى عصور الفكر والثقافة العربية وهو يقول إن العرب والمسلمين كان لهم فكر حي ومدارس فلسفية تجتهد وتتصارع، وكانت لهم حضارة وارفة الظلال تمتد من حدود الصين شرقاً إلى إسبانيا غرباً، وهو يؤكد ذلك في عديد من كتبه الأخرى.

وأكتفي بهذا التقديم لترك للقارئ مهمة الرجوع إلى ملف القضية في كتابي "لويس عوض ومعاركه الأدبية" وهو يتضمن خمس وثائق هامة هي:

1- مذكرة مجمع البحوث الإسلامية التي طالبت بضبط الكتاب ومصادرته في 1981/9/6.

2- مذكرة دفاع مقدمة من الأستاذ أحمد شوقي الخطيب محامي الدكتور لويس عوض، يفند فيها ما جاء بمذكرة مجمع البحوث من ادعاءات، ويرد عليها من نصوص الكتاب بما يثبت عدم صحتها.

- 3- قرار المحكمة الذي صدر في 1984/6/30. مؤيدا لعملية الضبط.
- 4- مذكرة من لويس عوض للرد على مجمع البحوث الإسلامية.
- 5- ملحق لغوي للرد على مذكرة مجمع البحوث الإسلامية.

شاكر ومفهومه للأصالة الثقافية

الآن وبعد أن بلغنا نهاية المطاف في تحقيق هذ المعركة العنيفة التي شنت ضد لويس عوض، لا بد لنا من وقفة متأنية عند بعض التساؤلات التي بقيت تشغل الذهن حول مفهوم شاكر للأصالة القومية، وموقفه المتطرف الرفض للثقافة الغربية أو الثقافة الأوروبية، خصوصاً أن هذا الموقف لم يكن طارئاً أو عارضا بفعل هذه المعركة.. وإنما هو موقف أساسي ثابت عند شاكر نجد تبريراته ومنطوقاته النظرية في كتابه الهام "رسالة في الطريق إلى ثقافتنا" الذي نشره عام 1987م.

وواضح مما سبق أن هذا الموقف يقوم في جوهره على أساس ديني شامل للثقافة يستبعد من حوزته كل من لا ينتمي لهذا الدين، بل يضعه في معسكر الأعداء، ويظل منه في موضع التوجس والريبة والشك بدرجة يستحيل معها الحوار وينعدم عندها التفاعل.. ولا يبقى هنالك مجال إلا للصدام.

وفي رأيي أن بدايات هذا الموقف قد تجلت بوضوح في صدامه الأول مع طه حسين حول الشعر الجاهلي، ثم تطورت بفعل عوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية حتى أصبحت أيديولوجية شاملة عنده.

وحتى يتسنى لنا أن نفهم الأسباب والنتائج، يلزمنا التعرف على صاحب هذه الأيديولوجيا.. وتتبع مراحل حياته وصداماته المتعددة مع أبناء عصره.

وصاحب هذا الموقف غني عن التعريف، فهو العلامة محمود محمد شاكر شاعر وباحث نقادة للشعر، ومحقق كبير للتراث العربي والإسلامي، يجمع في شخصه بين العالم والفنان، والحديث عن جوانب نشاطه الفكري والأدبي يحتاج إلى مجلد كامل؛ لهذا سأضطر هنا للإيجاز والتركيز على اللحظات الحاسمة والمنعطقات الفاعلة في تشكيل هذه الرؤية الفكرية.

ينتمي الأستاذ محمود محمد شاكر لأسرة أبي علياء من أشراف جرجا بصعيد مصر، وينتهي نسبه إلى الإمام الحسين ابن علي رضي الله عنهما.

ولد في الإسكندرية في أول فبراير سنة 1909، وتوفي في 7 أغسطس 1997م.

انتقل إلى القاهرة في صيف 1909 بتعيين والده وكيلا للأزهر (1909 – 1913).

تلقى تعليمه بمدارس القاهرة ثم أكمل دراسته الثانوية بالمدرسة الخديوية وحصل على شهادة البكالوريا (القسم العلمي) عام 1925، لكنه لم يتجه إلى إحدى الكليات العملية لدراسة العلوم أو الرياضيات التي تخصص فيها في البكالوريا، واتجه إلى كلية الآداب لأن ميله للأدب غلب ميله للرياضيات، وتحقق له ذلك بتوصية من طه حسين لأن كلية الآداب لم تكن تقبل طلبة القسم العلمي.

صدامه مع طه حسين حول الشعر الجاهلي:

ويحكي لنا الأستاذ شاعر في مقدمة كتابه "المتنبي" تفاصيل علاقته بالشعر الجاهلي وصدامه مع طه حسين، ومنه نعرف الأمور التالية:

أنه بدأ دراسته بالخدوية الثانوية، مولعا أشد الولع بالرياضيات، فدخل القسم العلمي لكنه كان "شغوبا بالشعر منهوما بالأدب كلفا بالتاريخ"، حتى أنه هجر "الرياضيات هجرا مصمتا"، وأقبل على الشعر والأدب بقلبه كله كما يقول، فحفظ ديوان المتنبي كله وحفظ "المعلقات العشر الجاهليات" ثم قرأ على الشيخ سيد بن علي المرصفي أستاذ طه حسين بالأزهر كتابين جليلين، أولهما كتاب "رغبة الأمل" وهو شرح الشيخ على كتاب "الكامل" للمبرد. وثانيهما كتاب "أسرار الحماسة" وهو شرح الشيخ أيضًا على كتاب "الحماسة" لأبي تمام الطائي الشاعر.

ويؤكد الأستاذ شاعر أن هذا التحول قد حدث بين الثالثة عشرة والسابعة عشرة قبل دخوله كلية الآداب بقليل. وهذا يدل دلالة واضحة على استعداده وقوة ذاكرته كما يدل على أثر أستاذه وهذا ما يوضحه بقوله:

"وفي زمان هذه القراءة كان أثر الشيخ عليّ أثراً شديداً، فقد أثار اهتمامي وصرف قلبي كله إلى الشعر الجاهلي وبعض الشعر الأموي، وأخذني ما يأخذ الشباب في ريعان طلب المعرفة، فارت بي هذه النشوة الجديدة بالشعر الجاهلي، فجعلت تثبط همتي عن الشعر العباسي.

لقد وقع الفتى في أسر هذا الشعر وبدأ يرتبط به في علاقة خاصة جداً تملأه بالنشوة والسعادة والتهيه مثل أي شاب مراهق مع أول تجاربه في الحب، انشغل حتى أصبح ممسوساً بهذا الحب. اسمعه وهو يقول:

"وجدت يومئذ في الشعر الجاهلي ترجيحاً خفياً غامضاً، كأنه حفيف نسيم تسمع حسه وهو يتخلل أعواد نبات عميم متكاثف، أو رنين صوت شجي ينتهي إليك من بعيد في سكون ليل داج، وأنت محفوف بفضاء متباعد الأطراف".

إلى هذا الحد بلغ به الهوى والتهيه حتى أخذ يحدث به الشيوخ الكبار ممن يعرفهم ويلتقي بهم.. وصار هذا حاله حتى دخل كلية الآداب، وفوجئ الفتى بالدكتور طه حسين يلقي محاضراته التي عرفت بكتاب "في الشعر الجاهلي" فصدم صدمة عنيفة اهتزت لها نفسه، إذ أحس بأن ما يقوله طه

حسين ما هو إلا هجوم ساحق سوف ينسف عالمه المسحور
الذي يعيش فيه ويطمئن إليه.

ولعل في كلام الدكتور شكري عياد تصويرا بليغا لهذا
الموقف إذ يقول:

"من خلال تلك الدواوين (دواوين الشعر الجاهلي) لمح
الفتى جمال محبوبته الخالد، وفي قاعة محاضرات في كلية
الآداب رأى ذراعًا غليظة تزح تلك الدواوين نفسها من على
منضدة الدرس، لتسقط في فراغ العدم، أو في سلة المهملات،
بحجة أنها "منتحلة" صنعها الرواة. ولعل أصحابها المزعومين
لم يعيشوا قط. كيف وكل بيت فيها ينبض بالحياة؟ ريع الفتى،
وأكرر: وهم بأن يعترض، فأخرسه احترام السن، وهيبة
الأستاذية" (45).

لم يطق الفتى صبرا، وقرر المواجهة. فهو يقول:

"وفي اليوم التالي جاءت اللحظة الفاصلة في حياتي. فبعد
المحاضرة، طلبت من الدكتور طه حسين أن يأذن لي في
الحديث، فأذن لي مبتهجا أو هكذا ظننت. وبدأت حديثي عن
هذا الأسلوب الذي سماه "منهجا" وعن تطبيقه لهذا "المنهج" في
محاضراته، وعن هذا "الشك" الذي اصطنعه، ما هو، وكيف

هو؟ وبدأت أدلل على أن الذي يقوله عن "المنهج" وعن "الشك" غامض، وأنه مخالف لما يقوله ديكرت. وأن تطبيق منهجه هذا قائم على التسليم تسليماً لم يداخله الشك، بروايات في الكتب هي في ذاتها محفوفة بالشك، وفوجئ طلبة قسم اللغة العربية، ولما كدت أفرغ من كلامي، انتهرني الدكتور طه وأسكتني وقام وقمنا لنخرج.

لقد فوجئ زملاء الطالب محمود شاكر بجرأته على أستاذه وأستاذ أساتذته. ويبدو أن طه حسين أراد أن يرشد ويقود تلميذه شاكر بهدوء إلى أسلوب الحوار الصحيح بين التلميذ وأستاذه فاستدعاه إلى مكتبه. وحسب قول شاكر:

"وجعل يعاتبني، يقسو حينا ويرفق أحيانا، وأنا صامت لا أستطيع الرد. لم أستطع أن أكشفه بأن محاضراته التي نسمعها كلها مسلوخة من مقالة مرجليوث، لأنها مكاشفة جريحة من صغير إلى كبير، ولكني على يقين أنه يعلم أنني أعلم".

لكن التجريح حدث فهو يقول: "ومن يومئذ لم أكف عن مناقشة الدكتور في المحاضرات بغير هيبة". لقد أسقط شاكر الكلفة في حديثه مع أستاذه ولم يكتف بذلك، بل أخذ يشهر به

بين الطلبة والأساتذة جميعًا. وطبقًا لكلماته "ولكن من يومها لم أكف عن إذاعة هذه الحقيقة التي أكتمها في حديثي مع طه حسين، وهي أنه سطا سطوا كريهًا على مقالة المستشرق الأعجمي فكان يبلغه ما أذيعه بيني وبين زملائي وكثر كلامي عن الدكتور طه نفسه وعن القدر الذي يعرفه عن الشعر الجاهلي. وعن أسلوبه الدال على ما أقول، واشتد الأمر، حتى تدخل في ذلك وفي مناقشتي بعض الأساتذة كالأستاذ جويدي والأستاذ نلينو من المستشرقين، وكنت أصارحهما بالسطو، وكانا يعرفان، ولكنهما يدوران، وطال الصراع غير المتكافئ بيني وبين الدكتور طه زمانًا إلى أن جاء اليوم الذي عزمت فيه على أن أفارق مصر كلها، لا الجامعة وحدها، غير مبال بآتمام دراستي.

إن تحليل هذا الموقف تحليلًا صحيحًا سوف يضع أيدينا على البواعث الأساسية التي دفعت شاعر إلى ترك الدراسة وهجر الوطن. فهذه البواعث هي التي شكلت موقف شاعر من المستشرقين ومن الثقافة الغربية عمومًا، لكن قبل أن نجري هذا التحليل، ينبغي علينا أن نجيب عن الأسئلة التالية:

1- هل أخطأ طه حسين حقاً في فهم "منهج" ديكرت
أو في تطبيقه؟

2- هل سطا طه حسين فعلاً على آراء مرجليوث
ونسبها إلى نفسه؟

3- هل اتخذ طه حسين إجراءً أو تصرفاً متعسفاً تجاه
هذا الطالب الجريء الذي يسفه آراءه علانية أمام
تلاميذه؟

لقد مضى على ذلك خمسة وسبعون عاماً تقريباً وظهرت
عشرات الدراسات التي تبرئ طه حسين من تهمة السطو، بل
إن مرجليوث اعترف أن طه حسين توصل إلى رأيه الخاص
في الشعر الجاهلي في الوقت نفسه، كما أثبت ذلك عدد من
أساتذتنا الباحثين. وفي هذا الصدد يكفي أن أشير إلى مثليين
نشرهما "الأهرام" على حلقات عن عميد الأدب العربي.

أولاً: مقال "العميد وديكرت" في 1986/12/24 للدكتور
أحمد عبد الحليم عطية الأستاذ بجامعة القاهرة، إذ يقول وهو
يرد على ما أثاره خصوم طه حسين: "ويستطيع القارئ أن
يدرك أن بين منهج ديكرت ومنهج طه حسين بونا شاسعاً.
منهج الأول فلسفي والثاني أدبي. شك ديكرت منهجي وسيلة

لليقين، وشك طه حسين مطلق، وسيلة للإنكار . وكلنا نعلم أن ديكرت فيلسوف شغلته قضايا الجوهر والذات والوجود، وغيرها من القضايا الميتافيزيقية التي لم يشر إليها طه حسين لا من قريب ولا من بعيد. ولا يعني ذلك عدم تعامل طه حسين مع ديكرت وعدم استخدامه لبعض آرائه، لكنه يعني أنه لم يتأثر بفلسفة ديكرت ومنهجه بنفس الدرجة التي تأثر بها بمناهج الكتاب الإسلاميين الذين قرأ لهم وعنهم في الأزهر، ويمكن القول أخيرا: إن شك ديكرت منصب على القضايا العقلية، بينما كان شك طه حسين منصبا على القضايا النقلية.

وعلى ذلك يمكن القول: إن تعامل طه حسين مع الشك في منهج ديكرت تعامل يحسب لصالحه، فقد استطاع أن يستوعب فكر ديكرت في نقده الأدبي وأن يخضع القواعد الفلسفية للتاريخ الأدبي بشكل لم يقيم به الفيلسوف نفسه. وهذا يؤكد أصالة طه حسين.

والمثال الثاني: من مقال الأستاذ عبد الرشيد الصادق بالأهرام 1987/1/7 تحت عنوان " العميد.. ومرجليوث والنقد الحديث" أشار فيه إلى ما قاله الشيخ محمد الخضر حسين من أن طه حسين قد "أغار" على الدليل اللغوي ودليل المحتوى

الديني عند مرجليوث، بأن تهمة السطو لا يمكن أن تقوم لها قائمة. فالدليلان موضوع الحديث ليسا من ابتداع مرجليوث، ولكنهما من قبيل الأفكار الشائعة في تراث نقدي مألوف بالنسبة للمستشرق الإنجليزي والأديب المصري. وإذا أمعنا النظر في أوجه الخلاف بينهما تبين لنا أن هذا الأخير كان أحسنهما استيعاباً للتراث المشترك وأكثرهما وعياً بأبعاده وأشدهما أصالة.

فمرجليوث يورد الدليلين في إطار سلسلة من الأدلة لا ينتظمها إلا ترتيب منطقي مجرد قوامه التفرقة بين أدلة خارجية تتعلق بالظروف المحيطة بالشعر (مثل موقف القرآن من الشعراء وأساليب حفظ الشعر ونقله) وأدلة داخلية تتعلق بالشعر ذاته لغة ومعنى ومبنى. أما طه حسين فيتبع ترتيباً آخر من شأنه أن يضع الشعر بحيث لا يقتصر على المحتوى الديني، وبحيث ينص في صياغته الجديدة على أن "الشعر الجاهلي لا يمثل حياة العرب الجاهليين ولا عقليتهم ولا دياناتهم ولا حضاراتهم" "في الشعر الجاهلي" ص 41، ومن الواضح أن هذا التعميم يتفق وعمومية فكرة المضمون أو أنه يحقق كل إمكانياتها كما يحقق كل إمكانيات فكرة "البيئة" بحيث تشمل

كل جوانب الحياة. ويضاف إلى ذلك ثانيا أن طه حسين يضع كلا الدليلين في بداية البحث. أما بقية الشواهد التي تساق عادة للتشكيك في صحة الشعر الجاهلي، فهو يدرجها في إطار البحث عن الأسباب والدوافع والقوى القبلية الدينية والسياسية والاجتماعية والثقافية التي أدت إلى وضع الشعر في الإسلام وإضافته إلى الجاهلية.

ثم يضيف الأستاذ عبد الرشيد الصادق إلى ذلك قوله: لم يفت طه حسين أن يبرز الأسس المنهجية التي يقوم عليها هذا المذهب الوضعي، وقد حقق أقصى إمكانياته فأصبح بحثاً تاريخياً منظماً .. فهو يفترض مبدأً ديكارتيّاً معدلاً. فلقد اشترط ديكارت في الأفكار التي ينبغي أن يقوم عليها بناء المعرفة أن تتطوي في حد ذاتها على بيئة صدقها، أي أن تكون متميزة وواضحة بذاتها. وقد عدل طه حسين هذا المبدأ ضماناً بما يتفق وطبيعة الدراسة الأدبية فاشترط أن يحصل النص الشعري بيئة صحته بالإشارة إلى البيئة التي صدر عنها؛ فشفافية النص بهذا المعنى تقوم إذن مقام الوضوح والتميز في حالة ديكارت".

ثم يختم كلامه قائلاً: "فطه حسين مفكر مبدع. وقد استطاع أن يدرج الدليلين موضوع الاهتمام في رؤية متكاملة لا يمكن أن تنسب إلا إليه وحده. وهي رؤية عميقة الجذور في حياته الأدبية. فهي ترجع إلى مراحل في تطوره سبقت صدور دراسة مرجليوث بسنين". فطه حسين لم يكن بحاجة لمرجليوث، بالإضافة إلى كلام مرجليوث الذي يشير إلى سبق صدور كتاب طه حسين". وكلام هذين الباحثين ينفي عن طه حسين تهمة السطو التي رماه بها شاكر.

وفيما يخص السؤال الثالث، فإن الأستاذ شاكر لم يذكر أن طه حسين قد ضيق عليه فرصة القول أو هددته أو روعه بدرجة تجعله يخاف على مستقبله الدراسي مثلاً. لكن الذي حدث هو أن الطالب محمود شاكر لم يقنع بالتعبير عن رأيه في مواجهة أستاذه طه حسين وأمام زملائه بل كان ينتظر - فيما يبدو - أن يعلن طه حسين الاقتناع بوجهة نظر شاكر ويكف عن إلقاء محاضراته، بل ويعترف بالسطو على مقالة مرجليوث".

لقد أتاحت لشاكر حرية التعبير عن رأيه بصورة ربما لم تتوفر لطالب مثله على مر التاريخ. لكنه أراد بالمقابل أن

يسلب أستاذه طه حسين حق التعبير عما ارتآه سواء أكان ذلك من خالص فكره أم استعاره من فكر الآخرين.

كان طه حسين يغالي في طعن الشعر الجاهلي وفي دعوى الانتحال.. لكن شاكر كان أكثر تطرفاً ومغالة.. فإن كان طه حسين يطمح في تعليم الشباب منهجاً جديداً في البحث الأدبي.. فما عذر شاكر بعد أن أعلن رفضه لهذا المنهج في السر والعلن؟ وما هو الباعث الحقيقي لهذا العناد الذي دفعه لهجر الدراسة بل وهجر مصر كلها؟

وأنا وإن كنت أدافع عن سلامة موقف الدكتور طه حسين هنا.. فأنا لا أخطئ موقف الفتى محمود محمد شاكر.. لأنه عند قياس الأمر بالمنطق العقلي أو بالمناهج الموضوعية، فإننا لن نعثر على الدافع الحقيقي لتصرف شاكر.. لأن هذا الباعث يكمن في ذات نفسه وفي تكوينه النفسي والعقلي والاجتماعي.. إنه يريد من طه حسين اعترافاً صريحاً بالسطو.

يقول عن المستشرقين نولينو وجويدي: "فكنت أمتع عن التسليم لهما بما يقولان عن البحث العلمي والأدبي وعالمية الثقافة حتى يطالبا الدكتور طه بالإقرار وأن يقرأ هما أيضاً،

بأن ما يقوله مسلوخ كله مما قاله مرجليوث" (46) فما أغرب هذا الطلب!!

لم يكن محمود شاكر شابًا عاديًا.. فقد نشأ في عائلة ذات توجهات دينية وسياسية واضحة. فقد كان والده شيخا لعلماء الإسكندرية، ثم عين وكيلا للأزهر الشريف. وكان هذا الوالد على علاقة بالزعيم مصطفى كامل، كما كان شقيقه الشيخ علي محمد شاكر عضوا عاملا بالحزب الوطني، فصحب شباب الحزب الوطني واتصل برجاله، ومنهم : حافظ رمضان، وعبد الرحمن الرافعي، وأحمد توفيق، والدكتور محبوب ثابت، والشيخ عبد العزيز جاويش.

وكان الشيخ عبد العزيز جاويش ومعه فريق من أعضاء هذا الحزب يتبنون فكرة الجامعة الإسلامية التي رفع لواءها الأفغاني والشيخ محمد عبده، والتي عفى عليها الزمن وتجاوزتها الأحداث حين قامت ثورة 1919 وبرزت فكرة الجامعة الوطنية المصرية التي حمل لواءها الزعيم سعد زغلول. وقد حاول منظرو هذه الفكرة تأكيد مفهوم القومية المصرية بالبحث عن جذورها في التاريخ الفرعوني.

في هذه الفترة صدر كتاب "الإسلام وأصول الحكم" للشيخ علي عبد الرازق الذي يثبت فيه أن الخلافة نظاماً مدنيا ليست له أسس من الدين.. ثم جاءت محاضرات طه حسين عن الشعر الجاهلي.. وكان شاكر بطبيعة منبته متعاطفاً مع الحزب الوطني وفكرة الجامعة الإسلامية أو الخلافة الإسلامية التي أخذت تنهال عليها الطعنات في ظل ازدهار فكري وطني ليبرالي يدعو للاستقلال الوطني وللدستور وللديمقراطية وتقديس حرية التفكير والتعبير.

في ظل هذا المناخ أحس شاكر بأن الأرض تهتز من حوله، وأن هذه الظروف لن تتيح له فرصة لفرض آرائه.. خصوصاً ونحن نعرف أن شاكر كان شاباً موهوباً، شديد الحساسية، متقلب المزاج.. فقد ابتدأ ولوعاً شديداً بالرياضيات، ثم لم يلبث أن هجرها هجراً كاملاً لوقوعه في أسر الشعر الجاهلي.. عاشقاً متبتلاً في محرابه.. وفجأة وجد أمامه من يطعن في أصالة هذا الشعر.. ويحاول تحطيم المعبد على رأسه.. وتهشيم الأيقونة التي يتعبد أمامها.. وهنا ثارت نفسه وانتفض كيانه.. فقد أصبح الأمر عنده مسألة كرامة تستوجب التصدي والدفاع وإلا كيف يكون التعبير عن

الحب عند أمثاله من الشبان النابهين، أو من يقبل أن تهان محبوبته على مرأى منه؟ لم يقبل هذا الهوان طبعاً وانقطع عن الدراسة.

ونعرف مما تحكيه تلميذته المقربة السيدة عايدة الشريف في كتابها "من مذكرات شاهدة ربع قرن" أن المستشرق نيلينو قد زار تلميذه شاكر لكي يقنعه بالعدول عن قراره، لكنه رد عليه بقوله: نعم أنا مقتنع بكل ما تقوله عني وعن تسرعي وتهوري ومخاطرتي بمستقبلي، لكني لم أكن كما وصفت إلا لشيء واحد، هو أن معنى (الجامعة) في نفسي قد أصبح أنقاضاً وركاماً، فإن استطعت أن تعيد لي البناء كما كان، فأنا أول ساكن يدخله لا يفارقه. قال نيلينو ما هذا؟ ماذا يعني؟ ثم وجم وأحس الفتى بنظرات العيون تنفذ كالسهم في جميع أعضائه. وبغته قال الشيخ عبد الوهاب النجار "مؤلف كتاب قصص الأنبياء" الذي استغله جميع كتاب العربية: "إن هذا الفتى كان في رأسه أربعة وعشرون برجاً فطارت ولم يبق إلا برج واحد عسى أن ينتقع به يوماً، فيسترد الأبراج التي طارت " (47)

هكذا رأى فيه الشيخ عبد الوهاب النجار شخصاً مجنوناً أو مشرفاً على الجنون، ولا شك أن تصرفه هذا كان يدل على

شخصية انتحارية لا تقبل بالممكن وإنما تتشبث بالمستحيل. كان يريد أن يهاجر إلى أرض أجداده بالجزيرة العربية ليكون قريباً من الينابيع التي أوحى بهذا الشعر لشعراء الجاهلية ومن جاء بعدهم.. وكان أبوه يرى أنه يجري وراء أوهام لن يجد شيئاً منها.. ولم يثته ذلك عن عزمه.. ووجد في مكانة أبيه سندا لمغامرته.. فرتب له السفير السعودي بالقاهرة رحلة على الباخرة إلى جدة.. وهناك استقبله محمد أفندي نصيف قائمقام جدة وصديق الملك عبد العزيز، وأنه التقى بالملك أيضاً" (47) .

في مكة أحس بالرهبة فلم يمكث طويلاً بعد أداء العمرة، لكنه في جدة أحس بالصدمة.. فقد كان يشكو أن تلاميذ المدارس المصرية قد أفرغوا من تقاليد آبائهم وأجدادهم.. وفي جدة لم يجد مدارس ولا تلاميذ من أي نوع، واضطر لفتح مدرسة ابتدائية وعمل بها لمدة تقرب من عامين ثم عاد إلى القاهرة، ليتفرغ للقراءة والبحث.

وبعد سنوات قليلة بدأ يكتب في مجلة "المقتطف" 1932 ثم في مجلتي "الرسالة" و"البلاغ"، لكنه ظل على صلة دائمة بالرسالة في كتابة مقطوعة من حين إلى حين حتى توقفت الرسالة عن الصدور. وفي هذه الفترة شارك في إخراج مجلة

"المختار" بناء على دعوة من صديقه فؤاد صروف صاحب "المقتطف" وكان يسهم في اختيار مواد المجلة وترجمتها بدءاً من عددها الثاني لكنه توقف بعد قليل، وأدخل عددا من المصطلحات الجديدة في اللغة العربية للتعبير عن وسائل ومخترعات حديثة مثل "الطائرة النفاثة" ومجلة "المختار" هي الطبعة العربية لمجلة Reader's Digest وهي مجلة تهدف إلى نشر الثقافة الأمريكية على مستوى العالم كله ومنها الشرق الأوسط.

فهل كانت هذه الحقيقة غائبة عن ذهن الأستاذ شاكراً حين شارك في تحريرها؟ ولماذا عاب إذن على طه حسين وسلامة موسى ولويس عوض الاشتراك في تحرير "الكاتب المصري" رغم أن "الكاتب المصري" قد قامت بنشر عدد كبير من الكتب والدراسات المهمة في النقد والأدب، ولم تتجاهل حتى قضية فلسطين أو خطورة الصهيونية (49).

لم يكتف شاكراً بالتحقيق والكتابة وإنما انشغل بالعمل السياسي.. فطرح فكرة "جمعية الشبان المسلمين" وهو طالب بالجامعة وأنشئت الجمعية من طلاب الآداب "الفلسفة" ودار العلوم، وكان منهم الأستاذ محب الدين الخطيب وعبد الحميد

سعيد، لكنه سرعان ما اختلف معهم وتركها بعد عشرة شهور على وجه التقريب. قال لي إنه كان يريد لها جمعية ثقافية ولكن بعض الأعضاء أخذ يعمل على إعطائها شكلا تنظيميا وأخذ يسعى للزعامة.

وفي أواخر الأربعينيات تعرف على فتحي رضوان في المترو وبدأت صلاته بالحزب الوطني الجديد في عام 1950، وأسهم بالكتابة في مجلة "اللواء الجديد"، ثم دعاه فتحي رضوان للوقوف إلى جانبه أثناء الحملة الانتخابية عام 1951. فقد كان فتحي رضوان من أصول شركسية، وكان يبدو أرستقراطياً متعالياً، وكان يحتاج إلى شاعر بسحنته المصرية القحة حتى يملأ الفجوة بينه وبين أبناء البلد في دائرته الانتخابية. ومع ذلك، لم يفز فتحي رضوان في هذه الانتخابات التي حصل فيها حزب الوفد على أغلبية مكنته من تشكيل حكومة برئاسة النحاس باشا، وقد أقيمت هذه الحكومة مباشرة بعد حريق القاهرة في يناير سنة 1952.

في هذا الوقت انقطع شاعر عن الكتابة في الصحف والمجلات بعد إغلاق "الرسالة" القديمة في 1952 وتفرغ للعمل بالتأليف والتحقيق ونشر النصوص، فأخرج جملة من أمهات

الكتب العربية مثل "تفسير الإمام الطبري" و"طبقات فحول الشعراء" لمحمد بن سلام الجمحي "وجمهرة نسب قریش" للزبير بن بكار، وشارك في إخراج "الوحشيات" لأبي تمام و"شرح أشعار الهذليين".

ونشر في عام 1952 قصيدته "القوس العذراء" التي استوحاها من قصيدة الشاعر العربي الشماخ، وهي تنتمي للشعر الحديث من ناحية استلهاها لعناصر الموروث الشعري، لكنها تحافظ على وحدة القافية وتلتزم بحرا متساوي الشطرين كالشعر القديم. وقد أعيد نشر هذه القصيدة عام 1964. وفي عام 1957 أسس مع الدكتور محمد رشاد سالم والأستاذ إسماعيل عبيد مكتبة "دار العروبة"، لنشر كنوز الشعر العربي، ونوادير التراث وكتب بعض المفكرين، وباعتقاله هو وشريكه في 31 أغسطس عام 1965 تم وضعها تحت الحراسة.

انتخب عضوا مراسلا في مجمع اللغة العربية بدمشق عام 1980.

اعتقل مرتين في ظل حكم عبد الناصر: الأولى لمدة تسعة أشهر في الفترة من 9 فبراير سنة 1959 إلى أكتوبر سنة

1959 مع الإخوان المسلمين رغم خلافه الشديد معهم. فهو يرى أن التيارات المتطرفة لدى الشباب تصدر من ينبوع واحد هو "الانفعال الشعري" لا من الدرس الصحيح، وأن امتلاك "أدوات التفكير" - على حد تعبيره بالمعرفة - ينبغي أن يكون سابقاً على تكوين الرأي أو التعصب. وعن هذا الخلاف يحدثنا الأستاذ عبد الرحمن شاکر عن عمه شاکر فيقول: (50).

كان من أشد المتحمسين لثورة 1952 ولإنجازاتها الأولى في القضاء على حكم أسرة محمد علي، وطرد الاستعمار البريطاني، وتحقيق العدالة الاجتماعية، بالإصلاح الزراعي، بل كان في رأيه أن قانون الإصلاح الزراعي كان شديد التساهل إزاء "الطبقات المستغلة" التي شكلها محمد علي والإنجليز من خدمهم وعملائهم لقهر الشعب المصري واستعباده.

وكان هذا الرأي من جانبه صدمة لفريق كبير من "المتدينين" من أصدقائه الذين كانوا يبدون حساسية مفرطة إزاء تلك الإجراءات، ويحاولون أن يلصقوا بها تهمة مخالفة الشرع، وانتهاك حق الملكية المقدس، وأنها تفوح منها رائحة اليسارية المستهجنة عندهم، ولكنه استمر على رأيه وخطأهم طيلة فترة

الصدام بينهم وبين السلطة، حتى كانت الوقعة الكبرى بين الفريقين، وزج الساخطون في السجون. ووصلته أنباء بما يدور فيها من وسائل التعذيب والإذلال. فكان له رأيه الذي يجاهر به في كل مجلس حتى أمام بعض المسؤولين من رجال الدولة. وكان من رأيه أنه لا شيء يُسَوِّغُ للحاكم أو لغيره أن "يمتحن كرامة الإنسان من حيث هو إنسان"، ولم يبال بأية نصيحة، ليكف عن مهاجمة ما تفعله السلطة حتى أدخل السجن لأول مرة سنة 1959 لمدة تسعة أشهر حتى أفرج عنه في أكتوبر سنة 1959.

ثم سجن للمرة الثانية لمدة ثمانية وعشرين شهرا من 31 أغسطس سنة 1965 حتى 30 ديسمبر سنة 1967 بعد انكشاف مؤامرة الإخوان المسلمين لقلب نظام الحكم.. ورغم أنه لم يكن على علاقة بهم.. بل لمجرد أنه صاحب رأي مستقل وشجاع وله مريدون وبيته منتدى يؤمه كثير من المثقفين. قال بعد خروجه من السجن سنة 1967:

"إن نبأ الهزيمة قد دوخه حينما بلغه في السجن، حيث رأى الاستعمار يفعل بجمال عبد الناصر وحركته، ما فعله من قبل

بمحمد علي وحركته، احتواها من الداخل، ثم دمرها لمزيد من تدمير الأمة ودفع أبناءها إلى اليأس من كل شيء".

وهنا يظهر الأستاذ شاكر وعيا وضميرا وطنياً يقظاً يفرق في موقفه من النظام وموقفه من الوطن.. بعكس ما قاله الشيخ الشعراوي لطارق حبيب في التلفزيون: "أنه عند سماعه بنبأ هزيمة سنة 1967 صلى ركعتين شكراً لله لأن النصر لم يأت على أيدي الشيوعيين".

وقد أدهش هذا القول الكثيرين، وأثار كثيراً من النقد والرفض، فكيف يتقبل العقل هذا القول: فإن كان جمال عبد الناصر ورجاله شيوعيين، فهل كان أبناء مصر والأردن وفلسطين الذين استشهدوا على هذه الجبهات جميعاً شيوعيين؟ وهل كان جنود إسرائيل الصهاينة الذين ذهب إليهم النصر أفضل عند الله من الشيوعيين المصريين؟ سؤال لا يجد له العقل جواباً، وحين نقارن بين هذا الموقف وموقف شاكر نكتشف شيئاً هاماً في معادن الرجال.

وشاكر كرمته الدولة فأهدته "جائزة الدولة التقديرية في الآداب" عام 1981 تقديراً لجهوده، وإسهاماته المتعددة في

خدمة تراث الإسلام، ودرايته الواسعة بعلوم العربية، ومكانته المتميزة في تاريخ الفكر الإسلامي.

كما أهدته السعودية جائزة الملك فيصل سنة 1984 عن كتابه "المتنبى". وحول هذا الكتاب وقع الصدام الثاني بين شاعر وطه حسين. كان أول كتاب طبق فيه شاعر منهجه في "تنوq الكلام" شعرا ونثرا نشرته مجلة "المقتطف" في عدد يناير سنة 1936. وبعد سبعة أشهر جاءتة رسالة من كتبي معروف بالعراق تخبره بظهور كتاب آخر بعنوان "ذكرى أبي الطيب المتنبى بعد ألف عام " للأستاذ عبد الوهاب عزام.

كان عبد الوهاب عزام أستاذًا لشاعر بكلية الآداب، وكان يعرف عنه أدبه الجم، لكنه حين أخذ شاعر في قراءة كتابه وجده يتبجح على غير عادته ويقول إنه "أوسع، وأعمق، وأجدى ما كتب عن الشاعر منذ عاش حتى عامنا هذا".

وارتاب شاعر في هذا الكلام فمضى يفحص الكتاب، وهاله أن يجد فيه ما يعد سطوا على كتابه، ازداد غيظه أن عزام لم يذكره بالاسم واكتفى بالإشارة "قال كاتب المقطم" على الرغم من أنه ذكر المستشرق بلاشير باسمه مرات عديدة، لكن شاعر لم ينشر اتهامه في حينه، بل حدث أنه التقى بالأستاذ عبد

الوهاب عزام في مكتب الأستاذ حسن الزيات بالرسالة، فواجهه - كما يقول - بكل ما رآه في كتابه من سقطات، واكتفى شاكر بهذا اللوم أو العتاب تقديرًا لهذا الرجل. لكن الأمر اختلف حين ظهر كتاب "مع المتنبي" لطفه حسين في يناير سنة 1937. فقد انبرى شاكر لمهاجمة الكتاب في سلسلة مقالات بعنوان "بين طه"، وقرر شاكر أن يواجه طه حسين بمنتهى الصراحة والعنف.

وقد تناول الدكتور عبد العزيز الدسوقي هذا الموضوع في كتابه الممتع "في عالم المتنبي" ناقش كل ما وجهه شاكر من تهم لعزام وطه حسين على السواء. وقد ابتدأ الدكتور عبد العزيز مناقشته حذرا حيث يقول: "وأنا لا أريد أن أدخل طرفا جديدا في هذا النزاع القديم، فأنا أكن كل إعزاز وتقدير للأستاذ شاكر، وأحتفي به وبكتبه احتفاء كبيرا، وفي الوقت نفسه اختلف معه في رأيه حول طه حسين، لأنه أحد معالم حياتنا الثقافية والفكرية، وأعتقد أنه يمثل المجدد الذي كان ينشده الأستاذ شاكر، فلقد أقبل على التجديد وهو يمتلك ثقافة عربية متماسكة.. ولهذا أثر في الساحة الثقافية تأثيرا عميقا. وبقي يؤثر ويثير الجدل والنقاش حتى الآن وبعد أن أصبح في

رحاب الله. قد يكون قد استلهم مرجليوث استلهامًا شديدًا في كتابه عن الشعر الجاهلي، وقد نختلف حول تذوقه للشعر، وقد لا نتفق معه في كثير من آرائه، ولكن لا يمكن أن نجرده بأية حال من ريادته الكبرى للفكر والأدب طوال نصف قرن⁽⁵¹⁾.

وكانت قضية "تذوق الشعر" هي محك الاختبار في هذه المعركة.. ومسألة التذوق في النقد مسألة جوهرية لا تغني عنها أية دراسة وهي التي تفرق بين ناقد وناقد..

وقد أقر الدكتور عبد العزيز الدسوقي بأن الأستاذ شاكر "من أخصب الذين يتذوقون الشعر العربي وينفذون إلى أغواره، ويفطنون إلى المستكن في تجاربه من قيم جمالية مرهفة. وحديثه عن الشعر الجاهلي يشي بهذه القدرة ويؤكد لها. وكتابه عن المتنبي دليل على هذا الذوق الغني المثقف، وعلى هذا الحس الفني المفطور على الرؤية النافذة"⁽⁵²⁾.

ثم عقد عبد العزيز الدسوقي مقارنة بين الكتابين فقال "الأستاذ شاكر مولع بهذا الجدل، مولع بهذا الصراع العقلي، ولقد صرفه هذا الولع في كتابه، عن التفرغ للتذوق الفني، وبذلك تحول كتابه إلى مجموعة من الأقيسة المنطقية والقضايا

العقلية أخضع الشعر لسطوتها ليثبت أمورا لا علاقة لها بقضية التذوق الفني".

أما كتاب طه حسين فعلى العكس من كتاب الأستاذ شاعر، اهتم - أولا - بالدراسة الفنية والتذوق الجمالي، وجاءت القضايا الفكرية على هامش هذا التذوق الفني وهو منهج مستقيم في النقد والدراسة الأدبية⁽⁵³⁾. وأعتقد أنه ليس من شأني ولا في مقدرتي الفصل في هذا الموضوع الشائك الآن، والأهم عندي هو وضع هذه المعركة في سياقها الصحيح من مسيرة الأستاذ محمود محمد شاكر والتعرف على آثارها في نفسه وفي كتاباته القادمة.

وعلينا أن نتذكر أن كتاب الأستاذ شاعر عن "المتنبي" كان كتابا طليعيا غير مسبوق في ترجمة المتنبي ودراسة شعره. وقد نشرته أشهر وأكثر المجالات توزيعا في ذلك الوقت. وكان إنكاره من جانب الأستاذ عبد الوهاب عزام والدكتور طه حسين عيبا يشين مناهجها في دراسة الموضوع. فالباحث يبدأ بجمع المادة من مصادرها ومطائنها وكل ما كتب عنها حتى لحظة بداية الكتابة دون أن يتعالى على كتاب أو على كاتب.. وله أن يختار ويقبل ما يريد ويرفض ما يريد.. فإن كان عزام قد

أشار بقوله "قال كاتب المقطم" فإن طه حسين قد تجاهله تماماً. وفي الوقت نفسه يتباهى الكاتبان بذكر بلاشير.. فلماذا التعالي على شاكر وإنكار جهده؟! هذا هو لب الموضوع في رأيي. فقد فتح هذا الإنكار جرحاً غائراً في أعماق شاكر منذ أن اختلف مع طه حسين حول الشعر الجاهلي.. ومن هذه الزاوية يصح لنا أن نقيس الفعل ورد الفعل على السواء. يقول الأستاذ شاكر عن أصدقاء نجاح كتابه في نفسه:

"كان كتابي خالياً من كل إبانة عن هذا المنهج أو إشارة إليه. فكان صدوره يومئذ مفاجأة وجهت أنظار الأدباء جميعاً في كل بلد ينطق اللسان العربي، إلى اسم مجهول وكاتب مغمور، وأصبحت في خفقة كخفقة البرق اسماً مشهوراً عندهم وكاتباً مذكوراً" (54).

ما أعظم هذا الانتصار بالنسبة لشاب في السادسة والعشرين من عمره.

لقد أوصله هذا الكتاب إلى الشهرة في لمح البصر! وحين يصل شاب إلى هذا المجد في مثل سنه فإنه يشعر بأنه قد أمسك النجوم بيديه.. فكيف بعد هذه اللحظة يأتي عزام أو طه حسين ليخطف منه النور ويسرق الفرحة؟! وأين كان عزام

أو طه حسين قبل ذلك؟ ولماذا اختارا هذا الوقت بالذات ليكتبا عن المتنبّي بعد أن بعثه شاكر من أكفان الماضي الصفراء؟ إنها مفارقة غريبة ومحزنة.. أن تضع طه حسين في طريقه في كل مرة. ولو على غير قصد منه. فطه حسين هو الرجل الذي زلّ له دخول قسم اللغة العربية. لكن هكذا تأتي المفارقات.

في صدام شاكر الأول حول الشعر الجاهلي، كان طه حسين ومرجليووث. في صدامه الثاني حول المتنبّي كان طه حسين وبلاشير، أو عزام وبلاشير.

هكذا كان يبدو الأمر وكأنه تحالف غريب بين هؤلاء المصريين والمستشرقين ضد شاكر، إنهم يسدون عليه طريق الصدارة دائماً، وهو يشعر في قرارة أعماقه بأنه أقدرهم جميعاً في هذا الميدان، بل إنه يعتقد أنه يستحيل على أي مستشرق - مهما كانت مواهبه - أن يتذوق الشعر العربي مثله، لأنه لم ينشأ في هذه اللغة ولم يصطبغ بثقافتها أو يتشرب قيمها النابعة من الإسلام. فإذا قلت إن طه حسين مثلاً نشأ في هذه اللغة وتشرب هذه الثقافة وقيمها.. رد عليك: ولكنه يتكئ على مناهج المستشرقين ويتعالى بمعرفتهم ويفخر بتكرار أسمائهم..

هذه هي المعضلة التي ما كان لشاب مثل شاكر في حديثه وعنفوانه واعتداده بنفسه وبنسبه (الذي يمتد إلى الحسين بن علي) أن يهضمها. وكان لا بد أن تترك في نفسه مرارة شديدة بل "حزازا من الوجد حامز".

ومن يشك في صحة هذا التفسير فليقرأ رد فعل شاكر بعد أن قرر أن يواجه طه حسين علنا بثلاث حقائق هي:

1- أنه يسطو على أعمال الناس وينسبها لنفسه.

2- أنه لا بصر له بالشعر.

3- أن منطقه في كلامه كله مختل.

ثم يقول: "ولم أجد بدا من هذه المواجهة، لأنني يوم فارقت الجامعة سنة 1928 فارقتها، ومعني ذل العجز، يومئذ على مواجهته برأيي في تفاصيل "سنة السطو" التي سنها لتلاميذه من بعده.. وأن عجزني كلي، عن مواجهته بلساني، غير متهيّب ولا متأدّب، كان يهدم نفسي هدمًا، وينسف آدابي نسفاً، ويترك في ضميري غصة تأبى أن تزول" (55).

لا عبرة بموقف الآخرين، ولا عبرة إن كان ما حدث منهم جاء مقصودا أو غير مقصود، فالمهم هو وقع الفعل على نفس شاكر. فقد كان "يهدم نفسه هدمًا.. ويترك في ضميره غصة

تأبى أن تزول". وهكذا حدث التحول الخطير في حياة الأستاذ محمود شاكر.. وربما أدى ذلك إلى تحول في تاريخنا الثقافي كله كما يرى الدكتور شكري عياد (56).

ومع ذلك ظلت الغصة تؤرق ضميره، وتوجه فكره وكتاباته، وتحدث أكبر الأثر في إنكاء نار غضبه. لقد فسر الدكتور محمد كامل حسين - الطبيب الجراح وصاحب "قرية ظالمة" - أشعار المتنبي في المدح والهجاء في ضوء نظرية "الأمني المعوقة"، وهي كما يقول غير الأمني الخائبة. فالأمني الخائبة ينتهي أشرها بانقطاع كل أمل في تحقيقها.. أما "الأمني المعوقة" فتظل في أعماق النفس تؤثر فيها" (57).

وأكد ألمح أثر هذه النظرية عند الأستاذ شاكر. لقد أصبح شاكر اسماً مرموقاً في ميدان الدراسات العربية والإسلامية، لكن بعض أمانيه لا زالت معلقة، فقد جنح إلى السياسة مع فتحي رضوان لإحياء الحزب الوطني وبعث فكرة الخلافة الإسلامية وتهياة الظروف "لظهور الرجل الذي ينبعث من زحام الشعب المسكين الفقير المظلم، يحمل في رجولته السراج الوهاج" لكن هذا لم يتحقق وهو يريد منذ خلافه مع طه حسين تحرير العالم العربي من "التعبد للمدينة الغربية".. وإنشاء

حضارة جديدة منبثقة من الدين الإسلامي (58) لكن كيف السبيل، وهو يرى أنصار هذه الحضارة الغربية يسدون عليه الطريق.. ومن ثم كان غضبه الشديد وقسوته الجارحة في هجومه على طه حسين وفي سخريته من عبد العزيز فهمي وفي حملته الكاسحة على لويس عوض.

وفي هذه المعركة الأخيرة فإن كتابات الأستاذ شاعر تطرقت إلى عدة موضوعات متباينة ومتباعدة، وتطرقت إلى جوانب شخصية وعقائدية تحرج الصدور ولا تعتمد الشكوك في أمرها على حجة مقنعة أو برهان ملموس بقدر ما تقوم على تصورات شخصية كونها الأستاذ شاعر عن لويس و"شيعته" كما يسميهم بناء على خبراته الشخصية وقراءاته لما يكتبون.

وقد امتدت قذائفه إلى كثير من رواد حركة التنوير ورموز نهضتنا الحديثة بدءاً من رفاة الطهطاوي، وعلي مبارك، ولطفي السيد، وطه حسين، حتى سلامة موسى ولويس عوض. وإذا تذكرنا موقفه من هؤلاء عرفنا أين يقف الأستاذ شاعر من تيار النهضة الحديثة في الفكر والثقافة عموماً.

إنه رافض لهذا التيار: جملة وتفصيلاً بما يتضمنه من تحرير للعقل من عبودية النصوص بدعوة سلفية تدعو إلى

العودة إلى الوراء، إلى العصر الذهبي أو الفترة المثل في التاريخ الإسلامي بافتراض أنه في الإمكان قيام حضارة جديدة على أساس ما كان في ذلك الماضي. والخطأ في هذه النظرة أنه إنكار للتاريخ ولحركته ونكران للتطور وادعاء أن ما كان لدينا شيئاً لم يعرفه الآخرون. ومن ثم فهو يخشى الدراسة المقارنة للتراث العربي لأنها تهدم كثيراً من مسلماته. ويعمل على إرهاب كل من يخوض في هذه الأمور على أساس تقديس التراث وتقديس اللغة وغلق باب الاجتهاد في هذه الأمور لتبقى حصوناً مدججة لكي ترهب الآخرين من أصحاب مناهج الشك العقلانية وأصحاب النزعات المادية سواء بسواء.

وربما رأى شاكر في شخص لويس عوض تجسيدا لهذه التيارات الحديثة الوافدة، فشن عليه حملته المعروفة وقد أرادها عاصفة هوجاء لاقتلعه من قلعته بجريدة "الأهرام"، وبهذا يحقق نصرا ساحقا على رموز هذه التيارات جميعا. لكن المفارقة الغريبة حدثت هذه المرة أيضًا.. وقع ما لم يكن في الحسبان. فقد تصادف أن جاءت حملة شاكر على لويس عوض في وقت اشتد فيه التوتر نتيجة تحركات عناصر الثورة المضادة في مصر. ففي ذلك الوقت ظهر كتاب "معالم في

الطريق " لسيد قطب وذاع صيته، ثم اكتشفت مؤامرة التنظيم الطبيعي للإخوان المسلمين لاغتيال عبد الناصر وقلب نظام الحكم بالقوة، فأخذت الخيوط تتشابك والأوراق تختلط، وتلتقي كلها عند نقطة واحدة هي: التكفير.

كان شاكر يكفر المسيحيين واليهود فقط. أما سيد قطب فقد حكم بالكفر على المجتمع كله وعلى رأسه الحاكم، وخطط لتغييره بالقوة والعنف، فحوكم سيد قطب وحكم عليه بالإعدام، ووضع شاكر في المعتقل ليقضي فيه مدة تزيد على سنتين.

لم يكن شاكر طبعاً على علاقة بسيد قطب أو بالتنظيم الطبيعي الحركي، كما كان يسمى، لكن هكذا شاءت الأقدار أن تضعه في هذا المأزق الغريب لتضاعف من إحساسه بالقهر والغضب، لكن رجلاً من معدن شاكر لا يزيده القهر إلا قوة وإصراراً. وهذا ما كان فعلاً، فقد راح يستقطر غضبه كله في صياغة نظرية للثقافة العربية تستبعد من دائرة العلم والتذوق جميع المستشرقين وتلاميذهم في ضربة واحدة سماها "رسالة في الطريق إلى ثقافتنا".

وواضح أن هذه النظرية تتفق في ركنها الأساسي مع نظرية إليوت في ربط الثقافة بالدين، لكن في حين يقدم إليوت أفكاره

في حذر شديد على أنها "ملاحظات نحو تعريف الثقافة"، نجد أن شاكر يتحدث بعبارات محددة قاطعة وكأن الأمر قد ثبتت صحته ولم يعد محل نقاش. وغياب النظرة النقدية يمثل نقطة الضعف الكبرى في منهج محمود شاكر لأنه يحول دون إجراء أي حوار مثمر مع خصومه في الرأي. وكما لمسنا في مواقفه مع طه حسين وعبد الوهاب عزام ولويس عوض بصفة خاصة، أنه يفعل بحدة شديدة ضد خصومه ولا يتفاعل أبداً مع أحد منهم، ولا يقبل له حجة أو يسلم له برأي. فالحوار معه محكوم بالقطيعه، وغالباً ما كان يدفعه ذلك إلى عزلة عن الناس قد تطول سنوات يقضيها مع المراجع وأمهات الكتب العربية. وكانت هذه العزلة تباعد بينه وبين الواقع وتدفعه للتمسك بالمثاليات.

هذه النزعة المثالية ليست فقط وليدة انكبابه على الكتب واعتزاله الناس لمدة طويلة في صدر شبابه بعد هجره الجامعة، وإنما هي وليدة عوامل أخرى موروثه ومكتسبة نتيجة نشأته في بيت من بيوت العلم والدين. فارتبط عنده حب اللغة بالإيمان الديني. فهي لغة القرآن وعلى هذا النحو اكتسبت اللغة العربية قداسة عنده، وأصبحت هي "اللغة المشرفة" كما يكرر في

كتاباتة. وما دامت العربية هي وعاء الدين ووعاء الشعر والثقافة في آن واحد، فالقداسة هنا باتت شيئاً مشتركاً أو ثوباً جميلاً يزين هذه الأمور جميعاً. هذا المدخل الديني إلى الفكر والثقافة هو ما يحكم نظرة شاعر إلى هذه الأمور، ونحن نرى أدلة ذلك في مواقف عديدة. ولناخذ معركته حول الشعر الجاهلي فنكتشف أن خصومته مع مرجليوث بدأت قبل ذلك حين قرأ له كتابه عن النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) ثم قرأ مقاله عن الشعر الجاهلي فقال وجدت "أعجمياً بارداً لا يستحي". كذلك حين كان يزداد الجدل معه حول هذا الشعر ويبدأ الشك يتسرب إلى عقله نجده يرد ذلك بقوله: "ألم يكن أصحاب هذا الشعر هم الذين نزل عليهم القرآن؟ وهنا يتلاشى الشك فيستعيد موقف الثبات والعناد. ثم تطور الأمر بالنسبة له فأخذ صورة القداسة التي ربطت عن طريق اللغة بين الثقافة والدين وخلعها على أصحاب هذه اللغة.. وبهذا انتقلت مثالية الفكر إلى البشر وانعكست في صورة مثالية للأمة للعربية الإسلامية لم يعرف التاريخ لها شبيهاً.

وهنا نجد سرا من أسرار اعتزاز شاعر بأصوله العربية. فهو ينتمي إلى أسرة أبي العلياء من أشرف جرجا بصعيد مصر،

لكنه لا يكتفي بهذا بل يمد هذا النسب إلى الحسين بن علي رضي الله عنهما. وهو يفعل نفس الشيء مع شاعره المفضل أبي الطيب المتنبى، فنجده يجاهد ليربط نسبه بالعلويين عن طريق أمه ويرفعه إلى نسب شريف، وكأنه يأنف أن يكون ابن السقاء واحدا من أكبر شعراء العربية. وهو هنا يذكرنا بفكرة إليوت عن النخبة أو الصفوة الاجتماعية التي تحمل على كاهلها مهمة الإبداع الفني والفكري والعلمي وتقوم في الوقت نفسه بالحفاظ على التقاليد الثقافية الراقية.

ويمتزج الإحساس بدور الصفوة مع الاعتداد بالنفس في شخصية الوالد، الشيخ محمد شاکر ويشكل سمة حادة من سماته الشخصية: كان الشيخ محمد شاکر عالماً من كبار علماء الأزهر الشريف. ودعي ذات مرة لأداء صلاة الجمعة مع السلطان حسين كامل وبقيّة رجال الدولة والعلماء في مسجد قيسون بالقاهرة. وأراد الشيخ مجدي زيكو خطيب المسجد أن يحيي السلطان حسين كامل ويمتدح حسن استقباله لطله حسين وإعطائه منحة للدراسة في فرنسا، فقال الخطيب "ما عبث وما تولى أن جاءه الأعمى" وهم الشيخ محمد شاکر ليسكت الخطيب لولا أن منعه زملاؤه الجالسون حوله مراعاة

للموقف، فسكت على مضض حتى استدار السلطان للخروج فأخذ يدعو الناس لإعادة الصلاة لأن صلاتهم وراء ذلك الخطيب المنافق كانت باطلة. وبلغت أخبار هذه الضجة أسماع السلطان حسين كامل فبعث محمد سعيد باشا رئيس الوزراء إلى الشيخ شاکر بدعوة لمقابلته.. فرفض وعاد سعيد باشا ليخبر السلطان بالرفض فقرر السلطان أن يذهب هو لزيارة الشيخ شاکر إذا أصر على موقفه. وذهب إليه سعيد باشا للمرة الثانية ليبلغه بقرار السلطان، وأمام هذا الموقف غير الشيخ شاکر موقفه وذهب لزيارة السلطان وأفهمه ما في موقف الخطيب من تناول على المقدسات الدينية، فارتاح السلطان لهذا التفسير لكنه أعرب عن استغرابه من بعض الشيوخ الذين حاولوا تسفيه هذا الموقف الأمين.

لا غرابة بعد ذلك، أن يجيء الابن لينصب نفسه مدافعا عن أمة برمتها هي الأمة العربية. فقد اجتمعت فيه هذه الخصال الفريدة لتزيده شعورا بالتفوق والتميز والغربة عن واقع الحياة المتدهور وتناقضاته المفزعة وتسلمه إلى العزلة والانطواء في عالم المثل مع أحبابه المختارين من فحول الشعراء والفقهاء والمتكلمين في مكتبته الزاخرة. وكانت صحبته

الطويلة لهؤلاء الخالدين ذات ثمار باهرة؛ إذ مكنته من استكناه أسرار اللغة وأسرارهم، وهيات له فرصة نادرة للتأصيل لنظرية خاصة في التذوق الأدبي. وهذا أمر بالغ الأهمية في صراعنا الثقافي. لكن ما يثير التساؤل هو تفسيره لتاريخ صراعنا مع الغرب.

لقد قادته نزعته المثالية إلى رؤية غير دقيقة للواقع وللتاريخ فانقسم العالم إلى قسمين أو معسكرين متخاصمين: العرب الأبرار، والأوروبيين الأشرار الذين لا هم لهم إلا أن يحققوا للثقافة الغربية الوثنية كل الغلبة على عقولنا، وعلى مجتمعاتنا، وعلى حياتنا، وعلى ثقافتنا، وبهذه الغلبة يتم انهيار الكيان العظيم الذي بناه آباؤنا في قرون متطاولة وصحوا به فساد الحياة البشرية في نواحيها الإنسانية والأدبية، والأخلاقية والعملية والعلمية والفكرية، وردوها إلى طريق مستقيم.

وأنت ترى هنا هذه الصورة التي رسمها الأستاذ شاكر للأمة العربية الإسلامية صورة مثالية شديدة النقاء، تذكرنا بأسطورة العصر الذهبي أو الفترة المثل التي تظهر عادة وتنتشر في عصور الانحطاط كنوع من التعويض عن فقر الواقع وإفلاسه. لكن هذا التصور غير التاريخي يبعدنا عن رؤية الواقع رؤية

صحيحة، واكتشاف سلبياته التي تعوق تقدمنا فنكتفي بإلقاء مسؤولية تخلفنا على الآخرين. فالفساد ملازم للحياة منذ خلق العالم، والشر ملازم للخير في كل أمة وفي كل عصر. وعلينا أن نتذكر أن هذه الأمة العربية العظيمة التي أسهمت في بناء الحضارة الإنسانية بنصيب كبير في ميادين الفكر والعلم والفن والأخلاق، وأنجبت مئات من الفقهاء والعلماء والزهاد الذين ضربوا أعظم أمثلة الزهد والعدل والاستقامة، هذه الأمة التي أنجبت عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز هي التي أفرزت الحجاج بن يوسف الثقفي وألف حجاج بعده.

لقد شخص الشيخ عبد الرحمن الكواكبي معضلة هذه الأمة فقال:

"إن الاستبداد السياسي هو سر كل داء وأصل كل بلاء في الشرق الإسلامي". وأنا لا أقصد من هذا الكلام طبعاً تبرئة الغرب مما ارتكبه في حق بلادنا من جرائم وآثام وإنما أقصد الاهتمام الجاد بكشف عوامل ضعفنا الذاتي والعمل على التخلص منها أولاً، فالتاريخ ليس سوى صراع إرادات والبقاء دائماً للأفضل.

لكن الشيء الذي يدعو للإعجاب في رسالة الأستاذ محمود شاكر هو أنه رغم انهماكه الشديد بقضايا أممية وبمصير الأمة العربية الإسلامية، فإن هذا الاهتمام لم يخف حسه الوطني الذي يتجلى هنا في الإشادة بموقف الكنيسة القبطية في مواجهة الفرنسيين والمستشرقين، هذه السمة الوطنية التي تذكرنا بنقيضه وشبيهه لويس عوض الذي جعل حبه لمصر عقيدة تعلق على كل المعتقدات، رغم انشغاله بفكرة قيام ثقافة عالمية إنسانية تتجاوز الأوطان والقوميات.

هذه محاولة للاقترب من شخصية الأستاذ محمود محمد شاكر الثرية. وقد سعدت بلقائه مرتين في افتتاح الندوة العالمية حول أدب نجيب محفوظ بجامعة القاهرة (مارس 1990) ثم زرتة في بيته، وبهرتني شخصيته من الوهلة الأولى بدفء مشاعره وقوة ذاكرته. إذ احتضنني بحب، وأثنى على كتاباتي. فقد كنت أهديته نسختين من كتيبي (أمل دنقل، وابن سينا القرن العشرين)، عن طريق السيدة عايدة الشريف، فقرأهما وأعجب بهما. ورغم أنني أعرف أن عايدة الشريف كانت في أغلب الأحوال تتقل بعض انتقاداتي واعتراضاتي على أفكاره، حتى

أنني كنت أتردد في القيام بزيارته، إلا أن هذا اللقاء العابر قد شدني إليه وقربني منه.

فقد شجعني على المضي في طريقي، قلت له إنني أخالفك كثيرا فقال: بل يجب أن تختلف لكل جيل مطالبه ورؤاه، هنا أحسست بأصالة هذا الرجل وبرسوخ مكانته. وحين ذهبت لزيارته ببيته العامر بمصر الجديدة، بناء على موعد معه، رأي من شرفته العالية أجوب الشارع بحثًا عن المنزل، فأخذ يناديني بصوت مسموع، وصعدت إليه فوجدته واقفًا ينتظرني على باب الشقة، وهو ينادي على ابنه الأستاذ فهر لكي يسعفني بالأسانسير، فأحسست بأب حنون يفيض شوقا للقاء أبنائه أو أحد أبنائه فكم يساوي هذا المشهد في مجال النبل والعظمة الإنسانية؟ إنه شخصية ساحرة دون شك، تكشف بتلقائيتها الأسرة عن عمق المحبة والتواضع الحقيقي. قادني من يدي حتى الشرفة الواسعة الرحبة، وجلسنا وقتًا طويلاً لم أحس به، في حديث متصل، وبصراحة تامة أجاب عن كل أسئلتي، حتى استحييت أن أسجل هذا الحديث رغم عدم ممانعته لهذا الأمر. كان معنا الأستاذ فهر المعيد بآداب القاهرة وقدم لنا الشاي. وفي نهاية الزيارة قام الأستاذ شاكر

بتوديعي، وفي الصالة دعا السيدة الفاضلة أم فهر وقدمني لها قائلاً: نسيم مجلي الذي حدثتنا عنه عايده الشريف. فرحبت بي ببشاشة ومودة.. وهكذا أشعروني الأستاذ شاعر بأنني واحد من أفراد هذه الأسرة العريقة الكريمة.

هذا عن شاعر الإنسان، أما شاعر المفكر فلا يجامل ولا يريد من أحد أن يجامله. إنه قاطع كالسيف. يكره التواضع الزائف كما يكره الدوران حول الأفكار، وأسلوبه في المعارك حاد بدرجة جارحة أحياناً. وفي بعض الأحيان نجد هذا الأسلوب يفيض بروح الشعر والفكاهة والسخرية إلى حد يذكرنا بكبار رواد الأدب الساخر كالمازني والبشري حديثاً كما يذكرنا بشعراء الهجاء كجرير والفرزدق والمتنبي.

وحين نمعن النظر، نلمس تأثير المتنبي في محاولته أحياناً إشاعة الحمية الدينية ومشاعر الزهو العربي في نفس قارئه:.. أضف إلى ذلك طريقته في التوبيخ والترتيب والإسناد أو إثبات المصادر والمراجع ثم الفهرسة، بدقة متناهية ووضوح كامل إلى درجة تشعر الباحث أنه أمام عقلية بالغة الصرامة في التخطيط والتنظيم والتنفيذ، كل هذا يجعل تأثيره لا يبارى في ميدان الدراسات الأكاديمية الأدبية واللغوية. وهذا ما يشهد به أصدقاؤه

من دارسي الأدب العربي ومبدعيه.. ويكفي أن نذكر مثلين في هذا المجال:

(1) قال الشاعر الكبير الراحل محمود حسن إسماعيل
لعائدة الشريف:

" لا أستطيع تحديد أبعاد ما حزنه من صداقتي لمحمود
شاكر منذ عام 36، لقد زج بي إلى الشعر الجاهلي وأمالي مع
الشعر الأموي وطوح بي مع الشعر العباسي فأحاط بي لحم
سداه بالشعر كافة، وأستطيع القول إنه كان شعري كالنبع
الهادي فجعله كالبحر المتلاطم.

(2) والمثل الثاني من شهادة رائد كبير من رواد القصة
والنقد هو يحيى حقي في سيرته الذاتية، حيث يقول:
وأثناء عملي بوزارة الخارجية، كانت الكتابة بالنسبة لي
خاطرا غير تام الأدوات، لكن عندما توثقت صلتني
بالمحقق الباحثة الأستاذ محمود شاكر، وقرأت معه
عدداً من أمهات كتب الأدب العربي القديم ودواوين
شعره.. انفتح الطريق أمامي.. ومنذ ذلك الحين وأنا
شديد الاهتمام باللغة العربية وأسرارها وبيانها وسحرها.

هكذا تبدو جوانب شخصية حادة ومتحدية لخصومه ولأصدقائه على السواء، وهذا أمر طبيعي لأن شاكر اختار منذ البداية طريق التحدي ، وجاهد حتى كون نفسه علميا وثقافيا، واحتل مكانة عالية بين أعلام الثقافة العربية المعاصرين، وبإصرار الوثائق العنيد نصب نفسه حارسا لأصالة الثقافة العربية، بل ومدافعا عن كيان هذه الأمة الثقافي كله. وكانت وسيلته بياننا نظرياً هو "رسالة في الطريق إلى ثقافتنا".

لقد تناولت كثيرا من آراء شاكر بالتحليل والدرس في الفصول السابقة، ثم حاولت في هذا الفصل الأخير، الاقتراب منه، ورسم صورة واضحة له، لكي تساعدنا على فهم دوافعه وغاياته حين نأخذ في قرائتنا لهذه الرسالة الهامة.

الطريق إلى ثقافتنا ...
وهل هو الطريق الوحيد؟

بدأ الأستاذ محمود شاكر رسالته (59) بتقديم لمحة من سيرته الذاتية وتكوينه الثقافي من خلال قراءاته الخاصة في تراث الثقافة العربية الإسلامية الذي اهتدى عن طريقه إلى منهجه في "تذوق الكلام" ويقول إنه: ظل يعاني الحيرة والشك لمدة عشر سنوات تقريباً نتيجة إحساسه إحساساً مبهماً متصاعداً أنه يعيش في غمار حياة أدبية فاسدة من كل الوجوه.

ولم يجد لنفسه خلاصاً إلا أن يرفض أكثر المناهج الأدبية والسياسية والاجتماعية والدينية التي كانت يومئذ تطفئ كالسيل يهدم السدود" ويقوض كل قائم في نفسي وفي فطرتي".

ويومئذ طوى نفسه على عزيمة ماضية، أن يبدأ وحيداً منفرداً رحلة شاقة لإعادة قراءة الشعر العربي كله، أو ما يقع تحت يده منه، قراءة طويلة الأناة عند كل لفظ ومعنى ثم

أَتَذَوِّقُهَا تَذَوِّقًا بَعْقَلِي وَقَلْبِي وَبَصِيرَتِي، وَأَنَا مِلِّي وَأَنْفِي وَسَمْعِي
وَلِسَانِي، كَأَنِّي أَطْلُبُ فِيهَا خَبِيئًا قَدْ أَخْفَاهُ الشَّاعِرُ الْمَاكِرُ بِفَنهِ
وَبِرَاعَتِهِ".

أَكْسَبَتْهُ هَذِهِ الْمَحَاوَلَةُ بَعْضَ الْخَبَرَةِ بَلُغَةَ "الشَّعْر" وَبَفَنِ
الشَّعْرَاءِ وَبِرَاعَتِهِمْ، فَأَخَذَ أَهْبَتَهُ لَتَطْبِيقِ هَذَا "التَّنْذُوقِ" الشَّامِلِ عَلَى
كُلِّ كَلَامٍ وَقَعَ تَحْتَ يَدِهِ مِنْ عُلُومِ الدِّينِ وَاللُّغَةِ وَالْأَدَبِ وَالتَّارِيخِ.
وَأَمْدَتُهُ هَذِهِ التَّجَرُّبَةُ الْجَدِيدَةُ بِخَبَرَاتٍ جَمَّةٍ أَتَا حَتَّ لَهُ أَنْ يَجْعَلَ
مِنْهُجَهُ فِي "تَذَوِّقِ الْكَلَامِ" مِنْهُجًا جَامِعًا شَامِلًا. ثُمَّ يَقُولُ إِنَّهُ لَمْ
يَبْتَدِعْ هَذَا الْمَنْهَجَ. بَلَا سَابِقَةٍ وَلَا تَمْهِيدٍ، وَإِنَّمَا "جَمَعْتَ شَتَاتِ
هَذَا الْمَنْهَجِ فِي قَلْبِي، وَأَصْلَتَ لِنَفْسِي أَصُولَهُ، مَعَ طَوْلِ التَّنْقِيبِ
عَنْهُ فِي مَطَاوِي الْعِبَارَاتِ الَّتِي سَبَقَ بِهَا الْأُئِمَّةُ الْأَعْلَامُ مِنْ
أَصْحَابِ هَذِهِ اللُّغَةِ وَهَذَا الْعِلْمِ، فِي مَسَاجِلَتِهِمْ وَمَثَاقِفَاتِهِمْ وَمَا
يَتَضَمَّنُهُ كَلَامُهُمْ مِنَ النِّقْدِ وَالْإِحْتِجَاجِ لِلرَّأْيِ".

إِنْ شَاكَرَ يَقُومُ بِإِعَادَةِ اكْتِشَافِ لَتَرَاثِ أُمَّتِهِ الْأَدَبِيَّةِ، وَقَدْ
اسْتَطْرَدَ هُنَا لِيشْرَحَ لَنَا الطَّرِيقَةَ الَّتِي اسْتَطَاعَ بِهَا سَيِّبُوهُ أَنْ
يُوسِّعَ مِنْ مَعْرِفَتِهِ بِالنَّحْوِ الْعَرَبِيِّ فِي كِتَابِهِ عَنْ طَرِيقِ الْغَوْصِ
فِي تَارِيخِ مَعَانِي الْأَفْعَالِ مِنْ خِلَالِ عَمَلِيَّةِ اكْتِشَافِ أَنْجَزِهَا
بِمَفْرَدِهِ.

وعن طريق هذه المناظرة مع سيبويه، نجد أن شاكر قد شرح لنا مدخله إلى التراث الأدبي كله. فقد كان مدخله أيضا يركز على بحث مشابه حول أسرار اللغة في علاقاتها بالتعبير عن نوايا أصحابها وبالتجربة التي تجسدها النصوص.

وعلى هذا استطاع شاكر وهو في السادسة والعشرين من عمره أن يؤلف كتابه عن "المتنبي" وكان هذا الكتاب أول عمل طبق فيه منهجه في "تذوق الكلام" شعرا ونثرا وأخبارا تروى.

وشاكر يقصد "المنهج الأدبي" بالمعنى الواسع لكلمة "أدبي" أي المنهج الذي يتناول الشعر والأدب بجميع أنواعه والتاريخ، وعلم الدين بفروعه المختلفة والفلسفة بمذاهبها المتضاربة، وكل ما هو صادر عن الإنسان إبانة عن نفسه وعن جماعته، أي يتناول ثقافته المتكاملة المنحدرة إليه في تيار القرون المتطاوله والأجيال المتعاقبة. ووعاء ذلك كله ومستقره هو اللغة واللسان لا غيره فإياك إياك أن تنسى ذلك، وأجعله منك على ذكر أبداً، وأذكر أيضاً أن هذا الذي أقوله ههنا عن "المنهج" إنما أصل أصيل في كل أمة، وفي كل لسان، وفي كل ثقافة حازها البشر على اختلاف ألسنتهم وألوانهم ومللهم ومواطنهم" (23)

وينقسم المنهج عند شاكر إلى شطرين، شطر يتناول المادة، وشرط معالجة التطبيق. فشرط المادة يتطلب قبل كل شيء جمعها من مظانها على وجه الاستيعاب المتيسر، ثم تمحيص هذا المجموع، وتمحيص مفرداته.

أما شرط التطبيق، فيقتضي ترتيب المادة بعد نفي وتمحيص جيدها ثم على الدارس أن يتحرى لكل حقيقة من الحقائق موضعاً هو حق موضعها. إن "شرط التطبيق" هو الميدان الفسيح الذي تصطرع فيه العقول، وتتناصى الحجج، وتختلف فيه الأنظار، وتفترق فيه المسالك والدروب، وعندئذ يمكن أن ينشأ ما يسمى "المناهج" و"المذاهب".

وتبعاً لهذا نجد شاكر يهتم اهتماماً شديداً بما يسميه "ما قبل المنهج" ويؤكد أنه شرط ملزم لمن يتصدى لإعطاء حكم نقدي في أدب اللغة. وهو أن يكون مولوداً في هذه اللغة متشرباً لثقافتها منذ الطفولة، وقادراً على ضبط أهوائه والسيطرة عليها.

لأنه من خلال الانتماء فقط، يمكن للإنسان أن يبدأ عملية الفهم، فخلف اللغة والثقافة والبنیان الشعوري يقوم "الأساس الأخلاقي" الذي يميز كل حضارة بذاتها. وهذا الأساس

الأخلاقي في ذاته مستمد من عقيدة دينية، وبدونه لا يوجد ضابط لروح الإنسان.

وكل إنسان صندوق مغلق فيه من الطبائع والغرائز والأهواء المتنازعة بين الخير والشر وفيه من القوة والضعف، مقادير مختلفة لا تكاد تضبط أحوالها وأثارها" (ص32).

فالقواعد العقلية المحددة لا تكاد تقوم بهذا العبء كله، بل العقائد وحدها هي صاحبة هذا السلطان على الإنسان، لأنها إما أن تكون مغروزة في فطرته بالوراثة، وإما أن تكون مكتسبة لكنها مُنَزَّلَةٌ مُنَزَّلَةً العقائد فيه.

الإصرار على أولوية الدين هو القاعدة الأساسية في هذه الرسالة، ومن هذه المقدمات يمضي شاعر لعرض مشكلة اختلافه الكامل مع المناهج الأدبية السائدة. فهذه المناهج هي نتيجة المؤثرات الأجنبية الغربية على روح وأصاله الحضارة العربية الإسلامية. وتأكيدا لهذا الرأي، فإن الأستاذ شاعر يقوم بعملية استقراء لتاريخ العلاقة مع الغرب الأوروبي.

ثم يلخص علاقات الصراع بين أوروبا والعرب في حدثين أساسيين:

1- الحروب الصليبية (1096 - 1291م).

2- سقوط القسطنطينية (1453م).

وعنده أن هذين الحدثين يشكلان الأسباب الجذرية للمواجهة التي لا زالت قائمة حتى اليوم.

فمنذ سقوط القسطنطينية بدأ الرهبان وتلاميذهم معركة أقسى من معارك الحرب، هي معركة المعرفة والعلم، ثم يقول: "وهذا المأزق الضنك في حياة المسيحية، له تاريخ قديم سابق لا يمكن إغفاله. فعند مجيء الإسلام، كان سلطان الكنائس المسيحية مبسوطا على الشام ومصر، وشمال إفريقيا وأرض الأندلس منذ قرون طويلة سبقت.. وفي أقل من ثمانين سنة، تقوض فجأة سلطان المسيحية على هذه الرقعة الواسعة المتراحة.

وجاءت الحروب الصليبية ردًا على الفتوحات الإسلامية، لكن الحروب الصليبية انتهت بهزيمة الصليبيين وانسحابهم. وتكشف لعقلائهم أن سر قوة الحضارة العربية هي العلم، علم الدنيا وعلم الآخرة.

وبتأثير هذا كله، أخذت بوادر النهضة الأوروبية في الظهور وظهر رجال من طبقة روجر بيكون الإنجليزي (1214 - 1294)، وتوما الأكويني (1225 - 1274م)، جاهد بيكون

وأمثاله في التعليم جهاد المستميت بصبر ودأب، ليزيخوا عن أنفسهم وأهلهم غوائل الجهل.. وقد اهتم بكون باللغة العربية وعلومها.

أما توما الأكويني الإيطالي الكاثوليكي، فقد أراد أن يزيل جهالة الرهبان والملوك، ويمكن لهم حجة تحول بينهم وبين الانبهار بالإسلام وثقافته وحضارته، متكئا على فلسفة ابن رشد وابن سينا وغيرهما.

"وفي مايو 1453م سقطت القسطنطينية ودخل "محمد الفاتح" حصن المسيحية الشمالية المنيع الشامخ.. وهذه الواقعة الباطشة على عنفها، وعلى سرعة ما تلاها من تدفق كتائب الإسلام منساحة في قلب أوروبا، لم تفت في عضد المسيحية الشمالية، بل على العكس زادها الإحساس بالخزي والعار حماسة وتصميما وتحرقا وحقدا على "الترك المسلمين".

ومن قلب هذا الصراع كما يقول شاكر، خرجت طبقة إصلاح خلل المسيحية الشمالية مرة أخرى، فخرج الراهب "مارتن لوثر" (1483 - 1546م) وخرج الراهب "جون كلفن" (1509 - 1564م) وخرج السياسي الإيطالي الفاجر "نيكولو مكيافيللي" (1469 - 1527م).

وخرج صراع اللغات واللهجات المتباينة، طلبًا لاستقرار لغة موحدة لكل إقليم، وإخراج سيطرة "اللاتينية" العتيقة من طريق الرهبان والعلماء والكتاب، حتى يمكن نشر التعليم على أوسع نطاق، في سبيل اليقظة العامة والتنبه والتجمع لإعداد أمة مسيحية قادرة على دفع رعب "الترك" المسلمين عن أرض أوروبا "المقدسة" وهكذا خرجت أوروبا من "العصور الوسطى".

"ارتفعت كفة أوروبا بهذه اليقظة الهائلة الشاملة التي أحدثتها الهزائم القديمة والحديثة وانخفضت كفة المسلمين بهذه الغفلة الهائلة التي أحدثها الغرور بالنصر القديم وبالنصر الحديث وفتح القسطنطينية.

وهنا يميز شاكر بين مراحل أربع للصراع بين الحضارتين:

- 1- الغضب وخيبة أمل المسيحيين؛ لاستيلاء المسلمين على الشام وبيت المقدس.
- 2- الغضب وخيبة الأمل لهزيمة الصليبيين.
- 3- أيضًا الغضب لاضطرار المسيحيين إلى التقهقر والانسحاب إلى داخل حدود جغرافية أوروبا الشمالية.

4- شعور الإذلال الكامل لسقوط القسطنطينية في يد الأتراك المسلمين.

وحسب قول الأستاذ شاكركانت هذه التجارب المتوالية للغضب والإحباط كقيلة بأن تترك رغبة محترقة متفشية في غرب أوروبا للانتقام وإنقاذ ما تبقى لهم من كبرياء.. ويومئذ تحددت أهداف المسيحية الشمالية وتحددت وسائلها، وبدأ الإعداد لحرب صليبية رابعة.

وبناء على هذا أصبح إتقان اللغة العربية مطلباً ضرورياً يسعى إليه القسس والرهبان حتى يمكنهم اكتشاف سر عظمة العرب المسلمين. وهذا هو سر نشأة الاستشراق عند شاكرك، إذ تم التحالف بين الاستعمار والتبشير والاستشراق على أن يعاون كل منهما الآخر في خطة متعمدة لنهب كنوز الثقافة العربية.

وقد أباح المستشرقون لأنفسهم طبع المخطوطات المنهوبة في طبعات محدودة (لما لا يزيد على 50 نسخة من كل مخطوط)، وذلك للتداول فيما بينهم لكي تبقى في أيديهم كوثائق سرية من أجل غزو العالم الإسلامي. لم يكن ذلك من أجل البحث الأكاديمي، وإنما كان من أجل الغرض المحدد

جيدًا وهو تزويد الصفوة الأوروبية بالمعرفة اللازمة لتنفيذ الغزو.

هكذا يفسر الأستاذ شاكر حركة التاريخ وصراعها على مدى ألف عام تقريبًا ، بأنها لم تكن سوى مؤامرة لغزو أرض المسلمين في الجنوب، وهذا التفسير يتجاهل صراعات الأوروبيين فيما بينهم في حرب الثلاثين عامًا بين الكاثوليك والبروتستانت ثم حروبهم على المستعمرات في آسيا وإفريقيا والأمريكتين. كذلك يتجاهل حربين عالميتين بين الأوروبيين أيضًا كانت ضحاياها عشرات الملايين وتركزت دول أوروبا خرابا يبابا.

ونتيجة لهذا التفسير الذاتي كان من المستحيل على شاكر أن يتصور وجود أي قدر من الموضوعية العلمية عند المستشرقين، وبعبارة شاكر:

وهذا غير ممكن البتة، بل هو ممتنع، بل هو مستحيل، لأن عمل "الاستشراق" كله مبني على رسم صورة محددة قائمة في نفسه، منصوبة لعينيه، ويرسمها لهدف معين مقصود لذاته، ومن أجل إحداث هذه الصورة المقنعة للمتقف الأوروبي يعاني (المستشرق) مشقة "جمع المادة" ويكد كدًا في ممارسة

"التطبيق". ثم يضيف إلى ذلك قوله: "فهذا القصد المتعمد وحده، آفة خبيثة كافية وحدها في إسقاط عمل "الاستشراق" كله إلى حضيض الفساد في "ما قبل المنهج" و"مفضية" بعد ذلك إلى قذف عمله منبوذا خارج ما يمكن أن يوصف بوجه ما أنه عمل علمي خالص".

فالمستشرق حين ينظر في ثقافة أمة أخرى غير أمته، إنما ينظر فيها لأحد أمرين: إما أن ينظر فيها ليكسب منها شيئا لأمته، وثقافته، وإما أن ينظر فيها ليناظر ويناقش، وكلا الأمرين حق لا ينازعه عليه منازع. وفي كلا الأمرين هو واقع في مأزق أساسي مصدره عدم معاشته للمفاهيم اللغوية والثقافات النابعة عن عقائد راسخة.

والمستشرق عموما نابع في لغة وثقافة أخرى مصبوغة صبغة شديدة في المسيحية واليهودية وهما ملتان تباينهما ملة الإسلام مباينة تبلغ حد الرفض والمناقضة.

"قباطل كل البطلان أن تكون في هذه الدنيا على ما هي عليه "ثقافة" يمكن أن تكون "ثقافة عالمية" طالما أنه لا توجد "ديانة عالمية واحدة".

فالثقافات المتباينة تتحاور وتتناظر وتتناقش، ولكن لا تتداخل تداخلا يفضي إلى الامتزاج البتة، ولا يأخذ بعضها عن بعض شيئاً، إلا بعد عرضه على أسلوبها في التفكير والنظر والاستدلال، فإن استجاب للأسلوب أخذته وعدلته وخلصته من الشوائب، وإن استعصى نبذته وطرحته (ص72).

وكان شاكر على حد قول الدكتور مجدي وهبة: "يقول إنه لا يمكن حدوث فهم لأية ثقافة أخرى بغير تقمص وجداني"⁽⁶⁰⁾.

وأعتقد أن هذه مغالاة من الأستاذ شاكر، لأن فهم أي شعب آخر وأية ثقافة أخرى لا يتطلب أبداً هذا التطابق، وقد شرح إليوت هذا الأمر فقال: إن مثل هذا الفهم لا يمكن أن يكون كاملاً لأنه إما أن يكون مجرداً فيفوت الجوهر، وإما أن يكون معاشاً فيميل الدارس إلى المطابقة الكاملة بين نفسه وبين الشعب الذي يدرسه، حتى ليفقد وجهة النظر التي جعلت دراسة هذا الشعب مطلوبة وممكنة. إن الفهم يتضمن منطقة أوسع من المنطقة التي يمكننا أن نكون على وعي بها. وليس في مقدور المرء أن يكون خارج الشيء وداخله في الوقت نفسه، وما نعنيه عادة بفهم شعب آخر هو بالطبع مقارنة للفهم تقف

دون النقطة التي يبدأ الدارس عندها في فقدان بعض جوهريات ثقافته هو. فالرجل الذي يمارس عادة أكل لحوم البشر ليفهم العالم الداخلي لقبيلة من أكلة لحوم البشر، يكون قد اشتط بحيث لم يعد قادرا على أن يصبح واحدا من قومه حقًا مرة أخرى" (61).

لكن مشكلة شاكر الحقيقية أنه رافض للمسيحية واليهودية رفضا كاملا.

ومن ثم فهو لا يرى إلا التناقض بين هاتين الديانتين وبين الإسلام التي تتكشف من خلال الكتب المقدسة. وقد ناقشت هذا الأمر بإسهاب في فصول سابقة (رموز الشعر الحديث - شاكر والثقافة الأوروبية) (62).

الاستشراق في مصر:

تناول الأستاذ شاكر حياة المستشرقين في مصر بقدر كاف من التفصيل بادئا من نهاية القرن الثامن عشر وبالتسلسل الأوروبي الذي بلغ ذروته بحملة نابليون على مصر، والتي كان القصد منها - كما يقول - وأد بذور النهضة التي كانت تبشر بعصر تنوير في العالم الإسلامي.

ومن رواد هذه النهضة يذكر شاكر خمسة هم:

- 1- البغدادي صاحب "خزانة الأدب" (1620 / 1683م).
- 2- الجبرتي الكبير (1698 / 1774م).
- 3- ابن عبد الوهاب (1703 / 1792م) في جزيرة العرب.
- 4- المرتضى الزبيدي صاحب "تاج العروس" (1772/1790) في الهند.
- 5- الشوكاني (1460/1834م) في اليمن.

"هب" البغدادي في منتصف القرن السابع عشر الميلادي فألف ما ألف ليرد على الأمة قدرتها على "التذوق"، تذوق اللغة والشعر والأدب وعلوم العربية، وهب "ابن عبد الوهاب" يكافح البدع والعقائد التي تخالف ما كان عليه سلف الأمة من صفاء عقيدة التوحيد وهي ركن الإسلام الأكبر، ولم يقنع بتأليف الكتب، بل نزل إلى عامة الناس في بلاد جزيرة العرب، وأحدث رجة هائلة في قلب دار الإسلام، وهب "المرتضى الزبيدي" بيعت التراث اللغوي والديني وعلوم العربية وعلوم الإسلام، ويحيي ما كاد يخفى على الناس بمؤلفاته ومجالسه، وهب "الشوكاني الزيدي الشيعي" محييا عقيدة السلف، وحرّم التقليد في الدين، وحطم الفرقة والتباذ الذي أدى إلى افتراق الفرق

بالعصبية. أما خامسهم وهو "الجبرتي الكبير" فقد كان فقيها كبيرا نابهاً، عالماً باللغة، وعلم الكلام. وتصدر إماماً مفتياً وهو في الرابعة والثلاثين من عمره، لكنه سنة (1731م) ولى وجهه شطر "العلوم" التي كانت تراثاً مستغلقة على أهل زمانه فجمع كتبها من كل مكان، وحرص على لقاء من يعلم سر ألفاظها ورموزها. وقضى في ذلك عشر سنوات، حتى ملك ناصية الرموز كلها، في الهندسة والفلك والصنائع الحضارية كلها، حتى النجارة والخراطة والحدادة والسمكرة والتجليد والنقش والموازين، وصار بيته زاخراً بكل أداة في صناعة وكل آلة.

ويقول ابنه عبد الرحمن الجبرتي المؤرخ (تاريخ الجبرتي 1: 297): "وحضر إليه طلاب من الإفرنج، وقرأوا عليه علم الهندسة، وذلك في (1159هـ / 1746م) وأهدوا إليه من صنائعهم وآلاتهم أشياء نفيسة، وذهبوا إلى بلادهم ونشروا بها العلم من ذلك الوقت وأخرجوه من القوة إلى الفعل، واستخرجوا به الصنائع البديعة مثل طواحين الهواء، وجر الأثقال، واستتباط المياه وغير ذلك" (ص 83)، وهؤلاء "الإفرنج" هم "المستشرقون" كما قصصت عليك أخبارهم. وعن اتصالهم بالعلم الحي عند المسلمين.

لقد فسر الأستاذ شاكر هذا الكلام على غير مقصوده.
فالواضح أن الإفرنج هم الذين قدموا آلاتهم هدايا للجبرتي ولم
يأخذوا منه شيئاً.

فالجبرتي الابن الذي سجل هذا التاريخ، كان من أكبر
علماء عصره، ورغم ذلك لم يستطع أن يدرك شيئاً من علوم
الفرنسيين، بل إنه لم يحاول أن يتفهم ما شهد من تجاربهم
الكيميائية والطبيعية البسيطة، واكتفى بالتعبير عن دهشته
وعجزه بالقول عن علم الفرنسيين:

"ولهم فيه أمور وأحوال وتراكيب غريبة ينتج منها نتائج لا
تسعها عقول أمثالنا".

إن فاقد الشيء لا يعطيه، ولو كان عند الجبرتي الكبير علم
نافع أو أفكار ترتبط بالعلم التجريبي لأعطاها لابنه وأعدّه ذهنياً
لفهم هذه التجارب الكيميائية والطبيعية البسيطة التي لم يسعها
عقله وعقل أمثاله من الشيوخ. وهذا يفرض علينا سؤالاً لا بد
من طرحه هنا ألا وهو:

هل كانت أوروبا حقاً في أواخر النصف الثاني من القرن
الثامن عشر، بعد أن اجتازت ثلاثة قرون من النهضة،

واجتازت عصر البخار، ووقفت على أعتاب الثورة الصناعية، في حاجة إلى هذه المصنوعات البدائية التي يشير إليها شاكر؟ لقد تحدث الدكتور زكي نجيب محمود في كتابه "هذا العصر وثقافته" عن سر تفوق الغرب وقارن بين منهجهم ومنهجنا في البحث حين قال:

"لقد أخذ الأوروبيون يقرءون كتاب الطبيعة المفتوح، على ضوء المنهج العلمي المؤدي حتماً إلى نتائج عليا في حياة الناس، بينما أخذنا نحن خلال تلك الفترة نقرأ صحائف الأقدمين لحفظها حفظاً، ونشرحها ونشرح شروحها ونكتب عنها الهوامش، ثم نشرح هذه الهوامش في هوامش إلى آخر هذا الجهد الشاق الذي يبدأ بالورق وينتهي بالورق".

فكيف كان ينتظر الأستاذ شاكر أن يتحول هذا العبث إلى نهضة علمية تنافس الغرب؟

وخلاصة رأي الأستاذ شاكر هو أنه لو أتيح لحركة الإحياء التعليمي التي قادها البغدادي والزيدي والجبرتي وغيرهم أن تؤتي ثمارها لوجدت الحضارة المسيحية الشمالية نفسها في مواجهة حضارة مساوية في القوة والاستنارة، لكن علماء أوروبا من المستشرقين أطلقوا أصوات النذير والتحذير، إذ كانوا

يضعون عيونهم كما يقول الأستاذ شاكر على حركة الأفكار في العالم الإسلامي. فجاءت الحملة الفرنسية بقيادة نابليون لوأد هذه اليقظة والقضاء عليها في مهدها.

لكن رحيل الحملة لم يؤثر على الاستشراق الفرنسي، في مصر، وكان تأثيره ظاهرا في مجال التعليم وفي المشروعات المختلفة التي تمت في عصر محمد علي وأسرته. ومن بين المبادئ التي أرساها كان مبدأ إرسال البعثات العلمية إلى فرنسا.

يقول الراجعي في كتابه "تاريخ الحركة القومية" ج3 ص452 : "لو تأملت مليا في العصر الذي نشأت فيه هذه الفكرة، واختلجت في نفس محمد علي لعجبت لعبقريته كيف أنبت هذا المشروع. ففي ذلك العصر لم يفكر حاكم "شرقي" ولا حكومة شرقية في إيفاد مثل هذه البعثات"، ويسخر الأستاذ شاكر من الراجعي ويصفه بالمؤرخ المدجن ثم يقول: إن فكرة البعثات العلمية "لم تكن نابغة من عقل هذا الجندي الجاهل "محمد علي"، بل كانت نابغة من عقول تخطط لأهداف بعيدة المدى، يقصد المستشرق "جومار" الذي بنى مشروعه على شباب غض يبقون في فرنسا سنوات تطول أو تقصر يكونون

أشد استجابة على اعتياد لغة فرنسا وتقاليدها، فإذا عادوا إلى مصر كانوا حزبا لفرنسا".

وعن قصة إنشاء " مدرسة الألسن " سنة 1836م يقول الأستاذ شاكر إنها ليست من فكرة الطهطاوي ولا من بنات عبقريته، لكنها ثمرة من ثمار "الاستشراق " ودهاته الذين احتضنوه وربوه وغذوه ونَشَّئُوهُ مدة إقامته في باريس. وكان دوره عن طريق "مدرسة الألسن" فعلا في إحداث صدع في ثقافة الأمة قسمها إلى شطرين متباينين "الأزهر" في ناحية و"مدرسة الألسن" في ناحية.

وكذلك حقق رفاة لدهاة الاستشراق "أهم ما يتوقون إليه، من وأد "اليقظة" الواحدة المتماسكة التي كان الأزهر مركزها منذ عهد البغدادى والزبيدي والجبرتي الكبير في وقت كان محمد علي الجاهل يحطم أجنحة الأزهر، ويدبر كل مكيدة لإسقاط هيئته وهيبته مشايخه ويعزلهم عن جمهور الأمة عزلا بين قضبان من الحديد. ومرت الأيام والسنون، وهذا الصدع يتفاقم حتى انتهينا إلى ما نحن عليه من الانقسام والتفريق، وذهبت "الثقافة المتكاملة" في دار الإسلام في مصر أدراج الرياح.

بعد ذلك جاء الاحتلال الإنجليزي سنة 1882 وبدأ التنافس بين الاستشراق الإنجليزي والفرنسي، رأى الاستشراق الإنجليزي أن يبدأ في تكوين "حزب" قوي يناصره عن طريق التعليم فأسند أمره إلى قسيس مشروعات، خبيث هو "دنبوب".

ووضع دنبوب أسس "التفريغ" الكامل لطلبة المدارس المصرية، أي تفريغ الطلبة من ماضيها المتدفق في دمائها مرتبطاً بالعربية والإسلام ومهد لملئه بماض آخر بائد في القدم والغموض لم يبق من ثقافته شيء البتة، ليجعل طلبة المدارس في حيرة بين انتمائين: بين الانتماء إلى الثقافة العربية الإسلامية، وبين الانتماء للفرعونية التي بادت وبادت ثقافتها ولم يبق منها إلا أطلال من الحجارة مهما بلغت في العظمة والجلال؛ فهي فارغة من ثقافة حية تتدفق في القلوب والعقول والألسنة، إنما هي آثار لا تغني شيئاً ولا تؤتي ثمرة (ص 149).

لكن الكنيسة القبطية المصرية ورجالها قاوموا محاولات التغريب، ورفضوا رفضاً قاطعاً التعاون مع المستشرقين سواء كانوا من الفرنسيين أو الإنجليز، وكما يقول الأستاذ شاكر: "بيد أن الكنيسة القبطية أعرضت عنهم وعن إغرائهم لسبب

بينه لنا المستشرق الإنجليزي "إدوارد لين" في كتابه "المصريون المحدثون، شمائلهم وعاداتهم" بعد جلاء الفرنسيين عن مصر باربع وثلاثين سنة (سنة 1834م) فقال:

ومن أكثر الخاصيات اعتبارا في خلق الأقباط تعصبهم الشديد، وهم يكرهون المسيحيين الآخرين جميعا كراهية شديدة (يعني المسيحيين الشماليين) تفوق كراهية المسلمين للكفار في الإسلام، ويعتبرهم المسلمون مع ذلك أكثر المسيحيين ميلا للإسلام".

لذلك لم يستجب للمستشرقين أحد من رجال الكنيسة القبطية وأخفقوا إخفاقا كاملا (ص 133).

والواقع أن الكنيسة المصرية لعبت دورا مهما في مقاومة التبشير وأنشأت المدارس لتعليم البنين والبنات دون تفرقة بين دين ودين، وذلك لمواجهة مدارس الإرساليات الأجنبية. وفي الوقت الذي أغلق فيه عباس المدارس تطبيقا لمقولته "إن الأمة الجاهلة أسلس قيادة" قامت مدارس الأقباط الأهلية بدور مهم في نهضة التعليم منذ سنة 1854م، في عهد البابا كيرلس الرابع، الذي يعتبر أبا الإصلاح في المحيط القبطي لما تميز به من جراءة وإقدام في إنشاء المدارس.

من القطيعة.. إلى الحوار

وأظن الآن أنني قد قدمت عرضا وافيا لأفكار الأستاذ شاكر التي شرحها باستفاضة في 160 صفحة في مقدمة كتابه "المتنبى" التي سماها "رسالة في الطريق إلى ثقافتنا" ، وذلك حتى أتيح للقارئ أن يتأمل معي هذه الآراء ويشارك في تفنيدها ومناقشتها.

لقد تناول الدكتور مجدي وهبة هذه الرسالة بالتحليل والمناقشة في بحث نشره بالإنجليزية عنوانه "غضب مرصود An Anger Observed" ودار حديثه في هذا البحث حول استكشاف إمكانية الحوار بين الثقافة العربية والثقافة الأوروبية. وهو يقول إن شاكر لا يقبل المصالحة، يشك شكاً عميقاً في التفسيرات الأجنبية. يرفض - في الواقع - وجود إمكانية لفهم حقيقي خارج حوزة العالم الإشتلاكي ذاته، ثم يضيف قوله: "هنا نجد صوت الغضب والاستياء الأصيل بعد اثني عشر قرناً من المواجهة مع الغرب".

وهو يرى أن الحوار قد يكون ممكناً بين الإسلام والغرب على أساس رغبة في المعرفة أقوى من جانب الغرب،

والاعتراف الصريح بجزيرة الماضي الاستعماري، ولكي يأخذ هذا "الحوار" سمة حقيقية. فإن نموذج المسلم المثقف بالثقافة الأوروبية، شبه العلماني مثل طه حسين أو النموذج شبه الماركسي كإدوارد سعيد أو حتى ما يسمى بالنموذج الإسلامي المعتدل لم يعد ضرورياً.

فتقاليد المفكر الغربي لا تسمح له بالانشغال في حوار مثمر مع صورة منعكسة في مرآة، حتى لو كانت هذه المرآة تعمل على تغيير (تشويه) الصورة قليلاً.

لا بد أن يواجه الغرب واقعا حقيقيا، أحد أشكال هذا الواقع الحقيقي هو الغضب الذي عبر عنه شاكر. لكن ما يقوله شاكر لا يلزم قبوله عند الغربيين بظاهر قيمته، فقد يكون لهم تفسير مختلف تماما للحقيقة التاريخية. لكن من المحتم عليهم أن يصطرعوا مع هذا الغضب الذي يعبر عنه. هذا الغضب هو نتيجة التمسك بمعتقدات راسخة في مواجهة ما يعتقد أنه ثقافة غربية غازية.

والسؤال الذي يطرحه المهتمون بالفكر الإسلامي من الغربيين هو: كيف يمكنهم إجراء الحوار مع الغضب. كيف نصل إلى التقاهم مع صوت يتهمك بالخبت وعدم الأمانة؟

وهنا يشير الدكتور مجدي وهبة إلى اقتراح أندريه ريموند الذي يدعو إلى أن يبدأ الحوار بالنظر إلى تبعة الماضي بشيء من التعقل والتروي، مع الاعتراف بأسباب الصراع، لكن أيضًا مع التأكيد على التراث المشترك (كتراث العلوم الإغريقية. أرسطو وتبادل التأثير في فن المعمار والتقاليد الشعرية)، لكن هذا لا يقدم عونًا حقيقيًا إزاء موقف يتم فيه إعادة التأكيد على الهوية القومية يربطها بعقيدة المسلمين كما يبين القرآن أنهم (خَيْرُ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ) وأن هذه الأمة قد هوجمت من جانب المشركين أو قليلي الإيمان.

إن تجريد هذا الغضب من أسلحته يتطلب محو ذكرى الحروب الصليبية وطرد العرب من إسبانيا، وتاريخ الاستعمار الأنجلوفرنسي، ثم الاحتلال الصهيوني لفلسطين، لكن قبل كل شيء هناك حقيقة في حين يقبل الإسلام كثيرا من التقاليد اليهودية والمسيحية فإن الكتب اليهودية والمسيحية تنكر صحة نبوة محمد.

ومن هذه المقدمات، يستنتج الدكتور مجدي وهبة أن التنافر وعدم التصالح ليس سياسيا أو تاريخيا فقط، وإنما جاء من الخصومة العميقة بين عقيدتين مجردتين.

إن الإشارات الصادرة من الغرب عن عدم جواز الفصل بين مشكلات العالم الحديث وإلى خبرة الإنسان العادي إزاء عملية الحادثة أو ما بعد الثورة الصناعية، لا تعد استجابات صالحة لتحدي الغضب. أما شاكر نفسه فإنه يشعر بأنه مدفوع لصب جام غضبه على فكرة الحادثة ذاتها، لأنه يعتقد أن الإسلام حق، وحيث يكون الحق فلا معنى لأي شيء آخر.

في ختام دراسة بعنوان "المخاطر التي تواجه الإسلام" (62) قدم مارشال هدرس تلخيصًا للتحديات والاحتياجات التي تواجه الإسلام اليوم، فقال: إنها تأتي من طبيعة "التقدم الآلي" الذي يمتد من البلدان الصناعية إلى العالم فيما وراء الحدود، وهذا يؤدي إلى هدم التقاليد الثقافية والضغط على الموارد الطبيعية ثم زعزعة القيم الأخلاقية.

وفي سبيل إقامة التوازن وتفادي وقوع الفوضى، فإن الأصل الوحيد هو إشباع حاجتين من الحاجات الملحة مثل الحاجة إلى التخطيط الاجتماعي، والحاجة إلى تنقيف الجماهير بثقافة إنسانية.

The Venture of Islam . (62)

في حالة الإسلام، فإن الاحتياجات أشد إلحاحًا نتيجة لتصارع الرغبات بين الحداثة وتأكيد الذات بصورة حادة مثيرة في لحظة وعي حاد بالذات لدى الإسلاميين، لكن بالنسبة لشاكر، فإن إشباع هذه الحاجات هو على وجه الدقة ما يسعى الإسلام لتحقيقه.

ويمضي الدكتور مجدي في بحثه قائلاً:

إن رسالة الإسلام كما يراها شاكر هي دعوة لتخطيط اجتماعي إسلامي وتربية إسلامية، وفوق كل هذا، فإن الإسلام هو عقيدة إيمانية، يعمل في نطاق مجتمع إنساني منظم فما حاجتنا إذن لاستجلاب نظم عمل من خارج هذه الحقيقة القائمة على الوحي؟ إن خبرة المجتمعات الإسلامية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بسلطة إسلامية، فلماذا نتطلع إلى خبرات وتجارب ليست مرتبطة بسلطة إسلامية؟ أين يوجد الخيط الرفيع إذن، بين "الحوار" ونفى الذات عن الحقيقة؟

ومن ثم يتساءل دكتور مجدي وهبة عن معنى الحوار في هذا السياق، وعمن يكونوا أطراف الحوار، وما هي موضوعات الحوار، وهل تدخل الآليات في هذه المناقشة. ثم يجيب "بالتأكيد، فالأمل الوحيد هو في تشجيع المسلمين على فحص

التراث اليهودي المسيحي بروح المعرفة كما يفعل المستشرق
الأمين مع التراث الإسلامي. إن حب الاستطلاع سوف يتغلب
على مشاعر الغضب في وقت من الأوقات، وبما نتطلع إليه
اليوم الذي نجد فيه دائرة معارف مسيحية بأقلام مسلمين".

ويختتم الدكتور مجدي بحثه بالإشارة إلى استطلاع أجرته
مجلة (Pritisan Review) عام 1950 بين قرائها حول
"الدين والمتقنين" ونشرت المجلة إجابات مطولة كتبها مؤمنون
وغير مؤمنين. وشكلت هذه الإجابات محاولة بالغة الأهمية في
إعادة تقويم التجربة الدينية بين المسيحيين واليهود في منتصف
القرن العشرين.

ودارت أسئلة المجلة حول خمسة محاور هي:

- 1- أسباب الإحياء الديني في عصرنا.
- 2- مصداقية التجربة الدينية في عصر العلم.
- 3- الاهتمام المتجدد بالأساطير وعلاقتها بالتجربة الدينية.
- 4- التمييز بين الإيمان الديني (كموقف من الإنسان
والحياة الإنسانية) وبين المعتقدات الرسمية التي تبثها
مؤسسات السلطة الحاكمة.

ثم أنهى كلامه بالسؤال التالي:

"هل توجد إمكانية لمثل هذا الاستطلاع بين المسلمين الأصوليين الآن؟ ربما وجب علينا أن ننتظر حتى تتلاشى موجة الغضب وتهدأ الشكوك التي تشكل الشاغل الأكبر لقلب المسلم الآن".

وتعليقاً على ما ذكره الدكتور مجدي وهبة بشأن الخلاف الجذري بين المسلمين والمسيحيين أقول إن "الحوار" المقترح لا يتطلب أبداً المساس بما هو مقدس عند أطراف الحوار، أو تنازل أحد المتحاورين عن معتقداته إرضاء للطرف الآخر، وإلا تحولت عملية الحوار إلى عملية احتواء ثقافي، وإنما المطلوب هو أن يفهم كل طرف معتقدات الطرف الآخر ويحترم حقه في الاختلاف وفي التعبير عنه بحرية.

وإن كان الأستاذ شاكر بحكم مكانته العلمية هو أهم الغاضبين في العالم الإسلامي فإن ظاهرة الغضب الإسلامي تحظى باهتمام كبير من كبار المفكرين والباحثين في الغرب، ومن بين هؤلاء المستشرق برنارد لويس الذي تناول هذه الظاهرة في بحث نشر أخيراً بعنوان "جذور الغضب الإسلامي"

(1). يبحث فيه عن أسباب هذا الغضب ودوافعه الأساسية من التاريخ والواقع المعاش في هذا العصر.

وكانه يرد على دعوة الدكتور مجدي بشأن الاعتراف بجزيرة الماضي الاستعماري فيقول: "نحن في الغرب متهمون بالانحلال الجنسي، وبالعنصرية، والإمبريالية وبإقامة نظم الإقطاع والعبودية، وكذلك بالطغيان والاستغلال. وفيما يخص هذه التهم بل وما هو أشنع منها، فإننا لا نملك إلا أن نقر بذنبا، ليس كأمركيين أو غربيين بل باعتبارنا بشرا وأعضاء في الجنس البشري. وبشأن أي من هذه الخطايا، لم نكن المخطئين الوحيدين فمعاملة المرأة مثلا في الغرب، وفي العالم المسيحي عموماً لم تجر دائماً على أساس المساواة مع الرجل، بل كانت تتم بصورة قهرية أحيانا لكن هذا على اسوأ تقدير، كان أفضل كثيرا من نظام تعدد الزوجات وامتلاك الجواري والمحظيات الذي كان يقرر مصير غالبية النساء على هذا الكوكب".

(1) The Roots of Muslim Rage, by Bernard Lewis, the Atlantic monthly, September 1990.

وعن العنصرية يقول برنارد لويس إن هذا المصطلح قد أصبح بلا معنى الآن وهو مثل لفظ الفاشية الذي ينسب للمعارضين المنتمين لأحزاب الدكتاتوريات الوطنية. أما نظام العبودية فهو محرم دوليا الآن باعتباره عارا على الإنسانية، وكان الغربيون أول من خرج على موقف القبول الجماعي لهذا النظام فحرموه عن طريق القانون.

الإمبريالية إذن هي: سبب الشكوى؟ وإجابة عن هذا السؤال يقول: "إن بعض الدول الغربية، وبمعنى ما الحضارة الغربية ككل مسئولة عن جريمة الاستعمار، لكن هل ينبغي لنا أن نصدق أن توسع أوروبا الغربية كان يتصف بنوع من الجنوح الأخلاقي خلت منه التجارب السابقة البريئة نسبياً كفتوحات العرب وغزوات المغول والأتراك؟".

ثم يمضي برنارد لويس في مناقشته فيقول:

"ولكن استخدام المصطلح في كتابات الإسلاميين الأصوليين لا يحمل في أغلب الأحوال نفس المعنى الذي له عند نقاد الغرب. ففي كثير من هذه الكتابات يأخذ لفظ الإمبريالية مغزى دينيا واضحا إذ يستخدم أحيانا في شكل هجومي ليربط بين الاستعمار وبين التبشير، ويشمل الصليبيين

والأمبراطوريات الاستعمارية الحديثة، وأحيانًا يخرج المرء بانطباع أن جريرة الأمبريالية ليست كما يعرفها نقاد الغرب، هي هيمنة شعب على شعب آخر، أو على الأصح توزيع الأدوار في نطاق هذه العلاقة، لكن السيئ - حقًا وغير المقبول - هو سيطرة المشركين على المؤمنين. فسيطرة المؤمنين على غير المؤمنين تعد أمرًا طبيعيًا وصحيحًا لأن هذا يؤدي إلى الحفاظ على شرع الله ويعطي غير المؤمنين فرصة لقبول الإيمان الصحيح.

أما أن يسيطر غير المؤمنين على المؤمنين فهو أمر غير طبيعي بل هو نوع من الكفر، لأنه يؤدي إلى فساد العقيدة الدينية والأخلاق في المجتمع وهذا يساعدنا على فهم الاضطرابات الجارية الآن في أماكن مختلفة مثل إريتريا الأثيوبية وكشمير الهندية وسنكيانج الصينية وكوسوفو اليوجوسلافية؛ حيث يعيش في كل هذه الأماكن شعب مسلم تحكمه حكومة غير إسلامية. وهذا يوضح أيضًا لماذا يطالب المتحدثون باسم الأقليات الإسلامية الجديدة في غرب أوروبا بقدر من الحماية القانونية للإسلام لم تعد هذه المجتمعات تعطي للمسيحية ذاتها، ولم تعطه أبدا لليهودية بل إن دول

الموطن الأصلي لهؤلاء المسلمين لم توافق أبداً على تقديم مثل هذه الحماية لأية ديانة تخالف الإسلام. وفي مفهومهم فلا يوجد تناقض في هذه المواقف فالإيمان الصحيح، القائم على آخر رسالات الوحي الإلهي، يجب حمايته من الإهانة والإساءة، أما الأديان الأخرى وهي إما باطلة أو ناقصة فليس لها الحق في مثل هذه الحماية".

وشرح أسباب التحول ضد العرب بقوله:

"لقد تحول الإعجاب بالغرب وتقليده عند كثير من المسلمين إلى عدااء ورفض، وهذا المزاج يرجع في جانب إلى شعور بالاذلال، نوع من الوعي المتنامي بين ورثة حضارة قديمة ظلت تسيطر زمناً طويلاً، ومن ثم كان كفاح الأصوليين ضد العلمانية والحداثة. والحرب ضد العلمانية واعية مفهومة فهناك أدبيات كثيرة ترفض العلمانية على اعتبار أنها قوة وثنية شريرة جديدة، أما الحرب ضد الحداثة فليست واعية ولا مفهومة، وموجهة ضد عمليات التغيير كلها".

وينتهي برنارد لويس في تحليله لظاهرة الغضب الإسلامي إلى القول بأنها ليست سوى تعبير عن صراع حضاري "فنحن نواجه مزاجاً وحركة مفارقة جداً لكل مستويات المسائل

والسياسات بل وحتى الحكومات التي تلاحقها، ولا يقل هذا الأمر شيئاً عن صراع الحضارات وهو يتمثل في رد فعل ربما لا عقلاني لكنه بالتأكيد رد فعل تاريخي من خصم قديم معادٍ لتراثنا اليهودي المسيحي ولحاضرنا العلماني ورافض لانتشارهما معا على مستوى العالم كله. ومن المهم أن نحسم أمرنا فلا نسمح من جانبنا بالاستجابة للاستفزاز والقيام برد فعل تاريخي أو لاعقلاني مماثل".

وبعد هذا التحذير الذي وجهه برنارد لويس لأبناء قومه من الغرب يعود ليقول ليس كل الأفكار المستوردة من الغرب واجهت رفضاً فقد أخذ أشد الأصوليين راديكالية أفكاراً غريبة ودون الاعتراف بمصدرها فقد أخذوا فكرة الحرية السياسية، وما يرتبط بها من ممارسات أخرى كالتمثيل الشبابي والانتخابات، والحكومة الدستورية حتى الجمهورية الإسلامية في إيران لها دستور مكتوب ومجلس تشريعي منتخب وأسقفية، يقصد مجلس أعلى لرجال الدين أو آيات الله اسمه الحوذة، وأن هذه الأفكار والممارسات كما يقول برنارد لويس، ليس لها أصل في التعاليم الإسلامية وليست لها سوابق في التاريخ الإسلامي.

"إن الحركة التي تسمى بالأصولية ليست هي التقليد الإسلامي الوحيد، فهناك حركات أخرى أكثر تسامحًا وانفتاحًا، وهي التي أوحى في الماضي بمنجزات الحضارة الإسلامية، ونحن نأمل في أن يسود هذا التقليد ويتغلب في يوم ما، ولكن حتى يتم ذلك فهناك نضال شاق لا يستطيع الغرب فيه أن يفعل شيئًا، بل إن أية محاولة من جانبه قد تسبب ضررًا لأن هذه أمور ينبغي أن يقررها المسلمون فيما بينهم، وفي الوقت نفسه علينا أن نحاذر من جميع النواحي حتى نتجنب مخاطر فترة جديدة من الحروب الدينية، التي قد تنشأ من تقادم الخلافات وإحياء الأحقاد القديمة".

ومن أجل هذه الغاية يدعو برنارد لويس لإعطاء تقدير أكثر للثقافة الأخرى الدينية والسياسية عن طريق دراسة تاريخ وآداب هذه الثقافة الإسلامية، وفي الوقت نفسه يدعو المسلمين لدراسة التراث اليهودي المسيحي وأن يتفهموا ويحترموا رؤية الغرب للعلاقة بين الدين والسياسة بصفة خاصة وحتى لو لم يختاروا هذه الرؤية لأنفسهم.

وفي سبيل تقديم وصف دقيق لهذه العلاقة يقتبس برنارد لويس فقرة من خطاب ألقاه الرئيس الأمريكي جون تيلر بتاريخ

10 يونيو 1843م، عبر فيه تعبيراً بليغاً منبأً عن مبدأ الحرية الدينية فقال:

"أقدمت الولايات المتحدة على تجربة عظيمة ونبيلة يعتقد البعض أنها مخاطرة غير مسبوقة في التاريخ، هي تجربة الفصل التاريخي بين الكنيسة والدولة، فلا تقوم بيننا مؤسسة دينية بحكم القانون، لقد تحرر الضمير من كل القيود والكوابح، وأصبح مباحاً لكل إنسان أن يعبد خالقه وفقاً لما تمليه عليه حكمته الخاصة، فلا تفرض ضريبة لإقامة نظام سلطوي، ولا يبنى على حكم الإنسان غير المعصوم قانون صحيح الإيمان، فأتباع محمد لو قدر لأحد منهم أن يأتي إلينا فسوف يتمتع بكل ما يكفله له الدستور من حق ممارسة العبادة وفقاً لتعاليم القرآن، أما الهندي الشرقي فيمكنه أن يبني معبداً لبراهما إذا ارتضى ذلك. هذه هي روح التسامح التي تقوم بغرسها مؤسساتنا السياسية، فالعبري المضطهد والمهان في مناطق أخرى من العالم له أن يحتل مسكنه بيننا دون خوف من أحد، تحت رعاية الحكومة التي سوف تقوم بالدفاع عنه وحمايته. وهذه هي التجربة العظيمة التي شرعنا فيها وها هي تأتي ثمارها الحلوة، وبدونها سوف يكون نظامنا ناقصاً".

"إن جسم الإنسان قد يتعرض للقهر والتهديد، ومع ذلك فقد ينجو، أما عقل الإنسان إذا كبلته القيود فإن طاقاته تتحلل وملكاته تتلاشى، ولا يتبقى منه إلا ما هو أرضي، فلا بد أن يظل العقل طليقا كالنور والهواء".

ومن هذا يتبين أن أمريكا كانت هي البائدة بفصل الكنيسة عن الدولة فصلا تاما، أي بتقرير الحرية الدينية لجميع من تظلم هذه الدولة من البشر. وبعد قليل أخذ هذا المبدأ طريقه إلى كثير من دول أوروبا. وكان تقرير هذا الأمر هو بداية الانطلاق والتقدم في مجالات العلوم والفنون والسياسة والاقتصاد حتى وصلوا إلى أقصى درجات التقدم والرفاهية. وإن كان مبدأ الحرية الدينية يفسر سر تقدم الغرب، فإنه كاف بنفس الدرجة لتفسير سر تخلف الشرق وتقهقر الحضارة العربية الإسلامية بعد أن بلغت ذروة من ذرى التقدم والانفتاح الفكري والإنساني.

وهذا ما يؤكده الدكتور الطاهر أحمد مكي في مناقشة لآراء الأستاذ محمود محمد شاكر ⁽¹⁾ حيث يقول:

(1) حول كتاب "رسالة في الطريق إلى ثقافتنا" (الهلal - ديسمبر 1978).

"ومع التأمل الطويل والتعمق في تاريخنا وجدنا أن الدولة الإسلامية فقدت مقوماتها الأساسية، وانتهت إلى العجز الذي نعيشه حين انهار فيها هذان العنصران: احترام كرامة الإنسان، والاكتفاء الاقتصادي. كان فيها طغاة على امتداد أرضها وعمق تاريخها، يقتلون من يشاءون حيث يشاءون، وحين كان هناك من يقف في وجوههم ويردهم عن طغيانهم كان الأمل يزدهر، والدولة تنتعش وحين كثر عددهم (عدد الطغاة) وضعفت المواجهة أو انعدمت ساء حالنا وانتهى إلى ما نحن فيه".

وبعد أن يذكر الدكتور مكي بعض وجوه الفساد في حياتنا الفكرية والدينية والاجتماعية والعلمية يقول:

"إن فساد الحياة الأدبية يا عالمنا الجليل، وهي فاسدة حتى النخاع، يعود إلى أسباب كثيرة، ليس من بينها التبشير أو الاستعمار أو الاستشراق، وإنما تعود في أساسها إلى أن حياتنا فاسدة، والأدب صدى لها، ولا يستقيم الظل والعود أعوج".

وهذا يقودنا إلى مشكلة السلطة في العالم العربي الإسلامي. فالأستاذ شاكر يرى كما أوضح الدكتور مجدي أن خبرة المجتمعات الإسلامية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالسلطة

الإسلامية، فلماذا نتطلع إلى خبرات ليست مرتبطة بسلطة إسلامية؟ والسؤال الذي أطرحه هنا: هل كانت هذه السلطة الإسلامية تعبيراً حقيقياً عن الثقافة الإسلامية التي تستمد قانونها الأخلاقي من عقيدة الإسلام كما يحددها القرآن الكريم؟

يشير برنارد لويس في بحثه إلى أن من بين الأسباب التي تثير كراهية المسلمين لأمريكا هي تدعيمها ومساندتها لحكام قبليين وحكومات رجعية وديكتاتورية لا تعبر عن مصالح شعوبها هذا عن حكومات عصرنا.. فلماذا عن تراث السلطة الإسلامية الذي يتمسك به شاعر وكثير من الأصوليين؟ ماذا يقول التاريخ عن هذه الممارسة وفي أي اتجاه سارت؟ مرجعنا هو كتاب الدكتور جمال حمدان "العالم الإسلامي المعاصر" الصادر في القاهرة عام 1971م.

إذ يقول جمال حمدان: "إن أغلب الفروق الدينية والشيعة والطوائف التي تكاثرت فجأة في صدر الإسلام وما بعده بدأت أصلاً على شكل أحزاب سياسية وصراعات على السلطة والحكم. وفي العصر الحديث ظل الدين أداة ميسورة للسياسة تستغله القوة لتشريع وجودها غير الشرعي مرة ولتبرير مظاهرها وابتزازها مرة أخرى.. فمنذ البداية استغل الاستعمار الديني

التركي الخلافة مطية وواجهة للشرعية، وباسم الدين نجح في فرض استعمار الغاشم على المسلمين، وعلى أساس النظام الذي ابتدعه لم ينجح إلا في أن يفاقم مشكلة الطائفية ويبلورها في العالم العربي" (ص 125 و 126) ..

وقد بدأ اقتحام هذه المشكلة من جانب الأصوليين المسلمين، ولا أدل على ذلك مما كتبه الشيخ محمد الغزالي في كتابه المهم "أزمة الشورى" إذ كتب في فصل بعنوان "الانتخابات بدعة" يقول "كثيرا ما رمقت المعارك الداخلية في تاريخنا الإسلامي ثم حدثت نفسي: ماذا لو أن النزاع بين علي ومعاوية تم البت فيه في استفتاء عام، بدلا من إراقة الدماء.

ولو سلمنا بأن الأسرة الأموية تمثل حزبا سياسيا له مبادئ معينة، فماذا علينا لو تركت آل البيت يكونون حزبا آخر يصل إلى الحكم بانتخاب صحيح. أو يحرم منه بانتخاب صحيح.

قال لي متعالم كبير: إن الانتخابات بدعة.

قلت له: وسفك الدماء واستباحة الحرمات هو السنة.

قال: إن الغوغاء لا رأي لهم.

قلت لك ألم يكن هؤلاء الغوغاء هم سواد الجيوش المقاتلة مع هذا أو ذاك. أنقلبهم مقاتلين ولا تقلبهم ناخبين.

إنني باسم الإسلام، أرفض الأخطاء التي وقع فيها "حكامه
القدامى والمحدثون.. ليس لأحد من أولئك حصانة تجعله فوق
النقد.. الذي أعلمه من ديني أن محمداً عليه الصلاة والسلام
بعث رحمة للعالمين.. وأن الأمويين والعباسيين والعثمانيين
وغيرهم يقتربون منه أو يبتعدون عنه بمقدار وفائهم لله، أو
غدرهم لوحيه العظيم".

وتقاليد الحكم خلال هذه العصور هي كأي موروثة
أخرى، ينظر إليها على ضوء الإسلام، ولا ينظر للإسلام على
ضوئها.

ونظام الانتخابات كنظام الامتحان أجدى المقاييس بالإثبات
والإبقاء وإن كان كلاهما يخيف.. وقد سمعت كثيرين يحتقرون
رأي العامة، ونظرت إلى ما يقدمون من بديل فلم أجد شيئاً.

ما رأيك في متحدثين عن الإسلام يستكينون في ظل أحقر
استبداد، فإذا حدثتهم عن عمود الشورى في الإسلام قال ذلك
رأي الرعاع والأمر لأهل الحل والعقد لا الرعاع.

كيف يوجد هؤلاء المأمولون المنشودون المسلمون من أهل
الحل والعقد، وإذا كان اختيارهم للحاكم فالأمر إذن كما قال أبو
الطيب المتنبى: "فيك الخصام وأنت الخصم والحكم".

وإذا كان لجمهور الأمة، فلا بد من الانتخابات.

وقد تساءل الأستاذ أحمد بهجت في تعقيبه على هذه الفقرات: هل نفهم من كلام الشيخ محمد الغزالي أنه يحبذ الأسلوب الغربي في الحكم. وفي اليوم التالي كتب في "صندوق الدنيا" يقول:

"يرى الشيخ محمد الغزالي في كتابه "أزمة الشورى" أن الاستبداد السياسي ليس عصيانا جزئياً لتعاليم الإسلام، وليس قتلاً لشرائع فرعية فيه، إنما هو إفلات من مجاله كله ودمار على عقيدته.

إن كلمة التوحيد تعني أفراد الله بالعبودية، وتعني احترام حقوق الإنسان وكرامة الشعوب أيضاً.

وهذا هو الفهم اللائق بالتوحيد، لأن الله تبارك وتعالى خلق الناس جميعاً أبيضهم وأسودهم وجعل معيار الفضل بينهم هو التقوى، والقول بأن الإسلام أقر الشورى في نظام الحكم، وأغفى الحاكم من نتائجها كلام باطل، وهو يقع على السنة لم تحسن دراسة الإسلام ولم تحسن فهم تاريخه.

والشورى لا علاقة لها بالعقائد والعبادات الحلال والحرام.. وهذا أمر ليس مجاله، وهذا أمر معلوم لدارس الفقه.. إنها بالاجتهاد لا مكان لها مع النص.

رغم ذلك فإن هناك من يرفض أن تكون الأمة مصدر السلطات.. لأن الحاكمية لله لا للشعب، وهذا لعب بالألفاظ أو جهل بمعاني التشريع.. لأن مجال الشورى هو الشؤون المدنية والدنيوية والحضارية العادية.. ولا علاقة لها بتشريع الله وأحكامه.. إن الأوضاع السياسية للمسلمين لن تتصلح إذا ظل الدين في وعيهم يهتم بفقه الحيض والنفث، ولا يكثرث لفقه المال والحكم.

لقد أمر الله بالشورى، وكان أمراً عاماً مطلقاً لنبيه صلى الله عليه وسلم "وشاورهم في الأمر" ولم يحدد الحق سبحانه وتعالى كيف تكون الشورى، ولم يحدد ضماناتها.. وترك هذه الأمور كلها للمسلمين لتحديدها حسب زمانهم وأحوالهم.. وقد وضعت الديمقراطيات الغربية ضوابط محترمة للحياة السياسية الصحيحة، فلماذا لا ننقل عنهم ما يسد النقص الناشئ عن جمودنا الفقهي في موضوع الحكم والشورى؟ لقد أغلقنا باب الاجتهاد قرابة ألف عام. فإذا سبقنا غيرنا في شؤون إنسانية

مطلقة، فلا معنى لاستكبارنا عن الإفادة منه. ولا معنى للخوف من ذهاب شخصيتنا.. لأن الاقتباس والنقل يقع في خدمة مبادئ إسلامية مقرة عندنا ابتداء.. ولا يعني هذا خروجًا عن خطنا العتيد، ولا يعني أننا ارتضينا أهدافًا أخرى.

ولئن كنا نحاول تحصين الشورى بضمانات لمنع الطغيان، فلحساب من نرفض هذه الضمانات لحساب الله أم لحساب الفساد السياسي المتوطن في أكثر من قطر".

لقد نقلت ما كتبه الأستاذ أحمد بهجت بـ "الأهرام" (2) حيث أشاد بهذا الرأي الجدي في مسألة السلطة والحكم، وبحكم مكانة الأستاذ محمد الغزالي العلمية والدينية فإن هذا الكلام يعد أقوى وأوضح بيان في إباحة الأخذ والاعتماد على ما وضعته الديمقراطية الغربية من ضوابط محترمة للحياة السياسية الصحيحة. وهو رد حاسم على دعاة الرفض والمقاطعة للنظم الغربية، وهؤلاء يعملون لحماية مصالحهم الطبقية والانتهازية في السلطة والحكم. كما أن دعوة الشيخ الغزالي تأتي لتعزز

(2) الأهرام - 1 و 2 نوفمبر سنة 1990.

ضرورة الحوار بيننا وبين الغرب دون تعال أو خوف، بل على أساس الفهم والاحترام المتبادل.

وقد كتب الأستاذ أحمد عبد المعطي حجازي بـ "الأهرام" (1989/6/28) تحت عنوان "مقدمات عربية للثورة الفرنسية" عن ذكرى قيام الثورة الفرنسية يقول:

"لقد كان أكثر مؤرخينا وكتابنا يعتبرونه لسنوات خلت بداية تاريخنا الحديث وفتحة للنهضة التي انتشلتنا من عصور الانحطاط، ووضعتنا على أعتاب التقدم، بينما يرى الآن كتاب آخرون أن النهضة كانت قد بدأت في مصر المنكوبة بالأتراك والمماليك قبل أن ينقض هذا "الفتى الصليبي المحترق المبهر - أي صانع البوار! نابليون بغتة على دار الإسلام في مصر، كما يقول الأستاذ محمود شاكر في كتابه الأخير "رسالة في الطريق إلى ثقافتنا".

وهناك من يطرح المسألة ذاتها طرْحًا مباشرًا يتعلق بالحاضر لا بالماضي فيتحدث عن علاقتنا بفرنسا وأوروبا الآن ناظرًا إليها بذات المنظار، فالأوروبيون صليبيون وهدفهم الرئيسي هو القضاء على الإسلام والمسلمين. وهكذا نجد أن ما يحسبه البعض من ذكريات الماضي ومسائل التاريخ هو

قضية الحاضر والمستقبل لأنه قضية علاقتنا بالعالم وبالأخرين، وهذا وجه من وجوه علاقتنا أنفسنا، لأن من يرى غيره على حقيقته يرى نفسه على حقيقتها، ومن يزيّف صورة غيره يزيّف صورة نفسه في الوقت ذاته، والذي ينكر أثر الغير في نفسه ينكر أثره في غيره".

وهذا حق، فلا فائدة من الرفض والإنكار لفضل الغير إلا دفع الغير لإنكار فضلنا، وعندئذ تستحكم القطيعة وتتفاقم الخلافات ولا يبقى أماننا إلا الدخول في حرب دينية جديدة.. وهذا الأمر ليس في مصلحتنا أبدًا بحكم التطور التكنولوجي في الغرب وامتلاكه لإمكانيات علمية وقنالية ساحقة لا نملك إزاءها شيئًا.

وهذا يجعل دعوة الحوار ضرورة حياة ووجود وعمار وتقدم وهذه الآراء التي أشرنا إليها تؤكد أهمية فتح باب الاجتهاد وتوسيع الحوار عن طريق اقتباس ما ينفعنا من نظمهم وعلومهم، بل إن الأستاذ شاكر نفسه (3) أصبح يضم صوته الآن لدعاة الحوار وتدعيمه من أجل مزيد من الفهم والتفاهم،

(3) جاء هذا الكلام في حديث دار بيننا في إحدى زيارتي له سنة 1993م.

ومن أجل الوصول إلى تعاون مشترك في سبيل التنمية والعدل والسلام العالمي.

ويقول إن الحوار ضروري حتى لو بقي الناس مختلفين، وهذا كلام جميل ويسعدني أن أكون أول من سمعه وأول من يعلنه في هذا الكتاب.

وطالما أن الخلاف ينشأ حول المفاهيم الدينية، فلا بد أن ينشط حوار الأديان، ليس بين الإسلام والمسيحية واليهودية فقط بل بين الأديان الكبرى جميعا بما فيها البوذية والهندوكية. فهذه أديان تعتقها شعوب كثيرة العدد ويثور بسببها مشكلات مع المسيحيين والمسلمين.

إن صنع السلام فيه تجربة عظيمة يتطلع إليها كل البشر ولا بد من التفاهم بين أصحاب الأديان جميعا حتى يمكن القضاء على أسباب وبذور الشقاق بينهم.. إن الفهم والاحترام المتبادل كفيلا بتسوية خلافات كثيرة، ولا بد من طليعة فكرية مثقفة ومخالصة لتقود هذا الحوار، وتضع شروطه وحدوده حتى يثمر ثمارا حسنة.. طوبى لصناعي السلام لأنهم أبناء الله يدعون.. هذا قول المسيح.. فهل ننصت إليه.

كذلك هناك تجارب كثيرة تمت على طريق الحوار بين الأديان، يمكن الاستفادة منها.. وقد سجل الدكتور وليم سليمان مسيرة هذه التجارب ونتائجها في كتابه المهم "الحوار بين الأديان" المنشور في القاهرة 1976.. وقد يكون من المفيد أيضا الرجوع إلى كتاب "ندوة الحوار بين الأديان" الذي أصدره مكتب الاتصال بالجمهورية الليبية (1981)، وفيه رصد لتجربة الحوار الديني بين مجموعة من الباحثين المسيحيين الغربيين وبين مجموعة من المفكرين العرب المسلمين التي عقدت في طرابلس سنة 1976 وحضر بعض جلساتها العقيد معمر القذافي قائد الثورة الليبية.

لقد قدمت هذه التجارب عطاءً مهما في هذا المجال، جدير بأن نعيد تقويمه ونواصله على أوسع نطاق، وهذا أمر ضروري حتى نركز على الإيجابيات ونتجنب السلبيات. وعلينا أن نفهم منذ البداية أن غاية الحوار المطلوب ليست إزالة الخلافات الموجودة في الكتب المقدسة أو تصفية بعض الأديان لصالح دين معين، فالحوار يقوم أساسا على الاعتراف بحق الغير في الاختلاف والاحتفاظ بوجهة نظره المختلفة، وإنما البحث يكون في إزالة سوء الفهم والشك المتبادل بين أصحاب الأديان،

وإيجاد السبل المشتركة للتعاون من أجل الخير المشترك الذي هو غاية الأديان جميعًا.

ويهمني في هذا السياق أن أتوقف بعض الوقت عند مداخلة العقيد معمر القذافي لعدة أسباب:

1- إن العقيد القذافي قائد ثورة عربي، وهو مسئول بحكم موقعه عن قيادة عملية التحول السياسي والاجتماعي التي تشهدها ليبيا منذ أوائل السبعينيات. وقد أسهم القذافي بدور مهم في تحريك الغضب الإسلامي وتوجيهه نحو الغرب المسيحي ونحو أمريكا بصفة خاصة، وذلك عن طريق أسلوبه في التربية العقائدية والتحريض الثوري.

2- إن العقيد القذافي يربط الحوار هنا بنظريته في بناء دولة اشتراكية عادلة على أساس من العقيدة الإسلامية، وأشهد أنني عشت في بنغازي ست سنوات، ولمست عن قرب جدية المحاولات التي تبذل لتحقيق هذه الغاية، وتأكدت من نظرة المساواة في المعاملة بين الجميع دون تفرقة بسبب اللون أو الجنس أو الدين.

3- في هذه المداخلة عبر العقيد القذافي في بساطة ووضوح عن جوانب الاتفاق والاختلاف بين الأديان فقال:

"أما بين مؤمن وآخر فليس هناك شيء اسمه جهاد.. إن الخطأ هنا في اعتقاد المسلمين وليس في القرآن.. والقرآن لا يوجد فيه إطلاقاً شيء اسمه الجهاد ضد أهل الكتاب، وإنما القرآن يدعو إلى محاورة أهل الكتاب باعتبارهم وإيانا مؤمنين بالله ويجب محاورتهم بالحسنى.. (وَجَادِلْهُمْ بِلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ).. (و تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ).. إن القرآن يدعو المؤمنين به إلى استمرار الجدل والحوار مع أهل الكتاب الآخرين.

والمقصود هنا النصارى واليهود.. كما أنه يقول إن النصارى هم أقرب إليكم من اليهود.. وهذه آية واضحة (وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى).

"أما عن الجانب المسيحي فنحن لا نشك بما أنزله الله سبحانه وتعالى على عيسى بن مريم.. كما لا نشك إطلاقاً بما قاله عيسى نفسه، ولكن كما في الجانب الإسلامي حيث توجد أحاديث نبوية صحيحة وأخرى غير صحيحة، كذلك يوجد في

الجانب المسيحي ما كتب بعد ذلك على لسان المسيح أو بعده، بعضه صحيح وبعضه الآخر مشكوك فيه." (ص 71).
ثم يصل إلى نقطة الخصام بين المسلمين والمسيحيين
قائلاً:

"إن هناك إنكاراً لنبوة محمد، وهذا جهل وخطأ وذنوب كبير
ينبغي أن يزول الآن بعد أن وصلت البشرية إلى هذا المستوى،
وبعد أن استطعنا نحن المسلمين والمسيحيين أن نجلس جنباً
إلى جنب ونتحاور" (ص 75).

أما كيف يزول هذا الخطأ فإن العقيد القذافي طالب
"بضرورة البحث عن النسخة الأصلية للتوراة أو الإنجيل حتى
تنتهي المشكلات فيما بيننا".

هذا الكلام يحتوي على نية حسنة لكنه أيضاً يتضمن
تشكيكاً في صحة التوراة والإنجيل لا يقبله اليهود أو
المسيحيون. ومع ذلك فالأجدى أن نناقشه بالعقل والمنطق في
سياق هذا الحوار المطلوب ولنبدأ بالسؤال التالي:

أولاً: أين توجد هذه النسخة الأصلية للتوراة والإنجيل؟ ومن
يملك هذه النسخة المزعومة؟ ولماذا لم يطبعها وينشرها بين
الناس؟

ثانيًا: أما القول بإعادة كتابة الإنجيل والتوراة لكي تتوافق مع ما يقوله القرآن حتى في هذه الجزئية بالذات فهو مطلب غير عملي ولا يقبله اليهود أو المسيحيون لأنهم يؤمنون إيمانًا راسخًا بأن النصوص التي لديهم نصوص صحيحة ومقدسة، ولا يملك أحد المساس بها. لكن السؤال الأهم هو:

هل اتفاق النصوص ضروري للحوار والتفاهم؟

إن اليهود لا يعترفون بالمسيح ولا بالمسيحية، والمسيحيون حسب الإنجيل يؤمنون بأن اليهودية انتهت باكتمال النبوءات.. ومع ذلك فإن وجود هذا الاختلاف الجذري لم يمنع قيام التفاهم بين اليهود والمسيحيين في الغرب.

وهل اتفاق النصوص يؤدي إلى الوفاق والتعاون بالضرورة؟

إن المذاهب المسيحية العديدة وأهمها الأرثوذكس والكاثوليك والبروتستانت يؤمنون جميعًا بهذا الإنجيل الذي بين أيدينا ويطبقون معتقداتهم على أساسه. ورغم اتفاقهم على هذا النص الواحد الوحيد فإنهم لم يتفقوا على تفسير واحد، وبقيت هذه المذاهب تتصارع وتتناحر مئات السنين حتى وصلوا أخيرًا إلى الحوار وإلى التفاهم على أساس احترام كل طرف لعقيدة الآخر.

والمشكل قائم بين المسلمين أنفسهم أيضًا: بين الشيعة والسنة مثلاً، فرغم أنهم يحتكمون إلى نص واحد وهو القرآن، فلم يتفقوا على تفسير واحد في مسألة "النبوة بين محمد وعلي" حتى الآن.

إن فتح باب التشكيك في الكتب المقدسة خطر لا يهدد اليهود والمسيحيين فقط، بل سوف يمتد إلى المسلمين أيضًا. فها هو الدكتور محمد أركون يدعو إلى إعادة توثيق القرآن، وذلك في كتابه "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" (منشورات مركز الإنماء القومي - بيروت 1986).

وأنا أنقل هنا من كتاب المفكر الإسلامي الكبير الدكتور عبد العزيز كامل الذي نشرته "العربي" (يناير 1989) بعنوان "الإسلام والعروبة في عالم متغير" (ص 291) يقول الدكتور عبد العزيز كامل:

ثم لنتنظر ما يقول (محمد أركون) عن القرآن وكيفية قراءته.

"راح الخليفة الثالث عثمان (أحد أعضاء العائلة المعادية لعائلة النبي) يتخذ قراراً نهائياً بتجميع مختلف الأجزاء المكتوبة سابقاً والشهادات الشفهية التي أمكن التقاطها من أفواه الصحابة

الأول. أدى هذا التجميع عام 656م إلى تشكيل نص متكامل فرض نهائيًا بصفته المصحف الحقيقي لكل كلام الله كما كان قد أوحى إلى محمد (صلى الله عليه وسلم). رفض الخلفاء اللاحقون كل الشهادات الأخرى التي تريد تأكيد نفسها (مصادقتها) مما أدى إلى استحالة أي تعديل ممكن للنص المشكل في ظل عثمان". (ص 288).

ثم دعا (د. محمد أركون) إلى مراجعة نقدية للنص القرآني وإعادة كتابة قصة تشكل هذا النص بشكل جديد رسخها التراث المنقول جذريًا. هذا يتطلب منا الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التي أتيح لها أن تصلنا، سواء أكانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني. هكذا نتجنب كل حذف تيولوجي لطرف ضد آخر. المهم عندئذ هو التأكد من صحة الوثائق المستخدمة. بعدها نواجه ليس فقط مسألة إعادة قراءة هذه الوثائق وإنما أيضًا محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود كوثائق البحر الميت التي اكتشفت أخيرًا" (ص 290 و291).

أما عن النواحي التطبيقية في الشريعة فقد ذكر عن القرآن والحديث النبوي والإجماع والقياس "أن هذه المبادئ الأربعة

غير قابلة للتطبيق" (ص 927) ونقد تطبيقها واحدًا بعد الآخر (297 و 298).

وهنا يتساءل عبد العزيز كامل: بناء للغد أم هدم للماضي؟ ثم يجيب: "أراني في حدود المساحة المتاحة مضطرا إلى الوقوف، فهنا علمنة تراجع النص القرآني والحديث النبوي، والخلافة الراشدة، وأصول الفقه والتشريع وتصرح باستحالة التطبيق، وتضيق أو تتلاشى معها مساحة "المقدس".

ومن قبلها رأينا تجديدا، ومن قبله - ومعه - اجتهدا يدعو إليه الإسلام، كما رأينا التطور التاريخي للعلاقة بين الدين والدولة في العالمين الغربي والإسلامي، ورأينا الفجوة الحضارية التي علينا أن نعبرها، فهل يكون العبور بأن تتجه الجهود إلى بناء الغد؟ أم إلى هدم الماضي والوصول بالمراجعة حتى إلى نص القرآن الكريم ليصنع "بعض علمائنا" نصًا قرآنيًا جديدًا؟!

من الممكن أن نستفيد من مناهج العلوم الحديثة، وهذا واجب ومسئولية، وأن نكون على صلة بها وحوار معها، ولكن هذا لا يعني - بحال - أن ندخل بكل مقدساتنا معامل هذه العلوم فكا وتركيبا، وأن نهدر جهود أجيال من العلماء،

تعرضت أعمالهم للجرح والتعديل واستطاعت أن تؤكد مصداقيتها عبر الأجيال.

وإذا كان كل جيل باسم "العلمنة" يبدأ بالشك وإعادة التقويم لكل ما سبق بذله من جهد، فمتى وكيف يكون البناء بناء الفرد والمجتمع والحضارة معا؟.

ولعلنا نصل إلى كلمة سواء تتجه بها الجهود إلى الإضافة، واستكمال ما نحتاج إليه في مجتمعاتنا المتخلفة، بدلا من هدم ما بقي لدينا من ركائز لم تكن في حياتنا إلا داعية إلى الخير والتقدم".

انتهى كلام الدكتور عبد العزيز كامل، ونعود الآن إلى سؤال العقيد معمر القذافي الخاص بموقف المسيحيين من نبوءة محمد. وقد أجاب عليه الباحث الكاثوليكي الان مورييس يورمانس بقوله:

"المسيحيون والمسلمون من غير شك يختلفون في مقاييسهم للنظر في النبوة الكاملة النهائية، فيرى المسيحيون أن كمال النبوة قد تحقق في يسوع المسيح، غير أنهم يعتقدون أن روح النبوة لا يزال يظهر من جيل إلى جيل، أما المسلمون فيرون في محمد خاتم الأنبياء، وإن اعترفوا بأن حياة يسوع المسيح لها

أبعاد خارقة للعادة تجعلها متصلة بالغيب. فالحوار الصحيح يقتضي هنا أن يحترم كل من الطرفين رأي الطرف الآخر في شموله وكماله، فيصبر صبراً جميلاً مستودعاً لله التدخلات اللازمة حتى يتصفى هذا الرأي، فيستتير ويتكامل: كما لا يحق للمسيحي أن يطلب من المسلم أن يعترف للمسيح بجميع الأوصاف التي يتصف بها.

وفي المسيحية كذلك يدعي المسلم فيما يخص محمداً ألا يطالب المسيحي بالاعتراف بجميع الأوصاف التي يتصف بها محمد في الإسلام، أما الكتب المقدسة فيمكننا أن نأتي بنفس الملاحظة في شأنها، وإن علمنا جميعاً أن المسلمين والمسيحيين يعتقدون أن كلام الله قد جاء وديعة عند الأنبياء. كنص منزل مسجل في كتب مقدسة يجب على كل مؤمن أن يقرأها ويتأملها ويفسرها؛ حتى يفهم من معانيها ما هو ظاهر وما هو باطن".

وواضح أن هذا الرد يحمل في داخله الشروط الصالحة لاستمرار الحوار، على أي حال فكل التقارير المنشورة تدل على نجاح هذه الندوة التي دعا إليها العقيد القذافي في تحقيق قدر كبير من التفاهم والمودة؛ مما أدى إلى عقد ندوات أخرى

في مالطة وبالييرمو واليونيسكو في باريس، إن توفر حسن النية بين البشر يستطيع أن يفعل المعجزات في مد جسور المحبة الإنسانية والأخوة بين البشر، وبها نواجه الإرهاب الذي يهدد بنشر الفوضى والخراب في جميع المجتمعات العربية وغير العربية.

هذا عن حوار السبعينيات الذي كشف عن هذه الآفاق الرحبة للتفاهم. ولا بد من إحياء هذا الحوار وتنشيطه الآن على أن تبدأ المبادرة من جانب دولنا العربية الإسلامية بقيادة مصر، حتى ترد على صيحة العدوان الذي أطلقها المفكر الأمريكي صمويل هنتجتون في كتابه "صدام الحضارات والنظام العالمي الجديد" الذي يرشح فيه الإسلام كعدو رئيسي للغرب، بعد زوال الاتحاد السوفيتي.

والأهم من ذلك أن يمتد هذا الحوار إلى داخل مجتمعاتنا العربية الإسلامية للإسهام في بناء الثقة بين أفراد المجتمع الواحد. فأزمة هذه المجتمعات في الأساس هي أزمة داخلية تتمثل في غياب حرية الرأي وانقطاع الحوار بين التيارات الفكرية المختلفة وضعف مؤسسات المجتمع المدني.

لقد بدأنا هذه المناقشة بدعوة الأستاذ شاكر إلى سلطة إسلامية.. وأفتى الأستاذ محمد الغزالي بأن الشورى تدخل في باب الاجتهاد ، ودعا للأخذ بنظام الأحزاب والديمقراطية الغربية تحقيقا لمصالح المسلمين.. ثم جاءت صيحة المجتمع المدني التي أطلقها الرئيس خاتمي وحقق بها انتصاره في الانتخابات الإيرانية الأخيرة.

وهذا تحول خطير في مسار الثورة الإيرانية، إذ لم يعد حكم الفقيه ولا حكم رجال الدين هو الحل وإنما الديمقراطية والمجتمع المدني.

الهوامش

- (1) المحاورات الجديدة - الكتاب الذهبي - يناير 1967.
- (2) صلاح فضل - "تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية".
- (3) أباطيل وأسمار ص 147.
- (4) نفس المرجع ص 148، 149.
- (5) على هامش الغفران.
- (6) بلوتولاند وقصائد أخرى - المقدمة.
- (7) في مقاله "الشعر في مصر" سنة 1927م ، في كتابه "ساعات بين الكتب" يقول العقاد:
"ونظرت إلى العصور الحديثة بعد الإسلام فلم أعثر بشاعر واحد أنبأته مصر يذكر بين أعظم الشعراء وتسمع له رسالة من رسالات الحياة، فكل شعرائها عرب أو مقلدون للعرب، وكل هؤلاء عالة على الأدب ونفاية ضئيلة أولى بها أن تنبذ وتهمل. "كتاب رجاء النقاش" "العقاد بين اليمين واليسار" ص 351 - 352.
- (8) جريدة "البلاغ" في 15 يونية 1947.
- (9) علي أومليل - الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، ص 3 - 1985.

- (10) المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين - المجلد الثاني (علم الاجتماع) دار الكتاب اللبناني - بيروت - طبعة ثانية - 1975.
- (11) راجع ص 14 - 17 في كتاب "الخطاب التاريخي.. دراسة لمنهجية ابن خلدون".
- (12) أورويسوس "تاريخ العالم" تحقيق وتقويم د. عبد الرحمن بدوي ص 25.
- (13) المرجع السابق من ص 467 - 497.
- (14) الاستغرافية الإسلامية هي علم تدوين التاريخ الإسلامي - Historiography
- (15) د. علي أومليل، الخطاب التاريخي ص 111 - 112.
- (16) كتاب الهلال - فبراير 1969 - سبق نشره بكتاب "المؤثرات الأجنبية في الأدب المصري" سنة 1963 معهد الدراسات العربية.
- (17) سورة آل عمران.
- (18) نفس المرجع.
- (19) أباطيل وأسمار ص 216.
- (20) قاموس الكتاب المقدس ص 545.
- (21) راجع كتاب "ابن سينا القرن العشرين" هيئة الكتاب - سنة 1988.

- (22) مسرحية "القضية" هيئة الكتاب - سنة 1979.
- (23) أباطيل وأسمار ص 499 - 500 .
- (24) محمد حسن عواد في مقاله "محمود شاکر مفکرا مسلما " ضمن کتاب "دراسات عربية وإسلامية - ص 419.
- (25) دبرت الرجعية مؤامرة الانفصال وضربت تجربة الوحدة بين مصر وسوريا سنة 1961، ثم راحت تجند المرتزقة لضرب القوات المصرية التي دعيت لمساندة ثورة اليمن واستنزاف إمكانيات مصر من سنة 1962 حتى سنة 1967 تمهيدا للنكسة.
- (26) أباطيل وأسمار ص 525.
- (27) نفس المرجع السابق ص 536.
- (28) وسورة الأنبياء آية (7): (وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ).
- (29) سورة يونس آية (94) : (فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ).
- (30) تاريخ القرآن ص 48 - 49 (دار القلم 1966).
- (31) أباطيل وأسمار ص 556. ولقد فسر الأستاذ سيد قطب هذه الآية نفسها بما يؤكد فكرة التكامل بين هذه الديانات فقال: "ولقد تمت إرادة الله فظهر هذا الدين على الدين كله. ظهر في ذاته كدين، فما يثبت له دين آخر في حقيقته وفي

طبيعته. فأما الديانات الوثنية فليست بشيء في هذا المجال،
وأما الديانات الكتابية فهذا الدين خاتمتها، وهو الصورة
الأخيرة الكاملة الشاملة منها، فهو هي، في الصورة العليا
الصالحة إلى نهاية "الزمان" (في ظلال القرآن - مجلد 6 -
ص 3558 - 61).

(32) نفس المرجع ص 551.

(33) سورة الصف آية (14).

(34) راجع مقال "الإسلام والأديان الأخرى" مجلة "الأزمة" نوفمبر
سنة 1988.

(35) فهمي هويدي "مواطنون لا ذميون" ص 105.

(36) (قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ
وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ
وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ
وَنُحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ)

(37)

(38) قد يفهم البعض قول الأستاذ شاكر "على ملة مبدلة من دين
موسى وعيسى" على أنه تبديل للنصوص وتحريفها، وللدرد
على هؤلاء أسوق رأى ابن خلدون حيث يقول في مسألة
الاعتماد على التوراة: "وأما ما يقال من أن علماءهم بدلوا
مواضع من التوراة، بحسب أغراضهم في ديانتهم، فقد قال ابن
عباس، على ما نقل عن البخارى في صحيحه إن ذلك بعيد..

وقال: معاذ الله أن تعتمد أمة من الأمم إلى كتابها المنزل على نبيها فتبدله، أو ما في معناه. قال: وإنما بدلوه وحرفوه بالتأويل، ويشهد لذلك قوله تعالى: (وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ) (المائدة: 43)، ولو بدلوا ألفاظها لم تكن التوراة التي فيها حكم الله. وما وقع في القرآن الكريم من نسبة التحريف والتبديل فيها إليهم، فإنما المعنى به التأويل " (د 2 ص 10 - 11) عن كتاب: "تاريخ العالم" تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي ص 470.

(39) مقدمة في فقه اللغة العربية - ص 122.

(40) نفس المرجع - ص 124.

(41) نفس المرجع - ص 8.

(42) نفس المرجع - ص 24 - 25.

(43) نفس المرجع - ص 26.

(44) عن دور السادات ورشاد رشدي في مصادرة الكتاب، ذكر الأستاذ حازم هاشم أنه كتب في جريدة "الشعب" يدعو لنقد كتاب الدكتور لويس عوض فيما يخص اللغة العربية والإسلام، فدعاه الدكتور رشاد رشدي بحجة أنه يريد استعارة نسخته من الكتاب، لأن الرئيس السادات طلب منه تقريراً، ثم عرض عليه أن يتوسط بينه وبين أحمد بهجت ليسمح له بالكتابة في مجلة الإذاعة على أن يكف حازم هاشم عن الكتابة في جريدة "الشعب"، وبعد شهر ذهب حازم لاسترداد

الكتاب فأطلعه رشاد رشدي على التقرير المرسل للسادات بعنوان: "ملاحظات عامة على كتاب مقدمة في فقه اللغة" في وقت ظهور مقالات البدراوي زهران في مجلة الإذاعة (أسرار جديدة حول مقدمة في فقه اللغة العربية - القاهرة - ديسمبر 92).

(45) نشر هذه الفصل بعد اختصاره في مجلة "العربي" الكويتية - ديسمبر سنة 1996.

(46) دكتور شكري عياد مقال "عاشق العربية" مجلة "الهلال" أبريل 1989.

(47) كتاب "المتنبي" ص 26.

(48) عايذة الشريف، مذكرات شاهدة ربع قرن - مجلة الدوحة - عدد 60.

(49) في حديث خاص معي أثناء زيارتي له يوم 1990/9/29.

(50) د. علي شلش "المجلات الأدبية في مصر" ص 84 - 92.

(51) عبد الرحمن شاكر "الثورة والحرية" ص 6226 من كتاب "دراسات عربية وإسلامية".

(52) د. عبد العزيز الدسوقي "في عالم المتنبي" ص 150.

(53) د. عبد العزيز الدسوقي "في عالم المتنبي" ص 151.

(54) د. عبد العزيز الدسوقي "في عالم المتنبي" ص 171.

- (55) رسالة في الطريق إلى ثقافتنا ص 26.
- (56) كتاب "المتنبي" ط2 - ص 140.
- (57) "عاشق العربية" - الهلال - أبريل 1989.
- (58) د. محمد كامل حسين "الشعر العربي والذوق المعاصر" -
1971 - منشورات الإذاعة.
- (59) الرسالة - السنة الثامنة - العدد 340.