1

تمت المراجعة في 6 أغسطس 2023

قراءات ومراجعات نقدية

نسيم مجلى

الفهرس

1	مقدمة: القراءة والبحث عن القدوة	3
2	مكتبة الإسكندرية	7
3	تأملات فى عصر الرينسانس	14
4	محاكمة سقراط وقضية الحرية	17
5	فرانز كافكا	22
6	المستشار غبريال رجل لا يحب الأضواء	29
7	تراث القبط	33
8	عودة رفاعة الطهطاوى	36
9	نساء ورجال من مصر	45
10	ليلى فريد وكتابها المثير للشجن	59
11	البحث عن الف ليلة فى بلاد السندباد	63
12	حرية الفنان فى المفهوم الاشتراكى	69
13	مشاكل علم الجمال الحديث	78
14	البيزنطيون والبربر والعرب فى ليبيا	82
15	اليهود فى مصر	88
16	كيف تقرأ ولماذا	97
17	التجربة الماسونية فى مصر	114
18	ملحمة جمال حمدان فى حب مصر	122
19	فكر التنوير	126
20	حكاية الفرانكوفونية	135
21	هذا العصر وثقافته	147
22	البياتى وصلاح عبد الصبور	150
23	ملف أمل دنقل	162
24	دفاعا عن العقل والضمير لا عن لويس عوض	168
25	اللا معقول في التعديلات الدستورية	186
26	فهمى هويدى ومجتمع المادة الثانية	193
27	العولمة واثرهاعلى البيئة الثقافية	197
28	ردعلى هجوم محمود الطناحى	209
29-	لمن تكتب الدكتورة نعمات أحمد فؤاد	210
30 -	زواج المثليين	214
31-	المناظرة الكبرى	218

1- مقد مة

القراءة ...والبحث عن القدوة:

الثقافة الرفيعة هى التى تضيف للإنسان معرفة جديدة أو رؤية جديدة ترتفع به فى مستوى التفكير والتنظير وتدفعه الى التغيير والتجديد، ويتم ذلك عن طريق فحص الموروثات الفكرية والاجتماعية وغربلتها بمعيار العقل والمنطق بحيث يبنى الانسان رؤيته على أساس المعقول والمفهوم ومن ثم يبدأ التمييز بين الحقائق والخرافات وبين الثقافة والفوضى.

فرواد الحضارة والتقدم جاهدوا من أجل تغيير حياتهم وحياة الآخرين إلى الأفضل ولهذا عاشوا فى ضمير الشعوب مكرمين وممجدين. فالثقافة الرفيعة إضافة حقيقية وجديدة وليس لغوا يستخدمه الأدعياء والدجالون لإيهام البسطاء أوخداعهم. لذلك يسعى الطامحون الى التفوق فى العلوم والفنون الى هؤلاء الرواد والتعرف عليهم وقراءة أعمالهم ليتعلموا من تجاربهم ويحتذوا بهم كمشاعل أنارت الطريق.

فى أوئل الثلاثينات من القرن الماضى، اشتهى لويس عوض وهويخطو خطواته الأولى فى كلية الأداب جامعة القاهرة (جامعة فؤاد الأول –حينذاك)، اشتهى أن يرى كبار الأدباء الذبن يقرأ لهم، فزار العقاد فى بيته ثم زار طه حسين أيضا.

خرج لويس عوض من لقائه الأول بطه حسين والعقاد تملؤه مشاعر قوية، هي مزيج من الزهو والثقة بالنفس؛ إذ اكتشف فجأة أنه ينتمي بحق إلى هؤلاء العمالقة العظام. وهذا ما يؤكده في كتابه" أوراق العمر" حيث يقول:

"هذان - إذن - كانا عملاقي الأدب اللذين كانا المثل الأعلى لكل أديب شاب في العشرينيات. وبقدر ما كان طه حسين قليل الكلام هادئ النبرة جاد الملامح، يستمع أكثر مما يقول.. كان العقاد متدفقا جياشا جهير الصوت يتكلم أكثر مما يستمع قادرًا على البشر. ووجدت عند هذا وذاك عطفا واهتماما. نعم. إن العظمة لا تخيف إلا التافهين. لقد أدركت رغم لهجتى النافرة نصف الصعيدية أني انتمى بحق إلى هذا النادي الأدبي الرفيع، فدخلته آمنا في سلام."

وحدثت المعجزة، كما يقول، فالتقى ضدفة بثالث العمالقة سلامة موسى، الذى يصفه بقوله " بقدر ما وجدت طه حسين مهيبا وعباس العقاد شامخا وجدت سلامة موسى متواضعا. كان غزير العلم فى غير تكلف ...ولم تكن هيئته تدل على شىء: كان يمكن أن يكون مدرسا بالمدارس الثانوية أو طبيبا أو رئيس مصلحة حكومية، ولكن ما أن يبدأ فى الكلام حتى يتدفق علمه الموسوعى ويتجلى ذكاؤه الحاد كالنصل القاطع ".

لقد تعلم لويس عوض من هؤلاء العمالقة واقتدى بهم فى مجال الأدب والفكروجقق لنفسه مكانة عالية فى نادى الثقافة الرفيعة. وهذا مثال واضح لدور القدوة فى حياة الشباب. لكن هذا النادى يضم أعدادا كثيرة من عباقرة الفكر والعلم فى مصر والعالم يسعدنى أن أقدم للقراء وللشباب خاصة بعض الأسماء هنا

ونماذج لكتاباتهم وأتمنى أن يكون فى ذلك إغراءا لمزيد من البحث والتقصى والتعمق فى فهم قضايا الفكر والحياة. ويهمنى أن أشير الى كتابين عرضتهما هنا هما " كيف نقرأ ولماذا " لهارولد بلوم ثم كتاب " محاكمة سقراط " لمؤلفه آى,إف . ستون.

يحدثنا الأول عن القراءة من أجل المتعة ويشير الى بعض المبادىء التى تساعد على تحقيق ذلك، فإذا انتقلنا الى السؤال الخاص بكيفية القراءة، يجيبنا الكاتب بأنه لا توجد طريقة واحدة للقراءة الجيدة، وإن كان هناك سبب رئيسى يفرض علينا أن نقرأ . فالمعلومات المتاحة لا نهاية لها، فأين توجد الحكمة؟ إذا حالفك الحظ فسوف تلتقى بمدرس متميز يقدم لك المساعدة. لكنك وحيد فى نهاية المطاف، وعليك أن تمض دون وساطة من أحد. فالقراءة بفهم هى أعظم المتع التى تتاح لك فى أوقات العزلة وهى أعظم المتع الشافية لأنها تردك إلى الإختلاف سواء داخل ذاتك أومع أصدقائك. فالأدب الخيالى هو الإختلاف، وتبعا لذلك فإنه يخفف من الشعور بالوحدة.

فى النهاية نحن نقرأ وغايتنا العليا كما اتفق بيكون وجونسون وإمرسون هى تقوية النفس والتعرف على اهتماماتنا الأصلية. نحن نعيش تجربة المتعة، التى قد تكون سبباً يدفع علماء الأخلاق الاجتماعيين منذ أفلاطون حتى المتزمتين فى الجامعة الآن إلى الإنتقاص من القيم الجمالية. إن متعة القراءة متعة ذاتية وليست اجتماعية، فأنت لا تستطيع أن تصلح حياة شخص آخر عن طريق القراءة الأفضل أو الأعمق.

وفى رأيه أن الجامعات لم تعد تعلم القراءة الآن من أجل المتعة الجمالية، فالطفولة التى أضاعت وقتاً طويلاً فى مشاهدة التليفزيون تسلم نفسها فى سن المراهقة للكمبيوتر فتستقبل الجامعة طالباً لا يرحب بأى اقتراح يوجب عليه أن يتحمل عناء الحركة بين هذا وذاك. فالقراءة تنهارويتبعثر قدر كبير من النفس. كل هذا يقال عن الماضى، ولن يجدى فى إصلاحه أية عهود أو برامج لكن ما زال هناك القراء من الشباب و الشيوخ المتفردين فى كل مكان حتى فى داخل الجامعات، فإذا كانت للنقد وظيفة فى الوقت الحالى، فعليه أن يوجه إلى القارىء أوالقارئة المتفردة التى تقرأ إرضاء لنفسها، وليس بغية اهتمامات مفترضة تتجاوز حدود الذات.

1- طهر ذهنك من لغو الأكاديميين

أما عن طريقة القراءة الجيدة فهى تقوم على عدة مبادىء مستمدة من جونسون وامرسون وفرجينيا وولف وأولها" طهر ذهنك من لغو الأكاديمين" فالثقافة الجامعية التى يحتل فيها تقدير الملابس الداخلية لنساء العصر الفيكتورى محل تقدير ديكنز ويرونتج انما تبدو ثقافة فاحشة لكاتب جديد مثل ناثانيل ويست. لأنه كيف يمكن لمثل هذه الثقافة أن تغذى المعارضة الساخرة وتطيل أمدها؟ إن قصائد الشعر النابعة من مناخنا حل محلها جوارب تنتمى لثقافتنا. فالماديون الجدد يقولون إنهم استعادوا الجسد من أجل الحقيقة التاريخية، ويؤكدون أنهم يعملون باسم مبدأ الواقعية. إن حياة العقل ينبغى أن تستسلم لموت الجسد.

2- لا تحاول اصلاح جارك بما تقرأ

إن تطهير العقل من اللغو يقود إلى المبدأ الثانى فى عملية استعادة القراءة. لا تحاول إصلاح أمر جارك بما تقرأ. فاصلاح الذات مشروع كبير بدرجة تكفى لأن يشغل عقلك وروحك إذ يجب الإحتفاظ بالعقل فى حالة هدوء حتى يتطهر من جهله البدائى. وهو يحذرنا من إضاعة الوقت فى تفسير الأشياء فى ضوء تصورها التاريخى ويعتبر هذا نوعا من عبادة الأوثان ... ثم يقول أقرأ بالنور الداخلى الذى احتفى به جون ميلتون و الذى أخذه امرسون كمبدأ للقراءة، وهو ما يمكن أن يكون المبدأ الثالث: فالباحث هو شمعة سوف يضيئها حب الناس وتطلعات البشر جميعا. لكن الصياغة التى كتبها إمرسون تقدم بيانا أشد وضوحا للمبدأ الثالث الا تخشى

من أن تكون حريتك فى التطور كقارئ نوعاً من الأنانية لأنك عندما تصبح قارئا أصيلا بحق، فإن استجابة الناس لأعمالك سوف تجعلك منارة حقيقية للآخرين.

3- الثقة بالنفس هى الميلاد الثانى للعقل

ففى رأى امرسون أن الثقة بالنفس مهمة للباحث، ولابد أن يكون الشخص مبتكراً لكى يقرأ جيداً. إن الثقة بالنفس ليست منحة وإنما هى الميلاد الثانى للعقل. الذى لا يمكن أن يتحقق بغير سنوات طويلة من القراءة العميقة.

4- البحث عن عقل أكثر أصالة

أما هاروولد بلوم فيرى أنه لا توجد مقاييس مطلقة للجمال. فإذا أرد ت أن تزعم أن السيادة الأدبية لشكسبير كانت نتيجة للاستعمار. فلن يهتم أحد بدحض رأيك لأن شكسبير بعد أربعة قرون صار أكثر انتشاراً عن ذى قبل، وسوف يمثلون مسرحياته فى الفضاء الخارجى، وفى العوالم الأخرى إذا وصل الناس إليها، لأنه ليس مؤامرة من الثقافة الغربية، بل إنه يحتوى على كل مبادئ القراءة. وهو محك الإختبار خلال هذا الكتاب كله. لقد نسب بورخيس هذه العالمية إلى الغياب الواضح لذاتية شكسبير، لكن هذه الخاصية استعارة كبيرة ترمز إلى اختلاف شكسبير عن الأخرين، وهى فى النهاية قوة معرفية فى حد ذاتها. نحن نقرا مراراً وتكرارا ولو بغير علم بحثاً عن عقل أكثر اصالة عن عقولنا.

5- استعادة السخرية:

والكاتب يحذرنا من الأيديولوجيا لأنها تعد عامل تدمير لقدرتنا على الفهم وعلى تذوق السخرية، ويقترح أن يكون خامس مبدأ فى عملية القراءة هواستعادة السخرية، إن السخرية هى مجرد استعارة والسخرية التى تميز عصراً أدبياً لا تصلح لعصر أدبى آخر، لكن بدون بعث أو إحياء الاحساس بالسخرية سوف يضيع منا شئ أكثر بكثير مما سميناه بالأدب الخيالى.

فالسخرية تتطلب قدراً محدداً من الإنتباه، كما تتطلب القدرة على قبول الآراء المتناقضة حتى لو تصادمت بعضها مع بعض، فإذا جردت القراءة من السخرية، فإنها تفقد انتظامها ومفاجآتها. فالسخرية سوف تطهر عقلك من لغو الأيدولوجيات وثقافتها، وتساعدك على أن تتوهج كباحث بحمل شعلة واحدة مضيئة.

محاكمة سقراط

ولعل كتاب " محاكمة سقراط " يقدم لنا نموذج هذا الباحث المتوهج الذى يحمل الشعلة ويضىء الطريق للأخرين. فهذا الكتاب يمثل مغامرة فكرية مثيرة وغير مسبوقة فى مجالها، حيث يقوم المؤلف بمراجعة دقيقة وشاملة للثقافة الكلاسيكية والفكر الفلسفى الإغريقى بالتركيز على محور حرية التعبير والديمقراطية السياسية. ومن خلال محاكمة سقراط يكشف مستر ستون عن جوانب هامة فى الصراع بين سقراط وبين معارضيه من السوفسطائيين وقادة الديموقراطية، بل وعامة الشعب. وهى جوانب ظلت خافية حتى الآن، وكانت هى الفاعل فى تهيئة المناخ العام فى أعقاب الانقلابات الديكتاتورية لجر سقراط إلى المحاكمة بتهمة الإلحاد وإفساد الشباب والحكم عليه بتجرع السم فى سنة 399ق. م.

ولنا أن نتدبر خطوات هذا الباحث لنفهم ونتعلم كيف استاع أن يحقق هذا الإنجاز العظيم. فقصة هذا الكتاب لاتقل إثارة عن موضوعه. فقد كان المؤلف صحفياً مرموقاً من دعاة الحقوق المدنية وكانت مقالاته تنشر فى بعض الصحف الأمريكية الرئيسية مثل هاربرHarper، والأمة Nation ومجلة نيويورك

ريفيو The New York Review of Books بالإضافة إلى مجلته الإخبارية التى كان يصدرها باسم Stone's Weekly فى واشنطن وكذلك مؤلفاته الهامة.

فلما أضطر إلى التقاعد نتيجة الذبحة الصدرية عام 1971، انصرف إلى دراسة حرية التعبير على اساس اعتقاد راسخ عنده مفاده أنه لا يوجد مجتمع فاضل مهما كانت مقاصده ومهما كانت ادعاءاته الطوباوية والمثالية اذا لم يكن رجاله ونساؤه قادرين على التعبير علناً عما يدور فى عقولهم.

وبعد ان قطع الكاتب شوطا طويلا فى دراسة ثورات الإنجليز ضد الحكم المطلق فى القرن السابع عشر، وهى التى ساهمت فى تطور النظام الدستورى الأمريكى، اكتشف انه لا يستطيع فهم هذه الثورات دون الإلمام الكامل بحركة الإصلاح البروتستانتية. وكشف العلاقة الوثيقة بين الكفاح من أجل حرية التعبير. وفى سبيل هذه الغاية رجع إلى الوراء للبحث عن جذورها فى كتب المفكرين المغامرين الذين وضعوا بذور حرية الفكر فى العصور الوسطى حين تم اكتشاف أرسطو عن طريق الترجمات العربية والعبرية وما لحق بها من شروح وتعليقات فى القرن الثانى عشر الميلادى.

واسلمته هذه الترجمات إلى مصادرها الأولى فى أثينا القديمة، وهى اقدم المجتمعات التى إزدهرت فيها الديمقراطية وحرية التعبير بدرجة لم يصل إليها مجتمع سابق أو مجتمع لاحق حتى الآن. وحين رجع إلى هذه الأصول، وجد انه من الصعب الوصول إلى استنتاجات فلسفية وسياسية صحيحة بالاعتماد على هذه الترجمات، ليس فقط لأن المترجمين كانت تنقصهم الكفاءة بل لأن المصطلحات الإغريقية لم تكن فى اغلب الأحوال مطابقة لمرادفاتها فى اللغة الإنجليزية.

وبناء عليه، قرر الكاتب ان يدرس اللغة اليونانية القديمة، دراسة كافية تمكنه من حل معضلات النصوص الأصلية، وكما يقول مستر ستون، لأنه فى هذه الأصول فقط يمكن للباحث ان يقبض على دلالات الألفاظ بل وعلى ظلال المعانى الكامنة فى مطاوى هذه الألفاظ دائما. وقد استغرق هذا البحث سنوات طويلة. وكانت ثمرته هذا الكتاب المثير الرائع. والذى يصفه المؤلف بقوله:
" هذا الكتاب هو ثمرة هذا العذاب. لقد شرعت فى كتابته لكى اكتشف كيف أمكن لهذا الحادث المحزن أن يحدث (يقصد اعدام سقراط). لم استطع الدفاع عن الحكم عندما بدأت ولا أستطيع الدفاع عنه الآن. لكننى أردت ان اكتشف ذلك الذى لم يقله لنا افلاطون، لكى اعطى الأثينيين جانبا من القصة ولكى اخفف جريمة المدينة وامحو بهذه الطريقة، وصمة العار التى لحقت باثينا وبالديمقراطية من جراء هذه المحاكمة "

فهذا الكاتب الامريكى يهتم بتبرئة سقراط وبتبرئة الديمقراطية ومن ثم قدم دفاعا مجيدا عن حرية التعبير وعن الديمقراطية فى سياق يلائم مدينة أثينا فى عصر سقراط كما يلائم مجتمعنا المعاصر. هذه هى المعاناة الجميلة التى تصل بصاحبها الى نتائج باهرة وتجعل منه شعلة تتوهج فى محيط عمله وفى مجتمعه.

نسيم مجلى

2 مارس 2013

2- مكتبة الإسكندرية

هذا أحدث كتاب صدر هذا العام (2002م) عن مكتبة الإسكندرية، ونشرته الجامعة الأمريكية بالقاهرة. ويضم مجموعة من الأبحاث الحديثة الجادة كتبها علماء وباحثون متخصصون فى التاريخ والأثار والكلاسيكيات، وكلها تؤكد دور هذه المكتبة فى جمع التراث الانسانى وحفظه، وتطوير مناهج البحث فى العلوم والرياضيات والفلك ونشر هذه العلوم والمناهج شرقاً وغرباً فى عصر كانت فيه الإسكندرية البطلمية هى عاصمة الدنيا وسرة العالم. أشرف على هذه الدراسات وقدمها روى ماكلويد أستاذ التاريخ بجامعة سيدنى باستراليا، وكتب لها الدكتور اسماعيل سراج الدين تصديرا موجزا جاء فيه:

كانت مكتبة الإسكندرية القديمة واحدة من أعظم المغامرات الفكرية فى التاريخ، ثم اختفت هذه المكتبة منذ 1600عام، لكنها باقية فى الذاكرة الجماعية للشعوب، مادة للأساطير، ومصدراً للإلهام يستوحيه كل أولئك الذين يعملون من أجل ترقية البحث العلمى، والسعى وراء المعرفة، وإعلاء روح العقلانية، والمسكونية، والانفتاح على الآخر.

وقد بدت تلك المكتبة للكثيرين على أنها المكتبة التى جمعت كل نصوص الكتب المعروفة للعالم فى عصرها، ثم دمرت بطريقة مأساوية، وهذا الكتاب يقوم بتصحيح هذه النظرة القاصرة ويثبت عن طريق البحوث المعروضة أنها كانت أكبر كثيراً من مجرد كونها مستودع كتب، وأنها اختفت ليس بفعل حريق هائل بل لأنها كانت ضحية للاضمحلال البطىء عبر عدة قرون.

فضلا عن ذلك، فان المكتبة كانت مجتمعاً للباحثين والعلماء، وبهذا تجاوزت مهمة المكتبات القديمة فى مصر وبلاد اليونان، وذلك نتيجة امتلاكها نظرة شاملة لتعدد الثقافات بين الأمم، بجانب رسالة تهدف إلى الوصول إلى عالمية المعرفة. وأمكن تحقيق هذه الرسالة نتيجة التحولات الهائلة التى أحدثتها وكذلك بفضل التزام لا مثيل له من البطالمة الأوائل لتدعيم أحلامهم بالميزانيات الضخمة.

.

وفى هذا السياق أنجز مجتمع العلماء تراثاً هائلاً فى مجال الفكروالعلم والأدب لا زال يؤثر فينا حتى اليوم. والآن، ونحن نتأهب لافتتاح صرح مكتبة جديدة للإسكندرية، على شكل طائر العنقاء، فإن هذه المكتبة، تنهض فعلياً فى نفس الموقع حيث كانت مكتبة الإسكندرية القديمة ذات يوم. ونحن نسعى لاستعادة روح تلك المكتبة بأساليب عصرية تتلائم واحتياجات القرن الواحد والعشرين كما أننا نحاول أن نتعامل بصدق مع روح ربات الإلهام ونقيم ساحة للقاء الثقافات الانسانية، لكى نؤكد انحيازناً للعقلانية والتمدن، والحوار من أجل ترقية أساليب التفاهم والبحث عن المعرفة."

وفى ختام كلمته يتوجه الدكتور اسماعيل سراج الدين بالشكر لكل المساهمين فى بحوث هذا الكتاب، وفى مقدمتهم الأستاذ روى ماكلويد الذى وصل بهذه الجهود إلى مرحلة الإثمار، ومهد لها بمقدمة رائعة تكشف عن سمات شخصيته العلمية وأسلوبه الأسر الخلاب.

ونعود إلى محتويات الكتاب، ونبدأ بالتمميد الذى كتبه روى ماكلويد ومنه نعرف أن جمعيات كثيرة من أصدقاء مكتبة الإسكندرية تألفت فى جميع أنحاء العالم، وأن جميعة الصداقة الأسترالية بمدينة سيدنى اضطلعت بعدد كبير من الأنشطة والبرامج فى الموسيقى والفن والأدب، وإسهاماً فى هذا النشاط اتفقت

مجموعة من أساتذة التاريخ والآثار والدراسات الكلاسيكية وانتهزت الفرصة للمشاركة فى هذا الصرح الجديد وكانت ثمرة جهودهم هذا الكتاب. وقد يكون من المناسب جداً أن يقوم باحثون من أحدث الأمم فى العالم الأكاديمى بالمشاركة فى عملية بعث وتجديد هذا الصرح التعليمى القديم المشهور. ثم يتحدث مسترروى فى تقديمه لهذه الأبحاث عن الإسكندرية فى التاريخ والأساطير بادئا بتعريف المصطلح فيقول:

"ان النبيل والعلامة الأسبانى إزيدورالصقلى الذى عاش فى القرن السادس قد خصص فصلاً فى كتابه الموسوعى حول الاشتقاقات اللغوية لكلمة De Bibliothecis فعرف Biblion بمعنى (scroll) أى لفافة من ورق الكتابة ثم عرف theke بمعنى (depository) أى مستودع وكلاهما أماكن، وايضاً رموز للثقافة الغربية. وفى الروايات الأقدم والتى سبقت هذا التعريف بسبعة قرون واستمرت بعده بزمن طويل ظهر تقليد بين الباحثين أسماه البعض / تاريخ أسطورة "المكتبة المختفية"vanished library" يقصد مكتبة الإسكندرية وتأثيرها. إن أصول هذه المكتبة تكمن بين الأصداء البعيدة لذاكرة الشعوب الأوربية وتنتظر منا أن نعيد إكتشافها."

والقصة بدأت قبل انشاء الإسكندرية ذاتها، إذ يقال ان بيزاستراتوس طاغية أثينة كان أول من أنشأ مكتبة. وهى التى حملها اكسركسيس فيما بعد إلى بلاد فارس، هذا العمل هو الذى أدخل لدى الملوك والمدن ذات السيادة تقليد البحث عن الكتب عند كل الشعوب وخاصة فى البلاد الأجنبية والمهزومة، وعن طريق الترجمة يتم نقل محتوياتها إلى لغاتهم وإلى شعوبهم من أصحاب الثقافة المهيمنة. وطبقاً لقول إريان Arian فإن الإسكندر الأكبر، أشهر تلاميذ أرسطو توقف فى احدى رحلاته عند نهاية الطرف الغربى لدلتا النيل، بين بحيرة مريوط والبحر الأبيض وقال إن هذا المكان هو أفضل موقع لتأسيس مدينة يمكن أن تنمو وتزدهر، وعندما نظر إلى أن المكان يقع بعيداً عن مزارات آلهة الأوليمب، أمر ببناء مكتبة واهدائها لربات الشعر Muses فى أهم المدن التى تحمل إسمه. انتشى خلفاء الإسكندر بالطموحات الإميريالية فاجتهد البطالمة الثلاثة الأول فى إطاعة تعليماته، واقاموا هذه المؤسسة ذات التأثيرالبعيد المدى التى تركت تراثا هائلاً للتقاليد الفكرية الأوربية. هذا التراث يتم إحياؤه الآن باستعادة مكتبة الإسكندرية عند نهاية القرن العشرين.

يضيف ماكلويد ان قصة مكتبة الإسكندرية يمتزج فيها التاريخ والأسطورة. فمنذ عشرسنوات كتب كانفور الإيطالى رواية غير خيالية "non fiction novel" فحص فيها الوسط الثقافى لمصر الهللينستية عندما اختار حكام الإسكندرية ان يستعرضوا سلطتهم ونفوذهم من خلال تشجيع البحث العلمى والتحكم فيه، وقد تبلور المشروع فى مجتمع من الباحثين يعيشون داخل القصر فى حى البيروكيوم وهو الحى اليونانى بالمدينة.

وواضح أن هذا المشروع السكندرى إن لم يكن عملاً غير مسبوق بالنسبة لأغراض الملوك، فمن المؤكد انه مشروع فريد من نوعه فى المجال وفى التنظيم. انها المرة الأولى فى التاريخ التى يتم فيها التعهد بالانفاق على برنامج استعمارى ثقافى، لكى يكون" مركزاً للحساب والتخطيط،" بتعبير برونو لاتور، ولمثل هذه الأسباب ذاتها، أنشئت فيما بعد المكتبات الملكية فى جميع مراكز الثقافة الهللينستية. من أجل السمعة وحسن الصيت، والوعى الثقافى، وكذلك خدمة الأغراض العملية للادارة والحكم. فضلاً عن ذلك، فان مكتبة الإسكندرية على خلاف منافسيها فى برجامون، فانها سترحب بقدوم رجال العلم الإغريق للعمل فيها، ومتابعة بحوثهم فى الرياضيات والطب وفى الأدب والشعر وكذلك فى الطبيعة والفلسفة.

. *مجلة العربى د يسمبر 2002

هكذا فى هذا الموقع المثالى، عند ملتقى تجارة البحر المتوسط تم تدشين أول صناعة للتعليم industry of learning من اجل تقدم الحكم والثقافة لأنهما هدفان جوهريان لأى حاكم يتصف بالنزاهة والعقلانية.

وتحت اشراف بطليموس فيلادولفوس وبتشجيعه سنة 283 ق.م وفد إلى مصر ما أطلق عليه استرابو اسم سنودس (أى مجمع) ربما من 30-50 من رجال العلم اليونانين لم يكن بينهم نساء، كأعضاء معينين بمرتبات حسب قائمة الأعمال المدنية "civil list"، لتقديم خدماتهم كمعلمين، معافين من الضرائب مع إقامة كاملة مجانية فى الحى الملكى من المدينة حيث كانوا يتناولون طعامهم جماعياً فى قاعة مستديرة تعلوها قبة، وفى الخارج كانت توجد فصول دراسية لأنه كان يطلب منهم القيام بالتدريس من وقت الى آخر.

من أوائل العلماء الذين دعاهم بطليموس فيلادولفوس للعمل بالمتحف كان ديمتربوس الفاليرى. وكان هناك اقليدس عالم الرياضيات المشهور. لقد سأله بطليموس سوتر ذات مرةعن طريقة سهلة لتعليم الرياضيات. فأجابه اقليدس بأنه "ليس هناك طريق ملكى للتعليم يامولاى". لقد جمع اقليد س كتابه "المبادىء" فى عصر بطليموس فيلادلفوس، وقام بتعليم ابوللونيوس البرجاوى (250-220ق.م) عالم الهندسة العظيم الذى كتب ثمان كتب عن أقسام المخروط، توجد سبعة منها أربعة باليونانى وثلاثة باللغة العربية. يقال ان بطليموس فيلادلفوس كان مغرماً بالحيوانات وقد احتوى قصره على حديقة حيوان ومرصد. ومن عصر بطليموس الخامس (205-180ق.م) كان العلماء يقومون بتنظيم المباريات الرياضية، والمهرجانات والمسابقات الأدبية.

ظل المتحف أشبه شىء بمقر طائفة دينية يديرها كاهن. فإذا كان المعبد الرئيسى لابوللو، فى ديلفى ومعبد زيوس فى الأوليمب فان معبد ربات الشعر Muses فى الإسكندرية. بالقرب من المتحف كانت المكتبة، يديرها عالم برتبة امين مكتبة، يعينه الملك ويتولى وظيفته كمعلم فى البلاط الملكى. ويقال ان بطليموس الثالث كتب إلى كل ملوك العالم، طالباً منهم اعارة كتبهم من أجل نسخها، وعندما أعارته أثينة النسخ الأصلية ليوربيدس، وايسخيلوس وسوفوكليس، أمر بنسخها ولكنه احتفظ بالأصول ورفض اعادتها. ويحكى جالينوس أن موظفى الجمارك كان لديهم تعليمات بمصادرة الكتب من السفن المارة بالميناء.

ويلاحظ معظم الباحثين عدم ارتباط المكتبة أو المتحف بأى مذهب فلسفى أو مدرسة فلسفية. وقد عرفنا أن الباحثين كانوا يتمتعون بقدر من الحرية الأكاديمية والوظيفية. لكن كانت هناك طرق لانهاء التعاقدات، فالطيور النادرة التى تخريش فى قفص ريات الشعر، سواء كانوا فلاسفة أو من أصحاب المناهج العلمية، كانوا يعملون فى خدمة الملك وكان من الحكمة ألا يثيروا غضبه.

هناك قصة تروى عن الشاعر Sotades وكان شاعراً موهوباً يتمتع بقدر كبير من الذكاء لكنه كان يفتقر إلى الكياسة. كتب هذا الشاعر قصيدة يسخر فيها من زواج بطليموس الثانى فيلادلفوس من أخته أرسينوى وحين كشف أمر القصيدة وضع الشاعر فى السجن، لكنه هرب فقام أحد القواد بمطاردته حتى قبض عليه ثانية ووضعه فى وعاء من الرصاص وألقى به فى البحر حتى مات غرقاً.

وفى مقال بعنوان "الإسكندرية: سرة العالم القديم" لأستاذ اللغويات الرحالة ويندى برازيل الذى يقوم عن طريق رحلة يمتزج فيها الواقع بالخيال بعملية استطلاع للأماكن الهامة والوقوف أمام ما يرويه المؤرخون والأدباء، يتأمله ويعبر عن ذلك بنوع من الشجن فنحس فى بعض الأحيان أنه يبكى على الأطلال خصوصاً حين يحكى عن المفاتن التى كانت تزين هذه المدينة وعن أشهر زوارها من الأباطرة ورجال السياسة والفلاسفة والشعراء. ويبدأ بقول فيلو جوديوس الفليسوف اليهودى اليونانى الذى ولد فى الإسكندرية عام 15ق.م، بأن المدينة كانت تنقسم إلى خمسة أقسام بأسماء حروف الهجاء اليونانية آلفا، بيتا،

جاما، دلتا ثم ابسيلون. كان حى بيتا فى الشمال، وكان يضم القصور الملكية، والمتحف وضريح الإسكندر، اما حى دلتا فكان موقعه ناحية الشرق ويعرف بالحى اليهودى، لكن الأحياء الثلاثة الباقية لم تعرف حدودها على وجه التأكيد. لكنه زار ضريح الإسكندر الذى كان من أهم معالم المدينة واختفى فى القرن الرابع الميلادى ولم يعد هناك من يعرف مكانه.

يستحضر الكاتب ذكريات هذا الموضوع ويقول "الجثمان مازال أمامنا، لكنه ليس فى كفنه الذهبى الأصلى" لأن الذهب سرقه بطليموس الحادى عشرالذى سمى "القرمزى"، و"المغتصب". الكفن الحالى مصنوع من مادة شفافة من الألباستر أو الزجاج ولجثمان يرقد الأن وأنفه مكسور، لأنه عندما جاء أوكتافيوس قيصر إمبراطور روما الى الإسكندرية طلب أن يرى الجثمان، لكنه لم يكتف برؤية الجثمان بل لمسه بسبب هذا كُسرت قطعة من الأنف. ثم يختم رحلته بأن يحكى لنا عن أيام أنطونيو وكليوباترا الأخيرة، وهى قصة معروفة.

وعن "ديدان الكتب" فى مكتبة الإسكندرية يخصص روبرت بارنز بحثه الطويل الذى يبدأه بالكلام حول تأسيس المكتبة وبطليموس الأول "سوتر" أى المنقذ ويقول إنه كانت لديه اهتمامات فكرية كبيرة، وانه كتب تاريخ الإسكندر الأكبر، ونجح فى اغراء المفكرين الإغريق بالمجىءالى الإسكندرية، وكان أشهرهم ديمتريوس الفاليري، وهو فيلسوفً ارسطي، وسياسي من أثينة. واخرين من بينهم الشاعر فيليتاس القوصى، وزينودوت الأجرومى من افسس، واسترابو وهو فيلسوف أرسطى أصبح معلماً لبطليموس الثانى فيلادلفوس وفى عهد الأخير جاء الإسكندرية كثير من العلماء والشعراء.

يسجل استرايو على أساس معرفة شخصية أن المتحف كان جزءاً من القصور الملكية. وان الرعاية الملكية كانت أمراً حاسماً بالنسبة للمتحف. البطالمة الأوائل الذين كانوا من رجال الفكر، حافظوا على تمويله. لكن فى القرن الثانى ق.م بدأت الأسرة المالكة تواجه مقاومة متزايدة من المصريين، وكذلك تهديدات خارجية فتقلصت مساندتهم للبحث العلمى.

أسس بطليموس الأول عبادة سيرابيس، وهى (ربة مركبة من الألهة المصرية ازوريس وأبيس)، التى قدر لها ان تلعب دوراً هاماً فى الدعاية السياسية للأسرة البطلمية. وقام خلافاؤه بتأسيس معبد السيرابيون فى حى راكوتيس الشعبى بالإسكندرية، وقد أصبح هذا المعبد مكاناً لمكتبة ثانية، سميت المكتبة الإبنة، التى يبدو أنها بقيت بعد دمار المكتبة الرئيسية.

وعندما تولى دمتريوس الفاليري مسئولية المكتبة أغدقت عليه الأموال بقصد الحصول، اذا امكن، على جميع كتب العالم ويضيف استرابو أنه حينما سئل الفاليرى فى أثناء حضورالملك عن عدد الكتب بالمكتبة فقال "أكثر من مائتى الف يا مولاى وسوف أحاول فى اقصر وقت أن أصل الى رقم الخمسمائة ألف". ثم حصل على موافقة الملك على ترجمة كتاب " العهد القديم " وامر بمخاطبة الحاخام الأكبرفى هذا الشأن. ومن أهم الأمور التى يناقشها هذا البحث موضوع النهاية المأسوية لمكتبة الإسكندرية.

يورد الكاتب أهم الروايات القديمة ويخلص منها الى أن جميع المكتبات العامة بالإسكندرية قد دمرت فى القرن الرابع الميلادى، ثم يناقش القصة التى تروى عن حرق العرب لمكتبة الإسكندرية عندما فتحوا المدينة سنة 642م، ويقول: لقد ظهرت هذه القصة لأول مرة عند أبى الفرج "وهو مؤرخ عربى مسلم فى القرن الثالث عشر الميلادى" وخلاصتها أن كاهن مسيحى اسمه يوحنا النحوى، قد تقرب من الفاتح العربى عمرو بن العاص وطلب منه كتب الحكمة الموجودة فى الخزائنة الإمبراطورية على أساس ان هذه الكتب سوف تكون قليلة الفائدة بالنسبة للعرب، فكتب عمرو بن العاص يطلب رأى الخليفة عمر بن الخطاب الذى أجابه " فيما يختص بالكتب التى ذكرتها، فإذا كان ما هو مكتوب فيها يتفق وكتاب الله، فلا حاجة لنا بها، وإذا كان يختلف مع كتاب الله فانها مرفوضه وعليك بحرقها."

فأمر عمرو بن العاص بارسال الكتب لاستخدامها كوقود لحمامات الإسكندرية، وكما أشار الفريد بتلر الى ان هناك اعتراضات كثيرة على هذه القصة! لأنها ظهرت بعد ستة قرون من الفتح العربى لمصر، وأن يوحنا النحوى هو الفيلسوف يوحنا فيلوبونوس، الذى لابد انه مات قبل هذا التاريخ! وينتهى روبرت بارنز الى أن جميع المكتبات العامة بالإسكندرية قد دمرت بنهاية القرن الرابع الميلادى ولا يوجد ذكر لأى مكتبة فى الأدب المسيحى المكتوب بعد هذا التاريخ.

ثم يقول ومن المثير للشك أيضاً ان الخليفة عمر قد أبدى نفس الملاحظة حول الكتب التى وجدها العرب أثناء غزوهم لبلاد فارس. باختصار فان هذه القصة دليل على استمرار الأساطير حول المكتبة بعد أن اختفت بزمن طويل.

وفى بحث ممتع ومثير حول أعمال أرسطو، يحل لنا د. جودفرى تانر خبير المكتبات والباحث الكلاكسيكى لغز التاريخ المعقد الذى واكب وصول أعمال أرسطو الى الإسكندرية: ان محاولاته لحل هذا اللغز تتناول الأعمال التى أخذها بطليموس وحده، وتلك التى وصلت إلى المكتبة سنة 40 ق.م تقريباً، وهى مادة للدراما البوليسية كما يقول روى ماكلويد.

وفكرة البحث قوامها أن هناك مصدرين لنقل أعمال أرسطو من العالم القديم الى العالم الحديث: أولهما ما تناقله القدماء من ان اعمال أرسطو قد ورثها ثيوفراستوس خليفة أرسطو، وانها دفنت فيما بعد، ثم بيعت ثم نسخت فى روما ومن ثم عرفت بعض النسخ طريقها الى المكتبة فى زمن الرومان.

والمصدر الثانى يقوم على نظرة أخرى هى مثار للجدل الشديد ولكنها قد تكون هى الأهم وتؤكد أن هناك مجموعة من أعمال أرسطو التى أخذت عن الأعمال التى أعدت فى ميزا Meiza من أجل تعليم الإسكندر الأكبر، وهذه الأعمال إما أن الإسكندر قد منحها للإسكندرية أو أن بطليموس قد أغتصبها فيما بعد ووضعها فى المكتبة.

ويوضح د. تانر أن هاتين الروايتين تعرضان لنا فكر أرسطو فى مرحلتين من مراحل تطوره التاريخى وهى ما يمكن أن نسميه بالمرحلة التربوية "educational stage" وهى تضم كتابات أرسطو الأربعة المسماه أعمال غير علمية "non-scientific" وهى الشعر، والأخلاق، والسياسة، والخطابة. أما الأخرى فيمكن أن نسميها أعمال أرسطو الفلسفية الكبرى.

لقد اختار فيليب الثانى ملك مقدونيا الفيلسوف أرسطو ليقوم بتعليم ابنه الإسكندر وبدء تعليم الإسكندر سنة 343 ق.م عندما كان ذلك الأمير فى الثالثة عشر من عمره، لكن الجدل مازال مستمراً حول ما إذا كان الإسكندر قد تلقى تعليمه منفرداً أم معه مجموعة من أولاد الأسرة المالكة.

ويعتقد مسترتانر بأن التعليم كان جماعياً يهدف الى تدريب جماعة من أقران الإسكندر الشباب على الولاء له ومشاركته مثله وأهدافه فى ادارة تلك الفتوحات الأسيوية التى كان والده يفكر فيها. ثم يشير الى نمط التعليم الذى تلقاه الإسكندر فيقول: إن أثينة كانت تهدف من التعليم الى إعداد مواطن صالح قادر على تولى المناصب العامة فى دولة المدينة فى أوقات السلم والحرب. وكان هذا النمط يؤكد على أهمية التربية الرياضية والتدريب على استعمال السلاح ثم الموسيقى والخطابة، ويقال إن أرسطو قد أعد للإسكندر بحثين أحدهما حول "النظام الملكى" والثانى عن " المستعمرات " كما أعد له نسخة خاصة من هومر حملها الإسكندر معه حتى وفاته.

ثم يتابع د تانر بحثه حول مجموعة أعمال أرسطو Aristolian Corpus التى يعرفها بأنها الكتابات التى وصلت الى أوربا فى ترجمة عربية تمت فى سوريا وفى بغداد فى ظل حكم الأمويين والعباسيين والتى ترجمها باحثون كان معظمهم من المسيحيين النسطوريين الذين يتكلمون السريالية، أو العلماء اليهود. وهو يتناول بالتفصيل سمات هذه الأعمال ومحتواياتها. ثم ينتقل الى محاولة تحديد كتب أرسطو التى كانت موجودة بمكتبة الإسكندرية. الى أن يصل فى النهاية الى دراسة حول بنية الأعمال غير العلمية وهى تفاصيل لا مجال لها هنا.

وعن المنح الدراسية والعلاقة بين النظرية والممارسة العملية يتحدث جون فالانس وهو أستاذ الكلاكسيات ومؤرخ لعلوم الطب، ويقرر إن المتحف والمكتبة أديا الى إزدهار غير عادى للعلوم التجريبية التى ساعدت أفراداً من العلماء لأول مرة على ان يتحرروا من المعوقات الفكرية للفلاسفة ثم ينقل رأى هيرودوت الذى

سجله فى القرن الخامس ق.م من أن مصر كانت تعج بالأطباء. وبعد زيارته بقرنين وصل الأطباء اليونان بأعداد كبيرة للزيارة أو للإقامة حتى أن علم الطب فى الفترة بين أرسطو وجالينوس كان يوصف دائماً بأنه "اسكندرانى" وكان جالينوس يشير دائماً الى فرص التعليم والتدريب التى كان يتمتع بها الأطباء فى الإسكندرية فى القرون السابقة عليه.

لكن جون فالانس ينكر تمتع الأطباء بالرعاية الملكية أو ان الدراسات الطبية كانت جزءاً من برنامج المكتبة. ثم يسخر من الفلاسفة الأطباء الذين كانوا منهمكين فى دراسة كتب الطب القديمة النظرية ويسميهم ديدان الكتب. لكن التطور استمر معتمداً على تراث التشريح المصرى، ومن أشهر الأطباء الذين تمتعوا بالرعاية الملكية يذكر هيروفيلوس وارازيستراتوس وكانت الصلة التى تربط بينهما هى انهما كانا يتبادلان بحوثاً تفصيلية فى الجسم البشرى عن طريق تشريح جثث المجرمين الذين كانوا يرسلون خارج السجون بأمر الملك.

والخلاصة أن وجود المكتبة قد ساعد على دراسة الأعمال المبتكرة فى نظرية الطب بأساليب جديدة وأنها ساهمت فى ابراز طائفة عظيمة من أكثر الأطباء انشغالاً بالممارسة العملية.

وفى نفس الإتجاه الخاص بدراسة العلاقة بين النظرية والتطبيق يمكن تصنيف مقال "مسرح بافوس ومسرح الإسكندرية" للأستاذ ريتشارد جرين الذى يطرح فيه بعض أفكاره حيث يقول "بالنسبة للاغريق فى البلاد الأجنبية أو المفتوحة حديثاً، فإن المسرح يعد مؤشراً على الأغرقة (أى الطابع الإغريقى)، وكان المسرح نشاطاً متقدماً لا تشاركهم فيه الشعوب الآخرى.

مستر ريتشارد جرين مؤرخ للتاريخ القديم ومؤرخ للمسرح وهو يستخدم خبرته ومعرفته فى مسرح القرن الرابع فى بافوس، العاصمة البطلمية لقبرص ليكشف عن الميراث الثقافى والمنهجى الذى تركته الإسكندرية ثم يشير إلى أن الحفريات التى تقوم بها جامعة سيدنى فى مدينة بافوس منذ ثلاثة مواسم، توشك على التوصل الى استنتاج عن شكل المسرح السكندرى الذى يحمل وجوه تشابه دقيقة مع المسرح الكلاسيكى اليونانى. وهذا البحث يهم الباحثين فى المسرح والدارسين للمعمار المسرحى بوجه خاص.

وفى البحث قبل الأخير تحاول باترشيا جونسون المدير المساعد السابق لمتحف جامعة سيدنى أن تجرى تقييما لمساهمة الإسكندرية فى حماية الفكر الفلسفى الإغريقى وتقول لعل أعظم انجازات الإسكندرية كان يتمثل فى قدرتها على استقبال حكمة العالم الهللينستى وتوليفها مع الأفكار الجديدة. فقد ورث العالم الهللينستى طريقتين عظيمتين للتأمل هما-

ديانات الأسرار ومدارس الفلسفة الإغريقية التى أخذت فى التقارب والتوحد فى نظرية فكرية واحدة جديدة، وقد قام بهذه المبادرة فيثاغورث صاحب العبقرية الرياضية العظيمة. وقد أعقب ذلك ظهور فلسفة أفلاطون التى تميل إلى التصوف فى القرن الرابع (427-337).

وكان لهاتين الفلسفتين، مذهب فيثاغورث ومذهب أفلاطون أكبر الأثر فى أغرقة الجزء الشرقى للبحر المتوسط بين القرن الرابع والقرن الأول ق.م وهى حركة فكرية حققت أرقى تعبير لها بفضل الوسط الذى وفرته ثقافة الإسكندرية المتروبوليتانية العظيمة.

وفى أخر مقال يتطلع جون وارد فى الأفق البعيد، الى ما وراء ألسنة اللهب التى أحرقت مكتبة الإسكندرية ويتحدث عن أوربا العصر الوسيط أو ما نسميه عصور الظلام التى اختفت فيها المكتبات العامة تقريباً. ولا يجد ما يقارنه بمكتبة الإسكندرية غير المكتبة التى صورتها رواية "اسم الوردة" التى كتبها أمبرتو إيكو.. وهى مكتبة خيالية لم توجد قط. يشير جون وارد إلى ما تبقى من تراث الإسكندرية فى عصر الملوك الكارولنجيين ويتساءل إلى أى مدى كان يمكن لحالة أوربا فى عصرها الوسيط أن تختلف عما كانت عليه حقيقة لو ان مكتبة الإسكندرية لم تدمر أوتتلاشى من الوجود.

وفى الختام نعود الى مقدمة روى ماكلويد لنلتقط هذه العبارات الجميلة التى تبشر بالأمل وتعبرعن قوة العزيمة لدى هؤلاء الكتاب إذ يقول:

هذه المقالات فى جملتها تشكل مقدمة لعمل جديد صادر عن منظور واسع للدراسات الأدبية والتاريخية مبعثه قوة نبض الإسكندرية، والمقالات تمثل تلاقياً بين الأثار واللغة وتاريخ الفلسفة والطب، وكذلك الرحلات من خلال مفهوم تقليدى يرفض أن تظل الإسكندرية ضائعة فى طوايا الخرافات والأساطير دون أن نقوم باعادتها الى الحياة من جديد.

3- تأملات في عصر الرينسانس

هذا عنوان أحدث كتاب لمفكرنا الكبيرالراحل الدكتور حسين فوزي. والمؤلف غني عن التعريف. فهو واحد من قادة النهضة وقادة الفكرالحر المعاصرين في مصر والعالم العربي.

ولا غرابة في هذا؛ فهو طبيب وعالم باحث في المحيطات والأحياء المائية، ومستكشف جوال في قارات العالم القديم والحديث.. لا يكل من الترحال ولا يشبع من البحث والتنقيب في العلوم والفنون والآداب.. عاشق للتاريخ. بحوثه عنه مفاتيح لفهم كل ما استغلق من أسراره ومشاكله.. في كتابه "سندباد مصري" كشف عن أهم العوامل الأصيلة المحركة لحياة الشعب المصري على طول تاريخه. وهي حبه للسلام وبناء الحضارة.

ومع ذلك فالدكتور حسين ينكر أنه مؤرخ ويقول "لست مؤرخاً، ولكني أعشق التاريخ، قراءته عندي معايشة له، تاريخ بلادي توكيد لشخصيتي والتاريخ الإسلامي توكيد لإيماني، والتاريخ العام توكيد لرفقة الإنسان. تجذبني في كل هذه التواريخ حقبات اليقظة، التي تدفع بالإنسان في مراقى الحضارة دفعا بالفكر والإحساس".

ورؤيته لهذا التاريخ على هذا النحو تكشف بجلاء عن عمق بصيرته وصواب فكره.. فتجزئة مراحل التاريخ، وإسقاط بعضها ورفع بعضها الآخر كنموذج ومثال أعلى يؤدي إلى غيبة الوعي، وتمزيق الشخصية المصرية ومسخها، وعجزها عن فهم الاتجاه الصحيح للتقدم.. وهو ما نعانيه الآن.. ولا شك في ذلك أبداً.. فالرجل مهموم بقضية الحرية الفردية والحرية الاجتماعية بل بالديمقراطية في أجلى معانيها. وبتقدم مصر واستقلالها ورخائها.. ودوره في ترقية البحوث العلمية بالجامعة وتأصيل مناهج العلم في دراسة العلوم والفنون..

بل أيضاً وجهده في تطوير الجامعة وإنشاء المعاهد الفنية وأكاديمية الفنون. أدوار مشهودة لا ينكرها منصف. وهذه الجهود العملية إنما تؤكد صدق النية وإخلاص الرجل لكل ما كان يقول به. ومن هنا وجب علينا أن نحتفي بكتابه الجديد **"تأملات في عصر الرينسانس"**

لأنه محاولة جادة وعميقة في البحث عن جذور وأصول النهضة الإيطالية بوجه خاص.. نرى من خلالها أصول النهضة التي عمت أوربا كلها في القرن الخامس عشر والسادس عشر. فالمؤلف معني بيقظة الشعوب.. وغايته يقظة الشعب المصري. تلك اليقظة التي بدأت فى مصر في القرن الماضي على يد الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي والشيخ محمد عبده.

وهذا الكتاب هو ثمرة مشاهدات المؤلف وتجواله في أماكن النهضة ودراسته لآثارها.. ومراجعاته ما كتب عنها وبالأخص كتاب المؤلف السويسري يعقوب يوركهارت "حضارة الرينسانس في إيطاليا" وهو شهر وأقدر الكتب على النفاذ إلى أصول هذه النهضة.. ومن ثم اتخذه المؤلف دليلاً لتحرير بعض هذه الفصول التي تؤلف كتاباً عربياً صحيحاً". لكي تكون دليلاً لمن " يتلمس طريقاً يبلغه معنى الحضارة إطلاقاً فهي فكر

مجلة القاهرة 15 يونيو 1986

وفن وعلم، وتفتح لاكتشاف المعمورة دنيا، والإنسان روحاً وجسداً، والجماعات إدارة وسياسة، واقتصاداً وتجارة".

وهو يركز في دراسته على أصول ونماذج هذه النهضة المتمثلة في النواحي الآتية:

* الدولة كعمل فني
* نمو الفرد
* اكتشاف الدنيا واكتشاف الإنسان
* المجتمع واحتفالاته وأعياده.
* الدين والأخلاق.

وهو يبدأ دراسته بنمو الفرد لأن عنوان حضارة الرينسانس كما يقول د. حسين فوزي هو "إنسان متفتح العقل والشخصية، يطرق مجالات المعرفة بمقدرات البشر، وإنجازاته هى فى الفكر والفن والعلم والأدب" ذلك أن الحضارة إبداع إنساني.. فالله خلق الكون خامة خالية من العمران وخلق الإنسان ليقوم باكتشاف قوانين الحياة والطبيعة ويحقق العمران..

ومن ثم سميت حركة البعث أو الإحياء الحضارى بالحركة الهيومانية أي الإنسانية.. نسبة إلى الإنسان الذي خرج من سبات العصور الوسطى فى حالة يقظة شاملة تسعى إلى معرفة الماضي وإحياء الفنون والآداب واكتشاف العالم وقوانين الطبيعة بقصد السيطرة عليها والتحكم في مصيره بعيداً عن سلطة رجل الدين وطغيان الملوك والحكام وغيبة الفكر وشيوع الخرافات والاستسلام للقدر.

ومن الطبيعي أن يحمل تبعة هذه اليقظة في أول أمرها أفراد موهوبون، يملكون رجاحة العقل وصفاء البصيرة وشجاعة القلب وقوة الروح إلى حب المغامرة والولع بالمجهول.. فاقتحموا المخاطر وركبوا الأهوال لكشف البحار والمحيطات من أمثال مجلان وكولومبوس وفاسكودي جاما أو كوبرنيكوس وجاليليو في الكشوف الطبيعية أضف إلى هؤلاء عباقرة الفن من أمثال ميكيل انجلو وليوناردو دافنشي وبترارك ودانتي مؤلف الكوميديا الإلهية في الشعر وجوتنبرج مخترع الطباعة بالإضافة إلى بروفليسكي مبدع عمارة الرينسانس.

كذلك لاينسى الكتاب فردية المدينة والدورالذى لعبته شخصيتها في تحقيق مثل هذه النهضة بالتركيز على فلورنسا وفنيسيا إذ كان لهما فضل السبق في احتضان هذه النهضة ورعايتها. وعن الأولى يقول يوركهارت "أعلى شخصية سياسية، والتنمية الكاملة على اختلاف وجوهها اجتمعت في تاريخ فلورنسا المدينة والإمارة الجديرة بأن توصف كأول دولة بالمعنى الحديث في العالم. فيها ترى شعباً بأجمعه – في حكم الأمراء – يعني بأحوالها كاسرة بالروح الذي يجمع بين الإنصاف والرقة، وحب الجمال والطموح إلى الخلق والإبداع، يغير ما شاء له التغييرفى الوضع السياسي والاجتماعي، ولا يتوقف عن وصفه والحكم عليه، وهكذا غدت فلورنسا بلد النظريات والمذاهب السياسية والتجارب والتغييرات"

من هذه المدينة خرج دانتي الليجيري مؤلف "الكوميديا الإلهية" وأيضاً نقولا ميكيافيلي صاحب كتاب "الأمير" ومؤسس فلسفة التبرير السياسي التي تقول بأن الغاية تبرر الوسيلة ومن أقواله الخطيرة "لا ضرورة أن يكون الحاكم رؤوفاً صادقاً، أميناً، متديناً، عادلاً، ولكن عليه أن يتظاهر بهذه الصفات، وخاصة في بداية إمارته إذ سوف يدرك استحالة الممارسة لهذه الفضائل، لأن المحافظة على سلطانه تتطلب أن يعمل ضد الإنسانية، وضد الرأفة واللين".

ومن المؤسف أن تجد هذه الفلسفة الانتهازية لها تلاميذ عديدين مخلصين بين حكام العالم وحكام العالم الثالث المعاصرين على السواء ولعل هذا الأثر المستمر لفلسفة ميكيافيلي هو الذي يجعل منه أخطر المفكرين السياسيين في عصر النهضة الإيطالية.

وبعد أن يورد الدكتور حسين فوزي أمثلة عديدة لعوامل النهضة ومظاهرها يستدرك قائلاً: لم يكن عصر الرينسانس جنة الله على الأرض. فالتاريخ يكره الاستغفال.. فهو يتميز بمصاحبة الخير والشر فهو عصر صادق االإيمان والعقيدة في صورة الراهب "سافونارولا" كما هو عصر الجرائم في "أسرة يورجيا" ولكن قيمة هذا العصر الحقيقية هي أنه حول تيار التاريخ من الضيق والتزمت إلى الانفتاح.

فبالنسبة لإقبال الأوربيين على حضارة اليونان والرومان الوثنية يقول يوركهارت "لإيضاح هذا التعارض الخطير بين حضارة وثنية، وبين شعب مسيحي، نستفهم عن ثقافتهم العقلانية، فهؤلاء الرجال المحدثون نشئوا مسيحيين متمسكين، ومحافظين على ديانتهم، شأن أسلافهم فى العصور الوسطى، غير أن نضج الشخصية في فلورنسا جعل الإنسان أشد إحساساً بفرديته.

ومن ناحية أخرى كان اتصال الإيطاليين تبعاً لتجارتهم بالبيزنطيين الأرثوذكس وبالمسلمين، دافعاً إلى سماحة نفس وانفتاح أفق لا يضيقه عليهم إحساسهم بأنهم كاثوليك: وكانت التجارة في نفس الوقت هي مصدر ربح كثير لأهل المدن الإيطالية فقد لعب المال دوراً هاماً في هذه النهضة.

لم يكن كافياً في الرينسانس مجرد استحضار الحضارة الكلاسيكية وإنما كان توافر المال أيضاً ضرورة لدفع ثمن المخطوطات الكلاسيكية.. ولكن المخطوطات وحدها ليست هي التي تحرر العقل، وتنقي الإحساس، وإنما هي "العلمانية" التي صاحبت ظهور الطبقة الوسطى. كانت هي الجامعات واتساع المعارف والفلسفة وشحذ العقول بدراسة القانون وانفتاح الفكر بإدراك أوسع وأوضح للدنيا.

وهكذا نمت الفلسفة والعلوم في ظل روح التسامح المتنامية من جانب السلطة الدينية والزمنية معاً إذ كانت حكومة الفاتيكان تغض عن خطايا الجسد، وفي معاملة الفلاسفة، حتى ذوي نزعة الهرطقة، كانت تتسامح معهم، ما دام نشاطهم لا يمس ممارسة الشعب لدينه.

من كل هذا يتبين لنا أن الرينسانس لم تكن حقبة من الزمن ولكنها نظام.

4- محاكمة سقراط
تأليف: آى. إف. ستون

يمثل هذا الكتاب مغامرة فكرية مثيرة وغير مسبوقة فى مجالها، حيث يقوم المؤلف بمراجعة دقيقة وشاملة للثقافة الكلاسيكية والفكر الفلسفى الإغريقى بالتركيز على محور حرية التعبير والديمقراطية السياسية. ومن خلال محاكمة سقراط يكشف مستر ستون عن جوانب هامة فى الصراع بين سقراط وبين معارضيه من السوفسطائيين وقادة الديموقراطية، بل وعامة الشعب. وهى جوانب ظلت خافية حتى الآن، وكانت هى الفاعل فى تهيئة المناخ العام فى أعقاب الانقلابات الديكتاتورية لجر سقراط إلى المحاكمة بتهمة الإلحاد وإفساد الشباب والحكم عليه بتجرع السم فى سنة 399ق. م.

وقصة هذا الكتاب لاتقل إثارة عن موضوعه. فقد كان المؤلف صحفياً مرموقاً من دعاة الحقوق المدنية وكانت مقالاته تنشر فى بعض الصحف الأمريكية الرئيسية مثل هاربرHarper، والأمة Nation ومجلة نيويورك ريفيو The New York Review of Books بالإضافة إلى مجلته الإخبارية التى كان يصدرها باسم Stone's Weekly في واشنطن وكذلك مؤلفاته الهامة.
فلما اضطرإلى التقاعد نتيجة الذبحة الصدرية عام 1971، انصرف إلى دراسة حرية التعبير على اساس اعتقاد راسخ عنده مفاده "أنه لا يوجد مجتمع فاضل مهما كانت مقاصده ومهما كانت ادعاءاته الطوباوية والمثالية اذا لم يكن رجاله ونساؤه قادرين على التعبيرعلناً عما يدور فى عقولهم."
وبعد ان قطع الكاتب شوطا طويلا فى دراسة ثورات الإنجليز ضد الحكم المطلق فى القرن السابع عشر، وهى التى ساهمت فى تطور النظام الدستورى الأمريكى، اكتشف انه لا يستطيع فهم هذه الثورات دون الإلمام الكامل بحركة الإصلاح البروتستانتية، وكشف العلاقة الوثيقة بين الكفاح من أجل الحرية الدينية وبين حرية التعبير. وفى سبيل هذه الغاية رجع إلى الوراء للبحث عن جذورها فى كتب المفكرين المغامرين الذين وضعوا بذور حرية الفكر فى العصور الوسطى حين تم اكتشاف أرسطو عن طريق الترجمات العربية والعبرية وما لحق بها من شروح وتعليقات فى القرن الثانى عشر الميلادى واسلمته هذه الترجمات إلى مصادرها الأولى فى أثينةالقديمة، وهى اقدم المجتمعات التى إزدهرت فيها الديمقراطية وحرية التعبير بدرجة لم يصل إليها مجتمع سابق أو مجتمع لاحق حتى الآن.
وحين رجع إلى هذه الأصول، وجد انه من الصعب الوصول إلى استنتاجات فلسفية وسياسية صحيحة بالاعتماد على هذه الترجمات، ليس فقط لأن المترجمين كانت تنقصهم الكفاءة بل لأن المصطلحات الإغريقية لم تكن فى اغلب الأحوال مطابقة لمرادفاتها فى اللغة الإنجليزية.
وبناء عليه، قررالكاتب ان يدرس اللغة اليونانية القديمة، دراسة كافية تمكنه من حل معضلات النصوص الأصلية، وكما يقول مستر ستون، لأنه فى هذه الأصول فقط يمكن للباحث ان يقبض على دلالات الألفاظ بل وعلى ظلال المعانى الكامنة فى مطاوى هذه الألفاظ دائما. وقد استغرق هذا البحث عشر سنوات. وكانت ثمرته هذا الكتاب المثير الرائع. والذى يصفه المؤلف بقوله:

" هذا الكتاب هو ثمرة هذا العذاب. لقد شرعت فى كتابته لكى اكتشف كيف أمكن لهذا الحادث المحزن أن يحدث (يقصد اعدام سقراط). لم استطع الدفاع عن الحكم عندما بدأت ولا أستطيع الدفاع عنه الآن. لكننى أردت ان اكتشف ذلك الذى لم يقله لنا افلاطون، لكى اعطى الأثينيين جانبا من القصة ولكى اخفف جريمة المدينة وامحو بهذه الطريقة، وصمة العارالتى لحقت باثينة وبالديمقراطية من جراء هذه المحاكمة "

- مجل العربى سبتمبر 1998

فهذا الكاتب الامريكى يهتم بتبرئة سقراط وبتبرئة الديمقراطية وقدم دفاعا مجيدا عن حرية التعبير وعن الديمقراطية فى سياق يلائم مدينة أثينة فى عصر سقراط كما يلائم مجتمعنا المعاصر الآن.

وخلاصة رأى الكاتب أن سقراط كان فى مقدوره الحصول على البراءة لو انه استند إلى مبادئ الديمقراطية الأثينية وحقه فى حرية الكلام. بمعناها الحقيقى، وكما كان يفهمها الأثينيون لكن سقراط أبى واستكبر ورفض ان يستخدم هذا الحق، المبنى على مبادئ المدينة الحرة التى كان يعتز بها كافة الاثينين، وكان هو يهاجمها.

ويدعم الكاتب رأيه بشرح مستفيض لنظام المحاكمة فنعرف منه أن هيئة المحكمة كانت تتكون من 500 عضوا من المحلفين. وبعد ان ألقى سقراط دفاعه المعروف جرت المداولة والتصويت. وكانت النتيجة هى 220 صوتا إلى جانب البراءة، 280 فى جانب الإدانة بفارق ضئيل لا يزيد عن المتوسط سوى 30 صوتا اى بنسبة 6 % من الأصوات. ولونجح سقراط فى تحريك هذه النسبة إلى جانبه لتعادلت الأصوات فى الجانبين. وكان هذا التعادل يفسر لصالح المتهم فى المجتمع الأثينى، ويضمن لسقراط البراءة، الا ان سقراط تمادى فى استفزاز قضاته والتعالى عليهم خصوصاً حين أعلن ان كاهنة ديلفى The Delphic Oracle قالت إنه يتفوق على جميع البشر فى المعرفة.

" وفى محاورة الدفاع " لأفلاطون يعبر سقراط عن دهشته من ضآلة عدد الأصوات ضده فيقول: لم أكن اتوقع هذه الأغلبية الضئيلة ضدى، بل أغلبية كبيرة " ويؤكد مستر ستون ان سقراط كان على حق فى هذا التوقع، لأن تعاليمه كلها على مدى عمره المديد (70 عاماً) كانت معادية لنظام دولة أثينة الديموقراطى ولو كان عامة الأثيينين غارقين فى الجهالة والتحامل والانحياز كما كان سقراط يظن، لما صبروا عليه حتى بلغ السبعين ليأتوا به إلى المحاكمة.

الديمقراطية وحرية التعبير:

لقد تشرب الأثينيون الإيمان بالديمقراطية، وترسخ مبدأ حرية التعبير فى الحياة الفنية والسياسية على مدى قرنين من الزمان قبل سقراط، وكان سبباً فى ازدهار المجتمع الأثينى وتفوقه فى كل نواحى الحياة. كان الأثينيون يرون حق سقراط فى الاختلاف معهم فيما يقول وما يعلم وكانوا مهيأين للوقوف إلى جانب تبرئته خصوصاً وأنه لم يثبت للمحكمة انه قام بأى عمل علنى ضد الحكومة.

ولو أذعن سقراط لنصائح أصدقائه وتلاميذه وهادن المحكمة لفازبالبراءة، إلا أنه كان يريد أن يموت. وكان يرى فى الموت اكتمال التحقق حيث تنطلق الروح من قيود الجسد وتصبح قادرة على تأمل الأفكار الخالدة التى لا تتغير. ولكى يثبت فى ذات الوقت احتقاره لعامة الأثنيين ونظامهم كله.

كان الخلاف بين سقراط وعامة الأثينيين خلافاً جذرياً لم يكن محصورا فى نطاق الخلافات الفكرية المجردة، بل كان يتحدى الدعائم الأساسية للحكم الذاتى الذى كانوايتمتعون به. وكان أول هذه الخلافات واشدها يتعلق بطبيعة المجتمع الإنسانى: هل هو مدينة حرة Polis كما يعتقد عامة الشعب الإغريقى؟ ام هو مجرد قطيع من الأغنام كما يزعم سقراط؟

كانت الكلمة الإغريقية بوليس Polis ومشتقاتها تحمل دلالات مختلفة. فأن تكون مواطنا فى مدينة حرة فهذه شارة الشرف والكرامة. وحين بدأ ارسطو" كتابه " السياسة بافتراض ان الإنسان " حيوان سياسى " كان يرى ان الإنسان وحده دون سائر المخلوقات – هو الذى يمتلك الصفات التى تؤهله للحياة الاجتماعية، وكان معظم الإغريق "يرون ان دولة المدينة هى أرقى صورة لهذا المجتمع، حيث يستطيع

الإنسان ان يحقق ذاته، وان يبرز قدراته الشخصية فى ارقى صورة ممكنة سواء كان شاعرا تراجيديا او حرفيا او متحدثاً لبقا مثل سقراط "

وخلاصة القول أن دولة المدينة بالمعنى الإغريقى كانت " مجتمع الأحرار" وهو ما يميزها عن غيرها من أشكال المجتمع الانسانى الأخرى. فالمدينة تحكم نفسها بنفسها. فالمحكومون هم الحكام، والمناصب الرئيسية يتم شغلها عن طريق الانتخابات، فى حين يتم شغل المناصب الأخرى بالقرعة، التى تعطى جميع المواطنين فرصة للمشاركة فى حكم مدينتهم. كانت هذه الأمور تحكم أثينة فى حياة سقراط، وحول هذه الأسس والمقومات اختلف سقراط وتلاميذه مع عامة الأثنيين. فالسياسة فى أثينة وفى دول المدن الإغريقية عامة، بل فى ظل الحكم الجمهورى فى روما، كانت نوعاً من الصراع الطبقى بين حزبين، اتفق فيه الطرفان على الحكم بواسطة المواطنين. وكان الخلاف بينهما يدور حول حق المواطنة: هل يجب تقييد هذا الحق كما تفعل النظم الأوليجاركية؟ ام يجب توسيعه كما تفعل النظم الديمقراطية. هل تحكم المدينة بواسطة الأقلية ام بواسطة الأكثرية؟ وهو ما يعنى الأغنياء أم الفقراء؟

لكن بالنسبة للطرفين فإن السياسة وهى قوام حياة المدينة، توجد فى الحكم الذاتى. وكانت معارضة الحكم الذاتى، لا تعنى معاداة الديمراطية فقط بل تعنى أيضا معادة السياسة بمعناها الواسع وهذا هو موقف سقراط.

لم يكن سقراط اوليجاركيا او ديمقراطياً بل وقف بعيداً عن الطرفين. كان مثله الأعلى، كما عبر عنه تلاميذه، هو الحكم ليس بواسطة القلة أوالكثرة، لكن بواسطة " الشخص الذى يعرف أكثر". ولابد أن مواطنوه قد رأوا فى هذا ردة إلى الملكية بشكلها المطلق. وخصوصاً ان سقراط كان يرى ان المجتمع البشرى ما هو الا قطيع من الأغنام يحتاج إلى راع يقوده، وليس للراع ان يستشير الرعية، بل يصدر الأمر وعلى الآخرين الطاعة.

وكان الدفاع عن الحكم الملكى، يضع صاحبه فى تناقض تام مع نظام المدينة الحرة، ففى أثينة القرن الخامس والرابع، كان الدفاع عن الحكم الملكى يبدو خروجاً عن المألوف كما فى أمريكا القرن العشرين – بل كان جنوناً كبيراً وشذوذاً ينذر بالخطر.

إسبرطة المزعجة

ومما زاد الأمر سوءاً ان سقراط كان معجباً بدولة إسبرطة ودولة إسبرطة. لم يكن بها مكان لسقراط وامثاله من المفكرين والفلاسفة والفنانين. لم يكن بها معبد كالبارثينون او المسرح. كانت اسبرطة وكريت صحراء ثقافية فى بلاد الإغريق القدماء.
وكان إعجاب سقراط بإسبرطة مصدر إزعاج للأثنيين، لأن نموذج اسبرطة كان مثار إعجاب شباب الأريستوقراطية المترفة، الذين كانوا يحتقرون الديمقراطية، ويشعرون بالازدراء والحسد نحو التجار والحرفين من أبناء الطبقة الوسطى الذين كانوا يحققون الثراء ويتنافسون على تبوأ مراكز الصدارة التى كان يحتلها ملاك الأراضى من الاريستوقراطيين القدماء.

ورغم أن سقراط كان ابناً لأحد قاطعى الأحجار، إلا أنه اصبح معبوداعند ابناء الأريستوقراطية الذين اخذوا يشعرون بالاغتراب فى أثينة، وكان من بين هؤلاء أفلاطون وزينوفون وهما من أعداء الديمقراطية والطبقة الوسطى.

وفى غضون العقد الأخير من حياة سقراط، وفى أعقاب الهزائم العسكرية التى حاقت بأثينة، قام هؤلاء الاريستوقراطيون بثلاثة انقلابات عسكرية بالتآمر مع اسبرطة. ونجحوا فى إسقاط الديمقراطية مرتين

وأقاموا حكماً ديكتاتورياً إرهابياً هدد حياة الناس وممتلكاتهم بصورة لم يسبق لها مثيل. وقع الانقلاب الأول 411 ق . م، ووقع الثانى فى 404 ق. م بتحريض مجموعة الثلاثين التى كان يقودها كريتياس وشارميدز وهما أقارب أفلاطون ومن تلاميذ سقراط.

" ومن المؤسف ان سقراط لم يتخذ موقفاً واضحاً ضد هذه الانقلابات ولم يحتج على عمليات الإعدام التى كانت تتم دون محاكمة لبعض الأغنياء لأخذ أموالهم لدفع نفقات الفرقة الإسبرطية التى احتلت أثينة.. ولم يهرب للإنضمام إلى المعارضة ولكنه استعلى على الطرفين. وظل مقيماً فى المدينة. ويؤكد مستر ستون ان البقاء فى المدينة اثناء هذه الانقلابات كان يعتبر عاراً وهذا ما سجلته المرافعات القانونية فى الجيل التالى ".

ولا شك ان هذا قد أوغر نفوس الأثينيين ضد سقراط وزاد تحاملهم عليه اثناء المحاكمة وكما يقول الكاتب لولا هذه الانقلابات الاريستوقراطية التى قام بها تلاميذه لما جئ بسقراط للمحاكمة رغم خلافاتهم الشديدة معه. كانت الفكرة الإغريقية السائدة، تعطى احتراماً للرجل العادى، وكانت آراء سقراط تحتقره، وهو خلاف غير قابل للحل. وقد انعكس هذا الخلاف على العداوة بين سقراط وبين السوفسطائين. كان سقراط يعلم ان الفضيلة هى المعرفة ولاسبيل للوصول الى هذه المعرفة حتى بالنسبة لسقراط نفسه الذى كان يعلن فى تواضع غريب أنه يعرف شيئاً واحداً وهو أنه لا يعرف شيئاً. وبالتالى فأن عامة الأثينين لا يمكنهم الوصول إلى شئ من هذه المعرفة وتبعاً لهذا فليس بإمكانهم المشاركة فى حكم المدينة.

تحامل طبقى:

وكان السوفسطائين يقومون بتعليم الناس الفضيلة والمعرفة. ومن هنا جاءت الخصومة التى ألقت بظلال التعتيم الظالم على هذه الفئة من المعلمين حيث يقرر مستر ستون:

أن كلمة سوفسطائى كانت إلى ذلك الوقت ممتدحة وغير مستهجنة. ففى هومر نجد أن كلمة صوفى **Sophie** تشير إلى نوع من المهارة، وكانت كلمة **Sophist** تطلق على العامل الماهر والفنان البارع، وسرعان ما جرى استعمالها لوصف أصحاب المواهب الإلهية كالشعراء والموسيقيين. وكان الحكماء السبعة فى بلاد الإغريق يسمون بالسوفسطائيين، وكذلك يطلق الاسم على الفلاسفة السابقين على سقراط، وصار هذا اللفظ من أسماء الشرف التى تطلق على معلمى الخطابة والفلسفة من اليونانيين.

وهنا يكشف المؤلف عن وجود تحامل طبقى قوى فى عداء سقراط للسوفسطائيين. إذ كانوا فئة من المعلمين الذين وجدوا لهم سوقاً رائجة بين أفراد الطبقة الوسطى من الحرفيين والتجار الذين مكنتهم ثروتهم من اكتساب الأسلحة، والمشاركة كجنود مشاة مسلحين فى الدفاع عن مدينتهم، ونتيجة لذلك اكتسبوا نصيباً من القوة السياسية، وأخذوا يتحدون قوة الاريستوقراطية القديمة من ملاك الأراضى فى احتلال المواقع القيادية فاتجهوا إلى تعلم فن الخطابة والمناظرة حتى يمتلكوا ناصية الحديث المؤثر فى مجالس الحكم وفى المحاكم. كانوا يطمحون أيضا فى المشاركة فى مجالات الثقافة والفنون. وكان السوفسطائيون يقومون بدور المعلم لأفراد هذه الطبقة.

وكـان مـن الأسـباب الرئيسـية لعداء سـقراط للسوفسـطائيين هـو أنهـم كـانوا مـن أوائـل المفكرين الذين أكدوا المسـاواة الإنسـانية بـين البشـر. والمؤلـف يعتبـر الفيلسـوف السوفسـطائى أنطيفون توأما لجيفرسون واليعاقبة، لأنه ندد بنبالة المولـد ولـم يعتـرف بـأى فـروق للتميـز بـين الإغريـق والبرابـرة، وحسـب قولـه " لأننـا جميعـاً حسـب الطبيعـة قـد ولـدنا متسـاويين فـى كـل النواحى، سواء بسواء البرابرة والهللينيون " كمـا أكـد علـى " اتفـاق المحكـومين " علـى أمـور مجتمعهم بقوله " ان قوانين الطبيعة قوانين إجبارية، لكن قوانين المدينة التى تختلـف مـن مكـان إلى آخر، هى قوانين يصل إليها البشر بالاتفاق فيما بينـهم "

وكما يقول المؤلف بالتأكيد على اتفاق المحكومين، على أن البشر قـد خلقـوا متسـاويين يكون هذا السوفسطائى قد سبق إعلان الاستقلال الامريكى، وهـو أول منظـر لدولـة الرفاهيـة فـى التاريخ. لقد اصطدم سقراط صداماً حاداً مع معاصريه. لكن صدامه ظل على مستوى الفكر. لقد تجاوز وتعدى على أقدس المبادئ الأثينية وهى حريـة الكـلام، لكنـه لـم يرتكـب فعـلاً عدائيـاً ضـد المدينـة. ولهذا فإن المؤلف يتأسى بشدة لمأساته ويرى أنـهـا كانـت مصـادرة خالصـة للفكـر " إن الأفكار ليست فى هشاشة البشر، فهى غير قابلة للكسر. ولايمكن ان ترغم على شرب السم، لقد عرف سقراط أن أفكاره سوف تحيا بعد موته وكذلك مثله، ولكن أثينة سوف تحمل عار موته.

5 -فرانز كافكا
تأليف: رونالد جراى

يتميز هذا الكتاب بالعمق والشمول، ويستمد قيمته النقدية من ان مؤلفه، د. رونالد جراى يعمل استاذا للادب الألمانى بجامعه كمبريدج، وهو باحث متخصص فى الادب الألمانى، وله فيه عدة ابحاث هامه تغطى الفترة من 1871 حتى 1945م، بالاضافه الى عدد من الكتب المعروفه منها: "حصن كافكا"،"جوته الكيميائى" و" بريخت " وقد قمت بترجمة هذا الكتاب الأخير الى اللغة العربية ونشر فى مصر عام 1972 م .

وكتاب " فرانز كافكا " هذا يمثل حلقة هامة فى هذه السلسلة النقدية. وهو بمثابة مقدمة نقدية للتعريف بحياة كافكا وأعماله ومشاكله النفسية من خلال عملية مسح شاملة ودقيقة لكل كتاباته وظروف عصره، وفى هذه الدراسة يربط د. رونالد جراى بين الفكر النظرى عند كافكا وعملية الإبداع، أى أنه لا يتناول الأفكار" بمعزل عن الكتابة " الابداعية ومن ثم نراه يخصص لكل رواية من رواياتة المشهورة مثل "القلعة " و" المحاكمة "،" أمريكا " فصلا ، بالاضافة الى عدد من الفصول لدراسة قصصه القصيرة خاصة قصة " التحول " التى يزعم رونالد جراى انها اكمل اعماله واعظمها دقة وإحكاما حيث وجد فيها كافكا الشكل الذى يلائم حالته. ثم خصص فصلا لدراسة أسلوبه الادبى وفصلا آخر لفكره الدينى.

ومما يؤكد اهمية هذا الكتاب بالنسبة لنا أن د. رونالد جراى قد وضعه " لهؤلاء الذين يقرأون كافكا مترجما على وجه الخصوص لأنهم يحتاجون الى دليل حاذق وامين لكى يعينهم على فهمه ", ويتيح لهم فرصة لمعرفة صحيحة عن كافكا وتطوره الشخصى والفنى. أما مؤلف هذا الكتاب فيقول فى المقدمة " لقد قدمت كثيرا من المعلومات عما كان كافكا يفضله من أعماله وعن نقده لهذه الأعمال ... كما اننى كشفت عن بعض الموضوعات الخفية التى لم يكن يعرفها إلا الخاصة " ثم يضيف: أما الببليوجرافيا والموضوعات الخفية فهى غير مرتبطة اساسا بموضوع الكتاب لكنها تهم المتخصص الذى يفترض فى نفسه قدرا من المسئولية إزاء القارىء العادى. وهذا القارىء العادى هو الذى أضعه فى ذهنى حتى لو كانت المناقشة موجهة للمتخصصين أيضا.

+ مجلة العربى يونيو 1999.

الشهرة وسوء الفهم

يؤكد د. رونالد جراى جدارة كافكا كروائى وكاتب قصة أولا وقبل كل شىء لكنه يشير الى أن اتساع شهرة كافكا كان مصحوبا منذ البداية بنوع من سوء الفهم، فهو يرى ان إسم كافكا أصبح كلمة دالة على فظائع القرن العشرين، الا انه لم يقدم فى بادىء الامر بهذا المفهوم. فالكلمة الأصلية التى كتبها صديقه ماكس برود فى تعقيبه على رواية " القلعة " التى نشرت بعد وفاة كافكا، والتى لم تعط مسألة الإنتماء للعصر الاهتمام الأكبر، وقدمه برود على أنه عبقرية دينية. وبنفس الطريقة قدمه مترجماه إدوين وفيللاموير **EDUNI AND WILLA MUIR** على أنه جون بانيان **Bunyan** العصرى. وفى زمن باتت فيه العقيدة الدينية مفتقدة او معرضة لتغييرات جذرية، صار سحرهذا الكاتب عظيما.

لقد أخذت شهرته فى الذيوع منذ الثلاثينات ووصلت أوجها فى الستينات ورأى بعض كبار الأدباء من أمثال اودن وكلوديل وتوماس مان أن كافكا يرتفع الى مستوى دانتى وشكسبير وجوته وراسبين، ووصفه توماس مان بأنه الضاحك الباكى فى الأدب الالمانى.

اما أندريه جيد فعلى الرغم من أنه لم يعبر عن رايه بعبارات محددة فانه كتب فى مفكرته سنة **1940** عن الأثر الذى تركته رواية " المحاكمة " فى نفسه، ونتيجة لذلك فإنه قام باعدادها للمسرح بعد ذلك. إن قائمة الكتابات النقدية التى نشرت عنه سنة **1961** تقع فى **400** صفحة تقريبا وتحتوى بنودا من كل قارة. وتدل على ان كافكا لم يعد مقروءا بل صار مبجلا أيضا.

غير أن القدر الأعظم من هذا الكتاب التابع، لم يهتم بكتاباته اطلاقا، وإنما وجه همه اما الى تفسير رسالته الى الإنسانيه، أو الى الخلافات التى نشأت حول قيمته كمرشد دينى، أكثر من الاهتمام بقيمة رواياته وقصصه. وهذا يرجع فى جزء منه الى أسباب تاريخية. فلم يقبل كافكا فى حياته أن ينشر إلا ست مجلدات صغيرة تقل فى مجملها عن حجم رواية قصيرة. ورغم ان الكتب التى نشرت بعد موته فى سنة **1924** كانت فى طريقها الى الانتشار فى العشر سنوات التالية، لكن استيلاء النازيين على السلطة فى **1933** قضى على فرصتها فى الذيوع، وبمجىء عام **1939** وقعت كل من النمسا وتشيكوسلوفاكيا فى قبضة الرقابة النازية، بحيث لم يعد ممكنا فتح كتبه وقرائتها إلا فى الدول الأجنبية. واستمر الوضع الى ما بعد **1945** حين بدا المتحدثون بالألمانية من الجيل الجديد يسمعون عنه. وفيما يخص ألمانيا، فان شهرة كافكا العظيمة قد بدات من خلال تقاريرالأجانب الذين كانوا يهتمون بأفكاره أكثر من إهتمامهم بلغته.

لكن ماكس برود كان يؤكد على الدوام أن اللغة لا تقل أهمية عن الأفكار وإن كانت الأفكار فى حد ذاتها شيئا هاما. وفى سبيل تصحيح زاوية النظر الى أعمال كافكا، يتناول د. رونالد جراى الترجمات الانجليزية بالمناقشة ويستشهد بفقرات كثيرة ثم يقوم باعادة ترجمة الفقرات ولناخذ مثلا مما يقوله:

"ان القارىء لترجمة موير سوف يجد بينها وبين ترجمتى اختلافا فى اثنتى عشرة موضعا: عن طريق إطاله الوقفات، وربط العبارات المنفصلة وحذف الضمير الشخصى المتكرر فانها قد أضافت إلى الأصل نوعا من التماسك ليس موجودا فيه. إن كافكا لم يكن يكتب شعرا مثل جون دون لكن صفة البرود الخاصة بلغته الألمانية كان لابد ان تتخلل عمله هنا، ايا كان الشكل الذى يكتب فيه. واذا شئنا التعرف على ما يتميز به أسلوب الكتابة عند كافكا، فامامنا الكثير الذى

يمكن عمله، وبدون هذا فإن أفكاره الدينية او أفكاره الأخرى لن يكون لها أهمية كبيرة. لآن كافكا قد صنع شهرته الخاصة كروائى وكاتب قصة قصيرة أولا وقبل كل شىء.

ثم يشير رونالد جراى الى أن الخاصية الحقيقية للغة كافكا يمكن التعرف عليها جيدا عن طريق المقارنة بينه وبين مقلديه من امثال البير كامى فى (الطاعون والغريب) او جرهام جرين فى (وزارة الخوف) او ركس وارنر فى (المطار) او سوزان سونتاج فى (حكاية صندوق الموت) او هيمان كوزاك فى (مدينة وراء النهر) او إلياس كانيتى فى(التعمية) حيث أخذ هؤلاء الروائيون تيمات Themes كافكا، أوأسلوبه المفترض فقط.

اما وليم سانسوم فقد كان يحاكيه بصورة تلقى كثيرا من الضوء على هذا الأمر، لأنه لم يأخذ فقط موضوعات كافكا، بل أخذ فى تقليد أسلوبه الى درجة تدعو للسخرية، فقصص سانسوم المبكرة مثل" التيه "أو" المفتش ليست قصصا نموذجية ولا هى من أفضل اعماله، وانما هى فى الأغلب / معارضات أدبية مبكرة، بل تمرينات فى الكتابة على أسلوب كافكا، وباعتبار أنها نسخة منقولة عن إحدى التحف الفنية، فانها قد نقشت ألوانها بحرفية شديدة، مما يكشف حقيقة الأصل الذى تفرعت عنه.

قصه " التيه " لسانسوم بنيت على رواية " القلعة " فى موضوعها وعلى "مستعمرة العقاب " فى اسلوب عرضها. وكما الحال فى " مستعمرة العقاب " نجد أحد الرحالة يحوم حول مكان غامض، هو التيه هنا، أما فى قصة كافكا فهو مكان خاص بتنفيذ حكم الاعدام، وكما فى " القلعة نجد معانى إضافية ترمز بشكل عام الى الحياة وطريق الانسان فيها، فقد رسم المشهد الأول فى " التيه " على نمط المشهد الأول فى " القلعة " بدقة شديدة فالتيه شانه شان القلعة يقع على تل منخفض تحته عدد من المنازل، يعطى من الدلائل ما هو أكبرمن حجمه

وبعد عرض المشهدين يستنتج د. رونالد جراى أن كافكا كان " معروفا بحرصه الشديد على استبعاد أى شىء يخرج عن محيط التجربة الشخصية لشخصياته، ولا يتجاوز الحدود فى هذه الناحية رغم ان قصصه تحمل فى طياتها تضمينات كثيرة جدا للمعانى. كما يحرص على وضع القارئ فى مربع التجارب الخاص به حين يخاطبه " اذا كنت لا تعرف أنها قلعة فسوف تحسبها مدينة صغيرة " حتى يغريه بالمشاركة فى الفكرة. ومن هذا تنكشف لنا سمة أخرى هامة فى أعمال كافكا وهى" الاندماج والانفصال "

فقد راى عدد كبير من القراء أن للقلعة عند كافكا مغزى دينى، فإما انها ترمز الى الله أو ترمز الى مستودع معرفة كالكتب المقدسة ومقارنتها ببرج الكنيسة يستدعى الخيال لكى يجرى فى هذا الاتجاه. لكن كافكا كان حريصا الا يترك مجالا لهذه التفسيرات. فبرج الكنيسة فى موطنه له شكل واضح "ومحدد يرتبط بخلفية ثقيلة من التقاليد، يذكرنا بأنه بناء ارضى دنيوى ليس له صفة الشمول أو العمومية. ولا يدور حوله الشك الذى يساور K عادة فى حقيقة نفسه. أما البرج الماثل أمام عينى كيه، فإنه بالمقارنة شىء غيرمحدد، فإنه يعكس أى نوع من البشر هو كيه، تماما كما تعكس القلعة توقعاته. هناك شىء ما يشيع الجنون من حوله. والمظهر العام للبرج يوحى فى النهاية صورة مكان خرج منه رجل مجنون مثل كيه. إنه كيه بمعنى ما هو الذى صعد فى هذه الرواية أمام العالم كله لكى يراه " فالقلعة تعكس صورته قبل أن يأخذ فى الوعى

بهذا الشبه. لكن ليس فى هذا شيء مؤكد. لا يوجد رمز ولا تصوير رمزى هنا مثلما نجد فى فكرة الناس الذين يشقون طريقهم فرادى فى هذا التيه. وهذا يبين درجة نضوج كافكا الفائقه ودقته وحياده.

كافكا وادجار ألان بو: **Edgar Allen Poe**

" فى مستعمرة العقاب " التى كتبها كافكا بعد الحرب العالمية الأولى، وهى من أكثر قصصه إثارة للفزع. إنها قصة آله بشعة صممت لتعذيب المحكوم عليهم، وهى فى نفس الوقت ذاته تصوير مجازى للحالة الروحية التى كان يعيشها أولئك الذين أرغموا على معاناة الكروب والأهوال بدرجة لا توصف من جراء بعض التصرفات الهوجاء غير المفهومة بالنسبة لهم. ويرجح رونالد جراى ان تكون قصة " الحفرة والبندول" لادجار ألان بو هى أحد مصادر هذه القصة.

قصة بو يحكيها سجين سابق من ضحايا محاكم التفتيش الأسبانية، كان قد حكم عليه بالموت البطئ، بوضعه فى زنزانة بأحد سجون مدينة توليدو فيفقد وعيه بمجرد سماع النطق بالحكم. وحين يفيق يجد نفسه فى ظلام دامس مثل ظلام القبر وأمامه صورة بندول ضخم يتارجح بسرعة ويقترب منه شيئا فشيئا.

ومن المقارنة بين كتابات بو النثرية وكتابات كافكا يكشف مستر جراى ان نثر بو يتسم بلهجة رنانة والحاح سريع، كما يحوى قدرا من الميلودراما أى المبالغة التى تبين أن بو لم يكن واثقا من قدرته على حمل القارئ معه، رغم إن الموقف كان سيئا بحيث لم يكن يحتاج الى تلوين الصوت ، او الإيحاءات الأخرى عن السرعة الخيالية فى أرجحة البندول ، وهذا يتمشى مع بقية القصة ، لأن السجين يتخلص من البندول بتشجيع الفئران على أن تقرض بأسنانها الأربطة التى كانت تقيده " ليفاجأ بأن جدران الزنزانة قد اشتدت حرارتها حتى بلغت الاحمرار وانها تسير نحوه . لكنه ينجو فى النهاية بمساعدة القوات الفرنسية التى نجحت لحسن الحظ فى إحتلال المدينة فى هذه اللحظة بالذات وقررت أن تعرف ما الذى يجرى تحت الارض. ان بو يعمل على ترويع القارئ حتى يقشعر بدنه بدلا من خلق تجربة ذات معنى.

وعلى النقيض من هذا نجد أن كافكا فى غاية الجدية. فالألة فى قصته يمكن تشغيلها لتنقش على جسد السجين إحدى الوصايا التى خالفها بسبب غفلته، وفى النهاية تقتله وتقذف بجثته فى خندق. ليس فى هذه الحادثة شئ من العاطفية اطلاقا، فالضابط المسئول عن الآلة يشرح لأحد الباحثين العابرين جهاز الاعدام وكأنه يبيع سيارة . ولا يبالى ابدا بعذابات المحكوم عليهم.

ان الشئ الذى يوضع موضع الرهان هنا هو التحديد الكامل لمعنى الصحة والجنون: الكيفية التى تجعل من دواعى الصحة والعقل أن تقبل مقولة أن الانسان يجب ان يكابد العذاب وأن يموت، لأسباب غير مفهومة فى أغلب الاحيان. ان الضابط الذى صوره كافكا لا يتشابه بالضرورة مع كافكا نفسه، انه يقبل فكرة التعذيب قبولا تاما بحيث لم يعد ممكنا أن يسمى انسانا. لقد وصل الى ما يسميه منظروا الادب بانتصار الماساة.

مع هذا فان رونالد جراى يرى أن تجربة الحياه كنوع من العذاب لا يجب ان تستبعد فى حد ذاتها كشئ غير صحى، بل ربما تكون هى الطريق الوحيد الى الصحة. هناك قصة لتولستوى اسمها " موت إيفان الليتشى" تشبه الى حد كبير روايه كافكا
" المحاكمة " وقصة " مستعمرة العقاب "فى بعض الجوانب انها قصة حاكم يصاب فى منتصف عمره بمرض مفاجئ يقعده عن الحركة، شانه شان جوزيف كيه الذى قبض عليه فجأة بتهمة غيرمحددة: عشوائية الهجوم هى مثار الاهتمام فى كل حاله، اذ تؤدى بايفان الليتشى الى الاحساس بأنه يحاكم امام محكمة حقيقية وأن عدالة الله قد صارت موضع شك بسبب المعاملة الظالمة التى يتعرض لها. يحاول تولستوى أن يستميل القارئ للدخول فى التجربة حين يكشف حقيقة الأمر ببساطة وهو أن كل رجل وامراة يعيش فى هذا العالم دون ان يدرى ان الموت قادم، وأنه ياتى فى أى لحظة، وان كل انسان يشعر انه مستثنى اخلاقيا وحقيقيا من القانون الكونى الذى يقرر مصير الجنس البشرى.

كان إيفان ايلليتش يعيش حياة لاهيه، وفجاة يواجه بإهانة لاتحتمل تسئ الى سمعته. ومن ثم يحس فجأة بالألم، دون سبب واضح على الاطلاق، تماما مثل جوزيف كيه، حين يفاجئه التهديد بتهمة اخلاقية غير محددة تعرض حياته للانقراض. وهو برئ طبعا، ولا شئ يمكن ان يقنعه بعكس ذلك. قرب النهاية يصاب الروسى بحالة انهيار ويستمر فى الصراخ لمدة ثلاثة أيام متواصلة ولا يستطيع انسان ان يسمعه من خلال الأبواب المغلقة دون أن يصيبه الفزع. ان اللحظة الأخيرة تذكرنا بادجار الان بو وكافكا بغيرالميلودراما عند احدهم أوهبوط الايقاع عندالاخر.

تختلف شخصية تولستوى عن شخصية كافكا فى هذه الناحية. فهو لا يزال رافضا أو سوف يبقى ابدا رافضا لقبول المعاناة. فالعذاب شئ بذىء وسوف يبقى هذا الرأى صحيحا فى نظره حتى النهاية، بينما يكتب كافكا وكان العذاب شئ مرغوب فيه بل ان الاختلاف الأهم نجده فى الفقرة التالية، وهو ان الليتش يشعر بالاشفاق، وهو عاطفة يكاد لا يعرفها أحد من شخصيات كافكا الذين يظلون منشغلين إنشغالا مسبقا بمعاناتهم الشديدة أو غير مكترثين بها ومتجاوزين لها.
ولعل أهم الاختلافات هو ما يحدث لايفان الليتشى فى اللحظة الأخيرة قبل ان يموت. اذ يكف عن الخوف وينصرف عن الاهتمام بألامه، ويغمره شعور غريب هو مزيج من الفرح والأسى. أما جوزيف كيه عند كافكا فلا يشعر أبدا بعاطفة الشفقة ولا بألقدرة على التحرر من اعتقاده بأنه كائن منحط وعلى هذا يعقب رونالد جراى قائلا:
من الممكن أن يحدث الشئ الصحيح فى قصة تولستوى حتى فى أخر لحظة فهل يمكن ان يحدث نفس الشئ عند كافكا؟ واذا لم يكن الأمركذلك، فهل هو حقيقة اكثر ماسوية من تولستوى أم أنه فقد الاحساس بالمأساة عن طريق الإبهام بانه يتجاوزها؟

وينتهى رونالد جراى الى ان كافكا يمثل نموذجا متطرفا للكاتب الذى أسلم نفسه لكل القوى القادرة على تدميرالانسان، دون أى محاولة من جانبه لإعاقة طريقها بالوعى وهو الوسيلة التى يلجأ اليها معظم الناس / كما فعل إيفان الليتشى لانتزاع أنفسنا من وهم الرؤى

غيرالمقبولة. مع ذلك فإننا قد نخطىء، إذا حاولنا أن نحاكم كافكا خارج المحكمة على أساس اعتراضنا على هزيمة أبطاله. اذا كانت المقارنة بينه وبين سانسوم وبو لن تظهر شيئا اخر، فانها سوف تظهر بجلاء أن كافكا كان فنانا شديد الوساوس بدرجة تجعل من الصعب على أى أحد أن يتحداه فى المجال الذى اختاره لنشاطه، وهو فن كتابة الرواية والقصة. إن قيمته الباقية سوف توجد فى أى عمل ينبثق من هذه الأمانة الأساسية. لكن رؤية العمل الفنى ككل يعنى ان تضع فى اعتبارنا ما هو أكبر من عدة فقرات فردية. ان اعطاء صورة كاملة، يتطلب دراسة انماطا لقصصه ورواياته بل ان نمط حياة كافكا كلها ككاتب لابد من البحث عنه.

وعلى هذا يقول رونالد جراى

عاش كافكا حياته فى تعاسة بالغة الى درجه تجعلها عسيره على الفهم الا بجهد جهيد فى اعمال الخيال والتعاطف. لأنه لا يكتب فيما نتوقعه من خبرات عامة يألفها القارئ فعلا: فمعظم المواقف فى قصصه تبتعد كثيرا عن مجال التصديق بحيث لا يفلح معها الا ثقته الكاملة فى التغلب على شكوك الآخرين. أما الصعوبة الأخرى التى تواجه اولئك الذين عاشوا حياة أقل إنقباضا هى ان كافكا يبدو فى أغلب الاحوال غير ضائق بتعاسته، بمعنى مؤكد أنه يريدها فعلا ان تستمر، وأن يسميها (مازوكية) ثم يتركها عند ذلك كانما يريد ان يتملص بكلمة لم يتضح معناها الحقيقى بعد.

ان الوضع هنا ينطوى على مسائل دينية وفلسفية بالاضافة الى أمورشخصية بحتة، وبعضها يعكس، ولو بصورة مشوهة، مسائل ذات اهتمام انسانى عام.

من المفيد حقا والى حد ما ان نعرف ان كافكا قد تاثر تاثرا حقيقيا بالأماكن والأزمنة التى عاش فيها. وهذا أمر يصعب تحديده طالما ان هناك أخرين كانوا فيما يختص بالمكان والزمان فى مواقف مشابهة تماما ولم يكتبوا مثلما كتب. ربما كان لحياته العملية فى مجال الخدمة المدنية بالنمسا دورا فى تكوين أسلوبه المجرد من العاطفة لكن كانت هناك عوامل أخرى عامة تحدث أثرها الفعال.

.

فقد ولد فى براغ وشب فيها فى وقت كانت امبراطورية النمسا والمجر والتى كانت بوهيميا جزءا منها، على وشك التقسيم بحسب القوميات الداخلة فيها. كان القوميون التشيك يضغطون بقوة للاستقلال عن فينا، وكانت هناك تيارات انفصالية قادرة على إثارة الزعزعة والقلق فى نفوس الأفراد. أضف الى ذلك أن كافكا لم يكن ينتمى تحديدا الى الطبقة المتوسطة ذات السطوة والنفوذ التى كانت تتكون من المتكلمين بالألمانية فى براغ. وبحكم كونه يهوديا ارسله أبوه تاجر التحف والخردوات الثرى الى مدرسة ألمانية والى الجامعة الالمانية فى براغ لكى يعده إعدادا كافيا يضمن له القبول فى الحياة الاجتماعية. وظل كافكا تشيكى الأصل يتكلم الألمانية فى مدينة كان الناطقون بالالمانية فيها يشكلون أقلية ضئيلة، فبقى منعزلا أو على الأقل منفصلا عن التشيك بأنه المانى وعن الالمان بأنه يهودى وعن اليهود الأصوليين بعقليته المستقلة، وعن اسرته بسبب عداوة ابيه المستحكمة له. كل ذلك جعل له وضعا شاقا فى الحياة لكن كان هناك كتاب اخرون من اليهود مثل فرانز فرفيل وماكس برود صديق كافكا، لم يتطرق الى اى منهما لاحساس بوطأة وضعه على هذا النحو الحاد المفزع. وربما كان ريلكه، وقد ولد فى براغ ايضا هو الوحيد الذى أحس احساسا مشابها، مع انه لم يكن يهوديا. ولاينبغى هنا

استبعاد اثر العوامل الاجتماعية والتاريخية. لكن يبدو ان اليأس كان قد اخذ طريقه الى نفس كافكا قبل أى عوامل خارجية.

اما بخصوص ما كان يقرأه كافكا او كان يكتبه، فالتراث اليهودى المسيحى ياتى فى مقدمة ذلك. فهو يقرأ الإنجيل والتلمود وكيركجارد كما يقرأ نيتشه. وكان لسفر ايوب سحره الخاص عنده فكتب عن سقوط ادم وحواء، وعن الجحيم والفردوس، ولم يكتب عن العدم. كان لديه نفور شديد من الديانات الشرقية. لقد كان مهتما بالمسرح البيديتشى. وكان اصدقاؤة غالبا من اليهود مثل ماكس برود وفرانز فرفيل وكان يتعاطف مع القضية الصهيونية لكنه لم يدخل الى محفل أو كنيس لصلاة. كتب فى يومياته بانه يشعر وهو بين اليهود وكانها سلالة منقرضة. وكان يستطيع التعبير عن ازدرائه الحقيقى لليهود عموما، ربما كان لتعليمه بالمدارس الحكومية، والالمانية بصفة خاصة فى براغ علاقة بهذا الامر، فليس بين رواياته رواية تتناول الشخصية اليهودية تناولا صريحا. (وان كانت قصة "جوزفين المغنية " تفسر على هذا النحو وحين ياتى ذكر العلاقة الدينية لأى شخص فهو مسيحى لا يهودى. فالأب فى قصة" التحول" وجوزيف كيه فى " المحاكمة " يصلبان نفسيهما.

ومن الواضح ان مشهد الكاتدرائية فى الرواية الأخيرة هو بناية مسيحية. كيه فى " القلعة " يفكر فى القلعة فى علاقتها بالكنيسة فى وطنه، وليس بالمعبد اليهودى. لعل ذلك كله كان محاولة من كافكا لربط اعماله بالتقاليد الأوربية العامة بدلا من ربطها بالتقليد اليهودى الأقل تمثيلا لكن أعمال كافكا تتلون بالاختيار، ايا كان التفسير لما تنطوى عليه من شكوك. انه لم يعط ولاءه النهائى ابدا لأى من اليهودية او المسيحية.

ان الشئ الواضح فى كافكا وفى افكاره الدينية وكذلك فى علاقته بأبيه هو ازدواجيته. فهو يبدأ احدى يومياته بكلمات تقول" اللهم ارحمنى فانى خاطئ فى كل ركن من اركان حياتى" ثم ينتقل الى استهجان هذا الدعاء على اعتبار أنه حب للذات يدعو الى السخرية، لكنه يعود ويدافع عنه. دفاعا دون حماس على أساس ان كل كائن حى يجب ان يحب ذاته والى الحد الذى لا يدعو للسخرية. فى خلفية هذا تكمن الفكرة المتواترة التى تقول بان العالم المخلوق كله لا يستحق البقاء، وان الفناء الكامل للذات هو الشئ الوحيد المبرر، وهى فكرة تقترب جدا من البوذية. فى ضوء هذه الملابسات يجد الانسان نفسه فى حيرة احيانا. هل يقرأه فى ضوء التناقض التقليدى عند هيجل وكير كجارد واللاهوتيين والرومانسيين الالمان. ومفاده انه حيث يضعف الإيمان، يتعاظم الولاء لله وتتزايد فرص الحصول على الخلاص. ام انه كان يقصد الى الحديث بغير تناقض فى بساطة كاحد الملحدين.

6 - المستشار غبريال.
رجل لايحب الأضواء

ولد المستشار غبريال جاد عبد الملاك فى محافظة سوهاج سنة 1942 وتخرج فى كلية الحقوق جامعة القاهرة سنة 1964بتقد ير جيد جدا مع مرتبة الشرف، وعين مفوضا بمجلس الدولة ثم تدرج فى المناصب القضائية حتى أنتخب رئيسا لمجلس الدولة فى الفترة من يناير 2012 حتى 30 يونية 2013،
فى عهد الرئيس المعزول محمد مرسى، وهى فترة عصيبة بالنسبة للمصريين جميعا وللقضاة بصفة خاصة.

وقد انضم المستشار غبريال إلى كوكبة عظيمة من رجال القضاء الأبطال من أمثال المستشارأحمد الزند والمستشارة تهانى الجبالى وآخرين ممن وقفوا يدافعون بقوة وشجاعة عن استقلال القضاء وسيادة القانون فى وجه حملة تتارية شنتها عصابة الاخوان المسلمين بعد أن اختطفوا ثورة 25 يناير وسرقوها من أصحابها الحقيقيين واستطاعوا الإستيلاء على الحكم وتنصيب محمد مرسى رئيسا للجمهورية. ثم ابتدأوا مرحلة التمكين باستيلائهم على مفاصل السلطة والعمل على تبديل هوية الدولة المصرية صاحبة التاريخ الحضارى الممتد لألاف السنين بقصد إقامة نظام أرهابى يهدف إلى القضاء على الحريات العامة والفردية باسم حكم الشريعة.

كانت التضحيات عظيمة، فقد قتل الأخوان أعدادا كثيرة من الناس الأبرياء بل من الشباب الذين قاموا بالثورة بقصد ترويع الشعب حتى يستكين الجميع لهم. كان غرضهم الأول هو تركيع الدولة بضرب القضاء وإرهاب القضاة بالهجوم على المحاكم ومحاصرة المحكمة الدستورية ومنع القضاة من الدخول لمتابعة أعمالهم، وكذلك الهجوم على بعض دور الصحف واشعال النارفيها ومحاصرة مدينة الإعلام والإعتداء على بعض الإعلاميين وحرق سياراتهم.

وهكذا بمجرد أن تولى محمد مرسى السلطة كرئيس للبلاد إلا أن رجال القضاة الشرفاء يساندهم الأدباء والمثقفون هبوا كرجل واحد فى وجه هذه الهجمة الظلامية وتصدوا لها بقوة وشجاعة وأخذوا يفضحون خبث الإخوان المسلمين ويكشفون نواياهم السيئة واستطاعوا أن يؤلبوا كل طبقات الشعب عليهم حتى انفجرت المظاهرات فى موجات عاتية~بالملاين والتحمت بقوات الجيش، وقوات الشرطة ولسان حالهم يهتف " يادولة الظلم انمحى وبيدى" وهكذا فى أيام قليلة اقتلع شعب مصر النظام الخائن المتآمر مع أعداء الوطن لتقسيم أرض مصر، وضرب وحدة شعبها.

- الحوار المتمدن 7 أبريل 2015.

وكان المستشار غبريال ضمن هذه الكوكبة من رجال القضاة العظماء وفى الواجهة بحكم منصبه كرئيس لمجلس الدولة إذ وقف بثبات يواجه الهجوم على المجلس عن طريق المظاهرات التى تحاصر المجلس وتهدد بالاعتداء على بعض القضاة اثناء انعقاد الجلسات وكذلك المكائد والفتن الداخلية التى يشعلها بعض صغار النفوس للإيقاع بين الموظفين الاداريين وبين المستشارين بحجة التباين الكبير فى المرتبات والبدلات، وقد تصدى لها المستشارغبريال بثبات وشجاعة كما تصدى للدفاع عن استقلال مجلس الدولة وعن حصانة القضاة من أجل ضمان الحيدة فى الأحكام وتحقيق العدالة. ولقد اتسم موقفه بالحكمة والشجاعة منذ البداية وهى صفات لازمته طيلة عمله فى ميدان القضاء.

ولقد أصاب محرر الأهرام المسائى حين قال عنه" تشعر وانت تحاوره برقى وموضوعية رجل القضاء وشهامة وجرأة الصعيدى الضاربة فى عروقه منذ ألاف السنين ". ولقد تجلت هذه الصفات فى عديد من المواقف سواء فى توضيحه لمهام مجلس الدولة أو فى الدفاع عن استقلالية هذا الصرح وحصانته ضد أى تدخل او تأثير من السلطة الحاكمة ثم راح يحذر كل من تساوره نفسه قائلا:

" ولا تنسى أن المادة 168 من الدستور المصرى تنص على أن التدخل فى شئون العدالة أو القضايا جريمة لاتسقط بالتقادم فمؤسسة الرئاسة والدوائر المرتبطة بها تعلم جيدا خطورة هذا الأمر لأن من يتجرأ على ارتكاب هذه الجريمة ويحاول إخفاءها بسلطاته الحالية ستتم ملاحقته بعد تركه الحكم خاصة، واننا الآن بعد الثورة التحقنا بسنة أولى ديموقراطية والدستور ينص على أن الرئيس المنتخب مدته 4 سنوات فقط ثم تجرى الانتخابات فمسالة الرئيس الأبدى انتهت الى غير رجعة وأحب أن أؤكد أن مجلس الدولة قبل الثورة وبعدها جهازمستقل له حصانة لآتملك أى جهة الاجتراء عليها "

ثم أضاف أنه يرفض تدويل الخلاف بين القضاة وبين الدولة لأنه شأن داخلى ونحن قادرون على تجاوزه. وإيمانا منه بهذا المبدأ سعى ضمن أعضاء المجلس الأعلى للقضاء لمقابلة الرئيس محمد مرسى وإبلاغه برفضهم لمشروع قانون السلطة القضائية الذى كان مطروحا على مجلس الشورى الاخوانى وقتها والذى تنص إحدى مواده على تخفيض سن التقاعد بالنسبة للقضاه الى خمسة وستين عاما أو ستين فقط، وشرحوا للرئيس أن هذه المادة فى حالة موافقة مجلس الشورى عليها تعنى عملية " عزل مقنع للقضاه يتعارض مع الدستور الذى ينص على أن القضاة غير قابلين للعزل وتعيدنا إلى أجواء مذبحة القضاء سنة 1969".

ثم أكمل المستشارغبريال كلامه قائلا " وقد استمع الرئيس محمد مرسى لشرح اعضاء المجلس وتم الاتفاق معه على عقد مؤتمر للعدالة لكى يجتمع القضاة فيه لوضع قانون السلطة القضائية بأيديهم، ولكن حدث ان كثيرا من الصعوبات والتحديات عرقلت إعداده "
وهذا كلام مهذب يتفادى التصريح بماهية القوى التى عطلت ذلك. (1)

وكان الهدف من القانون المطروح على مجلس الشورى حينذاك ان يتخلص الإ خوان من شيوخ القضاة توطئة لاحلال طابور اخوانى من المحامين محلهم، وذلك لضرب نظام القضاء المصرى من أساسه تمهيدا لتطبيق ما يسمى بقوانين الشريعة وحكم الفقيه. وخلاصة القول إقامة نظام استبدادى لا يحترم أدمية الإنسان ويؤسس شرعية للجماعات الإرهابية كجماعة " الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر " التى تقوم بالتعرض للناس فى الشوارع وتوقيع عقوبات قطع الأيدى والأرجل وتشويه البشر كما يحدث فى بعض البلاد الأخرى.

وجاءت الطامة الكبرى فى شكل انقلاب عاصف على الديموقراطية حين أصدرالرئيس مرسى الإعلان الدستورى فى 22 نوفمبر2012، بتحصين قراراته من الطعن عليها أمام المحاكم وإقالة النائب العام وتعيين نائب آخر بدلا منه دون الرجوع إلى مجلس القضاء الأعلى. وأشعل هذا الإعلان الدستورى الموقف فهب القضاة يرفضون هذا الإعلان واعتبروه عدوانا صارخا على القضاء وبدأت الاحتجاجات تتوالى من كل مكان فى مصروقررت بعض الهيئات الإضراب وقرر نادى قضاة مصر ونادى قضاة مجلس الدولة تعليق العمل بالمحاكم، واختلف شيوخ القضاة حول الإضراب وتعطيل العمل بالمحاكم. وبات الأمر غاية فى التعقيد وعلى حد وصف المستشار أحمد مدحت المراغى حين قال:
"الإعلان الدستورى إعتداءعلى استقلال القضاء والإضراب يضر بمصالح المتقاضين". (2)

وقال المستشار غبريال إن هناك طعون بوقف وإلغاء الإعلان الدستورى منظورة فى محكمة القضاء الإدارى ومن ثم " فإنه يرفض إبداء الرأى حول الإعلان الدستورى سواء بالتلميح أو التصريح لأن محكمة القضاء الإدارى هى وحدها صاحبة الحق فى ذلك"

وأكد فى الوقت نفسه ان " الدستور ينص على عدم تحصين أى قرار من رقابة القضاء ليس فقط على درجة واحدة وانما على درجتين أمام القضاء الإدارى مرة ثم أمام الإدارية العليا"(3) وبهذا حكم وبطريق غير مباشر على عدم دستورية الإعلان الدستورى الذى أصدره مرسى.

ذلك كان موقف المستشارغبريال فى مواجهة الإخوان، لكن هناك دوراً تنويريا آخر قام به فى مجال شرح المبادىء القانونية والتعريف بدور مجلس الدولة فى حماية الحقوق والحريات العامة. عن طريق محاضرةهامة جاءت فى وقت عصيب كانت الشوارع تمتلىء فيها بالمتظاهرين وبالأصوات الزاعقة التى ترعد وتهدد وجاء كلامه هنا بمثابة تنبيه إلى أهمية العودة إلى العقل والتفكير بهدوء فى إعمال القوانين والمبادىء الهامة التى تضمن حماية السلم الاجتماعى والحقوق والحريات المدنية.

بقى أن تعرف المستشار غبريال الإنسان كما عرفته أنا.
لم أسمعه أبدا يتكلم عن نفسه أوعن أعماله وهى كثيرة، رغم أننا نتجاور فى السكن ونتزاور ونتحدث احيانا فى بعض الأمور الحياتية والمشاكل الاجتماعية ومعاناة الناس وكان رأيه دائما أن نتوجه إلى الله بالصلاة والله قادر أن يحل جميع المشاكل. لكنه كان يسارع دائما

للسؤال عن المرضى وعمن يحتاجون للمساعدة ويقوم بزيارتهم دون أن يذكر شيئا عما فعل أو قدم. وظل على هذا المنوال طيلة هذه السنوات حتى صار مثلا فى إنكار الذات والبذل. كان يخدم فى الكنيسة يحض الناس على التسامح والمحبة وعمل الخير لم يسمعه أحد يتكلم يوما عن شىء يخصه أوعن عمل قام به أو مساعدة قدمها لأحد، وكنا جيرانه وأصدقائه نستشيره أحيانا فى بعض المنازعات الخاصة بإ يجارات المساكن مثلا فكان يشرح لنا القانون ويوصى بالتفاهم وعدم الاستمرار فى الخصومة لأن دوام المودة بين الناس يقوى العلاقات الاجتماعية السليمة ويساعد المجتمع على التقدم والنهوض فى جو من السلام الدائم. كانت هذه هى رؤيته المعروفة التى يبشر بها فى عظاته بالكنيسة وكان يربطها دائما بحقيقة إيمانه المسيحى. فالدعوة إلى السلام والمحبة هى لب رسالة المسيح وعلى كل من يؤمن بالمسيح أن ينكر ذاته ويؤدى عمله محبة فى جميع البشر من كل دين ومن كل لون وجنس دون تفرقة أو تمييز.

وقديما قال الفيلسوف اليونانى لأحد تلاميذه "تكلم حتى أراك " وأخيرا تكلم المستشار غبريال فرأيناه كبيرا بين الكبار وسمعنا صوته هادئا رصينا مميزا يركز على قيمة الإنسان وحقوقه الطبيعية وحريته فى مجتمع تسوده العدالة وسلطة القانون.

هوامش:
الأهرام المسائى 23 مايو 2013 ص5
الأخبار 30 نوفمبر ص9
الأخبار 28ديسمبر ص6
هناك حوارات عيديدة ولقاءات أذاعتها القنوات الفضائية فيها مزيد من الشرح والتفصيل لمن يريد المزيد من المعرفة.

7- من تراث القبط

يسعدنى فى هذه المناسبة أن أتقدم بالشكر للمجلس الأعلى للثقافة وأمينه العام الأستاذ الدكتور جابر عصفور والأستاذ الدكتور عماد أبو غازى الذين هيأوا لنا هذه الفرصة العظيمة لنلتقى حول هذه الموسوعة، هذا الإنجاز الثقافى الكبيرالذى شارك فيه أكثر من عشرين باحثا من كبار الخبراء والمتخصصين فى تراث الكنيسة المسيحية وتقاليدها وفنونهاوآثارها، وفى مقدمتهم الأستاذ الدكتور سمير فوزى جرجس صاحب فكرة الموسوعة ورئيس تحريرها واسمحوا لى أن أنتهزهذه الفرصة لأهنىء المجلس وأمينه العام الدكتور جابر عصفور والدكتورعماد أبو غازى على إنجاز الألف كتاب الأولى فى المشروع القومى للترجمة، الذى يمثل نقلة نوعية كبيرة وخطوة هامة للدخول فى ثقافة العصر والإشتباك بقوة فى حوار الحضارات.

ولعل موسوعة التراث القبطى التى نجتمع حولها اليوم تسهم فى هذا الحوار المفتوح الآن على مصراعيه داخليا وخارجيا. وليس أدل على ذلك من حضور هؤلاء الأساتذة والمفكرين الكبارللمشاركة بالحديث فى هذا الاحتفال، ويشرفنى أن أقول أنهم تنادوا جميعا للاحتفاء بهذا العمل وشجعونى على اقتراح هذه الندوة شعورا منهم بأن ذلك جزء من دورهم الهام فى حركة التنويرالوطنية والانسانية، وواجب العرفان يفرض على أن أتوجه بالشكر والتقديرللدكتورعبد المنعم تليمة والدكتورعاطف العراقى ومضيفنا الكريم الدكتورعماد أبو غازى الذى أشرف على ترتيب هذا اللقاء وتنظيمه.

الحوار ينادينا جميعا لنرسى دعائم العقلانية فى كل مايعن لنا من أمور الحياة والمجتمع. وهذه الموسوعة القبطية، هى عدتنا فى هذا الحوارلكى نعرف أنفسنا بطريقة أفضل، وهى تتناول تاريخ المسيحية منذ دخولها أرض مصرعن طريق القديس مرقس وما يتعلق بهذا التاريخ من صراعات حول المذاهب المسيحية. واللغة والطقوس الكنسية وكذلك التقاليد الاجتماعية والفنون القبطية، وذلك فى ست مجلدات يعرض أولها-

- سيرة حياة القديس مرقس الرسول وجهاده فى نشرالمسيحية فى مصر وشمال أفريقيا، إضافة الى موضوع اللغة القبطية ورحلة العائلة المقد سة الى مصر ثم نشأة الرهبنة ومحاربة الهرطقات.

– أما الجزء الثانى فيتناول الإيمان الأرثوذكسى بحتمية التجسد والفداء بالإضافة الى مسائل العبادة والحياة النسكية.

– وفى الجزء الثالث دراسة وافية للأيقونات والأثاروالفنون القبطية مزودة بالصور الملونة ا

- والجزء الرابع يتحدث عن تاريخ العلوم والتعليم والصحافة القبطية واللغة العربية.

- ويتضمن الجزء الخامس دراسة للقانون الكنسى والعلاقات المسكونية وفى الجزء السادس نقرأ عن الموسيقى والألحان القبطية.

فى سنة 1989صدرت أول موسوعة قبطية باللغة الانجليزية فى أمريكا وكان يرأس تحريرها المؤرخ الكبير الدكتور عزيز سوريال الذى قال:" هذه الموسوعة هى عمل إعلامى عن طريق العلم لأن تعريف العالم بالكثير عن الأقباط هو خط الدفاع الأول عن حضارتنا وعن كياننا. إن تقديم الاعلام عن طريق العلم لايأتى ألا بدائرة المعارف القبطية، لأن حضارتنا القبطية حضارة كاملة شاملة، تشمل كل شىء عن تاريخنا، وعن كنيستنا وعن كل نواحى الحياة عندنا من فن ومعمار وعلم ولاهوت بل وكل شىء يختص بالأقباط " وهذا القول يصدق أيضا على هذه الموسوعة التى نجتمع حولها اليوم

وقبل رحيله بقليل قال عزيز سوريال يعبرعن أسفه الشديد " عندما أسست معهد الدراسات القبطية، كان كل أملى أن يقوم المعهد والأقباط بهذا المشروع لعمق جهل العالم بالقبط وجهل القبط بالقبط أيضا ولكن للأسف لامعهد الدراسات قام بشىء فى هذا الصدد ولا الأقباط اهتموا بهذا المشروع وفى هذا رأيت بنعمة الله أن أتولى هذا المشروع وأقوم به "

وتعقيبا على ما قاله الدكتور عزيز سوريال فإننى أرى إن جهل الأقباط بأنفسهم وبتاريخهم هو أهم أسباب سلبيتهم وعزلتهم ولا خروج من هذه السلبية إلا بنهضة ثقافية عقلانية تقوم على معرفة الذات ومعرفة الأخر.

ومعرفة الذات هى أمرضرورى لأى حوارثقافى ناجح بين المتحاورين، وهذه الموسوعة هى خطوة هامة نحو الهدف. فنحن أحوج ماتكون لمعرفة أنفسنا. ومن ثم اتسمت هذه الموسوعة بدرجة من الشمول لتغطى أكثر مجالات الحياة المسيحية المصرية بحيث تكفى للتعريف، بهوية الكنيسة الأرثوذكسية وهوية شعبها وهى هوية مصرية خالصة فكنيستنا هى كنيسة كل المصريين كما أن الأزهر الشريف هو جامعة المصريين جميعا وهاتان المؤسستان هما مناراتان عظيمتان ينبغى أن يفخر بهما كل مصرى ويعتزلأن وجود هاتين المنارتين يؤكد على قوة الروح المصرية وقدرتها على قبول التعددية الدينية التى تتجلى فى شعائر وطقوس دينية شديدة التنوع والأشكال ولكنها تعلن فى نفس الوقت عن واحدية الغاية والاتجاه وهى عبادة الله الخالق والمبدع لهذا الكون العظيم.

وعندما أقول إنها كنيسة كل المصريين، فإننى لا أتجاوز الواقع ولا التاريخ فرجال الكنيسة المصرية هم الذين فتحوا أبواب مصر لعمرو بن العاص وهم الذين ناصروا العرب المسلمين لفتح ليبيا وبلاد المغرب والتاريخ يشهد أن البطريك بنيامين قد أقام احتفالا مهيبا لعمرو بن العاص وأمده بالرجال لمحاربة البيزنطيين والبربرفى ليبيا وفتح قورينا وبرقة ثم دعا له بالنصر. ومن هذا نعرف أن الأقباط هم الذين مكنوا للاسلام فى أرض مصر ومهدوا له الطريق لكى يتقدم نحو بلاد المغرب وأوربا ولا ينبغى أن يكون جزاءهم جزاء سينمار.

وعلى الذين يسصطنعون العداوات لإ ثارة الفتن أن يقرأوا التاريخ بعقول مفتوحة حتى يفهموا الحق ويعودوا الى طريق المحبة والأخوة التى تبنى ولا تهدم. فالأقباط هم جزء أصيل من بنية هذا الوطن ونسيجه المتين وهذه الموسوعة هى هويتنا القبطية ندخل بها الى باب الحوار الأخوى البناء الذى يهتم بجوانب التنوع الخلاق ويبرز معالم الألفة والآتفاق ليحفز الناس جميعا على التعاون من أجل الخيروعلى الذين اتخذوا من العقيدة الدينية وطنا لهم وحصروا أنفسهم فى أوهام الاستعلاء والتسلط أن يعلموا أن الوطن اكبر من ذلك بكثير، فالوطن هو نحن وهم ولا يمكن أن يكون غير ذلك. فأقباط مصر ليس هم الآخرالمقصود بالعداوة والخصام.

والسيد المسيح يقول "جئت لكى يكون لهم حياة ويكون لهم أفضل" فالحياة الأفضل هى هدف العقيدة وهدف البشرية جميعا، وعلينا أن نسعى نحو الأفضل بالبناء والتعمير من أجل السعادة المشتركة. وقد جسدت الكنيسة القبطية هذا الهدف فى ممارسة طقوسها وشعائرها. فهى تصوغ صلواتها شعرا جميلا مفعما بحب هذه الأرض وترفعها الى الله فى أقدس اللحظات، فتدعو بالبركة لمياه النيل حتى يأتى الفيضان فى موعده لرى الحقول وزيادة المحاصيل.

ولقد تعرض الأقباط فى القرون الأولى لموجات من لاضطهاد الشرس للتخلى عن إيمانهم، وقبول عقيدة المحتل لكنهم قاوموا وقدموا آلاف الشهداء دفاعا عن عقيدتهم واستقلال أرضهم. وكما يقول الدكتور وليم سليمان، كانت هذه فرصة تاريخية يسجلون فيها على أرض مصر مبدأ تقييد سلطة الحاكم فى مجال حرية العقيدة. ولأن الأقباط يعتزون بهذه المرحلة من تاريخهم، فقد جعلوا يوم تولى الامبراطور دقليديانوس العرش وهو الذى اشتد فى اضطهادهم بداية التقويم القبطى الذى سموه تاريخ الشهداء، وهو التقويم الزراعى القديم.. وهو ماتعتمده الكنيسة لتحديد أعيادها ومواسمها. وبهذا استطاعت الكنيسة الأرثوذكسية أن تحافظ على الهوية القومية المصرية وأن تحميها من الذوبان فى الهوية اليونانية أو الرومانية.

لقد احتضنت مصر المسيحية والاسلام ايمانا من شعبها بوحدة الخالق وأخوة البشرفاجتمعت على أرضها أعظم قيم الحب والتسامح الدينى فى صيغة رحبة تقبل بالتعدد الدينى والاجتهاد الفكرى والمذهبى .إن خبرة هذا الشعب فى التعايش السلمى بين المسيحية والاسلام تؤكد إيمانه الفطرى بحرية العقيدة وحرية التفكيروهى صيغة حضارية راقية كفيلة بانقاذ العالم كله من شرور الفرقة والتصارع والانقسام .كان ينبغى علينا جميعا كمصريين ، مسلمين ومسيحيين ، أن نجعل من هذه الخبرة العظيمة ، رسالتنا الى العالم المتنازع والذى يتشوق الى الهدوء والسلام.

ورغم تعرض مصر فى السنوات الأخيرة لمخاطر التطرف والارهاب المدعومبالتفسيرات الدينية الخاطئة الخارجة من كهوف التخلف والانغلاق العقلى إلا أننا واثقون من هزيمة هذه الفلول المأجورة لتبقى مصر مثابة للإيمان الصحيح، ووحدة واحدة متماسكة غير قابلة للتجزئة أو الانقسام وشكرا.

8- بشير التقدم:
الشيخ رفاعة الطهطاوى

كثيرة هى الكتب التى تحدثت عن حياة الطهطاوى ودوره فى حركة النهضة المصرية، إلا أن أكثرها تميزا عملان أحدهما مسرحية بعنوان " بشيرالتقدم " لكاتب المسرح الكبيرالراحل نعمان عاشور والتى عرضها المسرح المصرى فى السبعينات، وفيها يركز نعمان عاشور على ابراز دور الطهطاوى فى التعليم والتنويروتحريرالمرأة بل والدعوة ألى مساواتها بصورة كاملة مع الرجل. أما الكتاب الثانى فهو"عودة رفاعة الطهطاوى"الذى صدر فى تونس 1997، للدكتور أنور لوقا. والكتاب يقدم للباحثين فى الأدب والفكر نموذجا رائعا فى الدراسات المقارنة، لأنه لا يحصر نفسه فى حياة الطهطاوى بل فى دراسة تأثيره الفكرى فى مصر وتونس وامتداده الى بلاد أخرى.

هذا كتاب جاء فى أوانه، ليزيل كثيراً من اللبث والغموض الذى علق بأفكار التنوير من جراء ما تثيره قوى الظلام والتخلف من أكاذيب وافتراءات تحاول بها تضليل الشباب وتشويه أعلام التنوير جميعاً من رفاعة الطهطاوى إلى طه حسين وعلى عبد الرازق ولطفى السيد وسلامة موسى حتى لويس عوض.

وكتاب "عودة هطاوى" للدكتور أنور لوقا هو كتاب مرجعى شامل عن رائد حركة التنوير وعن أصوله الفكرية وطموحاته الوطنية لإنهاض شعب مصر والأمة العربية الإسلامية من ظلام الحكم العثمانى وظلام العصور الوسطى الذى عاشت فيه حوالى أربعة قرون، انقطعت فيه تماما عن العالم الخارجى وعن أنوار النهضة الأوربية التى أخذت تتلألأ على الشاطئ الأخر للبحر المتوسط، دون أن ندرى بها. والدكتور أنور لوقا من أقدر الباحثين على الغوص فى هذا الموضوع. فقد حصل على دكتوراه الدولة من السربون سنة 1957 فى الأدب المقارن برسالة رئيسية عنوانها: "الرحالة والكتاب المصريون فى فرنسا أثناء القرن التاسع عشر" ورسالة تكميلية هى " دراسة تأصلية للنص الطهطاوى – تخليص الإبريز فى تلخيص باريس، مع ترجمة فرنسية له " كما ترجم إلى الفرنسية كتاب أستاذه طه حسين " الفتنة الكبرى – عثمان " ثم كتاب "الأيام" الجزء الثالث، ونقل إلى العربية عدداً. من روائع الأدب الفرنسي القديم والحديث.

عمل الدكتورأنور لوقا بالتدريس فى جامعتى القاهرة وعين شمس بمصر، وفى مدينة جينيف قام بالتدريس فى "معهد الترجمة " و"معهد المكتبات " وشغل فى الجامعات الفرنسية "بروفانس " و" ليون الثانية " منصب أستاذ اللغة العربية وأدابها.

وكتاب "عودة رفاعة الطهطاوى" الصادر عن دار المعارف للطباعة والنشر بتونس عام

* مجلة الثقافة الجديدة مارس 1998

(1997) هوطبعة جديدة منقحة لكتاب"ربع قارن مع رفاعة الطهطاوى" الذى نشرفى سلسلة " "إقرأ" سنة 1985 عن دار المعارف بمصر، وقد أضاف المؤلف إلى هذه الطبعة فصلين هامين هما: المقدمة والخاتمة – نهاية المطاف بالاضافة إلى مقدمة الناشرالتونسى الاستاذ منجى الشملى وهوأستاذ متميز للأدب المقارن بجامعة تونس الأولى.
ثم تتولى فصول الكتاب على النحو التالى:

1- بعثة وإمام
2- موعد مع التاريخ
3- صدمة الحداثة
4- أبواب الرحلة
5- بناء النص: تخليص وتلخيص
6- النهضة من منظور اللغة: شطح اللفظ وتحرير الأسلوب
7- الطهطاوى فى ميزان معاصريه
8- مولد الأدب الحديث
9- رفاعة الطهطاوى وطه حسين يكتبان " الأيام "
10- نهاية المطاف: من القاعدة إلى الاستثناء وبالعكس،

ونظرة عابرة على هذه العناوين تكشف لنا بوضوح أهمية الموضوعات التى يتطرق إليها الكاتب فى هذا السفر الهام. فعنوان الكتاب ذاته يحمل عدة دلالات عميقة. فما معنى هذه العودة؟ إنها عودة جديدة من خلال الأدب المقارن تكشف لنا أن رحلة الطهطاوى. لم تكن مجرد رحلة فى المكان. من باريس إلى القاهرة. وإنما هى أيضا رحلة فى الزمان. من الحداثة إلى التراث ... يقول أنور لوقا:

" يعود إلينا رفاعة الطهطاوى (1801 – 1873) لا من رحلة المكان فحسب – بعثته الشهيرة إلى باريس – بل من رحلة الزمان أيضا، بعد أن اجتاز فى استكشاف الحداثة خضم القرن الماضى، واصبح رائدنا اليوم فى حركة العبورالمزدوج من التراث إلى المعاصرة ومن المعاصرة إلى التراث ونحن نتجمع – ولو تشرزمنا – على ساحل القرن الحادى والعشرين "

هذا هو المعنى الحقيقى لحركة التنويرمن الطهطاوى حتى الآن فلم تكن الاستنارة التى عاد بها الطهطاوى إلى مصر هى مجرد استجلاب أفكار التحرير ومناهج العلوم الحديثة من فرنسا إلى مصر ... بل الاستفاده أيضا بهذه الأفكاروالمناهج فى فهم تراثنا وغربلته وكشف ما فيه من غث وثمين.

" فقد أحيل الطهطاوى وأعضاء البعثة – قبل السماح لهم بدخول فرنسا – إلى الحجر الصحى بميناء مرسيليا، مما أثارارتيابه بل وتسأءله، أليس فى فرض مثل هذه الوقاية من المرض افتئات على قضاء الله وقدره؟

لم يكن علماء الأزهر بالقاهرة قد فطنوا اطلاقا إلى هذه المسألة التى يطرحها الطب الحديث، ولكن علماء تونس تنبهوا إليها وأصدروا جوابهم بوضوح. فقد أفتى الشيخ المناعى

المالكى بتحريم ذلك الحجر الصحى وأفتى الشيخ محمد بيرم الحنفى بإباحته بل وبوجوبه. والغريب أن كلا منهما احتج لاثبات فتواه بالكتاب والسنة.

إذن لم يكن الطهطاوى عند خروجه فى هذه البعثه العلمية خاوى العقل أو ساذجاً كما يردد البعض، وإنما كان على وعى بتراث أمته وقيمها الدينية، بالإضافة إلى إلمام واسع بفتاوى المجتهدين من فقهاء مصر وتونس الشقيقة. فإيراده لهذين الرأيين النقيضين إعجاب ضمنى لا بالسبق وحده عند المجتهدين فى تونس، بل بحرية " المحاورة " بينهما " حيث يعلو الرأى ويعلو الرأى الأخر"

لقد ولد رفاعة رافع الطهطاوى مع مطلع القرن التاسع عشر ودفعته الأقدار فى الثانية عشرة من عمره، إلى مغادرة مسقط رآسه وراء أبيه الذى فرإلى قنا وفرشوط من الضائقة الاقتصادية التى أصابت الأسرة فى طهطا، فلما بلغ السادسة عشر من عمره، صحبته الأقدارليدرس في الأزهر، اقتداء بأخواله العلماء الشيخ فراج الأنصارى والشيخ محمد الانصارى، وهم الذين تولوا تربيته فى طهطا بعد وفاة والده.

وفى الأزهر شاءت الأقدار أن يتتلمذ الفتى الصعيدى على رجل رحالة وأديب مرموق هو الشيخ حسن العطار (1777- 1835) الذى كان يمتاز من بين أساتذة ذلك العهد بعقلية تقدمية تستطلع الجديد وتؤمن بالتطور. لقد حل التفكير فى تدريسه محل الحفظ، واحتلت الحركة فى حياته مكان الجمود. وكان قد اتصل به بعض ضباط نابليون ليتعلموا اللغة العربية، فلم يحتقرهم ولم ينبذهم، بل جاورهم وحاورهم، وعلمهم وتعلم منهم وفطن إلى أهمية منهجهم المتحرر من منطق القرون الوسطى، وبساطتهم المباشرة فى التعبير عن أفكارهم فأحس وتنبأ بضرورة تجديد الحياة العقلية. وكان مولعا بالجغرافية وبالترحال فقد جال فى فلسطين وتركيا وأقام طويلا فى دمشق.

وشأءت الأقدارأن يؤدى هذا الرائد أخطر دور فى حياة رفاعة. لقد بلغ رفاعة عام 1826 الخامسة والعشرين من عمره وبلغ أيضا أقصى ما يستطيع أن يناله فى مصر فتى مثله، فتصدى للتدريس بالأزهر، واشتغل إماماً لبعض فرق الجيش.

وفى ربيع ذلك العام، انتهز محمد على" فرصة مرور السفينة الحربية الفرنسية " لاترويت " فكلف قبطانها "روبيار" أن يحمل معه إلى مرسيليا أربعين شابا ليدرسوا فى باريس. وينبغى أن نذكر فى وضوح أن رفاعة رافع الطهطاوى لم يرسله إلى فرنسا محمد على وإنما أرسله الشيخ حسن العطار.

ويوضح الدكتور لوقا أن محمد على لم يكن يثق بالمصريين، وكان يتخذ اعوانه من الأجانب يشتريهم صغاراً كما كانت تشترى المماليك، ويسلمهم فى القلعة إلى رجل موصلى يدعى " حسن افندى الدرويش " ومن بعده إلى شخص أخر تركى يدعى" روح الدين افندى " ليتعلموا الخط والحساب واللغة التركية إلى جانب التمرينات العسكرية، وذلك من أجل تكوين طبقة أرستقراطية مشتراة بالمال، تدين له وحده بالولاء، ويحكم بواسطتها البلاد.

لم يدخل مدرسة اللغة إذن إلا عدد محدود من الصبية الأتراك والشراكسة والجيورجيين والأكراد والأرمن. ومن هذا الخليط العثمانى انتخب محمد على معظم أعضاء

بعثته. لم يكن بينهم من المصريين إلا خمسة، وحينما أوشكت البعثة على السفر، أشارالشيخ حسن العطار على محمد على بأن يضيف إلى الطلبة إماماً يسهر على شئون دينهم فى تلك البلاد البعيدة، ولم يستطع محمد على أن يرفض هذا الاقتراح. وهكذا عين حسن العطار تلميذه رفاعة الطهطاوى إماماً للبعثة.

وفى باريس اهتم جومار، مديرالبعثة، بالشيخ الإمام، وجعله موضوع عنايته الخاصة. كان جومار مهندساً جغرافياً من علماء الحملة الفرنسية الذين اصطحبهم بونوبارت إلى ضفاف النيل، وهو الذى اشرف فيما بعد على نشر موسوعة " وصف مصر " وقد أصبح جومارريئسا للجمعية الجغرافية وعضوا فى "المعهد الفرنسى" ومحركاً لكثير من الهيئات الثقافية والتربوية. ولم ينقطع اهتمامه بمصر، بل اتصل مراراً بواليها الجديد محمد على وافلح فى اجتذاب بعثاته إلى باريس وكانت قد اتجهت فى أول الأمر إلى إيطاليا.

توسم " جومار " فى رفاعة الطهطاوى الذكاء، فوجهه إلى الإفادة من رحلته بدراسة اللغة الفرنسية، وترجمة مبادىء العلوم، وإنشاء كتاب عن مشاهداته فى باريس، لعل هذا الفتى الصعيدى أن يصيرهمزة الوصل المنشودة بين ثقافة الغرب وعقلية الشرق.

وبعد أن أمضى رفاعة فى باريس خمسة أعوام، عاد إلى وطنه سنة 1831 زاخر النفس بمعانى حياة جديدة، متحفزاً لعمل خطير هو إصلاح المجتمع المصرى بتعليم الشعب وتنوير العقول. عاد ليعلم ويترجم وينشئ المدارس ويعد المدرسين والمترجمين. يهدم الآراء الفاسدة ويبث أفكار التقدم عن طريق نشر الكتب والصحف والخطب، دون كلل فى نشاطه على الرغم من القيود التى كان يفرضها عليه محمد على، ودون أن تفتر همته حتى نفاه عباس إلى السودان. لكنه واصل رسالة الارتقاء التى أمن بها حتى وافته المنية سنة 1873. إنه رائد عملاق لولاه ولولا الفريق الذى رباه لظلت مصرمتخلفة قرونا عن ركب التاريخ.

ينتهى الدكتور لوقا فى تحليله لهذه الرحلة إلى القول:

" تتجلى فى خبرة رفاعة الطهطاوى تلك الظاهرة الكبرى التى يمتاز بها تاريخ مصر والعالم العربى فى القرن التاسع عشر، ألا وهى الاتصال المحتوم بالحضارة الغربية. إن رحلة رفاعة إلى باريس هى أول علاقة مثمرة بين الشرق والغرب فى العصر الحديث. لقد تبادل الشرق وأوربا التجارة والسفراء فى السابق، ولم ينتج عن تلك العلاقات قط امتزاجاً إنسانياً عميق الأثرإذ دخلت مصر مرحلة الظلام وانطوت على نفسها، حين داهمها الأتراك فى القرن السادس عشر، فباتت فى ظلامها تجهل أنوار الفجرالجديد الذى طلع إذ ذاك على أوربا. وامتد سباتنا زمنا طويلا حتى أيقظتنا فى أواخر القرن الثامن عشرطلقات مدافع نابليون بونابرت والحملة الفرنسيةعلى مصر".

يقرر المؤلف أن الحملة الفرنسية كانت " لقاء عنيفا بين أبناء الغرب وأبناء الشرق، ولم يتح لها قصر الأجل ولا روح المقاومة الشعبية من الاستقرار ما يؤدى إلى اتصال جليل النفع. وللرد على مبالغات بعض المؤرخين فى تقدير النتائج المباشرة لتلك الحملة على مصر يكفينا أن نذكر الجبرتى، فإن هذا الرجل الذى يعتبر من أكبر علماء عصره لم يستطع أن يدرك من علوم الفرنسيين شيئا، بل إنه لم يحاول أن يتفهم ما شهد من تجاربهم الكيميائية والطبيعية البسيطة،

وقنع أخر الأمر بإبداء دهشته وعجزه، إذ يقول: ولهم فيه أمور وأحوال وتراكيب غريبة ينتج منها نتائج لا تسعها عقول أمثالنا "

لقد خطت مصر خطوتها التالية حين تفتحت عينا رفاعة على بلاد " الإفرنج " ووضعه " جومار " فى مركز المعارف الجديدة، فأقبل عليها بشغف ونهم فأفاد أكبر فائدة من التوفيق الذى حظى به، فأصبحت رحلته هى أول صورة كاملة للقاء بين الشرق والغرب، وأتحفتنا تجربته بجميع نتائج الاخصاب، لأنها أتت فى ظروف مواتية.

لهذه التجربة الفريدة سجل ثمين ـ كتبه بطلها نفسه فى أثناء إجرائها فسماه" الديوان النفيس " بعد أن عنونه " تخليص الإبريز فى تلخيص باريز " ثم نشره وفى أول صفحة منه تقريظ الشيخ حسن العطار، شيخ الأزهرالذى يؤكد..." بأنه سعيد بأن يقدم للجمهور عمل تلميذه. والكتاب صورة مصغرة لصاحبه " وكما يقول الدكتور أنور لوقا:

" إنه رجل تربى فى الأزهر ثم انتقل إلى باريس، فاحتفظ بالتقاليد الإسلامية وأضاف إليها التحليل العقلى الذى تتميز به الثقافة الفرنسية والذى يفرض على تفكيره منطق الملاحظة والتجربة. لقد عاد الطهطاوى من باريس سنة 1931 ليقوم بالتعليم والترجمة وإعداد الشباب لأصلاح المجتمع المصرى وتنويره. أما هذه العودة الجديدة فهى تتجسد فى تلاميذه ومحبيه ومن يحملون مسئولية الدعوة إلى الإصلاح السياسى والاجتماعى والثقافى فى كل من تونس ومصر على السواء.

" يعود إلينا الطهطاوى هذه المرة عبر طريق تونس – ولا غرابة فى إيثار هذا الاتجاه – فقد احتفى به التونسيون، وتلقف مصلحوهم – من قابادو وخيرالدين وحسين إلى ابن أبى الضياف والسنوسى – كتابه التأسيسى (تخليص الإبريزفى تلخيص باريس) وتابعوا بحثه عن أصالة الإحياء العربى فى منعطف العصر الحديث "

وفى مقدمة كتابه يتابع الدكتورأنورلوقا نتائج هذه العلاقة التى بدأت بالتعاون بين الطهطاوى، وخير الدين ثم أخذت شكل التأثيرالفكرى عند المفكرين والمصلحين التونسيين الآخرين. إنها عودة من خلال الأدب المقارن كما يقول المؤلف:

"لقد برزت حركة الإصلاح فى تونس من خلفية تاريخية أشبه بتاريخ مصر فى القرن التاسع عشر. فكل من البلدين كان يسعى للاستقلال عن سلطة الدولة العثمانية. ولكنه يقع عند بداية الثمانينات تحت سيطرة احتلال اجنبى متربص. وكان غزو فرنسا لتونس موازيا لغزو بريطانيا لمصر. بعد نزاع سافر بين هاتين القوتين العظميتين إذ ذاك من ناحية وتذرعهما للتصدى للتوسع الاستعمارى الألمانى من ناحية أخرى، مما يطرح إشكالية العصر الحديث بثورته الصناعية فى الغرب وتداخل آثارها الاقتصادية والسياسية فى الشرق مع الانحطاط التركى والنهضة العربية "

وفى هذا الإطار شاع الربط بين الطهطاوى وخير الدين التونسى (1822-1890) عند مؤرخى العالم العربى الحديث. إنهما يتشاطران بالفعل كثيراً من الأفكار التقدمية التى يقتبسانها من النمط الغربى ويؤصلانها فى تعاليم الإسلام. وظهر التأثير المتبادل بينهما – فقد

استشهد خير الدين برفاعة فى كتابه "أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك " كما استشهد رفاعة بخير الدين فى كتابه" مناهج الألباب "

أما الجنرال حسين (المتوفى 1898) وله مكانته بين المصلحين التونسيين، فقد تخرج فى المدرسة الحربية. وهو كخير الدين ورستم من المماليك الذين جيء بهم فى عهد احمد باى تونس قبل منع الرقيق سنة 1846. ومن مواقفه المأثورة أنه أنسحب سنة 1863 من رئاسة أول مجلس بلدى بالعاصمة ومن رئاسة مجلس الجنايات احتجاجاً على قرار الباى بزيادة المجبى واستنزاف البلاد التونسية. ولاشك أنه تأثر برفاعة الطهطاوى حين تولى وزارة المعارف وطالب بإدخال مواد "التعليم العام" فى معهد الزيتونة كى لا تقتصر التعليم على النحو والفقه. وكان الطهطاوى من بين الذين انتقدوا خير الدين لتخاذله، وهو على رأس الحكومة فى إعادة النظام الدستورى لتونس كما نادى بذلك فى " أقوم المسالك ".

كذلك سينقده المصلح التونسى الصديق أحمد بن أبى الضياف "(1802-1874) " صاحب كتاب "إتحاف أهل الزمان بأخبار تونس وعهد الأمان " والذى يشرح فيه كيف تقوم أفضل نظم الحكم عنده ألاوهو "الملك المقيد بقانون" وقد صدر القانون التونسى الأساسى باسم "عهد الأمان" فى سبتمبر سنة 1857. ويقال إن أحمد بن أبى الضياف قد أنجز صياغته النهائية فى ليلة واحدة. وفيه نقرأ.

"تأكيد الأمان لساير رعيتنا وسكان إيالتنا على اختلاف الأديان والألسنة فى أبدانهم المكرمة، واموالهم المحرمة، وأعراضهم المحترمة. التسوية بين المسلم وغيره من سكان الإيالة فى استحقاقه الإنصاف، لأن استحقاقه لذلك بوصف الإنسانية لا بغيره من الأوصاف. والعدل فى الأرض هو الميزان المستوى، يؤخذ به للمحق من المبطل وللضعيف من القوى"

وينبهنا المؤلف إلى أن كتاب "الاتحاف" سابق على "أقوم المسالك" ويشهد باستقلال فكرى عن زعامة خير الدين للتيار الاصلاحى بتونس. كما نتعرف فى كثير من عباراته وفى مصطلحه الرئيسى "الملك المقيد بالقانون" على ألفاظ رفاعة الطهطاوى. فتصور احمد بن أبى الضياف لمبادئ النهضة فى تونس اقرب إلى تصور الطهطاوى كما يربط بينهما انتماء طبيعى يميزهما معاً عن خير الدين. فقد نبت رفاعة وابن أبى الضياف على أرض من الوطن العربى ضربت فيها جذور كل من أسرتيهما. بعكس خير الدين الذى جيء به مملوكاً من تركيا إلى قصر الباى ويجهل الجميع مكان وزمان ولادته.

وقد لمس ابن أبى الضياف كيف يفسد المماليك ما دعا اليه من مبادئ المساواة والتمثيل النيابى، فهم يسخرون الإصلاحات الدستورية، ليتقاسموا فيما بينهم النفوذ الذى يقتطعه القانون من سلطة الباى، ولا يتركون للتونسى سوى وظائف الكتبة والخدمات الدينية من قضاء وإفتاء وإمامة. ومؤرخو النهضة يمجدون ابن أبى الضياف لأنه حقق فيما حقق استخدام اللغة العربية بدلاً من التركية فى المراسلات الرسمية، كما ينوهون بمبادرة رفاعة عندما تولى رئاسة "الوقائع المصرية" سنة 1841 فأحل فيها العربية محل التركية.

وينتهى الدكتور أنور لوقا إلى التمييز بين رجل الدولة ورجل العلم فى موكب المصلحين. ففى ضوء السفر إلى الخارج، يرى أن الطهطاوى سافر "لطلب العلم" فاستقر خمس سنوات فى مركز حضارى، للاستيعاب والتعمق الفكرى، وجعل يقتطع من مرتبه الضئيل أجر معلم اضافى، ويسهر رغم تحذير الطبيب له من إرهاق عينيه بالقراءة ليلا. وأما خير الدين فقد أكثر من التنقل المترف إلى عواصم أوربا ومن التردد على الملوك والوزراء والأثرياء لأغراض سياسية أو مالية أو قضائية ومهمات تجاوزت فيها مصالح مولاه ومنافعه الشخصية، وسيعود رفاعة معلماً ومترجما ومؤلفاً ويظل – رغم ترغيب الباشا محمد على وترهيبه – إمام التربية حتى آخر حياته التى ختمها بنشر كتاب "المرشد الأمين للبنات والبنين" ضمن تراث زاخر بالتقاليد والقيم الانسانية الراقية التى حملها العديد من تلاميذه المخلصين.

وعلى التعليم يركز الإمام محمد عبده ويرى أن التربية القومية هى وسيلة الإصلاح السياسى واعداد جيل قادرعلى القيام بما يعهد اليه من بعث الروح فى المجتمع العربى. وقد عرفت تونس شخصية محمد عبده مباشرة وأصغى مصلحوها إليه فى زيارته الأولى 1884. وفى تونس توفر محمد عبده. على إلقاء " ذلك الدرس الحافل العظيم الشأن فى" العلم والتعليم " ونشرته فوراً جريدة " الحاضرة".

هكذا تواصل سريان تيار النهضة من مصر إلى تونس على محور " التعليم"وقد فطن الشيخ محمد عبده إلى هذا الأمر بعد تجربته السياسية مع جمال الدين الأفغانى، وصارح أصدقاءه التونسيين بهذه الحكمة التى اهتدى أليها.
وكما يقول أنور لوقا:
" وإذا كان رفاعة الطهطاوى قد استحق لقب المعلم الأول فى نهضتنا الحديثة فقد ردد أصداء دعوته للعلم والتعليم – من بيروت إلى تونس والجزائر – صوت خليفته الإمام الشيخ محمد عبده " ثم يضيف:
ويستطيع المثقفون التونسيون اليوم أن يتمثلوا عودة رفاعة الطهطاوى إليهم في وجه مألوف لديهم هو وجه طه حسين الذى حضرآخر دروس محمد عبده، واستمع الى نصيحة، عبد العزيز جاويش التونسى الذى حثه على السفر إلى فرنسا. وهناك خصص طه حسين لابن خلدون – أشهر علماء تونس – أطروحة الدكتوراه التى قدمها إلى السربون. وسيزور طه حسين تونس سنة 1957 ليشهد أول انطلاقه للتعليم الجامعى بها – فيحييه قوم أيدوه منذ معركة الشعرالجاهلى، وعاونوه فى نشر التراث المغربى والأندلسى وآثروا أعماله بكثير من مقالاتهم وأبحاثهم.

وهنا يتوقف أنور لوقا ليخبرنا أن صوت الطهطاوى لم يكن بهذا الوضوح فى جيله، فقد غابت أعمال الطهطاوى عن مدارسنا فى الثلاثينيات والأربعينيات. ورغم نشأته فى جنوب مصر فلم يفطن إلى مكانة رفاعة الطهطاوى إلا أثناء دراسته بجامعة القاهرة حين اجتذبته بضع محاضرات عن الرحالة فالتفت إلى كتاب "تخليص الإبريز فى تلخيص باريس" فالتهمه واتخذه موضوعاً لرسالة الماجستير تحت إشراف الدكتور طه حسين 1949.

وفى العام التالى ظهر كتاب أحمد أحمد بدوى "رفاعة الطهطاوى بك " وكان أقرب إلى الجرد والتصنيف المكتبى: فكان تجميعاً لبيانات مفيدة وكأنه أداة توضع فى يد الباحث المبتدئ. ثم اهتدى إلى بضع مقالات حافزة سبق أن نشرها أحمد الصادق حسين فى" السياسة الأسبوعية " سنة 1927، وأحمد أمين فى " الثقافة " سنة 1943 دون أن تترك أصداء.

يعلق أنور لوقا بأن " الأدباء هم ضمير الأمة ومن أجل هذا فإنه يهيب بمؤرخى الفكر فى العالم العربى المعاصرأن يستوفوا هذا الإصلاح ليسجلوا منعرجات الرأى وأطوارالوعى فى مجتمعنا العربى على اختلاف بيئاته. فالطهطاوى" أصبح عند أصحاب الدراسات الدولية – أى خارج حدود العالم العربى – وثيقة عالمية لاتصال الثقافة الإنسانية وتفاعلها. وأصبح عندنا علماً مرجعياً بل علامة تتجاوز الواقع إلى الرمز الأسطورى فى الشعر والسيرة الشعبية والمسرح مع الفنان نعمان عاشور.

"وفى غمرة المد الجاهلى الذى زحف خلال السنوات الأخيرة على أطراف العالم العربى، وأشاع الذعر، محاولاً بالعنف الغاشم تجريد الإنسان من نعمة العقل التى ميزه بها الخالق العزيز الحكيم، عاد إلى الآذان صوت رفاعة الطهطاوى الذى عرف كيف يواجه أزمة عصرنا بالتبصير والأصالة فنشرت القاهرة طبعة جديدة من " تلخيص الإبريز" ضمن سلسلة كتب " التنوير" وجاورت رحلة الطهطاوى كتاب على عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم" وكلاهما يدحض – كما دحض ابن أبى الضياف فى تونس – ذريعة الذين يتمسحون بالإسلام لتبرير ما عزموا عليه بدوافع غير دينية .

ثم يرى الكاتب أن من أبرز ما يدلنا على عودة رفاعة الينا ظهور كتابين مرموقين هما " أبناء رفاعة والثقافة والحرية " للروائى بهاء طاهر، وأما الكتاب الثانى فهو الذى يعده للنشرالدكتورعبد المنعم تليمه أستاذ الأدب العربى بجامعة القاهرة عن تجربته فى اليابان .. توخى فيه أن يطابق منهجا وغرضا وعنوانا رحلة الطهطاوى الشهيرة فسماه " تخليص البيان فى تلخيص اليابان " ولا يندرج هذان الكتابان فى صلب برنامج النهضة كما تصوره ورسمه الطهطاوى فى بدء الصحوة حين كان موعده مع التاريخ، بل إنها حدث وجودى وكشف عفوى عن مصداقية العقل العربى، وشهادة من مختتمى القرن العشرين بامتداد حياة الرائد الأمين فى حياتهم.

وفى ختام هذه المقدمة يحدثنا الدكتور أنور لوقا عن صورة الغلاف التى أبدعها فى مدريد الفنان لويس فلسطين (1922- 1992) ويقول إن " معنى التجديد الذى يكمن فى اسم رفاعة الطهطاوى هوالذى أوحى صورة الغلاف " والفنان لويس فلسطين كان العضو العربى الوحيد فى الفيدرالية الدولية لفنانى الميدالية بباريس وكان اسمه يرتبط بالتراث العربى الأندلسى. فعكف طوال غربته عن الوطن – أربعين سنة على استيعاب أعمال وأخبار كل علم من أعلام الحضارة الأندلسية واستخلاص ما يميز عطاءه الفكرى مجسماَ- الصلصال ثم الجص ثم البرونز – فسجل مع الوجه الذى نسيناه رسالة إنسانية باقية. قوة التعبير فى خطوط قليلة صائبة مسددة إلى الجوهر.

هكذا أسفر أسلوب لويس فلسطين عن وجوه ابن حزم وابن رشد والمعتمد بن عباد وابن بسام وزرياب وابن باجة وابن زمرك وابن زيدون وولادة بنت المستكفى، ثم ابن عبدون وابن عماركل منهم يمثل حقبة وبيئة أو معرفة أو مصيراً خاصاً يدل عليها الباحث بالملبس وقسمات الوجه الناطق مع رمز – منقوش فى ظهر الميدالية – يقتبسه من آثار العلم الذى استحضره."

أخرج لويس فلسطين ميدالية طه حسين سنة 1983 عندما احتفل المعهد المصرى للدراسات الإسلامية فى مدريد بذكرى أستاذه العاشرة. وأما ميدالية الطهطاوى فلم تمهله المنية لإنجازها والمنشور على غلاف الكتاب هو تخطيطه فيها الوجه المألوف ننشرها على غلاف الكتاب ممهورة بتوقيعه كهدية نزجيها لذكرى الفنان الراحل "وما ظهورها فى صدر هذه الفصول التى أحبها وألهمته إلا استكمالا لمعنى عودة رفاعة الطهطاوى – عودة إلى شبابه، وعلى حفاوة الشوق فى عيون أمته"

لقد أطلت فى عرض هذا الجزء من الكتاب لأننى أشعر أنه المدخل الصحيح الآن لمعنى التواصل والتجديد الذى تجسده سيرة رفاعة الطهطاوى. ولم يبق لدى سوى القليل لأقوله ثم لأترك القارىء فى صحبة مؤلف الكتاب لكى يصحبه فى رحلة من رحلات الإمتاع والمؤانسة يسائله ويروى له صفحات هذه السيرة العطرة بأسلوب ممتع جذاب نحس معه حقا أننا فى صحبة الطهطاوى فى رحلة من رحلات التغرب والاستكشاف، نعيش معه لحظة بلحظة نواجه الحيرة أحيانا، والانبهار أحياناً أخرى ..... ونتعرض لصدمة التعرف التى تجعلنا نفكر بعمق فى دلالة الاختلاف بيننا وبين الأوربيين وغيرهم من الشعوب الناهضة لعلنا نهتدى إلى أسبابها الحقيقة، فنستكمل مع الدكتور أنور لوقا رحلة الاستقصاء والاستنارة. إنها حقا مغامرة حية فى ملحمة الاستغراب والاستشراق بطلها الرئيسى هو رفاعة الطهطاوى.

9- نساء ورجال من مصر
تأليف: لمعى المطيعى

اختارالأستاذ لمعى المطيعى عددا كبيرا من الشخصيات التى لمعت أسماؤها فى فضاء الحياة السياسية والاحتماعية والثقافية فى مصر القرن العشرين ليعيد تقديمهم فى هذه الموسوعة الجديدة وهدفه كما يقول هوتنشيط ذاكرة الأمة.

لقد صدر المجلد الأول من هذه الموسوعة سنة1997 ويضم تسعين شخصية من الرجال وظهر المجلد الثانى عام 2002 وبه ما يقرب من مائة شخصيةاخرى. ويتميزهذا المجلد باحتوائه على سبعة عشرة سيدة من رموز الحركة النسا ئية فى مصرإلى جا نب الرجال. ومعنى هذأ ننا أمام موسوعة تاريخية ضخمة، قام بها رجل واحد هو الأستاذ لمعى المطيعى.

ونحن نعرف أن عمل الموسوعات يتطلب أحيانا جهدا خارقا كما يتطلب قدرا وافرا من المعرفة العميقة. وقد أثبت الأستاذ لمعى المطيعى أنه يملك المعرفة الشاملة والضرورية لمثل هذا العمل العلمى الكبير، أماعن مدى التزامه بالموضوعية فسوف يتبين هذا من خلال مناقشتنا للمحتويات.

وقبل أن نخوض فى هذا الأمر علينا أن نهيىء القارىء للتعرف على نوعية هذه الشخصيات ذات التاريخ المذكور، ولنبدأ بالعناصر النسائية التى لمعت أسماؤها فى مجال الحركة النسائية والوطنية على السواء. وهنا نجد مثلا، هدى شعراوى وصفية زغلول وسيزا نبراوى واستر فهمى ويصا ونبوية موسى فى قيادة الحركة النسائية، وفى الاضرابات ضد الاحتلال البريطانى من أجل تدعيم مطلب الاستقلال، كما نجد روز اليوسف ودرية شفيق وأمينة السعيد ولطيفة الزيات فى مجال الصحافة والأ دب والدفاع عن حق المرأة فى الحرية وفى التعليم والعمل. أما فى عالم الفن فهناك قيثارة الغناء العربى أم كلثوم ورائدة الرقص الشرقى الفنانة المبدعة تحية كاريوكا وهى" ليست مجرد راقصة، ولكنها شخصية معتزة بنفسها، منفردة فى تصرفاتها".

ورغم الاختلاف والتنوع بين هذه الرموز النسائية، فإن مهمة الكاتب كانت سهلة، ذلك لأن هذه الشخصيات النسائية تحظى فى الواقع بمساحة واسعة من القبول الشعبى الذى يعفيه من حرج فى الإفاضة عن الجوانب الجميلة فى سيرتهن مما جعل حديثه عن كل منهن لوحة مشرقة زاهية الألوان.

- وطنى 9 أبريل 2006
-

لكن الصعوبة الحقيقية تبدو فى الاقتراب من الرجال إذ تصدى الأستاذ لمعى المطيعى للكتابة عن عدد يزيدعلى مائة وسبعين من رجالات مصرالقرن العشرين يمثلون كل ألوان الطيف الفكرى والسياسى والحزبى من وفديين وسعديين ودستوريين ومن أصحاب اليد الحديدية الى الأخوان المسلمين والشيوعيين والناصريين، وبين هؤلاء وأولئك مفكرون وأدباء كبار مثل لطفى السيد وطه حسين وتوفيق الحكيم، وشعراء عظام مثل حافظ وشوقى وكامل الشناوى وبيرم التونسى وصلاح عبد الصبور، وبعض فنانى المسرح مثل زكى طليمات ونجيب الريحانى ويوسف وهبى وعلى الكسار بالإضافة الى فنانين تشكيليين مثل مختار وسيف وأدهم وانلى وبدر الدين أبو غازى. وكذلك صحفيون مشهورون مثل عبدالله النديم والشيخ على يوسف ومحمد التابعى وأجمد بهاء الدين وغيرهم بجانب مخرج سينمائى واحد من الرواد هومحمد بيومى وناشر واحد من الرواد هو محمد المعلم، وطلعت حرب رجل الاقتصاد العظيم ورائد حركة التصنيع الوطنية كما كتب عن رجال دين مثل الشيخ محمد الغزالى والشعراوى والبابا كيرلس الخامس.

وظنى أن هذه الكثرة وهذا التنوع لايمثلان مشكلة بالنسبة لمؤرخ متمرس واسع المعرفة مثل الاستاذ لمعى المطيعى لكن الصعوبة الحقيقية هى أنه بين من يتناولهم هناك زعماء وطنيون مشهود لهم مثل سعد زغلول ومصطفى النحاس ومصطفى كامل ومكرم عبيد وزعماء آخرون ممن وضعوا فى صف أعداء الشعب مثل اسماعيل صدقى ومحمد محمود صاحب اليد الحديدية وآخرون غيرهم ممن تخلواعن عرابى أو سعد زغلول وتعاونوا مع القصروالمستعمر.

والحرج واضح فى موقف الكاتب ازاء البعض منهم. فهو يقول عن اسماعيل صدقى" تاريخ الرجل يشدنى فهو ملىء ومتعرج " ويقول عن فتحى زغلول "أعترف أننى ترددت فى الكتابة عن الرجل بعد أن وقفت على علاقته بأخيه سعد زغلول" ويصل الحرج الى مداه عند الكتابة عن الشيخ حسن البنا إذ يقول:" مكثت يومين أو أكثر، أفكر كيف أبدأ إذا اخترت كلام واحد من مريديه، ربما انطفأت روح الحوار فى المقال، وإذا بدأت برأى واحد من أعدائه، فهذا يسد طريق الفكر الحر ويغلق المنافذ لنظرة موضوعية محايدة" وهذا من الكاتب إنما يدل على إحساسه بثقل المسؤلية وخطورة الكلمة وهويؤرخ لهؤلاء وأولئك لكن ذلك لم يمنعه من المضى فى عمله من أجل تحقيق هدفه النبيل وهو تنشيط ذاكرة الأمة واحياء الحس الوطنى لدى الشباب بصفة خاصة.

فقد رأي الكاتب في سيرة كل واحد من هؤلاء الرجال والسيدات جانباً مطموراً أو مطموساً يحتاج إلى أن تسلط عليه الأضواء. وقد أضاء فعلاً جوانب وألقى أضواء كاشفة فبدد كثيرا من ظلال الشك وأزال كثيراً من ألوان القتامة التي علقت ببعضهم.

ولم يكن ذلك بالطبع من أجل تجميل الصورة على حساب الموضوعية أو الحقيقة التاريخية وانما لتأكيد الحقائق التاريخية والوصول لأكبر قدرمن الموضوعية وحتى تظهر صورهم مكتملة الملامح واضحة القسمات. وقد أكدت هذه الصور

الأدبيةأن الكاتب رغم دقته في الأرقام والتواريخ وسرد الأحداث والوقوف احياناً عند أبسط التفاصيل الا أنه أديب مصور يهوى تعدد الألوان ورسم اللوحات ومثال ذلك فيما كتبه عن اسماعيل صدقي وأحمد فتحي زغلول والدكتور محمد حسين هيكل.

فمن المعروف عن صدقي انه أول من خرج على الوفد وسعد زغلول إبان ثورة 1919. وبدأ الانقسام الكبير الذي وقف خلفه "عدلي يكن " ورجاله "أحمد لطفي السيد" و"عبد العزيز فهمي" و" محمد محمود " و" محمد علي علوبة " وآخرون. وقف صدقي دائماً في الصف المعادي للشعب ومال إلى جانب القصر والاستعمار ورأس المال الاحتكاري المتحالف مع رأس المال الأجنبي. وبعد أن يؤكد لمعي المطيعي هذه المواقف التاريخية برسم صورة كاريكاتورية ساخرة لاسماعيل صدقي حيث يقول:

"في 17 نوفمبر 1930. وكان اسماعيل صدقي رئيساً للوزارة منذ 19 يونية 1930 أعلن قيام حزب الشعب وأصدر له جريدة باسم "الشعب" أجري انتخابات فاز فبها الحزب بالأغلبية الكبيرة (بالتزوير طبعاً) وألغي دستور 1923 وأعلن (دستور صدقي) وبعد أن استقال صدقي من الوزارة استقال أيضاً من رئاسة الحزب ومن عضويته وعاد إلي رئاسة الحزب مرة أخري سنة 1936. وضع مقلوب. . سياسي رئيساً للحكومة يضرب حريات الشعب في ظل أزمة اقتصادية ثم يلغي الدستور ويضع دستوراً جديداً ويشكل حزباً يستقيل منه بعد أن يستقيل من الحكومة. والوضع الطبيعي هو الحزب ثم الدستور ثم الحكومة ولكنها مصر وهذا الرجل من مصر."

لكنه لا يكتفي بهذه الصورة الساخرة للرجل بل يبحث عن تفسير ويقول" ندرك تماماً أن الوضع الطبقي لاسماعيل صدقي هو الذي وضعه مبكراً خارج الوفد ولكن هذا الإمعان في معاداة الوفد طوال حياته وباصرار شديد هل يمكن أن يكون باعثه ذلك الأسلوب الذي أتخذه معه الوفد في فصله أو ابعاده؟ مجرد محاولة للتفسير. ونحن ندرك تماماً أن ارتباطاته الاقتصادية وتوجهاته الفكرية هي التي أبعدته عن معسكر الشعب وأبعدت معسكر الشعب عنه. ولكن هذا الفشل الذريع في انتخابات دائرته أمام مواطن من غير دائرته هو باعثه في تغيير نتائج الانتخابات وفي اصطناع حزب يتسمي باسم (الشعب) ويفوز قسراً بأعلى نسبة من الأصوات؟"

واكمالاً للصورة يسجل الكاتب لصدقي شهادته لسعد التي كتبها في مذكراته "ان سعد كان زعيماً وطنياً بكل ما تؤديه هذه الكلمة من معان. إنه كان سياسياً قديراً وقائداً ماهرا في أوقات الشدائد وربانا بارعاً صارع الأنواء والأمواج وواجه الأخطار فلم تؤثر في عزيمته ولم تزعزع من جبروت نفسه وإرادته . . . وكانت شجاعته وبلاغته وسعة اطلاعه وكثرة تجاربه مما هيأ له التأثير بين الجماهير فاشتد حبها له واعجابها به "

ويعلق الأستاذ لمعي المطيعي على هذا بقول:

" صدقت يا ابا السباع "ونسجل لك أنت أيضاً الجهر بالرأي حتي ولو كان مخالفاً لجمهور المواطنين.. ومن هذا رأيك في حرب فلسطين" وهذا هو الجانب الذي يريد الكاتب ابرازه لكي يظهر الجانب الأخر في صورة اسماعيل صدقي. فماذا كان رأي صدقي في حرب فلسطين؟ يقول الكاتب:

"سنة 1947 كان مد الجماهير العربية فى إتجاه فلسطين العربية ووقف قيام دولة إسرائيل وتنادى القوم للحفاظ على عروبة فلسطين بالسلاح جيوشاً وتطوعاً ووقف الشيوعيون العرب ضد الحرب وضد التقسيم ورأوا أن الصدام المسلح على أرض فلسطين فى ذلك الحين لصالح الرجعية العربية والاستعمار العالمى. ولكن رجلاً وصفوه بالرجعية والعمالة للإستعمار وقف معهم ضد الحرب وحذر من نتائجها هو "إسماعيل صدقى باشا" متحدياً رأى الجماهير (تراجع الشيوعيون العرب عن معارضة قرار التقسيم الذى صدر فى29 نوفمبر1947 بعد أن وافق الاتحاد السوفيتى واعترف بإ سرائيل) وبقى هو على رأيه لم يغيره حتى وفاته فى 9 يوليو1950.

لقد اكتملت الصورة هنا فى يد الكاتب وظهر فيها الأبيض والأسود من الألوان. فإسماعيل صدقى عدو الديمقراطية والدستور وحليف الاحتكار والاستعمار والقصركان مفكراًواقعياً بعيد النظر. فقد أثبتت الأيام أن حرب فلسطين كانت فخاً إستدرجت به مصر إلى أربع حروب كلفتها عشرات الآلاف من الرجال وعشرات المليارت من الدولارات كما جرت العرب جميعا للتدهور والمهانة ودون أن تحقق شيئاً ينفع الفلسطينيين.

وشتان بين هذه الرؤية الموضوعية والرؤى الأخرى المتطرفة التى ترى الرجل وكأنه شيطان رجيم أو تلك التى تراه نبياً رسولاً. فالأستاذ لمعى يذكر أنه فى 1946 كان قادة الطلاب من الإخوان يواجهون مظاهرات الوفديين والشيوعيين والوطنيين ضد مشروع معاهدة صدقى بيفن بترديد الآية القرآنية (وإذكر فى الكتاب اسماعيل إنه كان صادق الوعد وكان رسولاً نبيا)

وللننظر الآن فيما كتبه عن رجل بدأ عرابياً متطرفاً ثم خاصم أخاه سعداً. هوأحمد فتحى زغلول أحد خطباء ثورة عرابى مع عبد الله النديم, وأحد قادة حركة التوير الذى ساهم مع أحمد لطفى السيد فى تأسيس " الجريدة" كان قاضيا ورئيسا لمحكمة ممصر. عينه الإنجليز في محكمة شكلوها لمحاكمة الفلاحين فى دنشواى وقضت بإعدام أربعة، وبالحبس والجلد لآخرين.

وهنا وقفة قصيرة لوضع الرجل بين أقرانه فى ذلك اليوم المشهود يقول الكاتب:

"وكان المنظر رهيباً فى 28 يونية 1906 حين تم تنفيذ الأحكام كلها أمام الفلاحين ويلاحظ الباحثون أن ثلاثة من أصدقاء أو مريدى الشيخ "محمد عبده" شاركوا فى محكمة دنشواى. "احمد لطفى السيد" تولى الدفاع بطريقة لينة وطلب الرأفة للفلاحين المصريين من الجلادين الإنجليز. و"إبراهيم بك الهلباوى" صال وجال وطالب بأقصى العقوبات على الفلاحين المصريين" ثم احمد فتحى بك زغلول" الذى صاغ حيثيات الحكم وهى فى غير صالح أبناء بلده."

درس احمد فتحى زغلول القانون فى فرنسا وأتقن اللغة العربية وزامل لطفى السيد فى الإعداد لإصدار الجريدة وفى تأسيس (حزب الأمة) وإن كان" أحمد لطفى السيد" قد قدر له أن يكون أطول عمراً، وأكثر شهرة وأقرب إلى قلوب المثقفين والمستينرين وقدرله أيضاً ألا توجه إليه السهام الحادة كما وجهت إلى"أحمد فتحى. وقد توفي أحمد فتحي زغلول عام 1914 عن 51 عاماُ ولم يقدر له إلا أن يصل إلي منصب وكيل وزارة الحقانية، وكان يطمح في الكثير بالمقارنة مع أخيه سعد زغلول زعيم الأمة. وهنايقول لمعي المطيعي:

واحمد فتحي زعلول"وإن لم تصبه شهرة شقيقه السياسي " سعد زغلول" فإن دوره في الفكر المصري الحديث لا يقل أهمية عن الدور الذي قام به"سعد زغلول" في السياسة .لقد عكف الرجل علي ترجمة عدد من الأعمال الهامة عن الفرنسية والانجليزية وكان يهتم اهتماماً كبيراً بأمر اللغة العربية ويدعو إلي الاهتمام الشديد بها لتكون أداة صالحة لنقل المعا رف الحديثة وتحقيق التقدم وكما قال عنه"أحمد لطفي السيد" إنه دعا الناس إلي الاستمساك بشخصيتهم وقام بترجمة " الفرد ضد المملكة " و"روح الاجتماع" و"سرتطور الأمم" وذلك لينشر في الجمهور الأسس العلمية للرقي حتي يطبق الناس أحوالهم علي هذه الأصول , فينتفعوا بتجارب الأمم الراقية.

بالاضافة إلى هذا يذكر الكاتب له قائمة كبيرة من الكتب الهامة ترجمة وتأليفاً .فقد كان كل اهتمام فتحي زغلول موجها إلى تعليم الأمة وإلى عملية التمد ن والتحديث وقد قام بدور هام في وضع قوانين المحاكم الشرعية وفي وضع نظم المعاهد الدينية والأزهرية إذ كان رئيساً للجنة إصلاح هذه المعاهد والتي كانت تضم اسماعيل صدقي وعبد الخالق ثروت الذي نشر في"الجريدة " في 10مايو 1914 يعترف بأن الفضل في وضع نظم هذه المعاهد يرجع إلى "أحمد فتحي زغلول" وحده, كما أسهم في وضع القوانين الحكومية لما له من دراية موثقة بالنظم والقوانين المختلفة في مصر وفي دول أوربية كثيرة وعرف عنه الدقة في صياغة القوانين وفي المؤلفات القانونية .ثم يقول الكاتب:

لـم يكـن أحمـد فتحـي زغلـول فـي شـهرة لطفـي السـيد, رغـم أن دوره فـي ميـدان الفكـر يعـادل دور شـقيقه سـعد زغلـول فـي ميدان السياسـة . كمـا يـزعم الكاتـب هنـا. وهـذا جانـب يحتـاج إلـي التقيـيم والاشـادة ولفـت نظـر الدارسـين إلـى الجانـب الأكثـر تـأثيراً فـي تطور الأمم حتي لوكان أصحابه خارج دائرة الضوء.

ثالـث الثلاثـة الـذين اختـرت أن أبـدأ مناقشـتي بهـم هـو الـدكتور محمـد حسـين هيكـل، رئـيس تحريـر جريـدة السياسـة، ورئـيس حـزب الأحـرار الدسـتوريين الـذي تـولي الـوزارة عـدة مـرات فـي وزارت أحـزاب الأقليـة، والكاتـب السياسـي والمفكـر الأديـب الـذي تـرجم جـان جـاك روسـو ومؤلـف روايـة "زينـب" أول روايـة مصـرية تتنـاول الحيـاة فـي الريـف المصـري. وواضـع كتـاب "حيـاة محمـد" و"أبـو بكـر" و" الفـاروق عمـر" وغيـرهم. معنـي هـذا كلـه أن الرجـل قـد أخـذ حقـه مـن الشـهرة كسياسـي وأديـب فـي نفـس الوقـت، كمـا أخـذ حقـه مـن المـدح والقـدح، فمـا الـذي أضـافه لمعـي المطيعـي فـي كتابـه إلـى هـذه الشخصية البارزة؟

الإضـافة الوحيـدة تكمـن فـي كشـف التنـاقض فـي مواقفـه، حيـث يكشـف بجـلاء كيـف كـان داعيـة لحريـة الفكـر والإبـداع فـي مجـال الأدب والفـن، محافظـاً جـدا فـي ميـدان السياسـة لدرجـة تجعـل الكاتـب يتمنـي لـو أنـه مـا عـرف السياسـة أبـداً. فالتنـاقض بـين النشـاطين قـائم بصـورة صـارخة يصـفها الكاتـب بالمعادلـة الصـعبة. ومـن أمثلـة مواقفـه الفكريـة نقـرأ:

أنـه " فـي سـنة **1917** كتـب "منصـور فهمـي" علـى صـفحات (السـفور) مقـالاً عن (الشك واليقين) وانتقده كثيرون على صفحات (الأهرام).

كتـب حسـن الشـريف"مقالاً يشـتم فيـه الشـك فـي وجـود الخـالق سـبحانه وتعـالي. وثـار كثيـرون وتصـدي لهـذا وذاك "الشـيخ رشـيد رضـا " وانتصـر الدكتور"محمـد حسـين هيكـل" فـي ذلـك الوقـت إلـى مـا سـماه (الصـدق فـي العقيـدة وفـي الموقـف وفـي الـرأي) لأن الجماعـة لا تضـار بمـن يخـالف عقيـدتها مـادام موقفهـا واضـحاً، أمـا المنـافقون فهـم خطـر دائمـاً علـى الحيـاة وعلـى العقائـد وألا ينبغـي أن نخشـي حريـة التفكيروالسـبيل هـو مقابلـة الحجة بالحجة".

وفـي **3** مـارس سـنة **1924** أعلـن "مصـطفي كمـال أتـاتورك" إلغـاء الخلافـة العثمانيـة فـأوعز الإنجليـز إلـى الملـك فـؤاد بـأن يتـولي منصـب الخلافـة، ومـن منطلـق وطنـي وديمقراطـي وقفـت مدرسـة الاسـتنارة ومـن بينهـا "دكتـور محمـد حسـين هيكـل" ضـد فكـرة أن يتـولي الملـك فـؤاد الخلافـة. واسـتطاعت هـذه المدرسـة أن تـدفع حـزب الأحـرار بأسـره ضد هذه المحاولة ووقف الأحرار والوفد في جبهة واحدة ضد فكرة الانجليز وفؤاد.

وحـين أصـدر الشـيخ علـي عبـد الـرازق كتـاب (الإسـلام وأصـول الحكـم) سـنة **1925** أثـار الكتـاب عاصـفة فـي الحيـاة السياسـة والثقافيـة والدينيـة ولـم يكـن القصـر بعيـداً عـن تحريـك هـذه العاصـفة وكـان دفـاع الدكتور"حسـين هيكـل" وحـزب الأحـرار الدسـتوريين عـن حـق" الشـيخ علـى عبـد الـرازق" فـى الدراسـة والبحـث والتعبيـر. ووقـف الـدكتور هيكـل

أيضــاً إلــى جــا نــب طــه حســين حــين هبــت العاصــفة ضــده بعــد صــدور كتابــه (فــى الشــعر الجــاهلى) ســنة 1926, وانتصــر لحقــه فــى التفكيــر والتعبيــر. وقــد أصــاب الــدكتور هيكــل مــن جــراء هــذه المواقــف هجــوم حــاد حتــى وصــلت بــالبعض أن اتهــم جريــدة السياســة (بالالحــاد فــى الــدين والمــروق فــى الوطنيــة) وهجــوم النــاس علــى جريــدة السياســة كــان يعنــى الهجــوم على هيكل رئيس تحريرها والعقل المفكر فيها.

ومن اقواله فى حرية الفكر والتعبير:

"إن أقــل مــا نطمــع فيــه أن تكــون حريــة البحــث العلمــى والاجتهــاد الــدينى القــائم علــى تســامح الشــريعة الغــراء أمــراً مقــرراً بحيــث لا يضــار أحــد مــن ورائهــا ولا يترتــب علــى مخالفة إنسان لغيره فى الرأى أن يصا ب بأذى أو يعتدى على حقوقه."

لكــن مواقفــه فــى السياســة تختلــف عــن ذلــك إلــى حــد بعيــد، منهــا مــا يــذكره الكاتــب علــى ســبيل المثــال فــى20 اكتــوبر 1937 عنــدما أصــدر الملــك فــاروق أمــراً بتعيين"علــى مــاهر" رئيســاً للــديوان الملكــى. ورأى الكثيــرون وخاصـــة الوفــد ضــرورة أن يعــود الملــك إلــى الحكومــة فيمــا يتخــذ مــن قــرارت لكن"محمــد حســين هيكــل" دافــع عمــا ســماه (الحــق الطبيعــى) للملــك. وقبــل ذلــك أيــد مشــروع معاهــدة بين"عبــد الخــالق ثــروت" و"تشــمبرلين" وهــو مشــروع أقــل بكثيــر مــن معاهــدة 1936وبالمثــل دافــع عــن مشــروع " محمــد محمــود- هندرســون"فى حــين وقــف بعــد ذلــك داخــل (حــزب الأحــرار) وداخــل (مجلــس الشــيوخ) يقــود الحملــة ضــد مشــروع معاهــدة 1936 وان كــان اســمه مــن بــين أســماء قيــادة حــزب الأحــرار عند موافقة الحزب على المعاهدة.

وهكـــذا تكتمـــل صـــورة الرجـــل: مواقـــف سياســـية محافظـــة. ومواقـــف فكريـــة مستنيرة إلى أبعد الحدود بل وبأكثر مما يظن أحد في أيامنا هذه.

وإن كــان هــؤلاء الفرســان الثلاثــة ينتمــون إلــى تيــار المهادنــة والمصــالحة مــع القصروالاســتعمار، فلكــي يكتمــل الاطــار الفكــرى لهــذا التيــار لابــد لنــا مــن وقفــه مــع رائــده "الشــيخ محمــد عبــده" هــذا المصــلح العظــيم الــذى نــادى بالشــورى وأعطــى لمفهــوم القوميــة أبعــاده (التــى لا تفــرق بــين ديــن وآخــر، وهــى ســمة العصــر الحــديث منــذ الثــورة الفرنســية، وهــي نزعــة فكريــة وعاطفيــة للأمــة. وقــد ســميت القوميــة الفرنســية نســبة إلــى القــوم الــذين يعــيش الفــرد بــين ظهــرانيهم، ويشــعر أن كيانـــه جــزءا لا يتجــزء مــن كيــانهم. وللقوميـــة مقوماتها الخاصة كاللغة والأرض والكيان السياسي والعادات والتقاليد أوالدين).

كــان تلميــذاً للأفغــاني وكــان الأفغــاني يــدعو إلــى الثــورة، أمــا الشــيخ "محمــد عبــده" فقــد حــذر مــن أســاليب العنــف واختلــف الرجــل مــع عرابــي فــي برنامجــه العملــي، وفــي اتبــاع أســلوب يفــتح البــاب للتــدخل العســكري، وقــال لعرابــي صــراحة (ان هــذا الشــعب قــد يجرإلى البلاد إحتلالاً أجنبياً يستدعى تسجيل اللعنة بسببه إلى يوم القيامة)

موقــف الإمــام محمــد عبــده من"الثــورة العرابيــة" هــو محــور إهتمــام الكاتــب. كــان الشــيخ محمــد عبــده يكــره أســرة محمــد علــى، وكــان مــن رأيــه أن مصــلحة الــبلاد فــى الــتخلص

من هذه الأسرة. لكنه نصح فى البداية بالتريث وعدم الإندفاع الذى يمكن أن يجر على البلاد الاحتلال.
قال لعرابى أن يصير الاهتمام بالتربية والتعليم بضع سنين. وليكن ذلك كله تمهيداً لما يراد من تقييد الحكومة، وليس من المصلحة أن نفاجىء البلاد بأمر قبل أن تستعد له. وعلى الرغم من نصائحه تلك إلا إنه إنحاز للثورة بكل جهوده وبكل فكره وقلمه. وفى 14 سبتمبر 1882 سلم "عرابى " سيفه لقائد القوات الانجليزية الزاحفة إلى القاهرة والتى دخلتها فى 15 سبتمبر دون مقاومة تذكر. وانتكست أعلام الثورة العرابية ووقع فى التاريخ المصرى ما كان قد حذر منه "الشيخ محمد عبده"
وبدأت تصفية الحسابات من جانب الاحتلال والخديوى ضد العرابيين والوطنيين وقبض على"الشيخ محمد عبده" وبقى فى السجن ثلاثة أشهروجهت إليه فيها اهانات لا تتفق مع مركزه الدينى والاجتماعى وصدر الحكم بنفيه إلى بيروت ثلاثة سنوات امتدت إلى ست سنوات بسبب مواقفه الصلبة ضد"الخديوى"وبعد أن اقام الشيخ فى (بيروت) عاماً وبعض عام لحق بأستاذه"جمال الدين الأفغانى" فى باريس ليصدر صحيفه سياسية هى (العروة الوثقى) وصدر من هذه الصحيفة 18 عدداً ثم توقفت.

وافترق الأستاذ عن تلميذه حيث ذهب الأفغانى إلى استنابول ثم عاد الشيخ محمد عبده إلى بيروت حيث عمل وعنى بالتعليم. وألف كتاب "رسالة التوحيد" الذى دعا فيه إلى فتح باب الاجتهاد. وكان الرأى عنده أن (الاصلاح الدينى هو أساس الاصلاح السيا سى، وقد ازداد إيمانه بالمحاولات السياسية، وضعف أمله فى الملوك والأمراء وحصر أمله كله في إعداد هذه الأمة للنهضة والمقاومة بالعلم والتربية الاجتماعية الصالحة. وبهذه الروح عاد إلى مصر سنة 1888.

واعتبر الشيخ فترة الاصلاح فترةانتقالية تتطلب حاكماً مستبداً عادلاً نزيهاً. المهم أن الكاتب يؤرخ لهذا التيار في نطاق الظروف الموضوعية للحركة الوطنية على أساس أنه تيار نابع من أرضية وطنية. إذ يقول إنه بعد أن نكست أعلام الثورة العرابية. وبدأت مطاردة العرابيين، استدارالفكر الثوري إلى الخلف وتقدم إلى الأمام الفكرلاصلاحي الذي يتجنب الصدام الحاد مع الاحتلال ويعني بقضايا كثيرة كالاصلاح الديني"محمد عبده" وحركة الترجمة " أحمد فتحي زغلول" وتحرير المرأة "قاسم أمين" والتعاونيات "عمر لطفي" ومن الناحية السياسية الانصراف عن الولاء للدولة العثمانية وعدم التبعية لدولة المحتل والالتفاف حول شعار "مصر للمصريين".

وهذا كله هو السبيل إلى الاستقلال مع المحاسنة والتد رج في نيل المطالب. وتجسدت هذه المبادىء كلها في"أحمد لطفي السيد" الذي أنشأ " الجريدة " في 9 مارس 1907، مع أحمد فتحي زغلول وأخرين وأعلن في عددها الأول (ما الجريدة إلا صحيفة مصرية شعارها الاعتدال الصريح ومراميها ارشاد الأمة إلى أسباب الرقي الصحيح) ثم أسس هؤلاء حزب الأمة في 21 سبتمبر 1907، بعد وفاة الامام بعامين

ولكن التعبير الشائع عنه أنه حزب محمد عبده. وكان محمد فريد يتهم الحزب كما اتهم محمد عبده نفسه بالعمالة للإنجليز.

وإذا عرفنا أن "أحمد لطفي السيد " المعتدل سياسياً المستنير ثقافياً المتحرر فكرياً هو صديق وزميل أحمد فتحي زغلول، وهوالأستاذ الحقيقي المؤثر في حياة "دكتور محمد حسين هيكل" سياسياً وفكرياً، فقد اتصلت الحلقات واكتمل الاطار لنري هؤلاء الرجال داخل ملابسات المواقف الحقيقية. إن منهج الكاتب في رسم هذه الشخصيات بالربط بينهم وبين اللحظة التاريخية ساعد علي رسم الاطار العام المحدد لهذا التيار الوطني الذي امتد في معارضته للوفد حتي عام **1952**، حين قامت ثورة يوليو وألغت الأحزاب.

ومسلك لمعي المطيعي جدير بالتقدير لأنه يتسم بالموضوعية والتعاطف رغم أن عواطفه الحقيقية مع حزب الوفد ومبادئه ورجاله جميعاً سعد زغلول والنحاس وويصا واصف وعبد الرحمن فهمي والدكتور عزيز فهمي والدكتور مندور والمستشار ممتاز نصار ومن غير الحزبيين طلعت حرب وعمر لطفي والفريق عزيز علي المصري.

وقد تناول الأستاذ لمعي المطيعي هذه الشخصيات، كل منهم في فصل مستقل بنفس الطريقة التي أوضحناها فيما جري من حديث. وسوف اكتفي بإشارة عابرة إلى الجوانب التى اهتم الكاتب بإبرازاها فى صورة كل رجل منهم.

رجل يكشف اعتقاله معادن قادة الوفد:

ذلك الرجل هو عبد الرحمن فهمى بك السكرتير العام للجنة الوفد المركزية والشخصية القومية الممتازة المنظمة للحركة الوطنية فى مصر. وكان عبد الرحمن فهمى أيضا هو الرأس المفكر للجهاز السرى للوفد. وقد قام الانجليز بالقبض على عبد الرحمن فهمى وعدد من معاونيه لضرب التنظيم السرى الذى كان يسدد لهم الضربات فى كل مكان. ووقع الخبر كالصاعقة على سعد وهو فى لندن يتفاوض مع ملنر. وقال " سعد زغلول" إن "ملنر" كان يعرف كل شىء قبل أن يقع القبض فى أول يوليو، وقال "محمد محمود" ان السياسة تقضى بالمجاملة وحسن المعاملة، وأعرب سعد عن ضيقه بهذا الرأى وبأصحابه.

ويذكر التاريخ أن عدلى، وعبد العزيز فهمى، ومحمد محمود، ولطفى السيد، وعلى ماهر، ومحمد على علوبه كل الذين نصحوا "سعد" بالتريث وبالمجاملة وبحسن المعاملة وبعدم قطع المفاوضات إحتجاجا على اعتقال عبد الرحمن فهمى وإخوانه هم جمعياً الذين خرجوا على "سعد" وانقسموا على الوفد بعد ذلك ورفعوا شعار المحاسنة والملاينة. وكان لعبد الرحمن فهمى قدرات تنظيمية هائلة جعلت الزعيم سعد زغلول يعتمد عليه اعتماداً كبيراً ليس فقط فى تنظيم الجماهير الثائرة فحسب وليس فى تنظيم الجماعات الوطنية ولكن فى التنظيمات النقابية العمالية أيضاً.

والراجح أنه كان متأثراً بموقف "سعد زغلول" و"أحمد فتحى زغلول" المساند لدعوة "قاسم أمين" إلى أن يكون للمرأة دور فى تقدم البلاد ونهضتها، وهو الرأى الذى كان يخالفه "مصطفى كامل" وفريق كبير معه.

محاولة الفتنة ووعى الثوار بأهمية الوحدة الوطنية:

فـى 21 نـوفمبر 1919 اسـندت رئاسـة الـوزارة إلـى" يوسـف باشـا وهبـه" وهـو مـن القـبط وكـان وزيـراً فـى وزارة محمـد سـعيد المسـتقيلة، وقـد اختـار الإنجليـز هـذا القبطى رئيساً للـوزارة بهـدف شـق الصـف الـوطنى بقيـادة الوفـد، ولكـن قومـة القـبط العنيفـة الشرسـة ضـد يوسـف وهبـه أفسـدت مخطـط أعـداء الـوطن، وعقـد الأقبـاط اجتماعـاً بالكنيسـة الكبـرى وخطـب فـيهم "القمـص سـرجيوس وتوفيـق حبيـب" وأرسـل المجتمعـون برقيـة ليوسـف وهبـه (الطائفـة القبطيـة تحـتج بشـدة علـى شـائعة قبـولكم الـوزارة، إذ هـو قبـول للحمايـة، ولمناقشـة لجنـة ملنـر، وهـذا يخـالف مـا أجمعـت عليـه الأمـة المصـرية. نسـتحلفكم بالوطن المقدس وبذكرى أجدادنا العظام أن تمتنعوا عن قبول هذا المنصب الشائن)

وهنـا يتقـدم الـوطني العظـيم "عبـد الـرحمن فهمـى" وقـد ذهـب إلـى الكنيسـة فـى 23 نـوفمبر يشـارك الأقبـاط فـى تـألمهم ويقـول إذا وجـد بـين الأقبـاط خـائن واحـد قبـل الـوزارة فيوجـد سبعة مـن المسلمين أشـتركوا معـه فـى الـوزارة، وأنـه لـن يحـدث شـقاق بـين المسلمين والأقباط لسبب قبول "يوسف وهبه" تشكيل الوزارة.

وهنـا "أيضـاً يتقـدم الشـاب القبطـى عضـو الجهازالسـرى الـذى يرأسـه "عبـد الـرحمن فهمـى" يتقـدم عريـان يوسـف بـن " يوسـف بيـك سـعد" مـن أقبـاط ميـت غمـر ويتـربص فـى مقهـى (ريـش) فـى شـارع سـليمان باشـا، يتـربص لسـيارة "يوسـف وهبـه" ويلقـى علـى موكبـه قنبلتـين انفجرتـا وأخطأتـاه، وقـبض علـى الشـاب القبطـى وهـو يهتـف (يحيـا الـوطن) ولـم يـتكلم "عريـان" بكلمـة واحـدة وإن كـان البحـث قـد كشـف عـن شـريكين لـه همـا " تـادرس المنقبـادى وجـورج شـحاته" وحكـم علـى "عريان"بالأشـغال الشـاقة عشـر سـنوات. وقـد تطـوع عريـان لإغتيـال " يوسـف وهبـه" حتـى لا يساءاسـتخدام الحـادث إن أقـدم عليـه وطنـى مسـلم، وهـو أمـر وارد إزاء الخـروج علـى الصـف الـوطنى بغـض النظـر عـن الانتمـاء الـدينى رحـم الله رجـال زمـان، ورحـم الله شـباب زمـان، وحفـظ الله أرض الكنانة من كل سوء.

رجل يتعجل الصدام مع أعداء الشعب:

يرسـم الأسـتاذ لمعـى صـورة رائعـة للـزعيم مصـطفى النحـاس خليفـة سـعد زغلـول، فـى قيـادة حـزب الوفـد القـديم، ويبـرز دوره فـى تحـدى القصـر والإسـتعمار بدرجـة دفعـت بهمـا للتـآمر علـى قتلـه عـدة مـرات. يركـز بوجـه خـاص علـى دور النحـاس فـى حـادث 4 فبرايـر 1942 حـين دخلـت دبابـات الانجليـز قصـر عابـدين وطلبـت مـن الملـك تشـكيل حكومـة مـن حـزب الأغلبيـة أو ضـياع عرشـه. وأعتبـر خصـوم الوفـد قبـول النحـاس لتشـكيل هـذه الوزارة خضوعاً لإرادة المحتل وإهانة للحركة الوطنية.

لكـن الأسـتاذ لمعـى المطيعـى يـرى فـى هـذا الموقـف منتهـى الحكمـة ونفـاذ البصـيرة لانقـاذ مصـر مـن جحافـل النازيـة والفاشـية التـى كانـت تـدق أبـواب مصـر مـن الغـرب، لأن الآخـرين لـم يـدركوا مـا هوالبـديل؟ فالـذين كـانوا يهتفـون"إلى الأمـام يـا روميل"مـا كـان بمقـدورهم أن يقولـوا "إلـى الـوراء يـا روميـل" لـو وقعـت الكارثـة واحتـل الألمان مصر.

وفـى هـذا الفصـل يقـدم الكاتـب سـجلاً لمـا حققـه النحـاس لمصـر مـن إنجـازات عظيمـة نـذكر منها،ـ قـانون الضـمان الاجتمـاعى ـ إنشـاء مجلـس الدولـة، وديـوان المحاسـبة وديـوان المـوظفين ـ وقـانون اسـتقلال القضـاء، ومجانيـة التعلـيم، والمسـاواة فـى الحقـوق والواجبات لكـل طوائـف الأمـة، وكـذلك إلغـاء الامتيـازات الأجنبيـة. وقـوانين العمـل الفـردى والجمـاعى، وقيـام الجامعـة العربيـة والعمـل علـى ضـم ممثـل لفلسـطين إلـى هـذه الجامعـة. لكـن الأحـداث تتـوالى والأدوار تتـداخل لتكشـف معـادن الرجـال وتجسـد إرادة التحـدى وعزيمة الفداء والتضحية:

وفـى 19 يونيـه 1930 جـاء اسـماعيل صـدقى إلـى الحكـم، وأجـل انعقـاد البرلمـان لمـدة شـهر تبـدأ مـن 21 يونيـة. وإنفجـرت المظـاهرات ونزلـت قـوات صـدقى إلـى الشـوارع تطلـق النـار علـى المتظـاهرين، وأرسـلت بريطانيـا بـارجتين إلـى الاسـكندرية وأغلـق صـدقى أبـواب البرلمـان بالسلاسـل وحاصـر الشـوارع المؤديـة إليـه بقواتـه، وتقـدم مصـطفى النحـاس واختـرق الحصـار بسـيارته. ومـن خلفـه النـواب ليصـلوا إلـى مقـر البرلمـان، وقـرر النـواب أن يـدخلوا البرلمـان خلـف مصـطفى النحـاس بـالقوة، ولكـن "الـزعيم" حـارس التقاليـد البرلمانيـة قـال فـى حـزم إن رئـيس مجلـس النـواب هـو وحـده صـاحب الحـق فـى اصـدار الأمـر بفـتح الأبـواب. وهنـا تقـدم ويصـا واصـف وأمـر الحـرس بتحطـيم السلاسـل وفـتح الأبـواب ثـم تقـدم الصـفوف إلـى الـداخل وكانـت مظـاهرة رائعـة تحدث فيها النحاس باعتباره نائباً عن سمنود.

وفشـلت محـاولات صـدقى وزادت شـعبية النحـاس وفـى أثنـاء جولـة سياسـية بمدينـة المنصـورة يـوم 8 يوليـو 1930 سـدد أحـد رجـال الشـرطة سـونكياً مسـموماً إلـي صـدر"النحاس" إلا أن "سـينوت حنـا" عضـو الوفـد تلقـي الطعنـة الغـادرة بذراعـه مفتـدياً زعيمـه وأشـارت الجمـاهير الغاضـبة فـي جنـازة "سـينوت حنـا " إلـي " اسـماعيل صـدقي " علي أنـه القاتـل، ولكـن مـاذا حـدث لويصـا واصـف عقابـاً علـي تحطـيم السلاسـل وفـتح أبـواب البرلمان؟

دس لـه السـم وهـو يتنـاول عشـاءه عنـد أحـد الأصـدقاء وخرجـت الجمـاهير تـودع جثمانـه فـي جنـازة مهيبـة وهتافاتهـا تـدوي" لـن ننسـاك يـا ويصـا واصـف. لـن ننسـاك يـا محطـم السلاسـل"لقد كـرس لـه الكاتـب فصـلاً كـاملاً نعـرف منـه أنـه كـان مصـرياً عظيمـاً من طراز سعد زغلول وعبد الرحمن فهمي ومصطفي النحاس.

فقـد بعـث للتعلـيم بفرنسـا لنبوغـه وحـين عـاد عـين مدرسـاً للغـة الفرنسـية، وأخـذ يـدعو لاصـلاح التعلـيم بـالتخلص مـن نظـام دنلـوب وظهـرت مقالاتـه فـي جريـدة اللـواء التـي كـان يصـدرها مصـطفي كامـل وبـدأت علاقتـه بـالحزب الـوطني. وذهـب لفرنسـا مـرة أخـري لدراسـة القـانون وعمـل بعـد عودتـه بالمحامـاه وانتخـب عضـواً للجنـة الإداريـة للحـزب الـوطني، لكنـه تركـه بعـد وفـاة الـزعيم مصـطفي كامـل وظهـور جنـاح " عبـد العزيـز جـاويش الـذي كـان يـدعو بحمـاس وتطـرف كبيـر إلـي الارتبـاط بالدولـة العثمانيـة" وبـدأ شـعار (مصـر للمصريين) يتواري فخرج عدد من العناصر الهامة ومنهم ويصا واصف.

وأحـس الاحـتلال بخطـر دعـوة الحـزب الـوطني إلـي الإسـتقلال ودعـوة حـزب الأمـة إلـي (مصـر للمصـريين) وليسـت للإنجليـز أو للدولـة العثمانيـة، فتجمعـت عناصـر كثيـرة لتبـث الفرقـة داخـل الـوطن بـين المسـلمين والأقبـاط. الاحـتلال بأسـاليب مـاكرة

والدولــة العثمانيــة بأســاليب متخلفــة والخــديوي عبــاس حلمــي الثــاني بأســاليبه الملتويــة، وعناصــر مــن الأقليــة والأغلبيــة علــي الســواء ـــ الأســماء ليســت مهمهــة. والكاتــب يصــف الوضــع العــام ليلقــي الأضــواء علــي رجــل وقــف بحــزم ضــد الاتجاهــات الانقســامية فعــارض (مجتمــع الاصــلاح القبطــي) (وعــارض قيــام الحــزب المصــرى) وكلاهمــا مــن عناصــر واحــدة كانت تنشر دعايتها تحت شعا ر (لنظر في الأمورالداخلية للأقباط)

وعنــدما عقــد المــؤتمر القبطــي فــي أســيوط 1910, وعقــد المــؤتمر الاســلامي فــي مصــر الجديــدة فــي ســنة 1911 ـــ وقــف ويصــا واصــف محــذراً مــن دســائس عناصــر التبشــير الأجنبيــة ورافضــاً لكــل دعــوة طائفيــة وصــارخاً بشــعار الوحــدة الوطنيــة. وفــي المقابــل وقــف لطفــي الســيد فــي المــؤتمر المصــري (الاســلامى) رافضــاً لأيــة اتجاهــت طائفيــة وداعياً للأخاء الوطني.

وجــدير بالــذكر أن"واصــف غــالي" كــان لــه موقــف مماثــل لموقــف "ويصــا واصــف" وكتــب "عبــد القــادر حمــزة" الــذي حضــر المــؤتمر فــي (جريــدة الأهــالي) إن مواقــف الأقبــاط خــارج المــؤتمر، ومواقــف العناصــر المســتنيرة داخــل المــؤتمرأدت بــالمجتمعين إلــي الحفــاظ علــي هــذه الجماعــة الوطنيــة ونبــذ الطائفيــة، وإن أشــارت إلــي بعض المطالب الخاصة.

وظــل الحــال علــي هــذا المنــوال مــد وجــزر حتــي قــام الوفــد كمؤسســة سياســية، وتكونت قيادته علي الوطنية المصرية دون النظر إلي العقيدة الدينية.

وهكــذا فــي 13 نــوفمبر 1918 يــذهب ثلاثــة لمقابلــة المعتمــد البريطــاني هــم " ســعد زغلــول " و"علــي شــعراوي" و" عبــد العزيــز فهمــي" وبعــد المقابلــة يــذهب ثلاثــة مــن الأقبــاط هــم " فخــري عبــد النــور " و" ويصــا واصــف " و" توفيــق انــدراوس " لمقابلــة ســعد زغلــول والتحــدث معــه حــول إشــتراك الأقبــاط فــي الوفــد ويختــار"ســعد" ويصــا واصــف " لمواقفــه السابقة.

وقامــت الثــورة الكبــرى، ويعــود ســعد وصــحبه مــن الإعتقــال، وفــي ابريــل 1919 يســافر الوفــد إلــي بــاريس، ويســافر معــه كواحــد مــن المستشــارين للوفــد " ويصــا واصــف" وهنــاك يقــرر الوفــد ضــم "ويصــا " إلــي عضــويته رســمياً. وكــان ويصــا واصــف دائمــاً مــع المجموعــة التــي وقفــت بصــلابة إلــي جانــب ســعد. ووصــل الوفــد فــي أوربــا إلــي مرحلــة خطيــرة غالبيــة الوفــد" عبــد العزيــز فهمــي، وأحمــد لطفــي الســيد، وحمــد الباســل، وعبــد اللطيــف المكبــاتي. ومحمــد محمــود، ومحمــد علــي علوبــه "أصــبحوا يضــيقون بتطرف"الــرئيس ســعد" وبتشــدده فــي المفاوضــات، ويميلــون إلــي (حكمــة عــدلي وحســن تــدبيره) علــي حــد تعبيــرهم، وأصــبح "الــرئيس ســعد " يضــيق بهــذا الفريــق ولا يثــق بهــم ولم يكن من رآيه سوي" علي ماهر وواصف غالي وسينوت حنا."

لقــد بــرز دور الأقبــاط فــي الحركــة الوطنيــة المصــرية وفــي ثــورة 19 وتلاحمــوا مــع المســلمين فــي كــل جوانــب النضــال ضــد الاحــتلال والقصــر ودعــاة التبعيــة ولــم يكــن غريبــاً بعــد ذلــك أن يشــكل ســعد زغلــول أول وزارة منتخبــة وفيهــا وزيــران مــن الأقبــاط. لقــد توصــل الوفــد القــديم مــن خــلال الثــورة الشــعبية الأصــيلة إلــي صــياغة أفضــل أشــكال النضــال الوطني الذي يجمع جميع طوائف الأمة علي شعار"الدين لله والوطن للجميع"

لكن الذى لم يقله الأستاذ لمعى المطيعى هو أن حزب الوفد، شأنه شأن بقية أحزاب الأقلية لم يدرك التناقضات الطبقية الرهيبة ولم يقدم برنامجاً اجتماعياً لرفع مستوي العمال والفلاحين وحمايتهم من الإذلال والبؤس نتيجة لسيطرة كبار الاقطاعيين علي هذه الأحزاب، وكان حريق القاهرة في 26 يناير 52 بمثابة اعلان عن عجز هذه الأحزاب وفي مقدمتها حزب الوفد ووزير داخليته فؤاد باشا سراج الدين الذي فشل فشلا ذريعاً في مواجهة الموقف. وهكذا وضع حريق القاهرة نهاية لنظام مجتمع النصف في المائة الذي فقد كل مبررات وجوده وذلك قبيل ثورة يوليو بست شهور.

أقول هذا فقط من قبيل التذكرة حتي تكتمل الرؤية التي رسمها الكاتب في حديثه عن الشخصيلت المشرقة لحزب الوفد، كما يؤسفني أن أقول إن ميزان الموضوعية كان يتأرجح في يده من حين لآخر وبالتحديد في تجاهله لموقف مكرم عبيد وانتقاداته لسلبيات الوفد وزعامته، وفي اشارته لثورة يوليو ولجمال عبد الناصر وبالذات حين يقول في أثناء كلامه عن المقال المكتوب عن الدكتور محمد مندوروهو يشير إلي قول " الشاعرة ملك عبد العزيز " إن " الدكتور لويس عوض " لم يكتب ما هو أكثر أهمية مما كتب لأن "جمال عبد الناصر" لايرغب حسب رواية حسنين هيكل للدكتور لويس - في القاء الضوء علي جهود اشتراكية ونضالية وسياسية قبل 23 يوليو 1952. وهذا يتفق مع أسلوب تفكير رجال يوم الأربعاء 23 يوليو 1952 في أن الله خلق مصر في فجر الأربعاء 23 يوليو 1952"

وهذا الكلام فيه تعميم شديد، لو صح ما جاء فيه لكان من شأنه أن يمس الدكتورلويس عوض، وفيه ظلم لجمال عبد الناصر ورجال ثورة يوليو. ولحسن الحظ أنني راجعت كل ما كتبه الدكتور لويس عوض في الأهرم وغيرها من الصحف الأخرى كما راجعت كل كتبه وذلك فى كتابى (لويس عوض ومعاركه الأدبية) ولم أجد مايمكن أن يكون" الأكثر أهمية عما كتبه" في هذه الناحية .فقد قال الدكتور لويس كان مندور"ديمقراطياً اشتراكياً وكنت اشتراكياً ديمقراطياً" ولو كان هناك خوف من الكلام عن الاشتراكية قبل الثورة لما قال لويس عوض هذا الكلام وما هوأوضح منه بالنسبة للدكتور محمد مندور حيث قال " وكل من عرف مندور في عنفوان اشتغاله بالسياسة يجزم بأنه كان سيبلغ مكان الصدارة فى حياتنا االسياسية لو أنه ضحي بالثقافة في سبيل السياسة. ولكن علي حساب نضجه العقلي وشمول ثقافته وسعة أفقه. وهكذا خسرنا فيه سياسياً كبيراً وكسبنا فيه مفكراً سياسياً طليعياً وناقداً أدبياً تقدمياً كان بمثابة القلب النابض في حركتنا الأدبية بعد جيل الرواد." والحقيقة أنه لم يكن هناك تجارب أو برامج حزبية اشتراكية قبل يوليو 1952 ليكتب عنها لويس عوض أو غيره.

أما القول بأن عبد الناصر كان ينكر أو يتنكر لتاريخ مصر وكفاح شعبها أومواقف الأبطال والشهداء، فهذا أمر مبالغ فيه. فاعتراف جمال عبد الناصر بثورة عرابى وثورة 19وقائدها سعد زغلول مؤكد في كتاب "فلسفة الثورة " يمكن الرجوع إليه وفى خطبه العديدة على مدى سنوات طوال. وللحق نقول فى هذه الخطب أيضاً

سوف نجد نقده أيضاً وتقييمه لجهود من سبقوه. وليس من العدل أن القلم الذى ينصف اسماعيل صدقى ويبحث عن لمسة جمال يضفيها على وجهه القبيح أن يميل بالظلم فى حق جمال عبد الناصر، ذلك الزعيم الخالد الذى تتراءى مآثره العظيمة على وادى النيل من الجنوب إلى الشمال على شكل مصانع بدءاً بالحديد والصلب حتي السد العالي الذي تعلو هامته عند أسوان، والذي أنقذ حياة مصر علي مدى السنوات الأخيرة.

لقد كان هذا التعليق ضرورياً وأنا أتعرض لموسوعة ضخمة نشرت فصولها في صحيفة حزب الوفد الجديد الذي تنكر لليبرالية السياسية وتحالف مع الأخوان المسلين علي أساس العداء والحقد على ثورة يوليو وكل منجزاتها المتمثلة في قوانين تحديد الملكية والاصلاح الزراعي والقطاع العام وحقوق العمال. لكن ما كتبه الأستاذ لمعي المطيعي هنا كان محاولة جادة للوصول إلي الموضوعية ولا يؤثر فيها ما أشرت إليه من مآخذ. وحسبه أنه كان فياضاً في حبه. رقيقاً في نقده وخصوصًا وهو من كتاب جريدة "الوفد" الجديد وبهذه الروح السمحة نجح فى وضع هذه الموسوعة العظيمة التي يمكن أن تفى بحاجة كل مثقف وكل باحث يسعى الى معرفة وثيقة وموثقة المصادر فى تاريخ هذا الوطن العزيز.

10- ليلى فريد وكتابها المثير للشجن

" الروح مصرية – لمحات لمصرية مهاجرة" كتاب بالغ الأهمية للدكتورة ليلى فريد. وهو فى رأى من الكتب الجديرة بالقراءة الآن. فالكتاب يطوف بك فى آفاق بعيدة وقريبة ويقلب أمامك صفحات التاريخ فيربط الماضى بالحاضر فى لمحات خاطفة وتختلط فيها الذكرى بالحنين فتشعر وكأنك فى الارض الخراب التى صورها ت.س إليوت فى قصيدته الرائعة، عبارات رقيقة حانية وساخرة أحيانا أخرى، ولكنها تشكك كشكات الدبوس فتتنبه الحواس ويستيقظ الفكرعلى تشوهات الواقع وبشاعة القبح الذى ملأ حياة المصريين وأحاط بهم. وعندئذ تتساءل كيف الخروج من هذا النفق المظلم؟ وكم من الزمن يلزمنا لنصلح ما أفسده الأشرار والأوغاد؟

وعند الاحساس بالعجز تكتمل دائرة المأساة التى يعيشها الوطن فى ظل نظام قمعى عاجز، وارهاب دينى أسود متحالف مع السلطة. إنه كتاب مثير للأوجاع فلنقرأه ونتألم لعل الألم يطهرنا من اللامبالاة والسلبية ويشحذ همتنا من أجل عمل مفيد.

والكاتبة طبيبة نابهة فى تخصصها، على درجة كبيرة من الثقافة الأدبية والوعى بالتاريخ الحضارى لمصر وغيرها من البلدان. وهذا ليس بمستغرب فالدكتورة ليلى فريد تنتمى الى بيت علم وثقافة فوالدها من رجال الآ ثارالمرموقين ووالدتها باحثة فى التاريخ وشقيقها هو الدكتور ماهر شفيق فريد أستاذ الأدب الانجليزى بجامعة القاهرة والباحث االموسوعى فى الأدب والثقافة العربية، ومن ثم جاءت نظرتها النقدية عميقة ومؤثرة.

فالجزء الأكبر من كتابها تشغله مقالات قصيرة ومتوسطة، ودون أن تسهب فى سرد المعلومات أوالتفاصيل، فإنها تقدم ومضات تستوقفك أمام التناقض فى ماترى وماتسمع مثل الرسام الكاريكاتير الموهوب الذى يلخص لك أعقد المشاكل وأخطرها فى بضعة خطوط بسيطة حادة كمقالها " إذن فما الإحتفال بذكراهم"؟! الذى تشير فيه الى ظاهرة يمكن أن نطلق عليها انفصفام الشخصية أوإزدواجية العقلية المصرية التى تقول شيئا وتفعل شيئا آخر.

"فالهيئات التى تمجد استنارة وشجاعة طه حسين ولطفى السيد لاتحرك ساكنا من أجل وقف الهجمات التتارية لتيارات الجمود والتخلف والانغلاق، بل تشارك فى عملية التغييب العقلى والفكرى الكامل لمجتمع بأسره." والمؤسسات التى تتغنى بعظمة بيرم وأم كلثوم والسنباطى، تقف متفرجة تشارك الأجيال الصاعدة فى التهليل لأصوات نشاز تردد كلمات مسفة على خلفية من ضوضاء مزعجة. والجهات التى تتفاخر بالاعجاز المعمارى للمصرى القديم وبإبداعات مختار والسجينى تغمض الطرف عن نماذج القبح المسماة بالتماثيل المغروسة فى كل ميدان.؟"

ثم تنهى كلامها بتوجيه اللوم إلى أحد الصحفيين الذى سطا على مقالاتها لتى نشرتها حول الراحل الكريم الدكتور عادل أبو زهرة رائد العمل الأهلى ومن ضمن مانقله هذا الصحفى آخر ماكتبه عادل أبو زهرة عن أصول الكتابة العلمية ، وما يجب أن تلتزم به من قواعد وما

تتحلى به من الدقة والأمانة " لكن الصحفى الهمام لم يتورع عن السطو على مقالات الدكتورة ليلى دون أن يذكر اسمها بل الأدهى أنه حشر بين كلامها أقوالا من عنده غير مقبولة ، ونشره فى " وطنى " بعنوان " د. عادل أبو زهرة الغائب الحاضر" ولو كنت مكان الدكتورة ليلى لذكرت إسمه حتى يعرف كل إنسان حدوده وحقوقه.

وعما أصاب الأقباط تقول الدكتورة ليلى إن التدهورقد شمل المصريين جميعا، لكن تأثيره على الأقباط كان أشد فداحة بحيث "أصبحوا يحتلون مكانا بارزا فى قائمة أسوأ أمثلة الملق والنفاق الرخيص". لكنها تستدرك" أن هناك استثناءات، نفوس منيعة لايمكن شراؤها، عقول موزونة لا تنساق وراء الأفكارالسقيمة. قامات شامخة لاتنحنى ولا تتذلل. وهؤلاء كما تقول الكاتبة هم ملح الأرض والسراج المضىء فى الظلمة "

ثم تتساءل بسخرية "لماذا أصبح الأقباط " لقطة" لكل صحفى مرتزق أو مذيع سمج يرغب فى أن يجرى حديثا تافها أويقدم برنامجا سقيما."وبعد أن ترصد هذه الظاهرة، تقسم الكاتبة الأقباط الذين يشتركون فى هذه المهازل إلى ثلاثة أقسام. أولهم فى داخل مصر من الذين يحسون أنهم مضطرون. والقسم الثانى من داخل مصر أيضا وهؤلاء يسعون ويتوسلون الى هذه الفرص ويقولون مايثير الغثيان.. لكن المحزن أن يحدث هذا من بعض أقباط الخارج، فهم يتمتعون بمراكز اجتماعية ممتازة ولا تشكل المحاذيرالتى تواجه نظراءهم فى الداخل أية مشكلة حقيقية. فلماذا ينحدرون الى هذا الدرك؟ وما ثمن المهانة؟ هل الولع بزعامة وهمية أو وهج كاميرات التليفزيون أو سحر الاسم المطبوع فى الصحف يمكن أن يدير الرؤس التى دب فيها المشيب؟ "

ثم تعيب عليهم وهم يحتلون أرفع المناصب فى مجتمعات تحركها نظم الإدارة الحديثة والعمل الجماعى ومبادىء الديموقراطية، إنهم يشتتون طاقاتهم فى معارك جانبية وفى خصومات تضعف من قضيتهم العادلة وتسألهم" فلماذا لا تطبقون منظومة المبادىء التى تعيشون فى ظلها والمهارات التى تمارسونها كل يوم على عملكم المشترك؟"

بالكتاب بعض المقالات النقدية الأخرى التى تتميز بالعمق والشمول مثل مقال "كيف تعالج العدالة قصور العدالة" و"بريد القراء والمفاهيم التى يرسخها". أما مقالها " إذا كان هذا ما يمكن لأعمالكم أن تقدمه فسعيكم مشكور" فهذا حديث نقدى فى باب المعارضة يكشف المستورفى نوايا بعض المثقفين المسلمين فى مصر وصعوبة قبولهم لفكرة أن أقباط مصر هم شركاء أصلاء فى الوطن ومن حقهم أن يرفضوا كل مايسىء إليهم والى عقيدتهم.

فقد أحست الدكتورة بالصدمة مما كتبه الدكتورخالد منتصر " أشعار درويش وقبانى أكثر خلودا من أشعار البابا شنودة" ومبعث الصدمة أنها كانت تظن أن الدكتورخالد " من الشخصيات التى أصبحت نادرة فى مجتمعاتنا " فمقاله يتعمد الإساءة الى قداسة البابا وللأقباط عموما. وهذا واضح من عنوانه العجيب. والسبب الذى دفعه لهذا المقال هو خبرعن ذهاب الفنان عادل إمام للبابا شنودة لاستشارته فى دور كاهن يفكر عادل إمام فى تمثيله.

وتعبيرا عن الصدمة تقول الدكتورة ليلى فريد "المؤلم في الموضوع هو أن الكاتب يبدو وكأنه اتخذ من هذا الخبر، الذى تناقلته الصحف بغرض الإثارة، وبتفاصيل متناقضة، ذريعة للتحامل على الكنيسة القبطية وزعيمها الروحى وأتباعه، بهدف تحقيق التوازن المطلوب فى مواقفه، وليثبت أنه لا يهاجم "الملا عمر " فقط بل "الملا جرجس "أيضا مع عدم وجود هذا "الملا جرجس "إلا فى الخيال.

"الكاتب هنا يوجه عتابا شديدا لإمام لإقدامه على هذه الرحلة "غير المباركة "حسب وصفه، لأن استعمال الكنيسة كمحلل فنى هو اللعب بالنارلأن الذى يملك أن يمنح يملك أن يمنع". لكن الدكتور خالد ورط نفسه فى الهجوم على الكنيسة ورئيسها دون مبرر، وهذا واضح من كلامه إذ يقول " البابا لم يطلب من من الفنان عادل، ولم يسمع بالفيلم، بل إن عادل هو الذى ذهب إليه طواعية ليضع رقبته ورقبتنا تحت مقصلة الوصاية الدينية "ويعزو هذا التصرف من عادل إمام الى الفزع الذى زرعته الكنيسة فى قلوب الفنانين منذ فيلم "بحب السيما" ومسلسل "أوان الورد". الرعب الذى كبل العقول ولجم الألسنة، وجعل أسامة فوزى يعتزل الفن، ووحيد حامد يقسم بألا يكررالتجربة."وكأن الدكتور خالد يتكلم عن محاكم التفتيش فى العصور الوسطى وليس عن الكنيسة المسيحية المضطهدة فى مصر."

وترد الدكتورة ليلى بأسلوب موضوعى مقنع فتقول:" فلو كان المخرج أسامة فوزى قد اعتزل الفن بعد"بحب السيما " فلماذا تكون "السكتة الكنسية " حسب تشخيص الدكتور خالد هى التى قتلت فيلمه؟ لماذا لايكون فيلمه قد مات لأنه- وبالرغم من حشوه بكل المتبلات الحريفة التى تروق لجمهور السينما الحالى، من جوع جنسى وبذاءة لفظية وتجريح دينى – لم يكن يملك المقومات الضرورية لبقاء أى عمل فنى؟ "
ولو كان الكاتب وحيد حامد قد أقسم ألا يكرر التجربة بعد " أوان الورد"، فلماذا لايكون السبب أنه واجه نفسه بصراحة وشجاعة عندما جوبه بالسؤال البسيط والمباشر: هل كان بمقدوره أن يعكس الوضع ويقدم قصة تحكى زواج مسلمة من مسيحى؟ "
وتعليقى الخاص ككاتب هنا هو أن الدكتور خالد منتصر لا يصلح حكما فى قضايا الشعرولا يملك شهادات الخلود ليوزعها على هذا أو ذاك من الشعراء، ونرجو أن يكون كلامه فى هذا الموضوع كبوة وليس انحدارا الى جانب الاسلاميين المتعصبين.

والكاتبة تهدى كتابها" إلى الأحباء فى مصر الباقين والراحلين "، فالمحور الأول يزجى التحية لاديبنا الراحل العظيم نجيب محفوظ الذى كان – بسلوكه وقلمه – نموذجا للمصرى المتحضر المستنير. والمحور الثانى "وداعا للراحلين" من الأدباء والفنانين أمثال يوسف جوهر والدكتور عادل أبو زهرة وعادل كامل، والفنان أيزاك فانوس وغيرهم.

والمحور الثالث، يرصد عددا من الظواهر كعودة الشباب الغربى إلى الدين، وثورة المسيحية فى بريطانيا على العفن، وانقضاء شهر العسل الذى نعمت به المنظمات الارهابية فى " لندنستان" بالاضافة إلى شجاعة الاعتذار عن الخطأ، وجرائم الشرف والغضب، وكارثة ظهور

أطباء إرهابيين، والنبوغ العلمى المقترن بالانسانية الكريمة، كما يتجسد فى شخص الدكتور مجدى يعقوب.

ويضم المحور الرابع بعض هموم الوطن كما تنعكس فى مرآة الكاتبة، ويتناول بصراحة وشجاعة – مشاكل الأقباط فى إطارها الوطنى الأوسع، ويخاطب ضمير مصر لكى يظل دائما وأبدا صاحيا يقظا،

والقسم الأخير من الكتاب "مشاهدات وقراءات " يستعرض بعض الكتب والأعمال الفنية المثيرة للجدل ، فيتتبع رحلة المسيحية من جبل ألوس فى اليونان الى الواحات الخارجة فى مصر، من منظور كاتب اسكتلندى قام بهذه الرحلة، ويعرض ديوانا للشاعر الطبيب شريف مليكة من شعر العامية المصرية، ويتحدث عن أيقونات الفنان التشكيلى والروائى جورج البهجورى، وعن صحيفة "وطنى" الدولى "بمناسبة انقضاء ثلاثة أعوام على صدورها .وعن أفلام وكتب اثارت ضجة مثل "آلآم المسيح " و" شفرة دافنشى"موضحا كيف ينبغى أن يكون التعامل المستنير المتحضر مع مثل هذه الأعمال التى قد تخدم كثيرين .

إنه حقا كتاب نافذ البصيرة، مكتوب بمداد الصدق، وجامع بين العقلية العلمية والحساسية الأدبية، بل كتاب نادر ينبغى أن يقرأ وبعناية شديدة.

11-البحث عن ألف ليلة... في بلاد السندباد

تأليف فاروق خورشيد

عن عالم البحر ودوره فى صنع مظاهر الحضارة والتقدم في العالم القديم. وعن دور العرب فى هذا المضمار، يقول فاروق خورشيد:

ونحن نغفل عن هذه المشاركة، إذا أغفلنا القراءة النقدية الصحيحة لعالم البحر في ألف ليلة، ثم يتساءل: لكن من أين يمكن البدء في هذه القراءة؟

طرح فاروق خورشيد هذا السؤال على نفسه ثم أخذ يتذكر ما كتبه الدكتور حسين فوزي في سندباده القديم وما كتبه المسعودي عن عمان والهند والصين وتوج الجميع عنده اسم السندباد البحري الذي حظيت رحلاته السبع باهتمام الأدباء والفنانين في العالم كله. والسندباد في ألف ليلة تاجر بغدادي مغامر أحب البحر والمغامرة وراح يؤجر السفن ويشحنها بالبضائع، ثم يطوف بها عبر الخليج والهند والصين ويعود بسفنه محملة ببضائع أخرى.

يقول الكاتب، إن السندباد ليس اسماً عربياً والأقرب أن يكون هندياً ولكن لا بأس أن يكون هذا التاجر الهندي الاسم مواطناً في بغداد في عصر هارون الرشيد، ولا باس أن يطلق هذا الاسم على إنسان عربي فتزاوج الثقافات يسمح بهذا ويجعله أمراً طبيعياً في أمة إسلامية تدين بدين واحد. وينتقل أبناؤها بين أطرافها المترامية عن طريق البر والبحر.

إذن فهذا كتاب في أدب الرحلات يتحدث فيه كاتبه عن سلطنة عمان وزيارته لهذا البلد العربي الشقيق وطوافه بربوعه الزاخرة بكنوز التراث وكذلك بإنجازات الحاضر العظيمة. وقد قام الكاتب بجولات عديدة لأقاليمها الطبيعية السخية الحافلة بكل ألوان الفتنة والجمال مما جعله يرسم لهذه السلطنة الفتية لوحة أخاذة تستهوي القلوب المحبة للعمار والسلام.

تقع عمان في مدخل الخليج العربي أي في الطرف الجنوبي الشرقي لشبه الجزيرة العربية. يقول الأستاذ فاروق خورشيد كانت آخر الشعوب العربية لحاقاً بركب التحرر هي وشعوب جنوب الجزيرة وكان آخرها على الإطلاق هو الشعب العماني الذي بدأ حركته منذ عام **1970** حين تولى السلطان قابوس بن سعيد البوسعيدي مقاليد الحكم. معيداً سيرة الكثيرين من أجداده العظام الذين خرجوا بعمان إلى صدارة تاريخ المنطقة وفي ظل هذه القيادة الحكيمة تعيش عمان ثورة تنمية وبناء تستفيد فيه من تجارب الآخرين وذلك على حد قول الشيخ عبد العزيز بن الرواس وزير الإعلام. هذا القول الذي يشرحه الكاتب على ضوء مشاهداته بأن سلطنة عمان قد تجنبت أخطاء

الآخرين فلم تتمزق بين خصوصيتها الوطنية وانتماءاتها القومية والدينية وبين طموحات التقدم والحداثة كما حدث لدول أخرى لأنها لم تتنكر لأصولها الماضية بل بحثت عن الجذور لتقيم عليها صرح الحاضر وتحفظ للمواطن أواصر الانتماء العربي والإسلامي في مواجهتها لصراع الحضارات. ومن هنا كان اهتمام أهل عمان يجمع كتب التراث وتحقيقها والعمل على إعادة نشرها، وكذلك بإقامة مركز الفنون التقليدية لجمع الأغاني والرقصات الشعبية وتسجيلها حماية لها من الاندثار والضياع. وهذا يؤكد أن عمان تسير في الطريق الصحيح.

إن هذا الكتاب يكشف، بغير شك، عن نواح كثيرة وهامة كانت مجهولة للكثرة الغالبة من القراء العرب. ولأن مؤلف الكتاب باحث عميق النظرة، عاشق للعروبة والشخصية العربية الإسلامية، لذلك نراه يبحث عن الحقيقي والجوهري مما يمكن أن يؤكد أصالة هذه الشخصية ودورها الحضاري على مدى عصور عديدة من التاريخ القديم. فاهتمامه بدراسة التراث والأدب الشعبي والتاريخ العربي لا ينبع فقط من دوافع حب واستمتاع بهذه الأشكال المتنوعة والطريفة وإنما من موقف نضالي لأديب ومثقف يعي دوره ومسئوليته فيما يختص بتوضيح ملامح هذه الشخصية القومية والدفاع عنها في وجه محاولات التشويه التي يقوم بها بعض المستشرقين من ذوي النعرة العنصرية والاستعمارية، بل أيضاً وبعض السفهاء من أبناء العروبة الذين يضربون بصراعاتهم وتناقضاتهم أسوأ الأمثلة في الوعي والسلوك ويدمرون أقدس روابط المودة والإخاء.

ولا يمكن لنا الإلمام الواضح بمغزى هذا الكتاب وأهميته إلا إذا بدأنا من البداية:
إن قصة هذا الكتاب بدأت مع الكاتب قبل الرحلة بوقت طويل. حين دعي فاروق خورشيد للتدريس بمعهد الفنون الشعبية بأكاديمية الفنون بالقاهرة فاختار ألف ليلة وليلة موضوعاً للدراسة. وحين سأله الدكتور كامل مرسي عميد المعهد عن سر اختياره، لألف ليلة بالذات – فقال لأننا لم ندرسها بعد ولم نفهمها بعد. ثم أوضح أن ذلك لا يعني إنكاراً لكل جهود الباحثين العرب والأجانب، ولكن لأن كل تلك الدراسات السابقة بنيت على رؤية غربية لعمل شرقي، أو رؤية متعالية لعمل أدنى في المستوى من العطاء المعترف به في مجال الأدب والفن.

كذلك يرى فاروق خورشيد أن حرص علماء الغرب ومستشرقيه على البحث عن الأصول الهندية والفارسية واليونانية التي أثرت في قصص الليالي ما هي إلا محاولة لسلب الليالي انتماءها العربي وحقها في أن تمثل وجدان الشعب في ظل الحضارة العربية تمثيلاً يعكس أصالته، ويبرز همومه وطموحاته، ويؤكد دوره في خضم المعارك من أجل الوجود الحضاري للإنسان.

كذلك يرى بأن أهل الفن من الغربيين لم يبرزوا من الليالي إلا صورة الجنس ومجتمع الحريم والعبيد والجواري كأداة إعلامية تستخدم الفن الشعبي في بث بذور

التعالي على أبناء الشرق العربى. وانتقلت إلينا هذه الصورة المشوهة فوقرت في أعماقنا دون أن نحاول البحث في أمرها واكتشاف حقيقتها.

أما عن الرؤية المتعالية لعمل أدنى في مستوى العطاء الأدبي فهي رؤية أصحاب الأدب والفن عندنا، فظلموا ألف ليلة وأحجموا عن تقديمها إلى القراء والدارسين تقديماً صحيحاً وصحياً. لكل هذه الأسباب قررالكاتب أن يكرس عاماً كاملاً لدراسة ألف ليلة وليلة مع طلبة معهد الفنون الشعبية. ومع طلبة المعهد شكل وحدة عمل نشطة تستكشف الجوانب الفلكلورية والأدبية واللغوية والتاريخية للنص.

لم يكد ينقض العام الدراسي، حتى بدأت مأساة تقديم ألف ليلة وليلة إلى المحاكة الجنائية باعتبارها عملاً منافياً للآداب، وباعتبار ناشرها مروجاً لمواد يحظرها القانون. وصدر حكم المحكمة بالفعل بمصادرة الطبعة المصرية من الليالي، وماجت الحياة الأدبية بتيارات مختلفة حول هذا الأمر. إذ وقف معظم الشعراء والفنانين وكبار الكتاب موقف المعارضة والتنديد بهذا الحكم الذي يعرض نصاً شعبياً للضياع، ويترك وجوده لرياح التغيير تطمس معالمه الرئيسية، وتقضي على ما يحمل من عطر التراث. أما من استفزتهم كلمات الجنس الصريح في الليالي وعن الحريم وليالي هارون الرشيد فقد تحمسوا تماماً لأقوال النيابة ومنطوق الحكم.

ووقف الأستاذ فاروق أيضاً يتابع فصول هذه المأساة المحزنة، وهو يحس كما يقول بأن ألف ليلة كانت "شماعة" تعلق عليها أخطاء فئة منحرفة من المجتمع، وأنها مجرد رمز يهاج بعنف حين يصبح أصحاب الفعل أنفسهم في منجاة من العقاب والهجوم الواضح. وما هي إلا كبش فداء صالح لكل من يريد أن يبرئ نفسه من جريمة الاشتراك بشكل أو بآخر، فيما حدث للمجتمع من تفكك وانحلال، ولما يسوده من مظاهر الخروج على القيم والدين.

ولم يكتف الكاتب بالمتابعة والتنديد وإنما أخذ على عاتقه مهمة رفع هذا الغبن عن هذه الدرة الثمينة في تراثنا العربي عامة والشعبي بصفة خاصة. لقد قام رجال القانون بدور عظيم في إسقاط الحكم وتبرئة ألف ليلة أمام المحكمة وقام فاروق خورشيد بالدفاع عنها أمام أجيال الحاضر والمستقبل من القراء والمثقفين من الناحية الثقافية القومية كوثيقة أدبية وتاريخية، وكتحفة فنية رائعة تحتاج إلى أن نفهمها ونستكشف جوانب الروعة فيها ونحسن تقديمها للقراء. وكانت حصيلة هذه المحاولة سلسلة من المقالات بمجلة "المصور"

وفي هذه الأثناء اكتشف الكاتب أن ما نجهله من ألف ليلة أكثر كثيراً مما نعرفه عنها، وأن صورة الليالي لن تتضح على حقيقتها إلا من خلال قراءة مقارنة للسير الشعبية العربية الأخرى، وكذلك من خلال الحصيلة المتداولة من الحكايات التي تملأ

كتب الأخبار والتاريخ والمجتمعات الأدبية، مع الاحتفاظ بالحس العربي المشترك في جميع الأحياء العربية.

هكذا حدد الكاتب منهجه وغايته لكنه رغم ثقافته الأدبية الغزيرة وخبرته الواسعة والعميقة في دراسة الأدب الشعبي والسير الشعبية إلا أنه أحس بأن هناك منطقة هامة في الليالي لا يستطيع أن يضع يده على نبضها الصحيح.. هي عالم البحار، فالبحر يلعب دوراً هاماً في قصص الليالي وفي مجتمع التجار الذي يقوم على رحلات التجارة والبحث عن السلع الرائجة وركوب السفن كما يمتلىء بالمغامرات المثيرة في البحار المجهولة والبحار المهلكة. ووجود المنطقة العربية في ملتقى قارات العالم القديم وفي مصب الطرق بين أوربا والشرق الأقصى قد حمل إلى الحصيلة الشعبية العربية زاداً متشابكاً من حكايات البحر وأساطيره ووضعها أمام القاص الشعبي بالإضافة إلى كتب الرحالة العرب كالإدريسي وابن بطوطة وغيرهم وكتاب عجائب الهند لمؤلفه "برزخ بن شهريار" الذي احتوى من الحكايات ما يكاد يطابق حكايات البحر لألف ليلة، وكأنه أحد مصادر المؤلف الرئيسية.

كذلك كان للعرب دور بارز في قهر البحر ونقل منتجاتهم كاللبان والبخور والصندل إلى بلاد العالم المختلفة وربط أجزاء الإنسانية بعضها ببعض والمساهمة في بناء علاقات مصاهرة مع الآخرين فهم يتزوجون ويمتزجون، وقد قضي إسلامهم على اختلافهم العنصري واللوني والعرقي.

شغل الأستاذ فاروق خورشيد بهذه الأمور، وأصبح لزاماً عليه أن يبحث عن الوثائق والأسانيد التاريخية والثرية التي تثبت صحة هذه الفروض: لكي يثبت أن السندباد فعلاً هو مواطن عربي وأن مغامرات البحر كانت انعكاساً لواقع عاشه الإنسان العربي وأن مؤلف الليالي إنما كان يصور بخياله الفني الرائع والجامح طموح الإنسان العربي لعالم أكثر سعة وأكثر حرية وانطلاقاً وأصبحت هذه الهموم محور حديث الكاتب مع أصدقائه، حتى فوجئ ذات ليلة بالأستاذ مكرم محمد أحمد رئيس تحرير المصور يعلن بأنه سوف يرسل له مجموعة كتب يمكن أن تجيبه عن كثير من هذه الأسئلة، وفي الغد أهداه مجموعة كتب من مطبوعات وزارة التراث القومي والثقافة في سلطنة عمان.

ومن خلال هذه الكتب، تفتحت أمام الكاتب دنيا كاملة من تاريخ العرب مع البحر منذ أعمق العصور، وامتلأت هذه الدنيا بالمدن البحرية ذات التاريخ العريق وبالصناعات البحرية وأولها صناعة السفن الضاربة في عمق التاريخ.. يقول الكاتب:
"وقفت أمام كتاب (عمان وتاريخها البحري) استرجع صور الثغور والقلاع والسفن وطرق التجارة وإذا أنا أمام سفن الليالي وسفن سندباد وإذا انا أمام الطرق التي سلكها السندباد في رحلاته وإذا أنا أمام الجزر والبحار التي قدمت لألف ليلة عطاء البحر السحري في إبداعه الفني.

وهكذا اكتشف الكاتب أن عمان هي بلاد السندباد وأن أرض عمان تملك ذخيرة مكنونة لم يعرفها عامة المثقفين وأصبح الكشف عن هذه الثروة التاريخية والأثرية واجب في إثراء الوجود العربي وإضافة إلى الوجود الإنساني نفسه بجزء من ماضيه وكفاح أجداده البطولي في هذه البقعة من أرض الله لإرساء معاني العدل والحرية والأخوة الإنسانية.

وعن طريق الأستاذ مكرم محمد أحمد نقل حماس الأستاذ فاروق خورشيد واهتمامه بكل شيء في عمان إلى الشيخ عبد العزيز بن محمد الرواس وزير الإعلام العمانى الذي قرر دعوته لزيارة عمان ليرى ويشاهد أرض السندباد.. وحينئذ أحس الكاتب بأن ألف ليلة قد وجدت سنداً جديداً في شخص وزير الإعلام العماني.

استقبل الكاتب بحفاوة وكرم في مطار عمان وفي كل مكان زاره حيث كان يقدم له القهوة والتمر بمجرد وصوله، وانتقل من مسقط إلى مدينة نزوى ثم إلى صلالة في سهولة ويسر، تنطلق به السيارة فوق طرق حديثة ممهدة لا تكاد تحس بها وكأنه رخ السندباد الذي كان ينقله في سرعة البرق بين الجبال والوهاد وفوق الأنهار والخلجان.

زار الكاتب مدينة نزوى التي دارت فيها المعارك الملحمية لمالك بن فهم في إخراجه للفرس، وشهدت عبر تاريخ طويل من أحداث الأئمة وصراعات السلاطين، وقد كانت نزوى منذ القدم تشتهر بصناعات النحاس والفضة حين كانت هذه المصنوعات هي قمة الوجاهة والترف في بيوت الأثرياء كما زار صلالة عاصمة ظفار وظفار هي أرض اللبان والجبال الخضر ومراعي الأبقار والأغنام في الجبال الخضر التي تعانق الأفق، رأى الكاتب مجالي الجمال وصفاء الوجود مما جعله يقول "بل هي جنة الإنسان أيضاً، فلا أحسب أن هناك بقعة تعيد الإنسان إلى صوابه وتجعله يحس بعظمة خالقه وبرقة الكون وجمال الوجود قدر هذه البقعة" وفي ظفار زار ضريح أيوب الصديق ورأى أفلاج المياه تتفجر كالينابيع في الصخور وسمع أن الأفلاج الجديدة حفرها العمانيون، أما القديمة فمن عمل الجن الذي كان يسخره سليمان الحكيم. وأعاده ذكر الجن إلى أجواء ألف ليلة.

وفي مسقط العاصمة رأى الحفاظ على شكل المعمار القديم ومحاولة تطويره. فقد كانت مسقط القديمة أشبه بقلعة من العصور الوسطى. أما المدينة الحديثة فتمتد ثلاثين كيلومتراً بطول الشاطئ وقد تجول الكاتب هنا وهناك وزار المتاحف والأسواق ومركز الفنون التقليدية الذي أنشأه الدكتور يوسف شوقي للحافظ على الفنون الشعبية القديمة كالرقص والغناء.

وفي عمان التقى الكاتب بالأديب المصري الأستاذ يوسف الشاروني الذي يقوم أيضاً بجمع الحكايات الشعبية العمانية ودراستها وقد دار بين الأديبين حوار ممتع

ومفيد حول سيرة فارس الأزد التي اعتبرها الأستاذ يوسف سيرة مجهضة ورأى الأستاذ فاروق أن وقوف هذه السيرة عند قتل مالك بن فهم بيد ابنه سليمة ما هي إلا مقدمة لانتقال سليمة إلى بلاد فارس وانتصاره عليهم هناك وهو منهج قومي متبع في كل السير الشعبية العربية، أن يتحول البطل من البطولة الفردية، إلى أن يكون بطل القبيلة التي تقوم بإخضاع باقي القبائل العربية، ثم يتزعم هذه القبائل في معركة ضد عدو خارجي.

وعند زيارة الكاتب لبيت السيد نادر وهو متحف هام فوجئ بتخصيص قاعة كبيرة لملابس ومجوهرات السيدة سالمة بنت سعيد بن سلطان مسقط وزنجبار أو الأميرة إميلي روث التي خرجت على كل الأعراف والتقاليد وأحبت رجلاً ألمانياً وهجرت البلاد من أجله، وتركت حياة القصور والثراء كابنة لأغنى سلطان عرفته البلاد لتعيش حياة الفقر في برلين ولندن. وتترك دينها واسمها وكل شيء وبعد عشرين عاماً تضيق بحياتها في الغربة وتحاول العودة، ولكن الأبواب تغلق أمامها، فتسجل كل هذا في كتاب باللغة الألمانية، لعله الكتاب الوحيد الذي يكشف حياة المرأة الشرقية منذ أكثر من مائة عام.

ولا شك أن هذا الكتاب يمثل وثيقة فريدة في بابه أو كما يقول الأستاذ فاروق خورشيد "هو الثقب الوحيد الذي تتسلل منه عيوننا إلى ما ظل محرماً على كل العيون حتى الآن، فالحرملك سر لم يتناوله إلا قصاصو الف ليلة وليلة، فهو وصف شاهد عيان لعالم القصور والجواري والعبيد يكشف أدق أسراره وأعنف صراعاته ومكائده التي شاركت فيها المؤلفة بدور رئيسي. وأعتقد أن الحصول على النسخة الأصلية للكتاب وترجمتها ترجمة كاملة دقيقة، يمكن أن تساهم بقوة في تقريب صورة الليالي منا، وتدعم بعض فروض الكاتب فيما يختص بوجود الأصول العربية لألف ليلة وليلة.

وفي راي أن كتاب " البحث عن ألف ليلة فى بلاد السندباد" لا يمثل أبداً كل حصيلة هذه الرحلة الممتدة في الزمان والمكان.. فقد كان الأستاذ فاروق خورشيد يبحث عن بعض المفاتيح لعالم ألف ليلة. وأظنه الآن قد وضع يده على العديد منها.

ويبدو ان الرحلة فى ربوع عمان قد ازاحت عن قلب الكاتب بعض الهموم وادخلت على نفسه البهجة والامل وفجرت ينابيع اللغة الشاعرة فى صفحات كتابه وجعلته يرسم بقلمه صورة رائعة لسلطنة عمان تجعل منها واحة ظليلة فى هجير الصحراء العربية بل تجعل منها فردوسنا المفقود فى عالم يتفجر بالعنف والاحقاد.

12- حرية الفنان

تأليف: ز. ايريزيان

يدور هذا الكتاب حول محوربالغ الأهمية يتعلق بحرية الإبداع أو بالأحرى حرية التعبيرالفنى والفكرى وحدودها، ويطرح عددا من الأسئلة الهامة مثل؛

هل حرية الفنان مشكلة جمالية بحتة؟ أم هي مشكلة جمالية وأيديولوجية أيضاً؟ وهل يمكن لهذه الحرية أن تكون مطلقة أم هناك ضرورة تحكمها؟ ما هي الضرورة، وما هي علاقتها بحرية الفنان؟ وكيف يراها فلاسفة علم الجمال من أفلاطون حتى ماركس ولينين؟

لو أن هذا الكتاب اكتفى بطرح هذه الأسئلة الهامة لكان جديراً بالدراسة، والفهم، لكنه لا يقف عند هذه الحدود، بل يتجاوزها إلى عرض دقيق لمحاولات الفلاسفة منذ أفلاطون حتى سارتر وماركس للإجابة على هذه الأسئلة ووضع أسس نظرية الفن أو علم الجمال. ويبدأ عرضه للمشكلة فيقول:

"إن حرية الفنان تمثل مشكلة قديمة بدأت مع علم الجمال، وما زالت محتدمة حتى الآن، تتصارع حولها الآراء والنظريات. ففي غابرالأزمان وقف الفوضويون والعدميون ينادون بحرية مطلقة لا تحدها حدود، وفسروا الحرية بما يناسب أهواءهم، لكنهم لم يلوحوا بعلم الحرية كما يفعل خلفاؤهم اليوم. فالأفكار التي تنحاز إلى حرية الفنان المطلقة، واستقلال الفن والفنان في العالم الغربي تكون دائماً مصحوبة بافتراءات تؤكد أن الاشتراكية نظام شمولي، ولا حرية للفنان في الاتحاد السوفيتي أو أي دولة اشتراكية، وتحت هذه الرايات يهاجمون المبادئ الأساسية للفن.

الاشتراكية والالتزام الحزبي

وفي ضوء هذه الظروف تكتسب حرية الفنان مغزى هاماً ودراسة هذه المشكلة تتطلب فحصاً دقيقاً لكل ما قاله ماركس وانجلز ولينين في هذا الموضوع. إن فكرة حرية الإبداع الفني تشير إلى أن جوهر المشكلة يكمن في جدلية داخلية بين العام والخاص. وحرية الإبداع هي مظهر للحرية بأوسع معانيها، وتبعا لهذا تقع ضمن إطار

+مجلة القاهرة 15 فبراير1988

المطالب الفلسفية والاجتماعية المطبقة على الحرية عموماً. فنشاط كل من الأديب والرسام والنحات والموسيقى والممثل، يمثل شكلاً من الأشكال الخاصة للعمل الإنساني، وهي تابعة للقوانين العامة التي تحكم هذا العمل. ولهذا لا يمكن حل هذه المشكلة دون الرجوع إلى أساسها النظري في التصور الماركسي لمشكلة الحرية والضرورة.

ولعله من المنطقي أن نتذكركلمات لينين التي تبين أنه من المستحيل أن ننكر موضوعية النمط العام عند تناول الخاص، إن إغفال هذه الجدلية، وعزل الخاص عن العام، ثم رفع الخاص إلى نماذج مطلقة، وهي خاصية لاصقة بالجماليات البرجوازية الحديثة، إنما يؤدي إلى إساءة فهم لحرية الجهد الخلاق، وإلى تقدير خاطئ لعمل الفنان. ومن ناحية أخرى نجد المدخل العقائدي الجامد للمشكلة، والفشل في إدراك الخاص خلف العام، يؤدي إلى خطأ مماثل. وكما قال ماركس يجب ألا نغفل الاختلاف من أجل الوحدة. فنسيان التنوع الفعال داخل الوحدة يؤدي إلى اختفاء الخاص داخل العام، وإلى إلغاء الاختلاف النوعي بين الوجوه المختلفة للنشاط الإنساني.

إن حرية الإبداع أو الخلق محدودة بمجال النشاط الإنساني الذي نسميه عمل الفنان، أما حرية الإبداع الفني فهي رتبة جمالية يتكشف جوهرها من خلال العديد من الجوانب المتداخلة، فالسؤال الأساسي في علم الجمال يختص بالعلاقة بين الفن والواقع والحدود التي يفرضها موضوع العمل الفني على الفنان، ثم العلاقة المتداخلة بين النموذج المنعكس، ومحتوي العمل الفني ذاته.

فالحرية الفنية كانت تهم أفلاطون من النواحي السياسية والقانونية والأخلاقية. فعندما كان أفلاطون فيلسوف الأريستوقراطية الأثينية والواضع لأيديولوجيتها كانت الحرية مكفولة فقط لمن يخدمون مصالح هذه الطبقة السياسية والجمالية. ومن لا يضع في اعتباره هذه المصالح لا حرية له. وهكذا منذ البداية نجد أن تفسير المشكلة قد اتخذ طابعاً اجتماعياً وطبقياً محدداً، ومنذ ذلك الحين كانت حرية الفنان موضوع صراع حاد بين قوى التقدم والرجعية في ميدان السياسة وبين المادية والمثالية وبين الجدلية والميتافيزيقية في علم الجمال. كل طبقة تحمل تفسيرها الخاص وتنقله على لسان قادتها.

ومهما كانت فردية العمل الفني وذاتية الفنان وإلهامه، وأياً كانت أفكاره الشخصية وأسلوبه، فإن عمله يحمل دلالته الاجتماعية، لأنه عمل اجتماعي يمثل نشاطاً اجتماعياً وعلى هذا يمكن تطبيق كلمات لينين حيث يقول " إن السؤال الحقيقي الذي ينهض في تزكية النشاط الاجتماعي للفرد هو، ما هي الشروط التي تضمن نجاح

أعمالـه! فـي أي الأحـوال يمكـن للفنـان أن يتأكـد مـن النجـاح! كيـف يمكـن لنـا أن نفهـم حريـة الفنان وأين يكمن جوهرها الحقيقي؟ ".

هـذه الأسـئلة حـاول كثيـر مـن فلاسـفة علـم الجمـال قبـل الماركسـية، أن يجيبـوا عليهـا، وطرحـت محـاولاتهم عـدة حلـول موضـوعية، ومـع أن معظمهـا يحمـل طابعـه الطبقـي وانحيـازه الفلسـفي، إلا أنـه مـن السـخف أن يقـال أن هـؤلاء الفلاسـفة كـانوا جميعـاً تقـدميين أو مـاديين فمثـل هـذا المـنهج يتجاهـل أول فيلسـوف كلاسـيكي التفـت لهـذه المشـكلة وهوأفلاطـون ممثـل العناصـر الرجعيـة فـي اثينـة، كمـا أنـه ينسـى هيجيـل فيلسـوف المثاليـة الحديثـة، الـذي قـدم أعظـم إعـلان جـدلي للمشـكلة قبـل مـاركس، مـع أنـه كـان يؤيـد مملكـة بروسيا.

يقـول مؤلـف الكتـاب "لقـد اسـتخدمت عمـدا أول وآخـر الفلاسـفة المثـاليين لكـي أؤكـد أنـه أثنـاء رسـم خـط فاصـل بـين الماديـة والمثاليـة، نـرفض الاعتـراف بتيـار واحـد للفكـر، ومـع التقيـيم الـدقيق للأسـاس الطبقـي لهـذه المعالجـة أو تلـك لا ينبغـي لنـا، بـدون سـبب أن نغفـل أن تطـور فكـرة حريـة الفنـان بالشـكل السـابق لظهـور الجماليـات الماركسـية، إنما جاء نتيجة لجهود المفكرين المثاليين والماديين"

لـم يسـر هـذا الصـراع سـلمياً فـي عـالم الجماليـات، بـل كثيـراً مـا اقتـرن بصـراعات حـادة، مـع أن الصـراع لـم يكـن فقـط إنكـار ونقـد عـدائي بـل كـان بـه جوانـب إيجابيـة، كالرضـا والإقنـاع وتقـديم الأفكـار. وكانـت هـذه العمليـة الحيـة تتغـذى علـى منجـزات الفلاسـفة وأعمـال الفنـانين. ولـم يسـر التطـور بخطـوات واحـدة، بـل كانـت هنـاك مراحـل مختلفـة يبـدو فيها أحد الجوانب أكثر وضوحاً من الجوانب الأخرى.

ففـي عصـر النهضـة حـين كـان تقـدم الجماليـات يجـري سـريعاً، كـان النـاس يهتمـون بالمضـامين الفنيـة للمشـكلة. وفـي روسـيا، مـع تقـدم الرأسـمالية السـريع، حـين ظهـر العـداء للفـن والثقافـة، أصـبح الجانـب الاجتمـاعي هـو موضـوع النقـاش. وفـي مرحلـة نضـوج الوضـع الثـوري، سـاهمت الجماليـات الثوريـة الديمقراطيـة بـدورهام فـي تشـكيل الجوانـب الأيديولوجيـة للمشـكلة، وأكـدت بحـزم أهميـة التـزام الفنـان بالمبـادئ السياسـية، وربـط حريته الفنية بحياة وكفاح شعبه.

وقـد قامـت نظريـة الجماليـات الماركسـية كمـا يقـول الكتـاب، علـى مـا أنجزتـه الفلسـفة الأوروبيـة. لـم يسـتطع اسـلاف مـاركس الوصـول إلـى فهـم علمـي للمشـكلة. فقـد كانـت معـرفتهم لهـا محكومـة بحـدود التطـور الـذي بلغتـه العلـوم الاجتماعيـة. فالتصـور المـادي لعمـل الفنـان حتـى فـي كتابـات ديـدرو يحمـل طابعـا ميتافيزيقيـا، بينمـا المنطلـق الـديالكتيكي لهيجـل قـام علـى نظـام مثـالي. حتـى عبـارات الفنـانين كانـت تنصـب علـى مسـائل جزئيـة محـدودة كالتكنيـك الفنـي الـذي يهـم الفنـانين فقـط. ذلـك لأنـه لـم تكـن هنـاك بروليتاريـا ثوريـة تسـتطيع بنضـالها السياسـي والاقتصـادي والروحـي، ومنجـزات العلـوم الاجتماعيـة والفـن

المرتبط بها، أن تقدم فهماً صحيحاً، وحلا للمشكلة خصوصاً ما يتعلق منها بالجوانب الأيديولوجية والاجتماعية.

فالجماليات الماركسية تؤكد على الزاوية الطبقية والحزبية لحرية الفنان، وتتخذ موقفاً معادياً للحياد واللاحزبية والصفوة الممتازة، ومثل هذه المصطلحات الشائعة عند النقاد البرجوازيين.

لم يخصص ماركس وانجلز أعمالاً خاصة بالمشكلة الجمالية، وقد أتاح هذا للنقاد البرجوازيين فرصة ليتساءلوا "أين شرح ماركس وانجلز نظرية الجمال؟ للرد على هذا، قام المؤلف بتقديم العبارات التي قالها كل من ماركس وانجلز في هذا الشأن ليؤكد أن هذا الإنكار ليس له أساس. وأن هذه التعاليم موجودة في أعمال ماركس وانجلز ولينين وهي تحمل فيما بينها منطقاً داخليا ووحدة يمكن تلخيصها والإشارة إليها كنظرية كاملة الملامح.

الضرورة وحرية الفنان:

لا تنفصل حرية الفنان عن الضرورة والحرية ككل، والبرجوازية الحديثة لا تقدم صورة واحدة متماسكة، بل تواجهنا بعدد من الممارسات المختلفة، لا توجد بينها خلافات أساسية، لكنها لم تتخلص من المنهج المثالي في النظر إلى المشكلة الفلسفية وإلى العلاقة بين الوعي والبيئة، وبين الفن والواقع.

فالوجوديون يعرفون حرية الإنسان بأنها القدرة على أن يفعل ما يريد. فالحرية في نظر الوجودية مطلقة وغير محدودة، فالإنسان يفترض أنه حر فقط حين لا تخضع تصرفاته لأي ضرورة وتصبح تعبيراً خالصاً عن إرادته الغامضة الفهم. فحرية الذات والفردية المطلقة التي وجدت جذورها عند كير كجارد، ومارتن هيدجر، أحد ممثلي الجماليات الوجودية، لا تعترف إلا بالوعي الذاتي للفنان، وإرادته التي تشذ أو تتخاصم مع البيئة والإنسانية كلها. فلا يوجد ضرورة تحد أفعال الفنان، ولا سلطات يجب أن يعترف بها الفنان. واعتراف الفنان بأن أفعاله تخضع للضرورة المتغيرة تبعاً للظروف الموضوعية، يعني إنكارلإرادته الخاصة وحريته ونبذ لفرديته.

ويرى نيكولاي هارتمان وهو فيلسوف مثالي ألماني أن الحرية الفنية يجب أن ترتفع فوق الضرورة الفنية أي حرية جمالية قادرة على النفاذ خلف حدود الوجود الحقيقي. فكلما ابتعد الفنان عن عالم الواقع، كلما زاد نجاحه في تحقيق حرية الروح، ووصل بإمكاناته الخلاقة إلى غايتها على افتراض أنها إمكانية مستقلة تماماً عن أي ظروف خارجية.

وهذا النوع من الحرية الفنية يشبه حرية الاختيار التي هي نقطة الانطلاق للرجعية البرجوازية لأنها تحرر الفنان من المضمون، وتتجاهل العلاقة المتبادلة بين الذات والموضوع، وتفتح الطريق للتحلل وتحريف الحقيقة الفنية. فجوزيه أورتيجان يقول في كتابه "مسخ الفن" The De humanization of Art إن الفن وأصالة الفنان تكمنان في قدرته على أن يرسم رجلاً ليس بينه وبين الرجل الحقيقي أقل شبه. وجاك مارتن يؤكد أنه إذا أراد الفنان أن يرسم سيدة بعين واحدة أو بربع عين، فلا يحق لأحد أن ينكر عليه هذا، فكل المطلوب منه أن ربع العين هو كل ما تحتاجه السيدة في الحالة الراهنة، وهذه المبادئ والمفاهيم تستخدم لتبرير الظواهر الشاذة في الفن البرجوازي.

فكثيراً ما نرى رسومات وتماثيل لا تحمل أي شبه بالواقع الإنساني ولا تعبر عن أي معنى مفهوم. بن هيلر Ben Heller يرى أن حرية الفعل غير المحدودة في أي ناحية هي أهم جذور التعبيرية التجريدية "وأن الفنان حر في اختيار موضوعه ومادته وأسلوب تعبيره ويرى الكاتب أن هذه منطلقات موضوعية وهي التي قصد إليها ماركس حين تكلم عن الحتمية المحرفة بطريقة ما لكي ترتقي بالصدفة إلى مرتبة الضرورة وبالانحلال إلى مرتبة القانون.

وحين يقارن المؤلف بين هذه الأقوال وبين أقوال الكتاب الكلاسيك ويرى أن إدراكهم للعمل الفني وحرية الفنان كان عظيماً، ثم يذكر رسالة الشاعر الروماني هوراس إلى بيترو في كتابه " فن الشعر" حيث يطالب الفنان بأن يكون تصويره للحياة صادقاً، ويشبه تحريف الواقع، بحلم رجل مصاب بالحمى، فالرسام حر طالماً كان ما يرسمه يتطابق مع الواقع ويصدق مع الحياة. فهي حرية محدودة بقيد الحقيقة الفنية، ثم يشير إلى أهمية الموهبة والخبرة الفنية فينصح الشاعر أو الفنان بألا يحاول شيئاً أكبر من قدراته.

وعليه أن يدرس موضوعه جيداً حتى يضمن لعمله قيمة فنية وسرية داخلية، ويضع للحرية شرطاً رئيسياً هو قدرة الناس العاديين على فهم وتقبل وسائل التعبير الفنية المستخدمة ثم هاجم الشعراء الذين "يجهلون قواعد الفن" التي بدونها لا توجد حرية أصيلة.

لكنه يرى أن هوراس لم يحدد طريقة فلسفية أو جمالية يمكن على أساسها إقامة نظرية موضوعية. وظل هذا الحال لعدة قرون، والمفكرون الذين يحاولون تطوير نظرية للفن، لم يكن لديهم فهم لطبيعة الضرورة بالنسبة لتصويرهم للحرية الفنية.

وكان اسبينوزا أول من وضع الفكرتين جنباً إلى جنب وحاول أن يربط بينهما على أساس فلسفي إذ يقول "إن الظاهرة الحرة هي التي توجد وتعمل في توافق مع القوانين الموضوعية لطبيعتها. فالحرية لا تتكون من قرارات حرة، بل من قبول حر للضرورة. والزعم بأن الضرورة والحرية نقيضان متباعدان هو عبث منفر للفكر. لم يستطع اسبينوزرا أن يطبق فهمه للحرية والضرورة على مجال الحياة الإنسانية

النشطة وعلى الأخص مشاكل الإبداع الفني. وهذا ما حققه ليسنج فيما بعد فرغم وقوفه ضد جمود الكلاسيك إلا أنه أكد في ذات الوقت أهمية القوانين والقواعد. إذ يرى أن الفنان الذي يتجاهل القوانين والقواعد الثابتة يلقى بموهبته إلى ضياع لا معنى له. وقد يسرت أراؤه نوعاً من الفهم للعلاقة بين الحرية والضرورة، لكنه لم يوضح العلاقة المباشرة التي تربط بينهما كوجهين لمشكلة واحدة.

وكان شيلر أول من وضع الاثنين متجاورين معاً وفحص العلاقة المشتركة بينهما بالتفصيل في علاقتهما بحرية الفنان. لكن فكره المثالي وارتباطه بحركة "العاصفة والاندفاع" أوقعه في أخطاء خطيرة في فهمه للمشكلة. فلم يربط في أعماله بين الحرية والضرورة بل فصل بينهما وجعلهما متناقضين. في أعمال هيجل فقط، نجد تقييماً دقيقاً للمشكلة من وجهة نظر جدلية أصيلة، فليس من قبيل الصدفة أن كتب إنجيلز عن هيجل أنه أول من وضع بطريقة صحيحة العلاقة بين الحرية والضرورة، وتكمن قيمة تجديدات هيجل في ميدان الجماليات في أنه لم يقدم فقط صياغات فلسفية تتعلق بعمل الفنان بل إنه فحص العلاقة بين الحرية والضرورة في علاقتها بأشكال فنية معينة، وفحص الأعمال الفنية من زاوية المضمون، والعلاقة بين العوامل الذاتية والموضوعية، وعنصر الفنتازيا والخيال.

لقد ملأ الفجوة بين الحرية والضرورة عند شيلر بل عند الفيلسوف كانت Kant أيضاً الذي يرى أن العبقرية الفنية هي القدرة على خلق شيء لا يمكن أن تكون له قواعد ثابتة. أما كيف يخلق العبقري روائعه تبعاً لنظرية كانت، فذلك أمر لا يمكن وصفه علمياً.

هيجل والعلاقة بين الحرية والضرورة:

بالنسبة لهيجل فإن حرية الفنان الحقيقية وأصالته تكمنان في عرض صادق للمحتوى الموضوعي "وفي قدرته على أن يفهم، ومن ثم يكتشف طبيعة صادقة مقبولة كضرورة. وهو يرفض رؤية الحرية والضرورة كتصورات مجردة متناقضة
" إن حرية تخلو من الضرورة، وأن ضرورة مجردة بلا حرية، هما تجريد، ومن هذه الناحية هما صياغة غير حقيقية للفكر. ثم يحذرنا من النظر إلى الضرورة كحتمية خارجية على الإنسان، "

فالحرية تساوي التقدير الواعي للضرورة، فحرية الإرادة بمعنى أن يفعل الإنسان ما يعجبه، هو عسف يؤدي إلى تضييق الحرية. فهو يعني حرية زائفة تتصارع مع العدل والاختلاف. فالحرية تبلغ غايتها حقاً حيث يسود القانون لا حيث يصبح كل إنسان قانوناً قائماً بذاته.

ساهمت نظريات هيجل الجمالية مساهمة هامة في الوصول إلى تعريف لحرية الفنان، وإلى فهم للقوانين التي تحكم الأعمال الفنية. لكن نظريته الخاصة بالحرية الخلاقة، والديالكتيك وبالعلاقة بين الحرية والضرورة صيغت على أسس مثالية فأراؤه تعكس المراحل المختلفة لإدراك الإنسان للفكرة المطلقة وهي الله.

فالفنان يمكنه أن يكون حراً فقط حين يخضع إرادته للإرادة المطلقة أي لله، الذي يتصرف كما يشاء، وهذا يعني أن هيجل منح حرية مطلقة للفكرة المطلقة وأخضع الإنسان لتفسير سلبي للواقع، فهذه الفكرة غير الصحيحة وتفسيرها لا يرتبط أبدا بالإجراءات الاجتماعية.

أي أن هيجل في معارضته للقدرية التي قال بها الماديون الفرنسيون الذين أخضعوا الإنسان لقوانين الطبيعة بصورة لا مفر منها، قد انتهى في تحليله الأخير بأن حكم عليه بخضوع قدري للفكرة المطلقة. لقد فحص هيجل الحرية، كحقيقة ذاتية منفصلة عن العالم الحقيقي أي كحرية خيالية للروح فقط. وعلى حد قول الكاتب، فقد انتهى إلى النقيض الآخر الذي كان يهاجمه فيما يختص بالإنسان كفرد، والنقيض الآخر هو تأكيد للحرية المطلقة للروح المستقلة عن عالم الواقع. وهكذا تكشف مثالية هيجل عن فقدانها التام للمنطق وعن تناقض عميق في تفسير العلاقة بين الحرية والضرورة، بصورة تؤدي إلى عجز الديالكتيك. وكان لابد من الوصول بالتفسير الديالكتيكي المادي إلى غايته المنطقية لفهم هذه المشكلة. وهذا ما أنجزته الفلسفة الماركسية.

لقد حارب ماركس وانجلز ضد الاتجاهات الفلسفية المختلفة، ورفض لينين كل مظاهر التعايش بين الاتجاه المادي والمثالي في الفلسفة. واتخذ منهجا مادياً لنظرية الفن، واستخدم الطريقة الجدلية لحل المشاكل العامة والخاصة المرتبطة بالفنان.

إن حرية الفنان يجب أن تكون تابعاً للمبدأ العام لحرية النشاط الإنساني، الذي يعني أن الحرية هي تقدير للضرورة. وفي معالجة هذه الفرضية أرست الجماليات الماركسية اللينينية قواعدها على أساس نظرية الانعكاس التي تساعد على فهم القوانين المعقدة في العملية الفنية. والغرض الأساسي لهذه النظرية هو أنه يوجد واقع مادي موضوعي مستقلاً عن مشاعر ووعي الإنسان هو العالم الخارجي. وعلى هذا فإن الحياة لا يحكمها الوعي فقط، بل الوعي بالحياة. في الطريقة الأولى للمنهج نجد نقطة البداية هي الوعي باعتباره الإنسان الفرد. في الطريقة الثانية التي تتطابق مع الحياة، هي الأفراد الحقيقيون أنفسهم، وأن الوعي هو وعيهم فقط. فوعيهم يصبح شيئاً مفهوماً، لأن وجود الناس هو العملية الفعلية لحياتهم. فالعالم الخارجي هو الطبيعة والمجتمع، وهو المصدر الأكبر لحصيلة الوعي الإنساني.

لقد تكلم انجيلز عن نوعين من الخبرة الإنسانية، الخبرة الخارجية المادية والخبرة الداخلية، وهي الخاصة بقوانين وأشكال الفكر ومن ثم كان المضمون الوحيد للفكر. إن الفكر المثالي يحاول أن يستخدم مبادئ منطقية لبناء عالم موضوعي خارجي، ويقول انجيلز إن وعي الإنسان لا ينشئ أشياء واقعية ولا ظواهر في العالم

الخارجي ولكنه يعكسها، فكل الأفكار المأخوذة عن الخبرة، هي انعكاسات للواقع صادقة أو محرفة.

في كتابه "المادية والنقد التجريبي" يثبت لينين أن الأشياء والظواهر والعمليات في حياة المجتمع تعيش وتحدث مستقلة عن وعي الإنسان وحواسه، ففكرة الحتمية، التي تجعل الافعال الإنسانية مقررة سلفاً، وتجعل الإرادة الحرة للإنسان شيئاً مستقلاً عن العالم الموضوعى تعنى كلاما لا معنى له، " فالإنسان فى نشاطه العملى يواجه العالم الموضوعى ويعتمد عليه، ويحدد نشاطه بواسطته"، وتعريف الحواس بأنها "عناصر العالم" يساوي إنكار لواقع الحياة والأشياء المحيطة بنا، والتي بدونها لا يوجد إحساس واستظهار أو تمثيل. فالتمثيل لا يمكن أن يوجد بدون شيء تتمثله. فإحساسنا أو وعينا، كما يؤكد لينين "هو فقط صورة للعالم الخارجي،" بصرف النظر عن إطار وعمق هذه الصورة الذي تحكمه درجة التصور التاريخية. فالمادي يرى بأحاسيسه جوهر العالم الخارجي الذي "يفيض ثراء، وحيوية وتنوعاً أكثر مما يبدو، لأنه مع كل خطوة في تقدم العام، تتكشف جوانب جديدة" وعلى هذا فالمثاليون هم الذين ينكرون العالم الموضوعي كمصدر للصورة الإنسانية، وللفكر والأحاسيس.

عملية الخلق أو الإبداع:

وعلى عكس ما يرى المثاليون من أن عملية الخلق لا يمكن معرفتها ولا توجد قوانين تحكمها يؤكد الماركسيون أن هذه القوانين موجودة ويمكن فهمها.
في الرد على دهرنج **Anti Duhring** كتب انجيلز أن الحرية لا تتضمن استقلالاً خيالياً عن القوانين الموضوعية، لكنها تعني فهم هذه القوانين واستخدامها في أغراض محددة. فالمعرفة الموضوعية الصحيحة لهذه القوانين هي الأساس الأول لحرية الإرادة عند الفنان، تظهر نفسها ليس كقاعدة فوضوية للنزوة، بل كمقدرة على اتخاذ القرارات الصحيحة، والعمل بوعي كامل لتحقيق المهمة التي أمامه، وكذلك مقدرة على ممارسة السيطرة الفكرية على ذاته وعلى العالم من حوله. وهنا يلزم أن تتحول من الوعي النظري بالضرورة إلى التطبيق العملي، فدرجة فهم الفنان للضرورة وقدرته على توجيهها نحو غايات عملية وهادفة لصالح المجتمع، هو الذي يحكم حرية الإبداع الحقيقية بالنسبة له.

فقوانين الفن يجب أن تكون نتيجة مباشرة لإدراك الفنان للواقع ذاته، ولفهمه الجمالي كفرد للعالم المحيط به ولنفسه. وعلى هذا فجدلية الحرية والضرورة في التأليف الفني تشكل العلاقة الداخلية بين الواقع الموضوعي، وعلى الأخص حياة المجتمع، وبين العنصر الذاتي بما فيه العقل، والإرادة والذوق وعبقرية الفنان. فضرورة الطبيعة والوسط الاجتماعي، أي ضرورة القوانين الموضوعية بما فيها تلك القوانين التي تحكم عملية الإبداع هي مسألة أولية، بينما إرادة ووعي الفنان يأتيان في

الدرجة الثانية من الأهمية. ويصل الفنان إلى حرية الإبداع فقط حين ينطلق نشاطه من تقدير كامل للضرورة وللقوانين التي تحكم الواقع والخلق الفني.

العلاقة بين الذات والموضوع:

إن تأكيد أهمية الدور الذي يلعبه الموضوع واعتماد الفنان عليه، لا يعني تبعاً لنظرية علم الجمال الماركسية اللينينية أن ننكر أو تقلل من أهمية العامل الذاتي في خلق الأعمال الفنية. فالفهم الصحيح للعلاقة بين الضرورة والحرية وبين العناصر الموضوعية والذاتية يمكننا من رفض فكرة حرية الإرادة عند المثاليين، وكذلك رفض فكرة القدرية المطلقة التي يقول بها الماديون، التي تخضع الفنان لجبرية خارجية وتنكر عليه حرية الإرادة في الوقت نفسه.

إن هدف الفنان والأدوات التي يستخدمها في تجسيده، يجب أن تعتمد على الموضوع الذي اختاره وعلى هذا يجب عليه أن يفهم موضوعه فهماً دقيقاً. فهذا الفهم هو أساس نجاحه الإبداعي ومصدر حريته الفنية الأصلية. ففي العمل الفني لا تكشف قوانين الفن عن أسس حرية الإبداع فقط بل عن حدودها أيضاً. فرؤية الفنان الواضحة لهذه الحدود، تضاعف من فهمه للظروف التي تحد من حريته، فيعمل للتغلب عليها حتى يصير أكثر حرية في إبراز رؤيته الفنية.

من أجل هذا يجب على الفنان أن يدرس موضوعه من كل نواحي، وأن يعرف تعقيداته الأصلية. هذه الأصالة تلعب دوراً هاماً في العملية الفنية، لأن شخصية الموضوع ذاته كما يؤكد ماركس، لابد أن تؤثر في المدخل النظري إليه "فطريقة الدراسة" ينبغي بدافع الضرورة أن تتغير تبعاً للموضوع. فإذا كان موضوع الدراسة ضاحكا، فهل يصح أن يكون أسلوبها جاداً؟ "فوعي الفنان بالمعطيات كالحدث والشخصية أو الظاهرة وانعكاسها في الفن، يحقق نجاحه فقط حين تكون الملامح الخاصة بالموضوع والتي أبرزها في تصويره الفني، قد درست بعناية كافية.

13- مشاكل علم الجمال الحديث

منذ سنوات قليلة 1961، صدر في موسكو كتاب هام باللغة الانجليزية، وبه أحدث تعبيرعن الأسس الفنية والفكرية لمدرسة الأدب السوفيتي. يتكون الكتاب من مجموعة أبحاث وضعها فريق من أساتذة علم الجمال والنقاد السوفييت، وفي مقدمتهم ثلاثة من أقطاب النقد الروسى المعاصرهم الكسندرديميتس ونيكولاي ليزيورف وبوريس شوشكوف.

أما الأبحاث فتتناول أكثر الأمور حيوية في علم الجمال مثل:

- المثل الأعلى والبطل في الفن.
- التطور التاريخي للواقعية.
- مجال وحدود الواقعية.
- التقليد والتجديد في الفن.
- جمال الطبيعة.
- العمل كمصدر للإحساس الجمالي.

وبصرف النظرعن تناولها للمشاكل الجارية فهذه المجموعة تقدم مادة وافية عن تطورفكرة الطبيعة الجماهيرية للفن، وعن الملامح العالمية والقومية للثقافة السوفيتية إلي جانب بعض المناقشات التي جرت في موسكو حول طبيعة الإحساس الجمالي.

والكتاب في مجموعه يرسم صورة واضحة للأسس الفكرية والفنية والجمالية لمدرسة الواقعية الاشتراكية في الأدب والفن. وهو بهذا يسد فراغاً كبيراً في المكتبة العربية التي تخلو تقريباً من أي كتاب جاد في هذه الناحية. فضلاً عن أنه يرضى حاجة المثقفين لمزيد من المعرفة عن هذه المدرسة الفنية ودورها في الأدب المعاصر.

وبالنظرإلي بعض هذه الأبحاث يمكن رسم صورة مصغرة للملامح العامة لهذه المدرسة. ففي مقال" الواقعية والحداثة" يناقش الكسندر ديمشيتس عدداً من النقاط المتعلقة بهذه القضية والتي تمتد جذورها في تراث الشعر الروسي في الربع الأول من القرن العشرين. وكذلك المتعلقة بالرواية الحديثة والمسرح. ويتناول موقف بعض الشعراء المشهورين عالمياً مثل الكسندربلوك ومياكوفسكي وباسترناك، الذين ينتسبون إلي المدارس الحديثة، ويوضح

+مجلة الكا تب مايو 1975.

ســر اهتمــام النــاس بهــم وبقيمــة أعمــالهم الحقيقيــة. أي أنـــه يحــاول إعــادة تقيــيم التراث في ضوء المنهج الديالكتيكي ليفصل على حد قوله بين " القمح والشوفان".

وهو يطرح سؤالاً عن ماهية الفن، هل هو ذلك الذي يعكس صورة الحياة في نطاق الظروف التاريخية الموضوعية، ويخدم قضية المعرفة وتغيير المجتمع أم هو ذلك الجهد الذي يهرب من الواقع في هذه المرحلة التاريخية الحرجة وينطوي على نفسه ليصبح قوة إنعزال وتغريب؟

إن التعارض بين هذين النوعين ظهر في نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وكان النضال بينهما نضالاً ايديولوجياً وجمالياً، بين فن يكافح للتعبيرعن الأفكار النقدية والإرادة الثورية للشعب، وبين ذلك الفن القائم على التعبير الذاتي.

فمدارس الفن الحديثة البرجوازية لها تقاليد مشتركة، والواقعية الاشتراكية تعترف بالأساليب والاتجاهات التي لعبت دوراً تاريخياً تقدمياً في التراث الفني ولم تتعارض معها. وعلى حد تعبيره " إن المدارس الحديثة جميعاً تربطها صفة القرابة والنسب. فشجرة العائلة تحمل أسماء الرمزية والكمالية والمستقبلية ومدارس أخرى كالتعبيرية والسوبرمانية والدادية والسيريالية... وكلها نتاج فكر مناقض للواقعية، تستمد جذورها من المثالية الذاتية والفردية والجمالية والشكلية".

وهو يرى أن العلاقات المتداخلة بين هذه المدارس قد حظيت بكثير من الدراسات التي قام بها بعض المتخصصين السوفيت. لكن هذه الدراسات وقعت في عدة أخطاء " نظراً لأنها لم تتبع المنهج الديالكتيكي التاريخى" الذي يعتمد عليه هنا في كشف التناقض داخل هذه المدارس ذاتها. بل داخل الأعمال الفنية ذاتها، حيث نجد عناصر الواقعية جنباً إلي جنب مع العناصر الأخرى التي يعتبرها غريبة وبالتالي يرفضها.

فالكسندر بلوك انشق على المدرسة الرمزية بعد ثورة 1905 وهاجم زعماء هذه المدرسة قائلاً " إنهم لا يهتمون إن زاد عدد الشحاذين أو إن كانت الأرض كروية". لقد أنارت الثورة عينبه فثار على الفردية والعدمية بحثاً عن روابط تربطه بالحياة وبالكفاح.

كذلك كان ارتباط مياكوفسكي بالرمزيين ارتباطاً قصير العمر، إذ سرعان ما أصبح مؤسس شعر الواقعية الاشتراكية. ومن السخرية أن نربطه بالمستقبلية لأن الروح العامة لأعماله ترتبط بأصل وتطور الشعر الثوري. وكان الشاعر فاليري بيريروسوف أحد المنشقين عن الرمزية أول من لاحظ سنة 1914 أن شعر مياكوفسكي " يظهر ادراكاً بالواقع، ويتميز بالأصالة والقدرة على التصوير".

وهو يدعو إلي دراسة أعمال بعض الشعراء " فكما أن خليبنيكوف وبيل كانا موضع رفض ظالم، كان باسترناك وماندلشتام وتسفاييفا موضع ثناء سيء القصد، وذلك لعدم استخدام المبادئ التاريخية الموضوعية والنقدية عند تناول أعمالهم."

فشرعية باسترناك لم توضع موضع الدراسة حتى الآن، مع أن نقد أعماله المبكرة سار على الطريق الصحيح وامدنا باساس لعمل تقييم جاد له.

لقد زعم بعض الكتاب الغربيين في مؤتمر لينينجراد سنة 1963 أن هناك مدرستين للرواية إحداهما في الدول الاشتراكية والثانية في غرب أوروبا... وهاتان المدرستان تفصلهما حدود جغرافية. ويرفض الكسندرديمشيتس أهمية العوامل الجغرافية في الفصل بين المدارس الفنية والأيديولوجية. ويرى أنه ليس هناك ما يمنع أن تغزو إحداهما الأخرى، ويزعم أن الرواية الواقعية قد أصبح لها الغلبة في غرب أوروبا. ويعطي لذلك مثلاً باراجون، واندريه ستيل، وشون أوكيزي وجاك لنديس، وجيمس ألدريج وآخرين من كتاب الواقعية الاشتراكية، وكذلك الواقعية النقدية ويسأل أيهما أكثر شعبية ريمارك أم بيكيت؟ ويستخلص أنه صراع بين نماذج مختلفة من الرواية وليس بين مناطق جغرافية.
ثم يرفض وجهة النظرالداعية لإثراء الواقعية وتنويع أشكالها بالاستفادة من تراث بروست وجويس وكافكا لأن أعمالهم الإنعزالية تمنع كتاباتهم من أن تخدم كنموذج للرواية التقدمية، ثم يستشهد برد الناقد البولندي ستيفان سولكيفسكي على كتاب " واقعية بلا ضفاف" لجارودي حيث يقول " إن الطريق الصحيح هو اختيار التقاليد الأدبية التي تخدم خط التطور الرئيسي للأدب – هذه التقاليد يجب أن تكون مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمشاكل السياسية التي يحلها الشعب".

وهذا الكلام يثير مسألة الإلتزام بقضايا النضال الاجتماعي، لكنه لا يمنع تنوع القوالب الفنية والأدبية. فهو يقول " إن خلق أدب جديد صحي وتقدمي قادرعلى خدمة الإنسانية، يمكن ويجب أن يقوم على قاعدة عريضة وصلبة من التقاليد الأدبية العظيمة".

وهذه النماذج يمكن التعرف عليها في مقال "الواقعية وتطورها التاريخي" لبوريس سوتشكوف. الذي يتتبع ظهورالواقعية منذ عصر شكسبير وسرفانتس ورابليه حتى الواقعية النقدية في القرنين التاسع عشر والعشرين وبلوغ مرحلة الواقعية الاشتراكية. وتحظي أعمال بلزاك وكوربيه باهتمام كبير في هذه الدراسة، وجوركي يعتبر الواقعية النقدية حليفاً للواقعية الاشتراكية لأن الخلافات بينهما لا تقوم على تعارض أساسى لأن هناك روابط دم فنية وأيديولوجية تجمع بينهما.

وقد أطلق لفظ "الواقعية النقدية" على الفن الذي يهاجم الرأسمالية والاستغلال في المجتمعات الرأسمالية والاقطاعية، وينطلق من قاعدة الديموقراطية البرجوازية التقدمية،" وهذه المدرسة تستخدم النقد كسلاح في النضال الاجتماعي. وهي تسعى لاستبدال كيان اجتماعي بكيان آخر مبني على مبادئ اشتراكية". وقد فهم من كلام جوركي أن الواقعية الاشتراكية تستبعد النقد، ويرى الكاتب أن جوركي لم يقصد هذا " فهذا النقد في المجتمع الرأسمالي هو هدم وتدمير المجتمع، بينما يعمل في المجتمع الاشتراكي لصالح هذا المجتمع بالصراع مع بقايا الماضي."

وهكذا ورثت الواقعية الفن النقدي القديم، ولكن النقد ذاته أخذ وظيفة مختلفة تمام الاختلاف. وفي سبيل المزيد من الوضوح والفهم لمعالم هذه المدرسة، لابد من التعرف على رأي نيكولاي ليزيروف في بحثه عن "مجال وحدود الواقعية" إذ يقول " ان أي تحديد لجوهر الواقعية يجب أن يفرق بين واقعية الفن وبين الطريقة الواقعية."

فالفكرة الأولى تعبر عن الصلة الأولية بين الفن والعالم المادي، وهي خاصية اعطاء انعكاس موضوعي للواقع كأحد أشكال الوعي الاجتماعي. أما الفكرة الثانية فهي تتعلق بوعي الفنان بهدفه، وهو كشف علاقات السببية للظاهرة الاجتماعية في أعماله".

فالطريقة الواقعية تتطلب التزام الفنان بالمبادئ الاشتراكية والمنهج الديالكتيكي. فهي تفترض مسبقاً وجود طريقة خاصة للنظر إلي الحياة من جانبه. وهذا يفرق بين الفن الواقعي والفن الغريب عنه. فالسيرياليون والتعبيريون والوجوديون والعبثيون يعتبرون أنفسهم معبرين عن الواقع بل إن الناقدة البولندية ماريا دابروسكا تزعم " أن السلوك العبثي لشخصيات بيكيت ويونيسكو هو صورة أكثر دقة للواقع. بل إنه يضع أساس الواقع الصحيح".

والحقيقة أن هؤلاء الكتاب نتاج فترة تاريخية هي فترة التأزم في المجتمع البرجوازي. ومن هذه الناحية فهم يعبرون عن واقع معين في نفوسهم. والطريقة الواقعية هي التي تميز بين ما هو واقعي وما هو ذاتي، فجوهر الطريقة الواقعية هو التحليل الاجتماعي ودراسة أحوال الإنسان وتصويره كفرد في مجتمع. وهي تتميز بسيطرة الفنان على الواقع وفهمه. وهنا ينقل عن بريخت قوله:

" إن المتعة التي ينبغي لكل شكل فني أن يعطيها تنبع في الواقعية الاشتراكية من إدراك حقيقة أن المجتمع قادر على تقدير مصير الإنسان". إن أي عمل فني يخلق وفقاً لمبادئ الواقعية الاشتراكية يكشف عن القوانين الديالكتيكية للتطور الاجتماعي والتي تساعد معرفتها المجتمع في تقرير مصير الإنسان وتبين أن الناس والاحداث كما هو مقرر تاريخياً قادرين على التغيير ومتناقضين بالطبيعة".

وهذا الكلام يربط فكرة إدراك الجمال بفهم العالم. فحين يصل الإنسان إلي فهم قوانين التطور الاجتماعي، يصبح قادراً على الشروع في تقرير مصيره. وهذا على وجه الدقة ما يرسى الدعامة الأولى للتطهير المتفائل الذي يحتوي عليه الفن الاشتراكي، والذي يجد تعبيره في مختلف الأساليب، بما فيها تلك الأساليب التي تبتعد كثيراً عن تعميمات بريخت.

وهذا يعني أن الواقعية لا تنحصر في أشكال محددة، أو أنماط معينة بل إن أشكال الواقعية تتغير مع الزمن، وتتطلع إلي الأمام من أجل المستقبل. ولا ينبغي أن يفصل الفن عن خالقه وهو الإنسان. فالكس تولستوي وناظم حكمت وبريخت يرون أن من حق الفنان اختيار ما يلائمه من الأساليب والصيغ الفنية ما دام ينطلق من موقف اشتراكي مستنداً على القوانين التي اكتشفتها الماركسية.

لكن حرية اختيار الأشكال مشروطة بقابليتها للفهم. وذلك لأن المدرسة الواقعية الاشتراكية تربط كما آشرنا سابقاً بين التذوق الجمالي وضرورة المعرفة أي بين العلم والمتعة.

ولعل ليزيروف يلخص لنا هذا الكلام في قوله:

" تتميز الواقعية، كأي طريقة فنية أخرى ببعض السمات الخاصة التي تعدل منها تبعاً لعلاقاتها بالشيء الحقيقي المنعكس وادراك الفنان له. لكن بصرف النظر عن مدى تغير العالم ورؤية الفنان له. فإن الواقعية، إذا احتفظت بمعناها الأصيل، لا يمكن أن تغير هدفها الأولى وتنكر مهمتها الأساسية التي تعني فهم جوهر الواقع الموضوعي بالوسائل الفنية. وتبعاً لهذا فإن الأشكال الفنية التي يتطور من خلالها الفن الواقعي، ليست أشكالاً ذاتية واستبدادية بل تتجه أكثر إلي فهم الحياة، ولا تخضع لاملاءات الشعور المفلوت العيار، ولا للفوضى الفنية بل تخضع للتعبير عن مضمون مستمد من الحياة ذاتها ويلقي بالضوء على قوانينها الطبيعية.

14--البيزنطيون والبربر والعرب في ليبيا
القرن السابع الميلادي

R.G. Goldchild

ومستر جولد تشيلد كان إلى وقت قريب مديراً لمتحف الآثار في قورينة **Gyrenaica** فى ليبيا، وهو يعمل الآن أميناً لقسم الأبحاث بمتحف كلسي بجامعة ميتشجان قبل أن يتولى منصبه كأستاذ للآثار الرومانية بجامعة لندن. وفي هذا البحث يناقش العلاقات المتداخلة بين البيزنطيين والبربر والعرب في ليبيا القرن السابع الميلادى.

وهو يرى إن السرعة غير العادية التي تم بها غزو العرب لساحل شمال أفريقيا بين الإسكندرية وطرابلس لا تزال موضع تساؤل حتى عصرنا هذا الذي شهد الجيوش الحديثة وهي تتقدم بسرعة أكبر على نفس الطريق. إذ يؤكد أحد الكتاب المحدثين، ممن يؤهلهم علمهم التحدث جيداً عن الحروب العربية "إن الترحيب الذي لقيه العرب في الصحراء الغربية وبرقة يوحي أن الناس في هذه الأقاليم كانوا أنفسهم عرباً إلى حد ما" (1)، أما بالنسبة لمسار الأحداث الواقعية أثناء الحملات الأولى للغزو (642 – 45 ميلادية) فإننا لا نملك مع ذلك، إلا معلومات أولية جداً.

حتى المصادر العربية التي تفيض بالتفاصيل الخاصة عن غزو مصر، تكاد أن تجف تماماً بمجرد أن تذكر أن جيش عمرو بن العاص تحرك من الدلتا نحو الغرب في طريقه للاستيلاء على برقة. ولا نجد شيئاً يذكر أكثر من الإشارة إلى الاستيلاء على برقة، إلى جانب أقل القليل من التقارير الموضوعية الخاصة بالغزو العاصف لطرابلس وصبراطا، ولا نجد أي إشارة لأي "ترحيب" بالعرب في قورينا. وبالمقابل لا نجد أي إشارة لمقاومة السكان للعرب مقاومة طويلة قبل وصولهم إلى طرابلس. فكيف تحقق هذا النصر الملحوظ؟

قد لا يقدر لنا أبداً معرفة الحقيقة كاملة فيما يتعلق بالحملة الأولى في شمال أفريقيا التي ضمنت للعرب راس جسر ثابت لما تلا ذلك من نجاح في المغرب وأسبانيا. هكذا يبدو لنا أن الأمر يتطلب تحليلاً جديداً للمصادر العربية والقبطية في ضوء دراسة ما تكشف من شواهد أثرية عديدة ومتزايدة عن أوضاع الحياة في ليبيا القرن السابع الميلادى.

فحين وضع بتلر كتابه العظيم "فتح العرب لمصر" منذ نصف قرن أو أكثر، لم يكن يعرف عن الآثار البيزنطية في ليبيا إلا الشيء القليل، لأن عمليات المسح الهائلة التي قام بها إخوان بيتش **Beechy Brothers** في عام 1821 كشفت عن وجود عديد من الكنائس البيزنطية في مدن البنتا بوليس (المدن الخمس الغربية **Pentapolis**) كما كان متوقعاً (2) لكن الرحالة الذين أتوا بعد ذلك لم يفعلوا سوى القليل من أجل توثيق الثراء الباهر الذي تفيض به المباني البيزنطية المنتشرة في كل أنحاء ليبيا سواء العسكرية أو الكنسية منها.

واليوم، قد أصبح لدينا صورة مكتملة جداً لقورينا عشية الغزو العربى. فنحن نعرف أنه كان في هذه البلاد مستوطنات كثيفة بالسكان تشبه ما كان موجوداً في سوريا أو آسيا الصغرى، وقد تم اكتشاف كنائس في المدن والقرى وكانت في الريف كثيرة جداً حقاً. كذلك تم الكشف عن قلاع وأبراج للمراقبة مبنية من أشد أنواع الحجر صلابة ومعظمها كشفت عنه عمليات المسح الحديثة.

ففي مدينة أبولونيا سوسا، عاصمة البنتابوليس الليبي في الفترة من حكم أنستاسيوس إلى هرقل، قد تم التعرف على قصر الحاكم واستكشافه (3) وفي توشيرا، حيث أقامت الحامية البيزنطية آخر مقر لها، أخذ ينكشف الضوء عن قلعة بها قصر شاسع ينتمى لأواخر التاريخ البيزنطي أو أوائل التاريخ العربي (4) فالعرب الغزاة، لسوء الحظ، يصعب التعرف عليهم بواسطة رجال الآثار وتمييزهم من البيزنطيين الذين أزيحوا عن مواقعهم. فنشاط الفرسان في غياب وجود مباني الحصار لم يترك أثراً على الطبيعة بالإضافة إلى أنه في وقت الغزو العربي لليبيا لم تكن هناك عملات إسلامية مميزة أو أواني فخار إسلامية شائعة الاستعمال في ذلك الوقت. لهذا يصعب التمييز بين موقع احتلال عربي في المرحلة الأولى، وبين موقع بيزنطي في مرحلته الأخيرة، فعملة هيرقل المتوفرة جداً كانت شائعة التداول عند البيزنطيين والعرب.

وحيث لا يمكننا لهذا السبب، أن نعيد بناء مسار الحملات العربية من الشواهد الأثرية فقط، فإننا على الأقل، نستطيع أن نقوم أثرها المحتمل، ليس فقط من ناحية الدفاعات العسكرية التي كان لابد أن يحسب حسابها بل أيضاً من ناحية التركيب السياسي والديني للسكان الذين وقعت أرضهم تحت أقدام الغزاة.

وقد يساعد هذا التقييم في توضيح بعض الأخبار الغريبة التي وردت في المصادر القبطية التي تؤرخ للغزو العربي لليبيا، بما فيها عبارة للمؤرخ يوحنا النيقيوس John of Nikiu التي يبدو من غير المحتمل أن يحرفها أو يتجاهلها المترجمون المحدثون (انظر الملحق) إنها تلقي الضوء على الاستراتيجية الموجودة وراء اندفاع عمرو بن العاص إلى برقة 642 ميلادية.

الحملة الأولى لاتحاد المدن الخمس (صيف 642)

من المعقول أن نفترض، كما فعل المعلقون، أن أول حملة عربية إلى اتحاد المدن الخمس لم تتحرك قبل استيلاء العرب على الإسكندرية (في 8 نوفمبر سنة 642) والشك الوحيد هو فيما إذا كان عمرو بن العاص قد انتظر حتى جلاء البيزنطيين عن الإسكندرية (في 17 سبتمبر سنة 642) قبل أن يتحرك إلى الغرب. ويتمسك بتلر بوجهة النظر القائلة بأن الاستيلاء الكامل على الإسكندرية كان خطوة لابد منها قبل غزوة البنتابوليس، Pentapolis (7) أما كيتانى Caetani (8) فقد افترض أن الحملة قد تمت في صيف 642 بينما كان العرب لا يزالون في انتظار تسليم المدينة لهم.

هذه النظرة الأخيرة تبدو بالطبع أكثر احتمالاً لأن عمرو بن العاص، على فرض أنه حصل على معلومات كافية عن الأحوال الجوية في شرق ليبيا، قد اختار بالتأكيد أن يوجه ضربته قبل موسم سقوط أمطار الشتاء الذي يبدأ في شهر نوفمبر. فحرارة الصيف لم تكن عائقاً أمام الفرسان العرب الأشداء مثل ما كانت أوحال الشتاء ومياه الوديان التي كان من الممكن أن تقف

عائقاً أمام تقدمهم. وبالنسبة لحاجتهم من المياه ففي الأقاليم الساحلية تتوفرعادة كثير من الخزانات التي تحتوي على ماء حتى زمن الصيف حيث تختزن بداخلها بقية من أمطار الشتاء السابق.

والمصادر العربية التي تذكر هذه الحملة لا تعطي أية تفاصيل عن طريقة تسييرها. وأكمل المصادر التي يمكن الاعتماد عليها هو بن عبد الحكم (في القرن التاسع الميلادي) (9).

فبعد أن يقرر هذا المؤرخ أن بربر اللواتاح **Luatah** قد احتلوا أناتابولس **Anatapuilus** أو البنتايوليس **Penatapolis** أو برقة منذ وقت طويل يضيف "والآن دخل عمرو بن العاص البلاد ووصل بفرسانه إلى برقة التي عقد مع سكانها معاهدة وافقوا بمقتضاها على دفع **13000** دينارا (ثلاثة عشر ألف دينار) جزية سنوية مع شرط يسمح لهم بأن يبيعوا أولادهم لدفع الجزية.

وهناك مصدر ثان (10) يذكر أن العرب قد حاصروا هذه المدينة لبعض الوقت قبل أن يتم عقد هذه المعاهدة، وواضح أن جميع المصادر تتفق على أن الجزية السنوية كانت تدفع تبعاً لذلك بانتظام، ولم يتطلب الأمر إرسال جامعي الجزية أبداً إلى برقة، ونتيجة لذلك اعتبر هؤلاء السكان أكرم الشعوب وأكثرها ميلاً للسلام.

وعلى الجانب القبطي الذي يجب أن يكون محل اعتبارنا الآن، نجد أن المؤرخ يوحنا النيقيوس يشير باختصار إلى غزو البنتابوليس، لكنه لا يعطي أي إشارة إلى مدينة برقة أو إلى معاهدة السلام التي وقعت بين العرب والبربر. والواقع ان هذا المصدر التاريخي الذي ترجم ترجمة حرفية من اللغة الحبشية (هو المصدر الوحيد لدينا الآن) يعطي تقريرا مختلفاً جداً عن هذه الحملة.

"إن عمرو بن العاص قهر مصر، وأرسل يطلب سكانها ليحاربوا سكان البنتابوليس، لكنه بعد أن حقق النصر، لم يسمح للمصريين بالبقاء هناك. ثم أخذ من هذا القطر الغنائم والأسرى بأعداد كبيرة."

أما أبوليناروس حاكم البنتابوليس فقد انسحب بقواته مع أثرياء الإقليم إلى مدينة دوشيرا أوتشويرا، بعد أن حصن أسوارها تحصيناً قوياً وأغلق أبوابها، لذلك عاد المسلمون إلى بلدهم بالغنائم والأسرى.

هذه القصة تأتي في التسجيل التاريخي مباشرة قبل ذكر وفاة البطريرك ساويرس (مارس 642) لكننا لا نستبعد أن تكون هذه الحملة قد تمت فعلاً بعد ذلك بعدة شهور في فصل الصيف. والجدير بالملاحظة أن جون النيقيوس يلمح إلى أن المصريين الأقباط قد أرسلوا إلى النبتابوليس لمعاونة الحملة، لكنهم حرموا من ثمار النصر الذي تحقق نتيجة تعاونهم مع العرب الذين احتفظوا لأنفسهم بكل الغنائم والأسرى.

وعلى الرغم من الانتصار الأول الذي أشار إليه جون النيقيوسى فإن البيزنطيين لم يهزموا تماماً بل ظلوا مسيطرين على توشيرا وربما على بعض الأماكن الأخرى البعيدة في

الغرب، وقد ظل خطر وصول التعزيزات البيزنطية براً عن طريق طرابلس أو البحر عن طريق كريت والقسطنطينية حتى تم القضاء نهائياً عليهم. وانتهى الاحتمال الأول بالاندفاع العربي الخاطف نحو طرابلس في سنة 643، وتعطل الاحتمال الأخير بحملة ثانية إلى البنتابوليس ويبدو أنها تمت في 644 م أو 645م.

الحملة الثانية (644 – 645 ميلادية)

لا تذكر المصادر العربية أي شيء عن هذه الحملة ونحن نعلم بها من فقرة في "تاريخ بطاركة الكنيسة القبطية الذي ينسب عادة إلى الأسقف ساويرس أسقف الأشمونين (القرن العاشر الميلادي) والذي يجسد لنا بعض أجزاء السجل التاريخي المبكر الذي وضعه أبو جورج أرشيدياكون وسكرتير البطريرك سيمون (689 – 701) على جبل القديس مكاريوس بوادي حبيب.

ويقرر المصدر التاريخي (13) أن عمرو بن العاص قد رتب الأمر مع الدوق سانوطيوس (الذي سنتحدث عنه فيما بعد بالتفصيل) لكي يتخذ الترتيبات اللازمة لدعوة البطريرك القبطي بنيامين الذي ظل مختفياً مدة طويلة نتيجة لعمليات القمع ضد العقيدة الأرثوذكسية. وفي أول لقاء لهما خاطب عمرو البطريرك قائلاً:

" استأنف حكم كنائسك كلها ورعاية شعبك، وإن شئت فصلي من أجلي حتى اذهب غرباً إلى البنتابوليس وأستولي عليها كما استوليت على مصر وأعود سالماً وسريعاً." ثم صلى الأب القديس بنيامين لعمرو وألقى خطبة بليغة بهذه المناسبة. بعد ذلك زحف عمرو خارجاً من الإسكندرية وزحف معه سانوطيوس محب المسيح.

وتستمر القصة فتشير إلى وقوع بعض المعجزات فعندما أوشكت سفن المؤن التابعة للحملة أن تتحرك من الإسكندرية فإن السفينة التي ركبها سانوطيوس نفسه رفضت أن تبحر لأن قائدها قد أحضر خلسة رأس القديس مرقس، المسروق من قبره الذي تحطم وفتح أثناء غزو الإسكندرية فأوقف سانوطيوس السفينة التي يركبها القائد عمرو وعاد ليفتش سفينته هو، ووجدت رأس القديس التي أعيدت إلى القبر (رتب سانوطيوس أن تسترد على نفقته) ثم تحرك الأسطول في طريقه دون صعوبة تذكر.

وعلى الرغم من هذه المعجزة فليس هناك من الأسباب ما يدعونا للتقليل من جوهر الحقيقة التاريخية لهذه القصة (فإعادة بناء مزار القديس مرقس لابد أن يكون قد تم بناء على ذكرى معينة قد اقترنت في تاريخ الكنيسة القبطية بشخصية ما وبمناسبة ما) وشخصية سانوطيوس كما نرى شخصة تاريخية ولو صح أن عمرو احتاج فعلاً لاستخدام السفن، فمن الضروري أنه احتاج لقبطي لقيادتها. أضف إلى ذلك أن بنيامين قد عاد من المنفى الذي استمر 13 عاماً في خريف 644م. فهذه الحملة إذن لا يمكن أن يختلط أمرها بالحملة التي وقعت في 642 م كما أوضحنا سابقاً.

هامش:

1- يشير بتلر (11) إلى حملة ثانية إلى البنتابوليس وقعت في عام 25 هجرية وربما كان يقصد غارة الفرسان التي اتجهت إلى المغرب في تلك السنة بواسطة عبد الله بن سعد بن أبي السرح (12) لكن اهتمامنا ينصب هنا على حملة مدعمة من البحر خرجت من الإسكندرية التي لابد أنها تركت الإسكندرية قبل إعادة فتحها لفترة قصيرة التي قام بها ما ينول في أوائل 25 هجرية.

+ - فى عام 1979 كنت أعمل فى مدينة بنغازى وفى ذلك الوقت قدم لى الأب بنيامين راعى كنيسة بنغازى القبطية هذا النص باللغة الإنجليزية وطلب منى ترجمته وأعطيته الترجمة واحتفظت لنفسى بهذه النسخة.

15- اليهود والماسون فى مصر

تأيف: د. على شلش

تتناول هذه الدراسة تجرببتين هامتين في تاريخ مصر الحديث هما:
- التجربة اليهودية فى مصر.
- واالمحافل والجمعيات الماسونية.

ويتناول الباحث، الدكتور على شلش كل تجربة في قسم خاص من كتابه ثم يكشف العلاقة بينهما في نهاية الجزء الثاني حين يؤكد محاولة استغلال الصهيونية للمحافل الماسونية لترويج فكرة الوطن القومي لليهود. وينهج الدكتورعلى شلش نهجاً موضوعياً يتحرى الدقة والوصول إلي الحقيقة، كلما وجد إلي ذلك سبيلا. يتضح ذلك من قرائة اسماء المراجع والوثائق ومصادرها المتعددة ثم يورد الآراء المختلفة ويقابل بينها ويفندها على ضوء الوثائق والمراجع والوقائع المعروفة حتى يصل إلي الحقيقة المنشودة من هذا الموضوع. ومن هذه الزاوية تأتي قيمة هذه الدراسة التاريخية الجديدة في تناول تجربتين من أخطر وأهم تجارب التاريخ المصري الحديث.

وهذان الموضوعان كانا قبل هذا الكتاب مجالاً مليئاً بالفجوات التي يكثر حولها اللغط وتختلط فيها الحقائق بالأوهام. وقد قدم على شلش في هذا الكتاب مرجعاً صادقاً وموثقاً لهذين الموضوعين. وأكد بما لا يترك مجالاً للشك مقولته من أن " الهدف من دراسة التجربة اليهودية في مصر الحديثة على ضوء التاريخ والسياسة، ليس لخدمة أهداف السياسة ولا لخدمة تسييس التاريخ."

إذن فالباحث يطرح البديل الموضوعي لتناول هذه التجربة. واعتقد أنه قدم مثالاً ينبغي أن يحتذيه كل باحث في جوانب التاريخ. فليس من مصلحة أحد زرع الأشواك وأثارة العداوات كما يفعل الصهاينة من أجل تبرير قيام دولة إسرائيل وتبريرعدوانها على جيرانها. وهذا المنهج الصهيوني في تسييس التاريخ يشير إليه على شلش قائلاً:

"وقد نجح اليهود في إقامة دولة عن طريق السياسة، ونجحوا أيضاً في تجميع مادة تاريخهم في أوروبا. ولكنهم لم ينجحوا حتى اليوم في تخليص أنفسهم من الهوى السياسي وكتابة تاريخهم بمعزل عن أهدافهم السياسية، ولا سيما فيما يتعلق بالتجربة اليهودية في البلاد العربية قبل ظهور إسرائيل. والسبب في هذا الاخفاق ليس نقص المادة التاريخية المتاحة كما يشكو معظم مؤرخيهم فحسب، وإنما يكمن سر الإخفاق، في محاولتهم كتابة تاريخ اليهود في مصر الحديثة من منطلق فكرة سياسية معينة وتتلخص هذه الفكرة في أن اليهود عاشوا في اضطهاد دائم".

ولا يكتفي الباحث بالقول بأن هذه الفكرة ركيزة الفكر الصهيوني أوأنها فكرة أوربية الموطن والهوى. دعمها اضطهاد اليهود في أوروبا واحلامهم في الفرار إلي فلسطين. وإنما يأخذ الأمر بكل جدية وصدق لكي يفرق بين الحقائق والأوهام.

وقد كان مدخل الباحث إلي هذه المسائل مدخلاً أدبياً، أو هكذا يبدو. فقد بدأ مناقشته للموضوع من خلال تناوله لقصة " الخروج الثاني" التي تزعم مؤلفتها أنها "رواية تاريخية".

وواضح أن العنوان مأخوذ من التوراة من سفر" الخروج" الذي، يحكي قصة خروج اليهود من مصر بقيادة النبي موسى عليه السلام، في عهد منفتاح الأول ابن رمسيس الثاني في حوالي سنة **1230** ق.م ولكن الخروج الثاني الذي تعنيه المؤلفة هو الذي تم في أعقاب حرب فلسطين **1948**.

وصاحبة الرواية " أرا أهاروني" اسرائيلية، ولدت وتربت في القاهرة ثم ضمها ذلك الخروج الثاني المزعوم سنة **1949** فذهبت إلي إسرائيل، وهناك احترفت الآدب ونشرت خمس مجموعات من الشعر والقصص، كان آخرها ديوان بعنوان " من الأهرام إلي جبل الكرمل" الذي أصدرته عام **1980** ونالت بسببه بضع جوائز محلية. كما أنها تساهم في تحرير مجلة للشعر بالانجليزية، وتقوم بتدريس الآدب الانجليزي بجامعة حيفا. وكانت رسالتها للدكتوراه عن الكاتب اليهودي الأمريكي صول (شاؤل) بيلو.

وفي فصل بعنوان "المحاضرة" تقول البطلة أن عدد اليهود في مصر خلال القرن الميلاد الأول بلغ مليون نسمة وكان معظمهم يعيش في الإسكندرية. ويرد على شلش على ذلك بأن هذا الرقم مبالغ فيه لأن سكان الإسكندرية خلال تلك الفترة لم يزيدوا على(**600**) ستمائة ألف نسمة. وكان معظمهم من اليونان والرومان.

ثم تقرر المحاضرة أنهم من نسل ذلك المليون. أما لماذا تناقض عددهم؟ فتجيب بأن كثيرين منهم تركوا المنطقة تحت وطأة الاضطهاد في عهد الاغريق أولا ثم في عهد الرومان، وقد دفعهم القهر إلي الثورة عدة مرات. وعن الحكم العربي الإسلامي تقول المحاضرة: " إنه جاء وقت تمتعوا فيه بدرجة من التسامح والحماية في ظل شريعة البلاد، ووقت آخر، تعرضوا فيه للاضطهاد واضطروا إلي وضع نجمة صفراء على ملابسهم لتميزهم عن المسلمين. وكان وضعهم الرسمي أهل ذمة – أي الذين تحت الحماية – غير متساويين بالمواطنين المسلمين ولم يكونوا مواطنين حقيقيين لهم حق المواطنة" بالرغم من أنهم كانوا موجودين في المنطقة قبل العرب كما ذكرت من قبل.

ويرى على شلش أن في هذا تحامل على التاريخ ثم يلفت نظرنا إلي أن ظهور إسرائيل (**1948**) كان فاصلاً بين الموضوعية والتحامل في تناول اليهود في المنطقة العربية بالذات. ويرد على ذلك مستشهداً بكتاب بنيامين جوردون " أرض اليهود الجديدة: الحياة اليهودية في فلسطين ومصر الحديثة" وفي هذا الكتاب المتميز كما يقول على شلش – تحدث الرجل عن

التسامح والازدهار اللذين لاقاهما اليهود على أيدي العرب المسلمين ولم يذكر حادثة اضطهاد واحدة. وليس أدل على هذا من التقدم الذي أحرزه اليهود في مصر قبل العصرالحديث، حين كانت مصرملجأ لهم من الاضطهاد الذي لا قوه في أسبانيا بعد سقوط الحكم العربي هناك. وقد جاء مصر في تلك الفترة أبراهام بن عزرا، موسى بن ميمون، وسعيد الفيومي ويعقوب بن كلس، والشيخ السديد ابن أبي البيان، وغيرهم من أحبار وعلماء ووزراء اليهود وأطبائهم في تلك العصور.

ولكن على شلش لا يقول شيئاً محدداً عن النجمة الصفراء ولماذا أرغم اليهود على وضعها في بعض العهود ربما لأن اهتمامه الأساسي يتركز على تاريخ اليهود في العصر الحديث.

وأهم ما تثيره المحاضرة في هذا الشأن هي مسألة الجنسية إذ تزعم المحاضرة أن خمسة في المائة حصلوا عليها عن طريق الرشوة ولكن الأغلبية لم تتمكن من ذلك. ويقتبس على شلش الرد على هذه النقطة من كتاب "يهود الشرق الأوسط" الذى وضعه حاييم كوهين، الأستاذ بالجامعة العبرية حيث يقول:

" إن قانون الجنسية المصرية الصادر سنة (1929) كان يقضى بقبول طلب كل مقيم في مصر للحصول على جنسيتها ما لم يثبت أنه يحمل جنسية أخرى. ولكن اليهود في مصر، باستثناء قلة قليلة، لم يقدموا طلبات للحصول على الجنسية المصرية لانهم لم يعلقوا عليها أهمية كبيرة. ولكن حين تم تعديل القانون فيما بعد.. بحيث يقضي بعدم منح الجنسية إلا لمن يثبت مولد جده في مصر، أو إقامة أسرته في مصر بشكل دائم منذ سنة (1848)، أصبحت غالبية اليهود في مصر غير مؤهلة للحصول على الجنسية المصرية. ومن ثم يبقى ألوف منهم غير معيني الجنسية".

وهذا التوضيح المحدد المعنى نقلته ماريون وولغصون في كتابها " الأنبياء في بابل" ورأت فيه دليلاً على عدم اندماج يهود مصر في المجتمع المصري على عكس يهود العراق. ولكنها لاحظت أن نحو (30) ألف من يهود مصر في القرن الماضي كانوا يحملون جنسيات أجنبية في الوقت الذي لم يزر فيه كثيرون منهم البلاد التي حملوا جنسيتها. وكان ذلك العدد يقرب من نصف عدد اليهود في أواخر القرن الماضي. (هذا الرقم مبالغ فيه جداً لأن عدد اليهود لم يصل إلي 60 ألف إلا في عشرينات هذا القرن).

معنى هذا كله في النهاية، أن اليهود الذين حرصوا على الجنسية المصرية قد حصلوا عليها قبل صدور قانون (1929) وبعده، وأن هذه الجنسية لم تكن تشكل لهم مشكلة خطيرة في الحقيقة إلا في عام (1947). ففي ذلك العام أصدرت وزارة النقراشي باشا الثانية قانون الشركات رقم (138) الذي اشترط لأول مرة في تاريخ مصر المالي والاقتصادي كما يقول عبد الرحمن الرافعي. أن يكون للمصريين أكثر من النصف على الأقل من أسهم كل شركة تتألف في مصر، واشترط نسبة معينة من الموظفين المصريين يتحتم على الشركة مراعاتها. وبهذا

القانون تهدد وضع اليهود غير معيني الجنسية من العاملين في الشركات. لكنه لم يغلق الباب أمام اليهود، أذ ترك نسبة معينة، أقل من النصف لغير المصريين أي للأجانب عموما.

ثم تشير المحاضرة إلي بعض أمثلة ازدهار اليهود علمياً وثقافياً في مصر، ابتداء من العهد الإغريقي. وتذكر أن فيلو الإسكندري اليهودي ترجم الإنجيل إلي اللغة اليونانية في القرن الميلادى الأول. وأن تأثيره كفيلسوف كان كبيراً لا على الفلسفة اليهودية وحدها وإنما على الفلسفة الهيلينية أيضاً.

ومن هؤلاء الذين تذكرهم المحاضرة سعادياً هاجاءون (892- 942) (سعيد الفيومي في المراجع العربية) الذي ولد في الفيوم، وميمونيدس (1135- 1204) أو ابن ميمون، الذي جاء مصر من أسبانيا. وقد ترجم سعادياً الإنجيل إلي العربية (أول ترجمة) وألف في الفلسفة والنح و، وألف ابن ميمون معظم كتبه في مصر بالعربية.

وترد المحاضرة هذا التفوق والازدهار إلي عبقرية خاصة باليهود أنفسهم لكن على شلش يرجعه إلي ما لاقاه اليهود في مصر من تسامح وفرص ازدهار على نحو لم يحدث في أي بلد آخر خلال العصور الوسطى.

كذلك ينفي تعرضهم للمتاعب مع" مجئ الموجة الوطنية الجديدة" والتي تشير بها المحاضرة إلي ثورة عرابي ، ويقول على شلش أنه لم يحدث خلال هذه الثورة أن اضطهد أي يهودي ، ولكن عدداً كبيراً من الأجانب غادر مصر حين حاصر الأسطول الانجليزي الإسكندرية وكان من بينهم يهود كثيرون. ومع ذلك عاد الجميع بعد استقرار الاحتلال البريطاني.

أما عن توجه اليهود إلي الثقافة الأوروبية فلم يكن نتيجة رفض مصر منحهم الجنسية كما تقول المحاضرة، وإنما كان في الحقيقة تعبيراً عن مصلحة مادية بعد " افتتاح قناة السويس سنة 1869 وإقامة شبكة مدارس الليسية الفرنسية في مصر، بهدف تخريج الإدرايين والموظفين لشركة القناة وغيرها من المصالح الفرنسية. ثم جاءت مدارس التحالف الإسرائيلي " فتحالفت مع مدارس" التحالف الدولي الفرنسي" فأصبحت الفرنسية اللغة الأم عند يهود مصر واللغة الأولى في المدارس اليهودية، في حين أصبحت الانجليزية لغة ثانية تليها العبرية فالعربية. ثم ازداد إقبال اليهود على المدارس الانجليزية والأمريكية، مما ساعد في النهاية على نشر الثقافة الغربية بين اليهود. ونشأتهم في احضانها. وفي الوقت نفسه ساعدت على انتشار هذه الثقافة في مصر دور العرض السينمائية الامريكية، والفرق المسرحية والموسيقية والأوبرا الزائرة ونشات الصحف اليهودية في مصر بتأثير لغة فرنسا وثقافتها".
ويضيف إلي ذلك قوله:

" إن تعلق اليهود بالغرب جاء تعبيراً عن مصلحة مادية في الحقيقة، لأن مصر نفسها كانت تحت سيطرة الغرب، ابتداءً من عهد الخديو إسماعيل، وكان لابد من تعلق اليهود بأصحاب النفوذ أوالسيطرة. فإذا اضفنا إلي هذا عامل الهجرة اليهودية الأوروبية إلي مصر منذ الاحتلال

البريطاني في (1882) يصبح التعلق بأوروبا منطقياً، لأن هذه الهجرة اليهودية أوربية الثقافة والتكوين. فإذا اضفنا أيضاً عامل استمرارالاتصال بين أفراد هذه الهجرة بأوروبا في التجارة والبنوك، لم يعد أمامنا ما يشكك في التعلق اليهودي بأوروبا.

ثم يخصص الدكتور على شلش الجزء الأكبر من كتابه للإجابة عن سؤالين هما:

1- هل حقق اليهود شيئاً من الازدهار خلال تجربتهم الحديثة في مصر، أي في الفترة من بداية القرن التاسع عشر حتى سنة (1948)؟
2- هل انطلقوا في مجالات الابداع المختلفة خلال هذه التجربة مثلما انطلقوا في الاندلس والمغرب قديماً، وألمانيا والنمسا وأمريكا حديثاً؟

وفي بحثه للإجابة على هذين السؤالين يتعرض الباحث للكتابات التي تناولت هذا الموضوع مثل:

- اليهود والحركة اليهودية الصهيونية في مصر" صدر عن دار الهلال بالقاهرة (1969) من تأليف أحمد غنيم وأحمد أبو كف".
- "الصحافة الصهيونية في مصر" من تأليف عواطف عبد الرحمن صدر بالقاهرة (1980).
- " اليهود المصريون صحفهم ومجلاتهم" من تأليف سهام نصار ظهر في القاهرة (1981).

وهذه الكتب يغلب عليها الطابع السياسي كما يقول على شلش. وفيما عدا ذلك لا يوجد إلا عدد من المقالات المتناثرة وفصل صغير في كتيب صدر بالعربية والانجليزية عن مركز الأبحاث الفلسطيني في بيروت سنة 1971 بعنوان " يهود البلاد العربية" من تأليف على إبراهيم عبده، وخيرية قاسية.

ورغم أن على شلش يتفق مع ما يقوله يعقوب لانداو أن دراسة المجتمع اليهودي في مصر الحديثة، تعد من المناطق البحثية شديدة الاهمال، إلا أنه يشير إلي بعض الجهود التي تحققت في هذا المضار، وأهمها ما قام به محام يهودي صهيوني متحمس عاش في مصر هو موريس فرجون. فقد ألف كتابين بالفرنسية عن تاريخ اليهود في مصر أحدهما بعنوان "اليهود في مصر منذ أصولهم الأولى حتى اليوم" وقد ظهر في القاهرة (1938) والأخر بعنوان "العلاقات بين المصريين واليهود" ظهر في الإسكندرية سنة (1939) باسم مستعار هو " توفيق سليمان أبو هيف" كشف لاندو عنه وكانت المحاولة الثانية ليهودي مصري آخر هو نوري فارحي الذي ألف كتاباً بالفرنسية بعنوان "الطائفة اليهودية في الإسكندرية" ظهر في الإسكندرية سنة (1946) وحفظ مع الكتابين السابقين صفحات مهمة من تاريخ اليهود في مصر الحديثة.

ويلاحظ الدكتور على شلش أن هذه الكتب قد امتلأت بالمبالغات في تقدير دور اليهود، في الحركة الوطنية وخدمة الشعب المصري، وكذلك امتلأت بالأخطاء في تسجيل الوقائع التاريخية على نحو يصعب حصره. ولكنه يكتفي بذكر مثلين لهذه الأخطاء:

أما الخطأ الأول الذي نقلته سهام نصاروعواطف عبد الرحمن دون تحقيق أو مراجعة يتلخص في أن يوسف اصلان قطاوي باشاً، كان وزيراً للمالية في وزارة سعد زغلول سنة (1924) والصواب أنه كان وزيراً في وزارة أحمد زيور التي خلفت وزارة سعد زغلول في نوفمبر 1924.

وأما الخطأ الثاني الذى نقلته المؤلفتان السابقتان أيضاً، يتلخص في أن المحامي اليهودي الصهيوني ليون كاسترو " كان صديقاً شخصياً لسعد زغلول، ورافقه في مفاوضاته في لندن، وقام بمهمة المتحدث الرسمي لحزب الوفد في أوروبا، ثم عاد إلي مصر ليبدأ عن طريق صحيفته اليومية الوفدية الناطقة بالفرنسية (الحرية) حملة ضد بريطانيا من أجل الاستقلال.

ويصحح على شلش هذا الخطأ بقوله إن كاسترو لم يكن صديقاً شخصياً لسعد زغلول أو ناطقاً باسم الوفد في أوروبا، ولكنه كان ممن استعان بهم سعد في مهامه الخارجية ووكل إليهم شئون الترجمة من العربية إلي الفرنسية.

بالإضافة إلي ما سبق الإشارة إليه، هناك فصل عن اليهود في كتاب لانداو " التغير السياسي والاجتماعي في مصر الحديثة " الذي صدر عام (1968) ويلاحظ على شلش أن هذه الكتابات العربية واليهودية لم تعالج تجربة اليهود في مصر معالجة تاريخية دقيقة أو شاملة. ولكنها تشجع الباحث دون قصد منها على افتراض ازدهار اليهود وانطلاقهم في شتى المجالات في مصر الحديثة.

ويقتضي إثبات هذا دراسة الموقف الرسمي والموقف الشعبي من اليهود في مصر. فماذا كان الموقف الرسمي من اليهود في ظل حكم أسرة محمد على؟

يقول على شلش " يجب أن نلاحظ أولاً أن حكام هذه الأسرة حتى الخديوي توفيق، كانوا من ذوي الإرادة المطلقة في حكم البلاد، أي كانوا حكاماً مستبدين بمعنى أوضح، ولكن ابتداء من الخديوي توفيق حتى الملك فاروق، تغير الوضع وأصبحوا حكاماً مستبدين بالمشاركة، وكان الشريك الذي لا يرد له طلب هو المعتمد او المقيم أو السفير البريطاني. ثم يوضح الباحث أن محمد على لم يمنع استخدام غير المصريين أو غير الترك بوجه عام. وقد خفف عن اليهود الضرائب والجزية التي فرضها المماليك والعثمانيين، واستعان بهم في الوظائف العامة، وشجع ذلك كثيراً من يهود اليونان وشرق أوروبا على الهجرة إل مصر. وكما يقول كوهين: إن محمد على أسس محاكم مدنية ومكن اليهود من التفاضي أمامها.

ثم يضيف على شلش قوله أنه لم يظهر في الدساتير أو في قوانين المطبوعات أو في التشريعات المدنية والتجارية ما يشير إلي أي تغيير سلبي في الموقف الرسمي من اليهود حتى (1947) الذي أصدر فيه النقراشي قانون الشركات. ولم يكن القانون موجهاً ضد اليهود وإنما كان موجهاً ضد الأجانب بوجه عام.

أما عن حرية العبادة والتعبير والتعليم فقد كفلتها الدولة لهم طيلة هذه المدة إذ وصل عدد المعابد اليهودية في القاهرة والإسكندرية والمدن الأخرى (60) معبداً والصحف (50) صحيفة ومجلة بين (1877 – 1948) كان معظمها بالعربية وكان بعضها منابر صريحة للصهيونية. وفي ميدان التعليم كانت هناك مدارس التحالف الإسرائيلي بالإضافة إلي الكتاتيب والمدارس اليهودية الأخرى.

ولم يعرف عن أسرة محمد علي أن أحداً منهم عادي اليهود، بل يذكر أن عباس الأول قرب يعقوب قطاوي إليه وعينه كبيراً للصيارفة، وأن خلفه سعيد احتفظ له بوظيفته وكذلك إسماعيل الذي قرب إليه عددا أكبر من اليهود واستعان بهم في مفاوضات الحصول على القروض الأجنبية من البيوت المالية اليهودية في أوروبا، مثل بيت أوبنهايم وروتشيلد.
لم يعرف عن أي رئيس وزراء على مدى حكم أسرة محمد على أي عداء لليهود، ولكن عرف عن بعضهم العطف على اليهود، ولا سيما مصطفى النحاس، واسماعيل صدقي، وحسين سري، ومن المعروف أن صدقي وسري كانا عضوين ببعض مجالس إدارات شركات أجنبية ويهودية في مصر. وفي (1925) اعتقل صدقي الوطنيين الفلسطينيين الذين تظاهروا في القاهرة ضد وعد (بلفور) وهو في طريقه إلي فلسطين لحضور افتتاح الجامعة العبرية بالقدس.

أما حزب الوفد أو حزب الأغلبية، الشريك الثالث في الحكم، فقد كان يضم أغلبية العاملين في الحركة الوطنية. وكانت شخصية سعد تحظى باحترام المسلمين والأقباط واليهود على السواء ولم يتغير الموقف بعد وفاة سعد زغلول وتولى النحاس. ولم يعرف عن قادة الحزب أي عداء لليهود حرصاً على الوحدة الوطنية.

الموقف الشعبي:
كان الموقف الشعبي يلتقي مع الموقف الرسمي، وكما يقول على شلش لم يذكر أحد من المؤرخين أو الرحالة اليهود خلال القرن الماضي شيئاً يمس معاملة الأهالي المصريين، مسلمين أو أقباط أو يهود، واتفق الجميع على أن اليهود عاشوا في حرية وأمان، دون تمييز أو تفرقة ومع ذلك أشار أكثر من مؤرخ وكاتب يهودي إلي مجموعة من حوادث الاعتداء على اليهود خلال ذلك القرن، انتقاماً مما سمي " شعيرة الدم" وكانت تتم بتحريض من اليونانيين أو الشوام.

لكن بدأ العداء في الظهور منذ عام (1938) من جانب جماعة على علوبة التي كانت تدعو إلي مقاطعة اليهود وتتهمهم بجمع المال لمساعدة الصهاينة في فلسطين، وكانت تضع القنابل في معابدهم ملفوفة بالتحذيرات.

وقد ازدادت خطورة كراهية اليهود أواخر (1945) حين وقعت حوادث شغب وهجوم على حارة اليهود وأحد المستشفيات ودار للمسنين، وتخريب للمحلات التجارية بهدف تحذير اليهود من الصهيونية.

يتهم كوهين حزب مصر الفتاة بتدبير هذه الحوادث، ولكن الرافعي يتهم الإخوان المسلمين ويحملهم مسئولية هذه الحوادث. ويتفق على شلش مع الرافعي في هذا، ولكنه يقول إنها كانت ردود فعل لتفاقم الأوضاع في فلسطين، واستعمال نشاط المنظمات الصهيونية في مصر، وسط ما كان يبدو للشباب أنه تواطؤ من جانب الحكم مع الانجليز والصهيونية. وقد أخذ الوضع في التدهور منذ قيام إسرائيل حتى اليوم، على الرغم من اتفاقيات كامب دافيد التي عقدها بيجين والسادات عام (1977) وما ترتب عليها من تبادل التمثيل الدبلوماسي بين البلدين.

وكان من أبرز مظاهر التدهور في وضع اليهود بمصر هو الهجرة اليهودية المستمرة منذ (1948) وقد تحسن وضع اليهود من (1949 – 1954) إذ أطلق سراح عشرات ممن سجنوا في مايو (1948) وأعيدت إليهم ممتلكاتهم وصرح لهم بالسفر وجدد اليهود الباقون نشاطهم الاقتصادي وأعادوا فتح مدارسهم ولم يحدث أي تغيير بقيام ثورة يوليو وكان اللواء نجيب ودوداً مع اليهود، ولم يغادر البلاد إلا قلة قليلة منهم.

أما فترة تولي عبد الناصر للسلطة في مصر ويسميها كوهين "بداية الزمن العصيب بالنسبة لليهود" فخلال أشهر قليلة تم اعتقال العشرات واتهم كثيرون بالتجسس لحساب إسرائيل: وفي ديسمبر (1954) صدر حكم على اثنين منهم ونفذ فيهما حكم الإعدام (1955) بالرغم من محاولات التدخل. ومنذ ذلك التاريخ ازداد عدد المطبوعات المعادية لليهود في مصر. بل قام بتوزيع بعضها الناشرون التابعون للحكومة ومن بين هذه المطبوعات الترجمة العربية لكتاب " بروتوكولات حكماء صهيون"

وفي الرد على هذا، يورد الدكتور علي شلش تصريحاً له مغزاه، ففي (18 ديسمبر 1956) عقب العدوان الثلاثي نشرت "الأهرام" تصريحاً لمحمد عبد القادر حاتم، رئيس الاستعلامات وقتها جاء فيه : إن عدد اليهود في مصر يبلغ سبعة ألاف بغير جنسية عدا (35) ألفاً يحملون الجنسية المصرية لم يبعد منهم أحد. ولكن الحكومة طلبت إلي (280) شخصاً مغادرة البلاد. وقد غادرها (26) شخصاً ومعنى هذا أن عدد اليهود الإجمالي وقتها كان نحو (42) ألفاً، وإذا أخذنا عدد حاملي الجنسية المصرية، فإننا نجد أنه يزيد على (50%) من إجمالي عدد اليهود في تعداد (1947) أي أن دعوى الكتابات الإسرائيلية بأن عدد حاملي الجنسية المصرية من اليهود كان (خمسة فى المائة) تصبح دعوى باطلة ولا أساس لها.

لقد قامت ثورة (1952) كرد فعل لقيام إسرائيل وطردت الملك والغت الأحزاب وانتهى الاحتلال. وبذلك فقد اليهود سنداً كبيراً واهتزت الأرض التي يقفون عليها.

ولم يكن جمال عبد الناصر يعادي اليهود ولكن كراهية اليهود الشديدة له سببها أن حكم عبد الناصر قد مسهم بالكثير من الخسائر، لا لأنه كان يعاديهم شخصياً وأنما لأنهم وقعوا ضمن من وقعوا من المصريين الآخرين – فريسة لسياسات التأميم والحراسة التي طبقت في عهده. وكما يقول على شلش لم تذكر الدوائر الأمريكية ولا اليهودية التي ترددت على مصر في عهده اي حادثة عن اضطهاد اليهود. ولكن من الواضح أن عبد الناصر قد غير موازين القوى بين يهود مصر وسلطاتها تغييراً جذرياً فلم يعودوا مقربين للسلطات مثلما اعتادوا في الماضي. ولم تعد السلطات تميز بين اليهودي وغيره أو تفضله عن غيره.

ومنذ أن تولى السادات الحكم (1970) بدأ عهداً جديداً مختلفاً، وقد ساهمت سياسة الانفتاح والصلح مع إسرائيل في خلق أرضية جديدة لليهود مماثلة لما كنوا عليه قبل (1952) ولكن فراغ البلاد منهم قضى على فرصتهم في الازدهار، وإن كان لم يقضي على ترددهم المستمر ومجيئهم على هيئة رجال أعمال ومموولين، يحملون جنسيات أخرى.

وإذا كان هذا الموقف قد استمر بعد السادات، فلا شك أنه كان مرتبطاً في الأساس باتفاقات كامب ديفيد ولكن من الملاحظ بشكل عام أن الموقف الرسمي من يهود مصر منذ إعلان إسرائيل لم يتغير تغييراً جذرياً مثلما تغيرت ظروف البلاد وأحوالها الاقتصادية والاجتماعية.

ومع ذلك نلاحظ أن موقف المثقفين في مصر قد بدأ يتغير تجاه إسرائيل لا تجاه اليهود. وبدأ التيار الذي يفرق بين اليهودية والصهيونية في السيادة داخل مجال الفكر والثقافة.

هامش: نشر هذا المقال فى حلقتين على صفحات " الأقباط المتحدون " وهى جريدة إلكترونية، بتاريخ 28 يناير 2013.

16- كيف نقرأ ولماذا
تأليف: هارولد بلوم

هل يمكن إغراء الشباب بالقراءة وتأصيلها فى نفوسهم حتى تصبح عادة أو إدمانا لا يتخلون عنه. إن مؤلف هذا الكتاب يزعم ذلك وأكثر منه ويقول: إن هذا الكتاب يعلمك كيف تقرأ ولماذا، بادئاً يحشد من الأمثلة والشواهد، قصائد قصيرة، وقصائد طويلة، قصصاً قصيرة، وروايات ومسرحيات. وعليك ألا تفسر هذه المختارات بأنها قائمة خاصة محدودة ينبغى عليك أن تقرأها، بل أن تنظر إليها على أنها تمثيل لأعمال أدبية تصور بطريقة جيدة الدافع الذى يدعونا للقراءة.

ومن هذه الناحية فإن هذا الكتاب يهم ليس فقط عامة المثقفين بل نقاد الأدب أيضاً، لأن مؤلف الكتاب يعرض هذه النماذج الأدبية ويحللها تحليلاً دقيقاً ثم يقدم وجهة نظره النقدية مدعومة بالحيثيات والأسباب.
وهو أمر لا يصح الإستهانة به لأن مؤلف الكتاب هارولد بلوم هو أحد النقاد الكبار المعدودين فى أمريكا. وهو أستاذ الإنسانيات بجامعة ييل وعضو بالأكاديمية الأمريكية للفنون والآداب وكتابه هذا" كيف تقرأ ولماذا "
HOW TO REAd AND WHY الصادر سنة 2000، هو أحدث كتبه التى تربو على عشرين كتاباً وأكثر من أربعين عاماً فى التدريس والبحث ، وهو يضع خلاصة تجربته النقدية فى هذا الكتاب دون استعلاء أو ادعاء بل إنه يذكرويكررأسماء أساتذته وأسلافه الذين تعلم منهم وأخذ عنهم فهو يقول:

إن النقد الأدبى، كما تعلمت أن أفهمه ينبغى أن يكون تجريبياً وعملياً أكثر منه نظرياً . فأساتذتى من النقاد على الأخص د. صمويل جونسون ووليم هازلت – كانوا يمارسون فنهم من أجل تجلية كل ما هو مضمر فى الكتب لكى يصير واضحاً وهذا ما أتبعه، سواء كنت أتناول قصيدة غنائية لهوسمان أو مسرحية لأوسكار وايلد أو رواية لمارسيل بروست، فاهتمامى الرئيسى هو ملاحظة وإدراك ما ينبغى توضيحه لأنه، بالنسبة لى، فإن سؤال كيف تقرأ يقودنى دائماً إلى دوافع القراءة وفوائدها.

وإذا انتقلنا للسؤال الخاص بكيفية القراءة، يجيبنا االكاتب بأنه لا توجد طريقة واحدة للقراءة الجيدة، وإن كان هناك سبب رئيسى يفرض علينا أن نقرأ، فالمعلومات المتاحة لا نهاية لها، فأين توجد الحكمة؟ إذا حالفك الحظ فسوف تلتقى بمدرس متميز يقدم لك المساعدة. لكنك وحيد فى نهاية المطاف، وعليك أن تمض دون وساطة من أحد. فالقراءة بفهم هى أعظم

المتع التى تتاح لك فى أوقات العزلة. وهى أعظم المتع الشافية لأنها تردك إلى الإختلاف سواء داخل ذاتك أو مع أصدقائك. فالأدب الخيالى هو الإختلاف، وتبعا لذلك فإنه يخفف من الشعور بالوحدة.

فى النهاية نحن نقرأ وغايتنا العليا كما اتفق بيكون وجونسون وإمرسون هى تقوية النفس والتعرف على اهتماماتنا الأصلية. نحن نعيش تجربة المتعة، التى قد تكون سبباً يدفع علماء الأخلاق الاجتماعيين منذ أفلاطون حتى المتزمتين فى الجامعة الآن إلى الإنتقاص من القيم الجمالية. إن متعة القراءة متعة ذاتية وليست اجتماعية، فأنت لا تستطيع أن تصلح حياة شخص آخر عن طريق القراءة الأفضل أو الأعم.

وفى رأيه أن الجامعات لم تعد تعلم القراءة من أجل المتعة الجمالية، فالطفولة التى أضاعت وقتاً طويلاً فى مشاهدة التليفزيون تسلم نفسها فى سن المراهقة للكمبيوتر، فتستقبل الجامعة طالباً لا يرحب بأى اقتراح يوجب عليه أن يتحمل عناء الحركة بين هذا وذاك. فالقراءة تنهارويتبعثر قدر كبير من النفس. كل هذا يقال عن الماضى، ولن يجدى فى إصلاحه أية عهود أو برامج. لكن ما زال هناك القراء من الشباب والشيوخ المتفردين فى كل مكان حتى فى داخل الجامعات، فإذا كانت للنقد وظيفة فى الوقت الحالى، فعليه أن يوجه إلى القارىء أوالقارئة المتفردة التى تقرأ إرضاء لنفسها، وليس بغية اهتمامات مفترضة تتجاوز حدود الذات.

أما عن طريقة القراءة الجيدة فهى تقوم على عدة مبادىء مستمدة من جونسون وامرسون وفرجينيا وولف وأولها

1- طهر ذهنك من لغو الأكاديمين:

فالثقافة الجامعية التى يحتل فيها تقدير الملابس الداخلية لنساء العصر الفيكتورى محل تقدير ديكنز ويروننج انما تبدو ثقافة فاحشة لكاتب جديد مثل ناثانيل ويست. لأنه كيف يمكن لمثل هذه الثقافة أن تغذى المعارضة الساخرة وتطيل أمدها؟ إن قصائد الشعر النابعة من مناخنا حل محلها جوارب تنتمى لثقافتنا. فالماديون الجدد يقولون إنهم استعادوا الجسد من أجل الحقيقة التاريخية، ويؤكدون أنهم يعملون باسم مبدأ الواقعية. إن حياة العقل ينبغى أن تستسلم لموت الجسد.

2- لا تحاول اصلاح جارك بما تقرأ:

إن تطهير العقل من اللغو يقود إلى المبدأ الثانى فى عملية استعادة القراءة. لا تحاول إصلاح أمر جارك بما تقرأ. فاصلاح الذات مشروع كبير بدرجة تكفى لأن يشغل عقلك وروحك لذا يجب الإحتفاظ بالعقل فى حالة هدوء حتى يتطهر من جهله البدائى. ثم يحذرنا من استهلاك الوقت فى تفسير الأشياء فى ضوء تصورها التاريخى ويعتبر هذا نوعا من عبادة الأوثان ... ثم يقول أقرأ بالنور الداخلى الذى احتفى به جون ميلتون والذى أخذه امرسون كمبدأ للقراءة، وهو ما يمكن أن يكون المبدأ الثالث: فالباحث هو شمعة سوف يضيئها حب الناس وتطلعات البشر جميعا. لكن الصياغة التى كتبها إمرسون تقدم بيانا أشد وضوحا للمبدأ الثالث. لا تخشى من أن

تكون حريتك فى التطور كقارئ نوعاً من الأنانية لأنك عندما تصبح قارئا أصيلا بحق، فإن استجابة الناس لأعمالك سوف تجعلك منارة حقيقية للآخرين.

3- الثقة بالنفس هى الميلاد الثانى للعقل:

ففى رأى امرسون أن الثقة بالنفس مهمة للباحث، ولابد أن يكون الشخص مبتكراً لكى يقرأ جيداً. إن الثقة بالنفس ليست منحة وإنما هى الميلاد الثانى للعقل. الذى لا يمكن أن يتحقق بغير سنوات طويلة من القراءة العميقة.

4- البحث عن عقل أكثر أصالة:

أما هاروولد بلوم فيرى أنه لا توجد مقاييس مطلقة للجمال.. فإذا أردت أن تزعم أن السيادة الأدبية لشكسبير كانت نتيجة للاستعمار. فلن يهتم أحد بدحض أرائك، لأن شكسبير بعد أربعة قرون صار أكثر ا نتشاراً عن ذى قبل، وسوف يمثلون مسرحياته فى الفضاء الخارجى، وفى العوالم الأخرى إذا وصل الناس إليها، لأنه ليس مؤامرة من الثقافة الغربية، بل إنه يحتوى على كل مبادئ القراءة. وهو محك الإختبار خلال هذا الكتاب كله. لقد نسب يورخيس هذه العالمية إلى الغياب الواضح لذاتية شكسبير، لكن هذه الخاصية استعارة كبيرة ترمز إلى اختلاف شكسبير عن الأخرين، وهى فى النهاية قوة معرفية فى حد ذاتها. نحن نقرا مراراً وتكراراً ولو بغير علم بحثاً عن عقل أكثر اصالة عن عقولنا.

5- استعادة السخرية:

والكاتب يحذرنا من الأيديولوجيا لأنها تعد عامل تدمير لقدرتنا على الفهم وعلى تذوق السخرية، ويقترح أن يكون خامس مبدأ فى عملية القراءة هواستعادة السخرية، إن السخرية هى مجرد استعارة والسخرية التى تميز عصراً أدبياً لا تصلح لعصر أدبى آخر، لكن بدون بعث أو إحياء الاحساس بالسخرية سوف يضيع منا شئ أكثر بكثير مما سميناه بالأدب الخيالى. فتوماس مان أعظم الساخرين بين عظماء الكتاب فى القرن العشرين. يبدو وكأنه ضاع فعلا. لقد بدأت تظهر كتب جديدة عن سيرة حياته تعرض فى الصحف غلى أساس شذوذه الجنسى كما لو كان يمكن الاحتفاظ به ضمن اهتماماتنا فقط لوأعطيناه شهادة بأنه شاذ. وهكذا يكتسب مكانا فى مناهجنا التعليمية. وهذا أشبه بدراسة شكسبير أولاً من أجل شذوذه المزدوج. إن تيار الأهواء المضاد للتطهر يبدو الآن مندفعا بغير حدود.

فالسخرية تتطلب قدراً محدداً من الإنتباه، كما تتطلب القدرة على قبول الآراء المتناقضة حتى لو تصادمت بعضها مع بعض، فإذا جردت القراءة من السخرية، فإنها تفقد انتظامها ومفاجائتها. فالسخرية سوف تطهر عقلك من لغو الأيدولوجيات وثقافتها، وتساعدك على أن تتوهج كباحث بحمل شعلة واحدة مضيئة.

بعد هذا يبدأ الكاتب فى النظر الى النماذج الأدبية التى اختارها ليطبق عليها مبادىء القراءة الجيدة كما يراها. وسوف أكتفى بتقديم بعض الأمثلة الدالة على وجهة نظره:

القصة القصيرة:

إن القصة القصيرة، بعكس القصيدة الغنائية، إنها تشكك كشكة الإبرة أي أنها تجرح المشاعر مرة واحدة فقط وفى نفس اللحظةعلي عكس الرواية، التي يمكنها أن تصيبنا بأحاسيس كثيرة وبأحزان متعددة وأفراح متعددة، لكن هذا فعلاً ما تحققه قصص تشيكوف وأنداده القليلين.

فالقصص القصيرة ليست أمثالاً أو حكما، ومن ثم لا يمكن تجزئتها إلي شظايا. لأننا ننتظر منها متعة النهاية فإحدي مقطوعات كافكا القصصية الرائعة، تنتهي حين نجد الصياد الذي لم يمت بعد، " جراتشكوس " شخصا يشبه اليهودى التائه أو الملاح القديم. يسأله عمدة إحدى المدن الساحلية عن مدة الزيارة التي ينوي قضاءها في المدينة،

" لا يمكنني تحديد ذلك، يا سيدى العمدة". هكذا يجيب جراتشكوس " سفينتي ليس بها دفة والريح التي تدفعها آتية من مناطق الموت الثلجية"

هذه ليست الخاتمة أو النهاية لكن ما الذي بإمكان كافكا أن يضيفه إليها؟ ان جملة كراتشكوس الآخيرة هي التي تبقي في الذاكرة أكثر من أى شىء آخر باستثناء نهايات بعض القصص القصيرة التي كتبت بإ معان وتأن.

كيف نقرأ القصة القصيرة؟ قد يقول إدجار آلان بو: في جلسة واحدة. ان قصص بو رغم شهرتها العالمية الواسعة والدائمة فإنها مكتوبة بأسلوب فاحش (مثل قصائده) وقداستفادت من ترجمتها إلي اللغات الآخري حتي إلي الانجليزية. لكن بو لم يكن أحد الآباء الأصليين للقصة القصيرة الحديثة. هذه الكوكبة التي تضم بوشكين وبلزاك، جوجول وتورجنيف موباسان وتشيكوف وهنري جيمس. أما أساتذة الشكل الحديث فهم جيمس جويس ود. هـ /لورانس، ايزاك بابل ، وايرنست هيمنجواي , ومجموعة متنوعة تضم يورخيس ، نابوكوف ، توماس مان ، إدورا ويلتي Eudorawelty ، فلاتري أوكنر ، توماسو لاندولفي ، وايطالو كالفيتو . بعد ذلك ينتقى هارولد بلوم بعض قصص تورجنيف، وتشيكوف، وموباسان، وهيمنجواي، وفلانري أوكنر، ويتحدث عنها بشىء من التفصيل.

وضع فرانك أوكنر مجموعة إيفان تورجينيف المسماه " اسكتشات من ألبوم صياد " التي نشرت سنة 1852 في مكان أرقي، من أي كتاب آخر للقصص القصيرة. فرغم مرور قرن ونصف علي تأليفها، فلاتزال هذه الاسكتشات جديدة بدرجة مدهشة، رغم ارتباطها بزمن محدد. فالحاجة التي كانت تدعو إلي تحريرالآرقاء، قد انتجت كل الكوارث التي حفل بها التاريخ الروسي. ان قصص تورجنيف جميلة بصورة غيرعادية. ولو نظرنا إلي هذه القصص ككل، فاننا سوف نجد فيها إجابة رائعة للسؤال " لماذا نقرأها؟ فإن تورجنيف، الذي أحب شكسبير وسيرفانتيس، هو الذي قسم الانسان إلي صنفين إما أن يكون هاملت أو دون كيشوت. وقد يضيف إما فولستاف أو سانكو بانزا لانهما مع هاملت ودون كيشوت يشكلون نموذجاً رباعي الآوجه بالنسبة لكثير من الشخصيات الأخري التي أبدعها الخيال الروائي.

ولكي تصل إلي مستوي بساطة تورجنيف الواضحة في رسم الاسكتشات ككاتب فإنك تحتاج إلي أرقي المواهب، شيء ما أشبه بعبقرية شكسبير التي تتجلي في قدرته علي إعادة

اكتشاف الانسان. تورجنيف أيضاً يعرض علينا شيئاً ما ربما كان موجوداً أمامنا علي الدوام، ولكننا لم نكن نستطيع أن نراه بدونه. لقد تعلم ديستوفسكي من شكسبير كيف يخلق أعظم نماذج الشخصية العدمية ويجسدها فى سفيدريجايلوف واستافروجين بملاحظته لشخصية إياجو باعتبارها أعلي مراتبَ الشيطانية بين كل العدميين كما صورتها عبقرية شكسبير. ومثل هنري جيمس، تعلم تورجنيف من شكسبير شيئاً يزيد من دهائه وحذقه هو سر اكتشاف الجمال في الأماكن التي تبدو معتادة، في تصويره لهذا النوع من الواقعية التي تزداد واقعيتها علي الدوام.

لازال تورجنيف وتشيكوف وهيمنجواي يتقاسمون صفة هي أشبه بالحياد، وعندما تتكشف لنا فإذا هي شيء آخر. إن العلاقة الحميمة بالمناظر الطبيعية والشخصيات الانسانية هي علاقة محورية عند تورجنيف وتشيكوف وهيمنجواي. وهذا شيء يختلف كثيراً عن الانغماس في عالم المجتمع وفي شخصيات العجائز عند بلزاك وديكنز. كانت عبقرية هذين الروائيين مسرفة في تكديس باريس ولندن بطبقات اجتماعية كاملة وكذلك بأفراد مؤثرين بصورة غريبة. وعلي العكس من ديكنز فان بلزاك تفوق في القصص القصيرة أيضاً وضم منها الكثير في كتابه " الكوميديا الانسانية" لكن كان ينقصها الرنين الذي نجده في رواياته.

حتي قصص تشيكوف الأولي كانت تتميز برهافة الشكل وانعكاس الحياة فيها بصورة قاتمة كئيبة جعلت منه فناناً لازماً كل اللزوم لتصوير حياة البؤس والتعاسة وهو ككاتب صار المؤثر الأكبر في كل كتاب القصة القصيرة الذين أتوا بعده. أقول كل " لأن تجديدات تشيكوف في الشكل رغم غزارتها ليست ناشئة عن تأثره بشكسبير بالدرجة التي نجدها في استبطانه للحياة الداخلية للشخصيات."

تشيكوف بمعني من المعاني، هو أكثر شكسبيرية حتي من تورجنيف، الذي عتني في رواياته بإعطاء الخلفية التاريخية في حياة أبطاله. قال تشيكوف، يجب علينا أن نكتب حتي لا يحتاج القاريء إلي أي شروحات من المؤلف. فالأحداث وأحاديث الشخصيات وتأملاتهم لابد أن تكون كافية. وهي فكرة طبقها تشيكوف فى مسرحية " بستان الكرز" وأيضاً في مسرحيته الرائعة "الشقيقات الثلاث".

لقد تعلم تشيكوف كيفية عرض الأشياء العادية والبذيئة من موباسان. أما موباسان الذي تعلم كل شيء، بما فيه هذا، من أستاذه فلوبير، فقلما يصل إلي عبقرية تشيكوف أو تورجنيف ككاتب قصة. لكن موباسان من كتاب القصة "الشعبية" الحقيقية وأكثرهم رواجا بين القراء، فهو يتفوق تفوقاً كبيراً علي أوهنري O.Henry (الذي يمكن أن يكون كاتباً عظيماً) ويفضله الناس كثيراً علي بو Poe البغيض, فأن تكون كاتباً شعبياً فهذا انجاز باهر بدرجة غيرعادية . وليس لدينا مثل هذا الكاتب الآن في الولايات المتحدة.

قد يبدو تشيكوف بسيطاً، لكنه بالغ العمق والدهاء، والكثير من كتابات موباسان البسيطة هي فقط من كتاب أدب الخيال في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، الذين كانوا يرون كل شيء من خلال منظار شوبنهور، فيلسوف" إرادة الحياة"، وأنا هنا أود أن

أضع عدسات شوبنهور وفرويد علي عيني وكلاهما يضخم الصورة ويشوهها بنفس القدر. لكنني ناقد أدبي ولست كاتب قصة. وكان يمكن لموباسان أن يفعل خيراً لو أنه استغني عن نظارات الفلاسفة حين ينهمك في تأملاته حول الرغبات الانسانية الشاذة لدى الرجال وعند النساء.

ان أفضل أعماله تحظي باقبال مذهل من جانب القراء، سواء قصص الرثاء المرح مثل "مؤسسة مدام تيليير" أو "الهورلا" **The Horla** من أمثلة قصص الرعب. يؤكد فرانك أوكنر أنه عند مقارنة قصص موباسان بقصص تشيكوف وتورجنيف فإنها تبدو غير مقنعة. وسبب اعتراض أوكنر الحقيقي هو أنه يظن أن العملية الجنسية ذاتها تتحول إلي جريمة قتل عند موباسان. والقارئ الذي أحس بمتعة القراءة لقصة " مؤسسة مدام تيليير " قد لا يوافقه علي ذلك. لقد تمني فلوبير الذي لم يمهله القدرلكي يكتبها، أن يكون مسرح قصته الأخيرة في بيت دعارة ريفي، وهذا ما فعله هنا ابنه موباسان في هذه القصة المتينة البناء. فكل عضوات مؤسسة مدام تيلييريتميزن بخفة الدم وروح المودة، وكل امرأة منهن تمثل جزءاً من السحر الحقيقي الذي يغمرهذه القصة. أما مدام تيلييرفهي فلاحة نورماندية، تدير مؤسستها، كما يدير أحد الناس فندقاً أو مدرسة داخلية وعاملات الجنس الخمسة (كما يحلو للبعض أن يسميهن الآن) يصفهن موباسان وصفاً محبوبا يفيض حيوية. إنه يؤكدعلي جو الهدوء والسلام الذي يسود في هذا البيت نتيجة لما تتمتع به مدام تيليير من روح الدعابة والقدرةعلي تحقيق الوئام.

أما" الهورلا "هذا الكائن غير المرئي الذي نعلم فيما بعد أنه كان يصيب البرازيليين بمس شيطاني يصل بهم الي حافة الجنون، هي ابنة راقية بالنسبة للاشباح الخرافية التي يقال انها تترك مقابرها ليلا وتتجول ً لامتصاص دماء النائمين، فهي تكتفى بشرب اللبن والماء وتمتص حيوية النائمين، دون أن تسحب دماءهم. أياً كان الذي يحدث في البرازيل، فلنا الحق في أن نشك ً فيما يحدث هنا في نورماندي. وفي النهاية يشعل الراوي النار في بيته، ليقضي علي هذا الغول، لكنه نسي أن يخبر الخدم فاحترق في المنزل. وحين يفهم الراوي أن الغول مازال حياً، فإنه يخبرنا بأنه سوف يضطر لقتل نفسه.

من الواضح أن "الهورلا" أو الغول هوغول الكاتب نفسه، سواء قام بالرحلة من البرازيل إلي نورماندي أم لا "الهورلا" هي جنون الراوي، وليست فقط سبب الجنون. هل كتب موباسان قصته عما يعنيه القول بأن انسانا قد أصيب بالزهري؟ وعندما يصل المريض إلي نقطة معينة ينظر في المرآة فلا يستطيع أن يري صورته منعكسة لوجود الضباب على المرآة. ينتظرأن ينقشع الضباب حتي يري نفسه تماماً، ثم يصرخ من الضباب أو من الحاجز: لقد رأيته.

يقول الراوي ان حلول (الهورلا) في هذا العالم يعني نهاية حكم الانسان.، والتنويم المغناطيسى، والايحاء ما هي إلا وجوه لإرادة الهورلا " لقد أتي " هكذا يصرخ الضحية وفجأة يعلن هذا الكائن الطفيلي إسمه وهويصرخ في آذان ضحيته "الهورلا وصلت" يخترع موباسان

اسم "الهورلا" Horla أليس في هذا تلاعباً ساخراً بالكلمة الانجليزية Whore التي تبدو بعيدة جداً، ما لم يكن مرض موباسان التناسلي هو محور القصة؟

إن قصص الرعب تشكل جنسا أدبيا كبيرا وساحرا، برع فيه موباسان وتفوق لكنه لم يصل أبداً إلي مستوي قصة "الهورلا" وأظن أن السبب هو أنه في أحد مستوياتها، أخذ يتنبأ بمرض الجنون الذي أصابه ومحاولته الانتحار. ان موباسان ليس في قامة تورجنيف، وتشيكوف وهنري جيمس أو هيمنجواي ككاتب قصة قصيرة. لكن شعبيته الهائلة جديرة بحسن التقدير.

ايرنست هيمنجواي

بالنسبة لقصص هيمنجواي القصيرة المتميزة فانها تتفوق حتي علي روايته "والشمس تشرق أيضاً " وهي الرواية الوحيدة من بين رواياته التي تبدو الأن شيئاً ذا قيمة. لقد كتب والاس استيفينز وهو أقوي شعراء أمريكا المحدثين ، ذات مرة يصف هيمنجواي بأنه "أبرز الشعراء الأحياء من حيث اهتمامه بموضوع الواقعية غير العادية " إن ما يقصده استيفينز هنا بكلمة "شاعر" هو أسلوب هيمنجواي المتميز الذي يتجلي في قصصه القصيرة .أما " الواقعية غير العادية "فهي تعني بالنسبة لـه هذا "المجال الشعري" الذي "يحل فيه الوعي محل الخيال " ان هذا التقدير الرفيع استحقه هيمنجواي عن جدارة بسبب إبداعاته الدائمة في مجال القصة القصيرة , إذ كتب خمسة عشرة قصة أو نحوها من الروائع التي يمكن محاكاتها بسهولة لكن يصعب نسيانها.

أما فرانك أوكنر الذي يكره هيمنجواي بقدر ما يحب تشيكوف فإنه يشير في قصته "الصوت الوحيد" ان قصص هيمنجواي "تصور أسلوباً فنياً يبحث عن موضوع " ومن ثم فانها فن ثانوي أو من مرتبة أدنى..

الشعـــر:

لم يقم الكاتب بترتيب هذا الجزء ترتيبًا زمنياً، ولكنه رتبه حسب تيماته وعن طريق وضع القصائد جنبا إلى جنب لأن الشعر ينزع أكثر من الرواية والدراما النثرية إلى أن يكون أشد تحرراً من التاريخ. وهو يؤكد على أهمية الحجة الشعرية بدلا من السياق الاجتماعى. لذلك فإنه لا يناقش شكل القصيدة الشعرية. فالنظر الى الشعر يمثل بحثا عن الموجودات الكبرى التى أبدعها الخيال. فالشعرهو تاج الأدب الخيالى لأنه يقدم الرؤى والنبوءات ومن ثم فهو يقول:

ها أنذا أبدأ بأمثلة من الشعرالغنائى الخالص لهوسمان A. E Housman وويليام بليك Wiliam Blake "ووالتر سافاج لاندرو " Walter Savage Landor *وشذرة للشاعر تنيسون ، هى النسر.* The Eagle *فتلك الاعمال تقدم* الشعر بصورة فى غاية الاحكام اقتصاديا وعاطفيا وتقودنى إلى اثنين من أعظم

المنولوجات الدرامية أولها رائعة تنيسون البليغة "يوليسيس" ورائعة روبرت براونج " جاء الطفل رولاند إلى البرج المظلم " وأغنية Song of Myself لتوضع الأن مجاورة لهذه المنلوجات ، كما هو المثال الأعظم الأمريكى لاستبدال المنلوج الدرامى بملحمة الاعتماد على النفس على حد تعبير إيمرسون . ثم يعقب ذلك أغنية إيملى ديكنسون عن الاعتماد على النفس لأعود بعدها إلى العصر الفيكتورى فى إنجلترا من أجل قصيدة غنائية عنيفة عن النفس لإميلى برونتى Emily Bronte" . فديكنسون وإميلى يميلان إلى الموال الشعبى من حيث طريقة التعبير والروح الغنائية وسنتناول موالين منفصلين هما The unquiet Grave أى " القبر المضطرب" قبل أن اتحول إلى أعظم قصيدة مجهولة المؤلف فى اللغة الإنجليزية اسمها " Tom O'bed lam "وهى أغنية مجنونة تستحق أن تنسب إلى شكسبير نفسه.

وهذا يقودنا إلى ثلاثة من أقوى سونيتات شكسبير وأيضاً إلى أعظم خلفاء شكسبير فى الشعر الإنجليزى مثل ميلتون والرومانسيين، وكم تمنيت أن أجد متسعاً أكبر لملحمة " الفردوس المفقود " ولكننى خططت للكيفية التى ينبغى أن تقرأ بها وكذلك لإعادة قراءة شيطان ميلتون. ولنبدأ بهذا الشاعر:

هوسمان

إلى اعماق قلبى يهب هذا الهواء القاتل
من بلدك هذا البعيد:
ما هى تلك التلال الزرقاء المحفورة فى الذاكرة
وما تلك الأبراج والمزارع
إنها أرض القناعة المفقودة
التى أراها فى السهول اللامعة
فى الطرق السعيدة التى سلكتها
ولا أستطيع العودة إليها مرة أخرى.

تلك هى القصيدة الأربعون التى كتبها هوسمان (1896) بعنوان "غلام من أرض

شروبشير" من قصائد هوسمان على مدى ستين عاماً. وكصبى فى الثامنة كنت أترنم أثناء سيرى بأشعار هوسمان ووليام بليك وأرددها لنفسى، و ما زلت أفعل ذلك، ربما بصورة أقل ولكن بحماس غير منقوص. وإن كيفية قراءة قصيدة يمكن أن تقدم على نحو أفضل بقراءة هوسمان الذى تروق لى طريقته الدقيقة المقتصدة ببساطتها الواضحة. هذه البساطة الفنية التى تخفى العمق والتوتر اللذين يسهمان فى تحديد معنى الشعر العظيم." فالهواء الذى يقتل " سخرية رائعة، لأنها سواء كانت نغماً أو إحساساً بالنسيم العليل الذى يمكن استحضاره عن طريق التذكر، فإن الأغنية أو نسمة الهواء تذبح بطريقة ساخرة، حيث يتوجب عليها أن تمدنا بالحياة.

لقد ولد هوسمان نفسه فى شروبشير، وأحب هوسمان شروبشاير وهو طفل " لأن تلالها كانت أفقنا الغربى ". وما عبارته " التلال الزرقاء المحفوظة فى الذاكرة "الموجودة فى القصيدة إلا جزءاً من كل، تمثل ليس فقط شروبشاير فى صورة مثالية بل تتجاوزها إلى " ما وراء ها" السعادة التى لم يحققها هوسمان المحبط أبداً. هناك إفراغ للنفس فى الإعلان بصوت مدو " تلك هى أرض القناعة المفقودة "، لأن القناعة كانت مجرد أمنية، ولكن فى أسلوب تأكيد مترفع، يلح الشاعر فى القول "إننى أرى سهولها تتألق " كما يؤكد أحد الحجاج بأنه رأى فعلاً "أورشليم وتلك الطرق، السريعة السعيدة " تنتمى فقط للمستقبل والتى بسببها لا يستطيع هوسمان أن يأتى إلى هناك مرة أخرى. لقد عبر عن التباطؤ والتأخير بدقة تامة والتى نرى فيها أخيراً أكثر قصائد الحب الغنائية حزناً، وهى واحدة من القصائد التى تخلد حلماً من احلام الشباب.

والت ويتمان وديكنسون:

المنولوجات الدرامية التى كتبها تنيسون وبراوننج تمثل أحد النماذج العليا فى الشعر الإنجليزى، لأنها تصور عملية الاستبطان الذاتى وحالة اليأس النهائى من كل شئ ما عدا قوة النفس وقدرتها على التحمل والمجابهة. فتراث الشعر الإنجليزى من هاملت شكسبير وشيطان ميلتون حتى الحركة الرومانسية يصور نموذجى " يوليسس " و" الطفل رولاند جاء إلى البرج المظلم " أماالشاعران الأمريكيان المعاصرأن لتنيسون وبراوننج فهما والت ويتمان وإميلى ديكنسون، فهما مبدعان أصيلان، على قدر كبير من المراوغة والغموض فى علاقتهما بالشعر الإنجليزى.

فعقيدة الاعتماد على الذات الأمريكية، والتى ابتكرها رالف والدو إمرسون تنتصر عند ويتمان وديكنسون بطرق مختلفة ومذهلة. فإمرسون يعلمنا الثقة فى النفس، لا تبحث عن نفسك خارج إطار نفسك. فقصيدة " أغنية عن نفسى " التى كتبها والت ويتمان هى نتيجة مباشرة لتوجيهات إمرسون. وبإسلوب أشد مراوغة، تحمل قصائد إميلى ديكنسون الغنائية فكرة الإعتماد على النفس وتصل بها إلى درجة عالية من الوعى لم يصل إليها أحد من الشعراء بعد شكسبير.

إن الوعى الخارق عند شكسبير يتفوق فى استراق السمع الذاتي هاملت، ياجو، كليوباترا، وبروسبيرو. وتحافظ إميلى ديكنسون على هذه الخاصية التى تميز شكسبير، لكن ويتمان يحاول بصفة مستمرة إلى ما هو أبعد منها. إن صدمة استراق السمع إلى ذاتك تأتى من إدراكك لوجود ذات أخرى غير متوقعة. فالشاعر ويتمان، وبالأخص فى قصائد مثل " أغنية عن نفسى" وفى" مرثية لمن جرفه تيار البحر"

"عند تراجعى فى محيط الحياة "قسم كيانه إلى ثلاثة أقسام: نفسى، " حقيقتى " أو " أنا نفسى " ثم روحى. هذه الخريطة السيكولوجية هى عمل أصيل بدرجة رفيعة ومن الصعب ضمها إلى نموذج فرويد أو أى خريطة أخرى للعقل لكنها رغم ذلك سبب أولى لماذا يجب علينا

أن نقرأ والت ويتمان، وهو شاعر ثرى متعدد الألوان والأشكال، مختلف جداً عما يحسبه معظم مفسريه او شارحيه.

رغم ما يعلنه عن نفسه بأنه شاعر الديمقراطية، فإن ويتمان فى أفضل وأعظم سماته شاعر صعب، ومن شعراء النخبة. ونحن لا نشك أبداً فى حبه لقرائه الذين يصورهم، ولكن الصورة التى يرسمها لنفسه هى صورة شخصية فنية أى قناع يغنى من خلاله، ليس هناك والت ويتما الحقيقى كفرد. هناك الشاعر" كمقابل للإنسان، وفوق هذا فهو "المغنى المتوحد" أكثر منه المهان والمصاب. أنا لا أفترض أن ويتمان يستخدم الحيل الخادعة، لكن ما يعطيه، من إحساس بجوانب الديمقرطية، يذهب بها أحياناً ويجعل من فنه إطاراً للانتقال. لكن هناك دائماً ثراءه هو وديكينسون فقط بين الشعراء الأمركيين اللذان يظهران " وفرة الازدهار" التى حاول والاس ستيفينسون أن يقلدها مؤخراً.

نحن نعرف والت ويتمان بصورة افضل "فوالت ويتمان واحد من غلاظ الطبع الامريكيين " لكن ذلك هو الشخصية أو القناع الذى يرتديه شاعر " أغنية عن نفسى ". إن ويتمان يعرف أكثر، لأنه شاعر صعب بصورة مدهشة، مع إنه يقول خلاف ذلك. إن أعماله تبدو سهلة ولكنها رقيقة ومراوغة:

تأتينى هذه الأشياء ليلاً ونهاراً ثم تغيب عنى مرة أخرى
لكنها ليست هى أنا نفسى.
بعيداً عن الشد والجذب أقف كما أنا
مسروراً، مختالاً، عطوفاً، كسولاً ومنفردا
ينظرالى أسفل منتصبا
أويحنى ذراعاً على أخرى غير ملموسة،
ناظراً ورأسه يميل جانباً متطلعاً لما سوف يأتى فيما بعد،
داخل اللعبة وخارجها يشاهدها وهو مندهش.

" أنا نفسى " Me myself تتسم بالجمال والسحر وروح العزلة، فتعبيره الجذاب يوحى بالسلام وإن كان فيه لمسة حذر من التطفل. يبدأ ويتمان أغنيته بلقاء يغلب عليه طابع العرى مع التأمل أكثر من الميل الى الجنسية المثلية بين نفسه الخارجية وروحه والتى تبدو لغزاً كبيراً بالنسبة له، لكن من الممكن اعتبارها خاصية شخصية أو طبعاً مميزاً يناقض الشخصية الفردية أو النفس (المذكرة) الفظة. ومن ثم فإن حقيقتى أو "أنا نفسى" يمكن أن تكون على علاقة سلبية فقط مع روح الشاعر ويتمان:

إننى أؤمن بك يا روحى، والآخرالذى هو أنا يجب ألايذل
نفسه لك، ولا أن تذل نفسك أنت للآخر.

دكنسن وبرونتى والأغنيات الشعبية و"توم أوبدلام"

أن إميلى دكنسن، وهى تنتمى من الناحية الاجتماعية إلى التراث الاريستقراطى تخرج فى كثير من قصائدها على معظم ما درج عليه الغرب فى التفكيروالثقافة، وهى فى هذا تتعارض مع ويتمان، وهو أعظم معاصريها الذى حذا حذو أستاذه المجرب إمرسون، والذى كان فى الأساس مجدداً فى الشكل وفى المشهد الشعرى وكانت دكنسن، شأنها شأن شكسبيروووليم بليك تمعن فى التفكير فى كل شئ، وتعاوده لنفسها. ومن يقرأ دكنسن ينبغى أن يكون مستعدا ليتصارع مع أصالتها المعرفية. أما الجزاء الذى يخرج به القارئ فهو جزاء فريد، إذ أن دكنسن تعلمنا بصورة أوفر حذقاً وبكثير من الوعى صعوبة الخروج على التقاليد التى تأصلت فى أعماقنا.

وقد بلغت دكنسن من الأصالة حداً اصبحت معه عملية تصنيفها تصنيفاً دقيقاً تكاد تكون عملية مستحيلة شأنها فى ذلك شأن شكسبير. فهل هما شاعران مسيحيان أم من العدميين؟ فشكسبير متخف داخل شخصياته المسرحية، وهو حريص دائما على ألا تعرف أبداً إذا كان كل من هاملت وفلستاف يتكلم نيابة عنه أو ينفرد بالتحدث إليه؟ وأى قصيدة من قصائد دكنسن القوية يمكن أن تعبر عن وعيها المرهف والمتحرك؟ إن رسائلها لاتساعد على الإجابة على هذا السؤال، (ولا يمكن أن تساعدنا فى الكشف عن غموض حالتها الجنسية النفسية) لأنها ليست رسائل بأى معنى دارج، ولكنها قصائد شعر منثوركتبت بدهاء شديد، مثل قصائدها الغنائية.

إن المسيح الذى قام من الأموات أوالمسيح الفادى لا يعنيان إلاشيئاً قليلاً بالنسبة لدكنسن، ومع ذلك فإن عذابات المسيح كانت قريبة جدا بالنسبة لها، وأى إشارة إلى التغلب على الآلام كانت أشد قربا من ذلك، لقد صار العذاب واحدا من أنماطها الشعرية. ولأن دكنسن كانت مستغرقة بعمق فى الإنجيل، فإنها لم تكن أبدا مسيحية بالمعنى الرسمى، ففى وسعها أن تكتب عن نفسها باعتبارها " إمبراطورة كالفارى **" Empress of Calvary** " "عروس الروح القدس" وهى تعبيرات مجازية غامضة تشكل إلى حد كبير جزءا من الأسطورة الشخصية التى أصرت على أن تحياها، ولاسيما فى سنواتها الأخيرة.

لقد قرأت الإنجيل مرات كثيرة بمثل ما قرأت شكسبير وديكنز بحثاً عن شخصيات يمكن استيعابها ضمن معاناتها الدرامية الخاصة بها. ودكنسن تملك قدرة هائلة على السخرية، بحيث يتعذر تفسير أى جزء من هذه الحكايات من الناحية الظاهرية. ولدينا وفرة من البيانات البيلوغرافية التى تدلنا على أن حياة دكنسن إنما هى دراما للضياع الشبقى. ولكن حتى ضياع الشهوة الجنسية تحوله دكنسن إلى صور شعرية. ومن كل هذه الروعة حول الضياع الانسانى تستحوذ على القصيدة **1260**بصورة أكبر:

لأنك ماضى
ولن تعود أبداً
وأنا مهما كنت كاملة
ربما أغفل عن مسارك

ولأن هذا الموت هو نهاية المطاف
رغم أنه مبتدأ كل شىء
فإن اللحظة الحالية سوف تبقى
وتتجاوز الفناء

ومن الأهمية أن كل شخص قد عاش
وعاش هو الآخرليتحرى
كى يصل إلى اكتشاف لا يمكن لإله
أن يدمره

تبقى الأبدية افتراضا
فى اللحظة التى أدرك فيها
أنك أنت الذى كنت الوجودً
نسيت أن تعيش

إن الحياة التى ستكون عندئذ
شيئاً لم أعرفه أبداً
مثل الجنة الوهمية
حتى أدخل فى نطاق عالمك

إن "الحياة التى ستكون " لى
مقر إقامة عادي جداً
إلا إذا رأيت وجهك أنت
فى وجه فادينا

من يشك فى الخلود
له أن يتبادل الوضع معى
لأن وجهك الغامض المبهم يحجبنى
عن كل شئ عداه

عن السماء والجحيم أتنازل أيضاً
عن الحق فى التأنيب
لمن يبذل هذا الوجه
من أجل صديقه الذى لايقدر بثمن

إذا كان "الله محبة" كما يعلن هو لنا

ففى اعتقادنا أنه ينبغى أن يكون كذلك

لأنه "إله غيور"
يخبرنا بكل يقين

إذا كان كل شىء ممكنا لديه
كما يقرر إلى جانب ذلك أيضا
بأنه سيرد لنا فى النهاية
آلهتنا المصادرة.

الروايات

لا يجب أن تختلف قراءة الرواية كثيراً عن قراءة شكسبيرأو قراءة قصيدة غنائية. إن المهم أو الأكثر أهمية هو من تكون أنت، حيث لا يمكنك أن تمنع نفسك عن القراءة لأن معظمنا يأتى بتوقعات مختلفة. فإن الاختلاف يبدأ مع الرواية، حيث نظن أننا سوف نلتقى إن لم يكن أصدقاءنا وأنفسنا فحقيقة اجتماعية معروفة، سواء كانت معاصرة أو تاريخية. وعندما وصلتنى آخر رواية لإيريس مردوخ أيقظت فى نفسى أحاسيس مختلفة عن تلك التى أثارها ديوان قصائد جون أشيرى. إن الكتابة السيئة كلها شىء واحد. أما الكتابة العظيمة فإنها تختلف بدرجة صارخة، والأنواع الأدبية تشكل انقسامات فى داخلها. لم يزل بعض شعراء الدراما والروائيين على قيد الحياة، ويستحقون القراءة، لكن هؤلاء قلة قليلة. فى الحقيقة أنا أقرأ أشيرى لكى ألتقى به مرة ثانية، حيث يعيش فى عزلة ويشتاق للآخرين وللغيرية.
إن المستمعين للشعر الغنائى العالى الجودة هم بالضرورة عدد قليل وهذا يسبب حزنا لأفضل شعرائنا، ولكن لديهم أسوة حقيقية فى وليم بليك ووالت مانلى هوبكنز الذين لم يصلا إلا إلى أعداد قليلة من المستمعين فى حياتهما. لقد كان ويتمان ينشر شعره على نفقته الخاصة، وكذلك كان بليك بينما نشرت أشعار ديكنسون وهوبكنز بعد وفاتهما.

لقد وجدت إليزابيث بيشوب عدداً مناسباً من المستمعين ولو أنهم قلة، وحذا حذوها حفنتان من أفضل شعرائنا المعاصرين حتى وإن جلبت لنا الألفية –عودة لعصر ثيوقريطس كما تنبأ جيامبا قيستا فيكو فى كتابه "العلوم الجديدة" فإن الإنسان يتوقع أن يبقى شعر النخبة ويعيش، ولكن الرواية قد يكون لها حظا أسوأ. إن الروايات تحتاج إلى قراء أكثر مما تحتاجه القصائد، هذه ملاحظة فى غاية الغرابة وتثير حيرتى رغم اتفاقى معها. فقد كان تنيسون، وبروننج، وروبرت فروست. يجدون جمهوراً كبيراً من المستمعين، وربما لم يكونوا فى حاجة إليهم وحظى ديكنز وتولستوى، بجماهير عريضة من القراء وكانوا فى حاجة إليهم،

فالعديد ممن يسترقون السمع يشاركون فى تكوين فنهم. كيف يمكنك إذن أن تقرأ رواية بصورة مختلفة إذا كنت تشك فى أنك واحد من نخبة تضمحل بدلا من كونك ممثلً لجمهورعريض؟

فمالم تقرأ بصوت عالى وتقرأ لآخرين، فإنه حتى وجود الآخرين لن يحول القراءة من عمل متفرد إلى عمل اجتماعى، فأنا على مدى خمسين عاماً أقرأ الروايات من أجل ما فيها من شخصيات وقصص ومن أجل الجمال الذى أحسه فى أصوات المؤلفين وفى طرق السرد الخاصة بهم. إذا كان قد كتب على الروايات أن تختف وتتلاشى فدعنا نكرمهم لأجل قيمهم الروحية والجمالية. وربما حتى من أجل بطولتهم واستبسالهم، فى تقديم الشخصيات الرئيسية والأبطال، باعتبارهم وجهاً من وجوه المؤلفين. دعنا نقرأ الروايات فى الثلاثين سنة القادمة من الألفية الثالثة كما كان يقرأها الناس فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر من أجل المتعة الجمالية والرؤية الروحية.

إن الشخصيات فى الروايات العظيمة ليست علامات ولكنها لوحات من الواقع لرجال ونساء جاءوا بعد عصر شكسبير: شخصيات حقيقية محتملة وممكنة. إن الرواية لم تزل هناك لكى تقرأ وقد أضافت فى قرننا هذا بروست وجويس وبيكيت وحشد من الأمريكان، والأسبان، والشماليين، إلى ثراء أوستين وديكينز وفلوبير وستندال وممارسى الكتابة الكلاسيكية، الآخرين. لقد تباكى جيميس جويس فى رواية "فينيجان ويك" على أنه يفتقر إلى جمهور شكسبير فى مسرح الجلوب، وأنا أخشى أن تختف رواية جويس فى عصرنا الجديد المتطور. ربما يختفى بروست أيضاً، إنها مفارقة غريبة لأنه وكما يبدو لى أنه لا توجد رواية يمكنها أن تربح كثيراً فى هذه الأيام الرديئة عندما نعيد قراءتها فى ضوء الخلفية القاتمة التى تذوى فيها جميع الروايات.

إن أي مناقشة عن كيفية وأسباب قراءة الروايات يجب أن تشمل "دون كيشوت" لسيرفانتيس فهى أول وأفضل الروايات، بل إنها رغم ذلك تعد أكثر من رواية. فهذه الرواية عند الكاتب الباسكى ميجيل دى أونومانو، وهو أفضل نقاد سيرفانتيس فى رأى، تعتبر بمثابة الإنجيل الأسبانى. الحقيقى، وأن "سيدنا دون كيشوت هو المسيح الحقيقى" ربما لو أننى كنت علمانياً صرفاً، فإن سيرفانتيس سوف يبدو لى بمثابة المنافس الممكن الوحيد لشكسبير فى الأدب التخيلى عبر الأربعة قرون الماضية. إن دون كيشوت هو الند لهاملت وسانكو بانزا" ند" لسيرجون - فولستاف. وهما تستحقان تمجيداً أو اطراءاً رفيعا لا أعرف كيف أعبر عنه. لقد كانا معاصرين تماماً (ربما ماتا كلاهما فى نفس اليوم) ومن الواضح أن شكسبير قد قرأ "دون كيشوت" ولكن من غير المحتمل أن يكون سير فانتيس قد سمع عن شكسبير.

من الروائيين الذين أحبوا "دون كيشوت" هناك هنرى فيلدنج، وطوبيا سموليت، ولورانس ستيرن فى إنجلترا القرن الثامن عشر، ولا يمكن أن نتصور أياً من أعمالهم بدون سيرفانتيس. لقد ترك سيرفانتيس تأثيراً شديدا على ستندال وفلوبير، إن "مدام يوفارى" هى "كيشوت مؤنثاً" – إن هيرمان ميلفل ومارك توين من أتباع سيرفانتيس وكذلك دستوفسكى وتورجنيف وتوماس مان. وبصورة واقعية كل كتاب الرواية الحديثة الأسبان.

إن دون كيشوت كتاب ضخم (وأنا مع دكتور صموائيل جونسون لا أتمنى أن يكون أقصر من ذلك)، سأحصر نصيحتى عن كيفية قراءته فى علاقته المحورية فقط أى فى علاقة الصداقة بين دون كيشوت وسانكوبانزا. وهذه العلاقة لا يوجد لها مثيل عند شكسبير لأن الأمير هال، عندما أصبح الملك هنرى الخامس دمر صداقته مع فولستاف، التى صارت متناقضة تناقضاً شديداًً منذ رأيناهما معاً لأول مرة، عند بداية مسرحية "هنرى الرابع" الجزء الأول: إن هوراشيو بالنسبة لهاملت ما هو إلا رجل مستقيم وكل علاقة ذكورية حميمة عند شكسبير هى علاقة تنطوى على جوانب مثيرة للخلاف وخصوصاً فى السونتيات. فالنساء فى مسرح شكسبير دون رجاله قادرات على الاحتفاظ بصداقة حقيقية بين الواحدة منهن والأخرى. ويبدو ذلك فى معظم الأحيان، صحيحاً فى الحياة كما هو عند شكسبير، أو لعله يكون مثالاً ثانياً على تأثير شكسبير فى الحياة.

تحدث كثير من المشاجرات بين دون كيشوت وسانكو بانزا ولكنهما يتصالحان دائماً، ولم يخذل أياً منهما الآخر فى الحب والإخلاص والولاء، وأيضاً فى افتقاد دون كيشوت الكبير للحكمة وحكمة سانكو العجيبة. إن كل شخص عند شكسبير (كما فى الحياة) لديه صعوبة حقيقية فى الإنصات للآخر. فالملك لير لا يكاد ينصت لأحد بينما نجد أن أنطونيو وكليوباترا (فى غمرة النشوة والفرح أحياناً) لا ينصت أحدهما للآخر إطلاقا. لابد أن يكون شكسبير هو أعظم المنصتين الموهوبين بصورة خارقة، خصوصاً فى صحبة بن جونسون الذى لا يكف عن الكلام أبدا. ولاأشك أن سيرفانتيس كان لا يمل الإنصات أيضا.

جين أوستن:

من الأسهل أن تنسب أغراضاً اجتماعية للروايات وليس للقصص القصيرة أو القصائد. لكن القارئ يجب أن يكون حذراً من كل هؤلاء الذين يصرون على أن الرواية، لكى تبقى يجب أن تكون وسيلة للإصلاح. ربما لايوجد روائى فى الإنجليزية، يمكن أن يتفوق على جين أوستن، ثم ما الذى تريد برواياتها "الكبرياء والتحامل "و"إيما" و"مانسفيلد بارك" و"الإقناع" أن تصلحه؟ إن بطلات هذه الروايات يحتجن الى إعادة تنظيم مواقفهن الشخصية. وهو ما تقدمه أوستن، وهن فى حاجة الى أزواج محبوبين، وهن يحصلن عليهم.

إن جين أوستن تتميز بمقدرتها على السخرية العميقة، التى تستغلها فى إجلاء جوانب مما ابتكره شكسبير عما هو إنسانى. فإن جين أوستن برجماتية بدرجة عالية مما يجعلها لا تقلق بشأن مصادر الرفاهية المريبة التى يتمتع بها أولئك الأزواج المحبوبون. وبرجماتيتها أمر يمكن امتداحه، لأنه ما هو الفارق إذا كانت الأموال نظيفة وخالية من شبهة استغلال رقيق جزر الهند الغربية؟ إن أوستن ليست رسولا أو سياسية. وهى شديدة الذكاء بحيث تعرف أن القدر الأكبر من الواقع لاجتماعى لا يستطيع أن يصمد للفحص والتدقيق، لكن النظام الاجتماعى بالنسبة لها هو شئ مفترض، لابد من قبوله حتى يمكنها أن تحكى قصصها. فهنرى جيميس، الذى يساير نفس منهجها، جعل إيزابيل أرشر فى رواية "صورة سيدة" "وريثة لكل العصور"

لكن العنصر المالى فى هذا الميراث الآتى من كل العصور يشغله فقط إلى الحد الذى أوصله إلى مكيدة مدام ميرلى المدبرة ضد إيزابيل.

كان ديكنز مصلحاً اجتماعياً بينما لم تكن أوستين ولا جيمس. كذلك إن قصة "الأمال العظيمة" نجحت وازدهرت بسبب تعقيداتها المالية والقانونية. ولكن لا يحق لنا أن تصدر قانوناً يفرض على الروايات الخيالية عبء إصلاح المجتمع. ماذا كانت أغراض سيرفانتيس الاجتماعية، وهو أبو الروائيين جميعاً؟ هل كانت أسبانيا سوف تتحسن أخلاقياً لو أقلع القراء فيها عن قراءة قصص الفروسية؟ لقد أعطى ستندال الرومانسى الكبير، قلبه للأسطورة النابليونية. ولكن "دير بارما" ترتبط بمسرحية "روميو وجولييت" أكثر من علاقتها بالنجاح االهائل الذى انتهى فى واترلو. إن الأدب وحده هو لذى يمكن تحويله إلى أدب، رغم أن الحياة يجب أن تدخل فى هذا الخليط بصورة شبه دائمة لكن كجزء مكمل وليس جزءا شكليا.

ورغم أن "الإقناع" هى روايتى المفضلة لأوستن إذ كتبت عنها فى كتابى "االتراث الأدبى الغربى" وأنا اختار "إيما" هنا كثانى قصة مفضلة عندى، وهى تسبق "الكبرياء والتحامل" و"مانسفيلد بارك" لكنى سأكتب عن "إيما" مع الإشارة لرواية "الكبرياء والتحامل"، لأن كلا من التشابه والاختلاف بين وودهاوس وإليزابيث بينيت مفيد إلى أقصى درجة فى السعى لقراءة الروايتين بالطريقة التى تستحقانها.

لازالت رواية "الجريمة والعقاب" هى أفضل الروايات البوليسية على مدى قرن وثلث منذ نشرها. يجب علينا قراء تها – رغم أنها مؤلمة – لكنها مثل أعمال شكسبير تحرك شعورنا ورغم أن الكثير منا ينكر وجود العدمية فى تراجيديات شكسبير الدامية مثل – هاملت، وعطيل، والملك لير، وماكبث – فإن هذه المسرحيات هى المصادر التى لا فكاك منها للشخصيات العدمية الكبرى عند ديستوفسكى من أمثال سفيدريجايلوف وسترافروجين فى "الممسوس" (الشياطين) وكرامازوف الأب العجوز، فى "الأخوة كرامازوف". سوف لا نعرف ما هى عقيدة شكسبير الحقيقية (أو شكه) بينما أصبح ديستوفسكى كهنوتياً رجعياً أبعد ما يمكن عن التصور. أما عن "الجريمة والعقاب" بصفة خاصة، يجب علينا أن نتبع قول د. هـ لورانس. (ثق فى الرواية لا فى الراوى).

إن ديستوفسكى يؤمن بالمسيحية التى ستأتى ذات يوم. عندما يحب بعضنا بعضاً حباً خاليا من الأنانية إلى حد التضحية بالنفس من أجل الآخرين، كما تفعل سونيا فى "الجريمة والعقاب". فى هذا العصر المسيحى، بعيداً عن المدنية كما نظن أننا نعرفها، هل يمكن للروايات أن تكتب؟ يمكن افتراض أننا قد لا نحتاج إليها. إن تولستوى الذى أراد أن يكون ديستوفسكى هو هاريت بتشر ستو روسيا. أصر على أن يعلى من قيمة رواية "كوخ العم توم" على "الملك لير".

ديستوفسكى، وهو كاتب تراجيدى أساساً، وليس معلم أخلاقى ملحمى، لم يتفق مع تولستوى. أظن أحياناً أن ديستوفسكى قد ترك الخدمة فى الجيش الروسى، وهو فى الثالثة

والعشرين، لكى يعمل بالكتابة الأدبية. وكذلك روبن راسكولينكوف كان فى الثالثة والعشرين فى ذلك الصيف المخيف عندما قتل بلا مبرر امرأتين، لكى يعظم الرؤية النابليونية لنفسه. هناك صلة خفية بين رفض راسكو لينكوف الابتعاد عن تقديره لذاته وبين سعى ديستوفسكى البطولى من أجل كتابة روايات خالدة، الذى توج برواية "الأخوة كرامازوف". إن راسكو لينكوف يتوب توبة حقيقية فى النهاية، غيرالمقنعة للرواية، عندما يستسلم بصورة كاملة لماجدالين شبيهة سونيا، كرمزلقيامة لعازر من الموت وحصوله على الخلاص. ولكن حيث أن جموح راسكو لينكوف التراجيدى مرتبط ارتباط لا فكاك منه باندفاع ديستوفسكى لكتابة تراجيديا عظيمة، فمن غير المحتمل أن يتم إقناع القارئ بخضوع راسكو لينكوف المتأخر للمسيحية. إن ديستوفسكى يتميز دائماً فى كتابة البدايات، ويكون مدهشاً فى تطوير الأجزاء الوسطى – من رواياته ولكنه ضعيف بصورة ملحوظة فى وضع النهايات، رغم أن مزاجه الشبيه بالرؤى قد يجعله ماهراً فى الأشياء الأخيرة.

17 - المحافل الماسونية فى مصر

للدكتور على شلش

فوجىء الناس بخبرإلغاء حفل للترويج السياحى، كان مزمع إقامته عند سفح الهرم، غالبا لأسباب أمنية. وقيل إن منظموا الحفل هم جماعة ماسونية. وهذا اللفظ له سمعة غير طيبة عند بعض التيارات الثقافية فى مصر والعالم العربى. فماهى الماسونية؟ وما علاقة هذه الحركة وأتباعها بالأهرامات المصرية؟ لقد تعددت الأراء والدراسات حول الماسونية وتاريخها باللغات الانجليزية والفرنسية، ومن حسن الحظ أن هذه الحركة قد حظيت بدراسات عديدة فى مصر، كان أحدثها وأشملها تلك الدراسة الجادة التي أعدها الراحل النبيل الدكتور على شلش فى كتاب أصدرته الهيئة العامة للكتاب عام 1993 بعنوان " التجربة الماسونية فى مصر " وكان هذا الكتاب يشكل الجزء الثانى من " اليهود والماسون فى مصر" الذى عرضنا جزأه الأول فى الفصل السابق، ويسعدنى أن أعرض الجزء الثانى هنا.

ويتناول الكتاب تاريخ الماسونية وانتشارها في مصر، بادئا بمدخل يخصصه على شلش للتعريف بالحركة الماسونية معتمداً فيه على أربع من دوائر المعارف هي: البريطانية والامريكية واليهودية والسوفيتية. وهي تشكل نوعاً من التباين في الرأي، كما تعكس في مجموعها أهم وجهات النظر المعاصرة في الموضوع.

يقول محرر مادة الماسونية في " دائرة المعارف البريطانية" (طبعة 1981) إن الماسونية هي التعاليم والممارسات الخاصة بالطريقة الأخوية السرية للبنائين الأحرار والمقبولين (من غير البنائين). وهي أكبر جمعية سرية في العالم، انتشرت بفضل تقدم الامبراطورية البريطانية، وظلت أكثرالجمعيات شعبية في الجزرالبريطانية، وغيرها من بلدان الامبراط ورية (سابقاً).
وقد نشأت من النقابات التي ألفها البنائون عندما تولوا بناء القلاع والكاتدرائيات في العصورالوسطى. ولما توقف بناء الكاتدرائيات بدأت بعض محافل البنائين العاملين في قبول أعضاء فخريين بها لتقوية تدهور الاقبال على عضويتها نتيجة توقف عمليات البناء، ومن هذه المحافل نشأت الماسونية الحديثة النظرية أو الرمز. وبدأت بممارسات ورموز النقابات القديمة، ولكنها ما لبثت أن اتخذت في القرنين السابع عشر والثامن عشر شعائر وتقاليد الطرق الدينية القديمة والأخوة الفروسية. وفي سنة (1917) تأسس المحفل الأكبر، وهو رابطة المحافل في انجلترا، ثم انتقلت فكرة المحفل الأكبرإلي البلدان الآخرى.

+ مجلة القاهرة نوفمبر 1993

ويضيف المحرر: أن الماسونية واجهت – منذ بدايتها تقريباً – معارضة شديدة من الأديان المعروفة، ولا سيما الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، ولم تلبث أن منعت في الاتحاد السوفيتي والمجر وبولاندا واسبانيا والبرتغال واندونيسيا ومصر وغيرها، ولكن الماسونية ليست مؤسسة مسيحية كما فهمت خطأ في كثير من الأحوال، فهي تضم كثيراً من عناصر الأديان وتعاليمها، وتحض على الاخلاق والاحسان وطاعة قانون البلاد. ويشترط في طالب عضويتها أن يكون ذكراً بالغاً مؤمناً بوجود كائن اسمى، ومؤمناً أيضاً بفناء الروح، ومع ذلك اتهمت بعض المحافل بالتحيز ضد اليهود والكاثوليك وغير البيض، وقد اجتذبت في البلاد اللاتينية المفكرين الأحرار والمعادين للأديان، على حين اجتذبت في بريطانيا وشمال أوروبا والبلاد الانجلوسكسونية كثيرين من البروتستانت البيض.

ثم يورد الدكتور على شلش ما تقوله دوائر المعارف الأخرى ويستخلص منها بعض الحقائق التالية:

1- أن الماسونية نشأت في انجلترا متأثرة بالشكل التنظيمي لنقابات البنائين.
2- إن الماسونية أكبر جمعية سرية في العالم، كما قال محرر الدائرة البريطانية، وإن كان محرر الدائرة الأمريكية ينكر هذه السرية، ربما لأن المحافل الماسونية في أمريكا بالذات، قد تحررت في بعض النواحي. فالمحافل الأمريكية هي الوحيدة في العالم التي فتحت أبوابها للنساء والصبيان والأطفال، وبدأت تمارس نشاطاً اجتماعياً واضحاً. ومع ذلك تظل اجتماعاتها مغلقة ومناقشاتها سرية.

ومن الملاحظ أن أي انحراف للماسونية – حتى من وجهة نظر أنصارها- كان ومازال يرجع إلي طابع السرية فيها. وقد كانت هذه السرية مغرية جداً – في كثير من الأحوال، في ظل الأنظمة الدكتاتورية والشمولية، بالتأمر والجرائم، لسبب بسيط، هو أن المحافل هي الجمعيات السرية الوحيدة المصرح بها في البلاد التي تحتضنها. وستظل هذه السرية سواء كانت صحيحة أو مزعومة، مكمن الخطر دائماً في الحركة الماسونية.

3- إن الماسونية تصر على عنصر الدين، بمعنى أن تدعوا أعضائها إلي أن يكونوا على دين من جهة، وأن يتفقوا على أن الكون يسيره مهندس أو بناء أعظم، ولكنها في الوقت نفسه تصر على عدم الخوض في الدين أو السياسة، فكيف يتفق هذا مع ذاك؟ وإذا كانت الأديان المعروفة تدعو إلي المعروف وتنهي عن المنكر فما هو الجديد الذي تقدمه الماسونية؟
4- إن الماسونية دخلت أمريكا على ايدي اليهود، ومعنى أن اليهود أدخلوها كأقلية حتى يصنعوا لأنفسهم نوعاً من المظلة الواقية، ولا يستبعد الدكتور على شلش – حتى في غياب الوثائق – أن يكون لليهود – كأقلية – دور في نشأتها القديمة أو الحديثة، أو في توجيه محافلها لخدمة بعض أغراضهم. وهذا ما يوحي به قول محرر دائرة المعارف اليهودية: إن دستور الماسونية قد صيغ بصيغة تسمح بعضوية اليهود.

5- والسؤال الآن: كيف ومتى دخلت الماسونية مصر؟

يرفض الدكتورعلى شلش ما تشير إليه دائرة المعارف الأمريكية من أن تاريخ الماسونية يرجع إلي عصر بناء الأهرامات في مصر، وما تذكره دائرة المعارف اليهودية من أن الماسونية استمدت شعائرها من شعائر بناء هيكل سليمان في القدس، ونشأت مع بنائه وكذلك ارجاعها إلي طائفة الدروز في الشام كما تقول الدائرة البريطانية ويرى أن هذه الدعاوي تتمحك بالتاريخ القديم حتى تظهرالماسونية بمظهر العراقة. ويرى أنه يمكن تقسيم تاريخ الماسونية في مصر إلي ثلاث مراحل:

1- مرحلة التأسيس وتمتد من غزو مصر على يد نابليون بونابرت سنة (1798) حتى الاحتلال الانجليزي سنة (1882).
2- مرحلة الاستقرار وتمتد من الاحتلال الانجليزي حتى اشتعال الحرب بين العرب واليهود في فلسطين سنة (1948).
3- مرحلة الانقراض وتمتد من حرب فلسطين حتى صدور قرار منع الماسونية والغاء محافلها سنة (1964).

يؤكد الدكتور على شلش أن مصر عرفت المحافل الماسونية عقب غزو بونابرت سنة (1798) وكان جرجي زيدان أول من أرخ في العربية لتاريخ هذه المرحلة وعنه نقلت جميع المصادر العربية التالية بعد صدور كتابه " تاريخ الماسونية العام " سنة (1889).

وقد قسم زيدان الماسونية في مصر إلي طورين على غرار ما يفعل مؤرخو أوروبا: الطور العملي المتصل بتكوين منظمات البنائين الفعليين أو نقاباتهم، والطور الرمزي المتصل بالمحافل الحديثة، التي أخذت رموزها عن البنائين القدامى. وعن الماسونية القديمة العهد في مصر من حيث طورها العلمي، "لأن الجمعيات المصرية السرية كانت تعلم ما يقرب كثيراً من تعاليم الماسونية".

وهذه الجمعيات قديمة في رأي زيدان، ترجع إلي عهد بناء الأهرام والمعابد الضخمة، ومع ذلك فقد جاءت الماسونية إلي مصر بعد ذلك من الغرب في العصور الوسطى " حيث عهدت الحكومة المصرية في عهد الخلفاء إلي فئات منهم هندسة وبناء كثير من الجوامع والقلاع والأسوار" وضرب مثلاً على ذلك بجامع أحمد بن طولون في القاهرة الذي عهد بناءه إلي جماعة من البنائين القدامى القادمين من أوروبا.

ولكن هذا لا يؤكد كما يقول علي شلش أن هؤلاء البنائين كانوا ماسونيين بالمعنى المعروف لعدم وجود أدلة على ذلك، وعلى قدم عهد الجمعيات الماسونية في مصر، ولا على صلتها بالجمعيات السرية القديمة، والأمر كله محض تخمين واستنتاج من جانب زيدان الذي بدأ متحمساً في كتابه للماسونية.

أما الطور الرمزي في الماسونية المصرية، فقد قال عنه زيدان أن هذا الطور لم يظهر في مصر" قبل سنة (1798) أي أثناء الحملة الفرنسية" فقد اتفق نابليون وكليبر وبعض قواد تلك الحملة وضباطها من الماسونيين الفرنسيين على تأسيس محفل في القاهرة، فأسسوه في أغسطس من تلك السنة باسم " محفل إيزيس" على طريقة ممفيس. " ولعلهم – كما يقول زيدان – قصدوا بذلك مقصداً سياسياً لأنهم أدخلوا فيه كثيراً من عمد البلاد ورجالها" ثم توقف نشاط المحفل بعد رحيل بونابرت ومصرع كليبر.

وفي سنة (1830) أسس بعض الايطاليين في الإسكندرية محفلاً على الطريقة الإسكتلندية وتلاه محفل اخر في القاهرة سنة (1838) تحت رعاية المجلس الممفيسى الفرنسي واسمه ممفيس. وفي 1845 شهدت الإسكندرية تأسيس محفل تحت رعاية الشرق الأعظم الفرنسي اسمه "الأهرام" انضم إليه كثيرون من الاجانب والأهالي تحت سمع وبصر الحكومة، وله الفضل في بث التعاليم الماسونية في مصر كما يقول زيدان وأبرز أعضاءه من غير الأوروبيين، الأمير حليم بن محمد على والأمير عبد القادر الجزائري الذي قاد ثورة الجزائر ضد فرنسا عند غزوها البلاد ثم فر إلي مصر وقد اشتهر هذا المحفل كما يقول زيدان أيضاً – بالأعمال الخيرية، وتزايد أعضاؤه حتى بلغوا ألفا بعد (15) سنة من تأسيسه.

وبدأ انتشار المحافل الماسونية من القاهرة إلي الإسكندرية ثم إلي بورسعيد والسويس والاسماعيلية. ويلاحظ على شلش أن زيدان لم يكن محايداً في كتابه وإنما كان ماسونياً متحمساً ومع ذلك فهو يقر بأن الماسونية أنشأها الأوروبيون في مصر وضموا إليها بعض المستوطنين والشوام وبعض الأهالي المصريين.

وكان مجموع المحافل العامة في مصر حتى سنة 1878 قد بلغ (56) محفلاً، وهو عدد كبير، إذا قيس بتعداد السكان في ذلك الوقت، والذي كان اقل من سبعة ملايين، ومن هذا العدد (27) محفلاً أجنبياً أي للأجانب الأوروبيين وحدهم، مقابل (29) محفلاً مصرياً أي للأجانب المتمصرين والأهالي.

وقد توقف جرجي زيدان في تاريخه عند (1878) وأشار في مقدمة كتابه إلي أنه استقى معظم معلوماته من زولا الذي أصبح وقتها رئيس أعظم المحافل المصرية سابقاً، وأنه لو ساعده المقام الأتى على تفاصيل كثيرة يعلمها.

وربما كان مبعث حرجه كما يظن على شلش – إلي أنه كان ماسونياً ملتزماً بحكم دستورها الأول بكتمان أسرارها. ولم يكتب عن الماسونية حتى وفاته (1914) سوى بضعة أسطر في كتابه " تاريخ مصر الحديث" حيث قال " إن المحافل الوطنية (الأهلية) تأسست في عهد اسماعيل، وأن شأن الجمعية الماسونية في مصر تعززبحمايته، فانتشرت مبادئها حتى انتظم في سلكها نجله المغفور له الخديوي السابق (توفيق) وجماعة كبيرة من أمراء البلاد ووجهائها".

ويختلف الباحثون حول دخول الماسونية مصر. فبينما حاول الباحث الاسرائيلي يعقوب لانداو، أن يملأ الفجوة الزمنية التي جاءت في رواية زيدان من (1798 – 1830) فإنه لم يضف الكثير لما قاله زيدان. ومع ذلك فهذه الإضافة تنكرها الباحثة الإيرانية باكد مان التي تعتقد أن الماسونية لم تدخل مصر قبل سنة (1848) كما أنها ترى أنه لم يتأسس أي محفل أهلي مصري قبل سنة (1875).

كذلك يشير لانداو إلى انحراف بعض المحافل الإيطالية التي استغلت الماسونية في إخفاء نشاطها الهدام، حيث تصور بعض تقارير القناصل والممثلين السياسيين (1868 – 1870) المحافل الماسونية في صورة خلايا تعج بالعناصر الهدامة سياسياً وجنائياً، فمن الناحية السياسية تتآمر هذه العناصر على البيت المالك في إيطاليا، ومن الناحية الجنائية تمارس الإجرام في المدن الإيطالية بالقتل وغيره، ثم تجد في محافلها الماسونية الحماية والمأوى والعون. وكان النموذج الإيطالي من الماسونية مطروحاً في سوق الحركة الوطنية المصرية الوليدة، بكل ما فيه من شراسة ومؤامرات، ويبدو أنه كان نموذجاً مفضلاً. فقد تحمس لممارسة السياسية كثيرون من الوطنيين بمختلف فئاتهم، ولاسيما الذين انضموا منهم إلى المحافل الماسونية إيطالية او فرنسية أو إنجليزية أو مصرية.

كان على رأس هؤلاء جميعاً شخصيتان لعبتا دوراً خطيراً في تطورات الأحداث في أواخر عهد إسماعيل، وهما الأمير عبد الحليم (1826 – 1894) المشهور باسم حليم، وجمال الدين الأفغاني (1838 – 1897) وكان للاثنين تلاميذ ومريدون وأتباع أو كان لهما – بتعبير ذلك العصر – حزبان متعارضان في الكثيرومتفقان على شيء واحد هو ضرورة التخلص من إسماعيل.

وقد نجح إسماعيل في طرد حليم من مصر بعد اتهامه بمحاولة اغتياله (1868) على أيدي بعض الإيطاليين الماسونيين، وذهب حليم إلى الأستانة عاصمة الخلافة العثمانية، ولكن صلته بالأحداث لم تنقطع فقد ظل أعوانه الماسونييون يتحركون ضد إسماعيل ومن بعده توفيق.

كان أعوان حليم من الماسونيين في مصر إيطاليين وفرنسيين ويهوداً في معظمهم وكان من بين أنصاره يعقوب صنوع الذي ظل يؤيده في صحفه العربية في باريس حتى وفاته، وكذلك حسن موسى العقاد أحد كبار تجار القاهرة الذي نفي عقب الثورة العرابية، فضلاً عن بعض الكتاب والصحفيين الذين كانوا يتراوحون بينه وبين توفيق مثل أديب اسحق وسليم النقاش، وبعض رجال الأزهر وعلى رأسهم الشيخ عليش بالإضافة إلى عدد غير معروف من ضباط الجيش ممن اشتركوا بعد ذلك في الثورة العرابية.

وأما الأفغاني الذي طاب له المقام في مصر ابتداء من (1871 – 1879) فكان أقرب وأميل إلى توفيق، ولاسيما بعد أن اتفق معه قبل توليه الحكم على التعاون لاصلاح حال البلاد، ومع أن الأفغاني قضى سنواته الأولى في تعليم الشباب، وجمع حلقة واسعة من التلاميذ والمريدين، على اختلاف انتماءاتهم وعقائدهم فسرعان ما نزل إلى ميدان السياسة التي شغلت

الجميع وقتذاك، وشجع على إصدار الصحف ودخول الماسونية، ثم دخل بنفسه الماسونية، وأدخل معه معظم تلاميذه.

ولكن دخول الأفغاني الماسونية لم يكن " لأنه رأى فيها امتداد حديثاً لحركات التطرف الإسلامية القديمة التي اجتذبته بشكل واضح " كما يقول المستشرق إيلي كدوري، وإنما لأنه رأى فيها وسيلة للإصلاح والتغيير كما يقول علي شلش مثلها مثل الصحافة والخطابة التي ارتبط بها وقت دخوله الماسونية، ولاسيما بعد تفاقم التدخل الأوروبي وسوء أحوال البلاد، ويبدو أنه أعجب بشعار الماسونية الذي رفعته في ذلك الوقت وهو "الحرية والإخاء والمساواة" وهو ذاته شعار الثورة الفرنسية.

وقد طرح الأفغاني فكرة اغتيال الخديوي إسماعيل ووافق عليها الشيخ محمدعبده ولكنها لم تنفذ. كذلك ذكر محمد عبده لبلنت أن الضابط لطيف سليم بالمدرسة الحربية الذي اعتقل بسبب مظاهرة الضباط، ضد وزارة نوبار الأوروبية في فبراير (1879) لم يفرج عنه إلا بعد تدخل الماسونيين وتوسطهم لإطلاق سراحه، وكان سليم ماسونياً ومن مريدي الأفغاني وأعضاء محفله. وعلى ذلك يعلق علي شلش قائلاً: وإذا كانت هذه الواقعة هي الوحيدة المسجلة حول نفوذ الماسونية، فلا شك أن هناك وقائع أخرى لم يسجلها أحد.

كذلك يذكر الدكتور علي شلش ذهاب الأفغاني ومعه سليم نقاش كمترجم لمقابلة قنصل فرنسا ليطالبه بتدخل فرنسا لإجبار إسماعيل على التنازل لابنه توفيق. وقد أثار هذا التصرف الجريء انقساما بين الماسونيين حين نشرت أخباره بعد خلع إسماعيل. فقد استهل الأفغاني حديثه مع القنصل بقوله: "لقد أتيت بالأصالة عن نفسي، وبالنيابة عن الحزب الماسوني والحزب الوطني الحر المنتشر في جميع أنحاء القطر المصري".

وقد احتج خمسة أعضاء في محفل كوكب الشرق كما ذكرت صحيفة "الوقت" على إقحام الأفغاني الماسونية في الموضوع ومخالفته قوانينها التي تمنع التدخل في المسائل السياسية والدينية ويختم الدكتور علي شلشل هذا الفصل بهذه الفقرة:

وعلى الرغم من هدوء نشاط الماسونيين في مصر بعد طرد الأفغاني وتشتت تلاميذه حتى دخول الإنجليز في يوليو 1882، منطقيا أن يمضوا في تأييدهم لتوفيق والمصالح الأوروبية، نظراً لأن أغلبيتهم كانت من الأوروبيين وأن ينفصل الأهالي الذين كانوا يشكلون أقليتهم على أثر طرد الأفغاني انتظاراً لوضوح الموقف. ولما سيطر عرابي ورفاقه على الموقف، كان من الطبيعي أن ينضم القسم الأكبر من هذه الأقلية إلى العرابيين، وهذا ما حدث لتلاميذ الأفغاني، ابتداء من محمد عبده إلى سعد زغلول، وكان من الطبيعي أن تؤثر الأغلبية الماسونية الأجنبية الصمت ولكن هذا لا يمنع احتمال حدوث اتصالات بين العرابيين والماسونيين من أنصار حليم وفي كلتا الحالتين انتهت المرحلة كلها بغزو الإنجليز لمصر.

الماسونية ظاهرة مستوردة:

يرى الدكتور علي شلش أن مرحلة تأسيس الماسونية بدأت بالحملة الفرنسية وأن مرحلة الاستقرار بدأت مع احتلال الإنجليزفى مصر وفي هذه المصادفة، تأكيد لطابع الظاهرة المستوردة التي اتصفت به الماسونية في تاريخ مصر الحديث. إن الاحتلال البريطاني كان من أهم عوامل استقرارها في البلاد، ليس لأنها صناعة بريطانية فحسب، وإنما لأن قائد جيش الاحتلال وأكبر جنرالاته كانوا ماسونيين متحمسين على الطريقة الأسكتلندية.

وقد شهدت مرحلة الاستقرار أربع تطورات إيجابية هي:
1- استقطاب الشخصيات الكبيرة والمرموقة.
2- احتضان الجاليات الأجنبية والأقليات.
3- التوسع الجغرافي.
4- ظهور الكتب والصحف الماسونية.

تحرص الماسونية على رعاية الحاكم لها، والاحتماء بالشخصيات الكبيرة في البلد الذي توجد فيه. وإذا كانت الماسونية في المرحلة السابقة قد خاب أملها في الأمير حليم، الذي طرده إسماعيل (1868)، فلم يخب حظها مع إسماعيل نفسه ولا مع ابنه توفيق من بعده، ولا مع السلطان أحمد فؤاد، ولا مع كثيرين من الشخصيات المرموقة في مختلف رجال الدولة ورجال الجيش.

وتظهر شخصية سعد زغلول كأهم الشخصيات التي اهتمت بها الماسونية حتى وفاته (1927) ففي سنة (1921) نشرت المجلة ذاتها نداء إلى جميع السلطات الماسونية العظمى في العالم تحتج فيه على نفي سعد زغلول ورفاقه الأحرار إلى جزيرة سيشل. وكان هذا النداء خروجاً على مبادئ الماسونية التي تقضي بعدم التدخل في شئون السياسة أو الدين، ومع ذلك مضت الصحف الماسونية في ذلك التدخل عن طريق المحفل الأكبر الوطني المصري.

احتضان الجاليات الأجنبية والأقليات:

وجدت الأقلية الشامية المسيحية المهاجرة، والأقلية اليهودية المستوطنة الرعاية والتشجيع من الماسونية، وفي الوقت ذاته وجدت الماسونية في هذه وتلك كل عون وتشجيع ولاسيما في ميدان الصحافة والإعلام.

كانت مطبعة "المقتطف" مصدر طبع العديد من الكتب والنشرات الماسونية، ومن أهم هذه الكتب نحو عشرة مؤلفات لشاهين مكاريوس وإدريس راغب، فضلاً عن مجلة "للطائف" التي جعلها مكاريوس منبراً بارزا للماسونية، ومجلة "المقتطف" التي كانت أول مجلة عربية تفتح صفحاتها للماسونية تعليماً وتبشيراً ابتداء من (1884) وجريدة "المقطم" التي أتاحت للماسونية نافذة جماهيرية يومية واسعة. ونتيجة لهذا وقع مكاريوس وصروف عام (1909) في معركة طويلة مع الأب لويس شيخو اليسوعي (1859 – 1927) الذي دأب على نقد الماسونية في مجلته البيروتية "المشرق" ليدلل على عدائها للمسيحية.

الأقلية اليهودية:

يقول علي شلش: إن مرحلة استقرار الماسونية (1882 – 1948) كانت تمثل في الوقت ذاته العصر الذهبي لليهود في تاريخ مصر الحديث، وقد وجد اليهود في الماسونية، ما وجده فيها المسيحيون الشوام: مظلة للحماية، ووسيلة لاكتساب عطف الأغلبية واحترامها فضلاً عن كونها مجالاً خصباً للعلاقات العامة التي لا تتيسر المصالح بدونها، بل إنهم نجحوا سنة (1922) في تحويل الماسونية إلى أداة لخدمة الصهيونية وأحلام الوطن القومي في فلسطين. إذ صدر بيان عن رئاسة الماسونية (1922) في مصر يناشد عرب فلسطين التزام الهدوء، ومشاركة اليهود في بناء الوطن المشترك وصدر هذا البيان بتدبير من وايزمان رئيس المنظمة الصهيونية العالمية.

وبدأت مرحلة الانقراض نتيجة للتطورات السلبية التي أثرت في مكانة الماسونية وأدت إلى تمزقها وتفتتها ويمكن أن نجمل هذه التطورات في ثلاث:
1- الهجوم المضاد.
2- التورط السياسي.
3- الانقسام.

حتى صدر قرار الحكومة المصرية بإغلاق المحافل الماسونية سنة (1964).

18- ملحمة جمال حمدان
فى كتابه شخصية مصر

صدرهذا الكتاب الهام منذ عدة سنوات فى أربعة مجلدات تضم آلاف الصفحات ونال مؤلفه الدكتورجمال حمدا جائزة الدولة التقديرية من مصر كما نال جائزة التقدم العلمى من دولة الكويت. ولا شك فى أن إتفاق الدولتين على تقديرهذا العالم الجليل يؤكد قيمة أعماله العلمية الكثيرة وبالأخص هذا الكتاب. لكن على المستوى العام لم ينل هذا الكتاب الشامخ ما يستحق من إهتمام في وسائل الإعلام المختلفة.

ولا أذكر أنى قرأت عنه إلا مقالاً واحداً كتبه الاستاذ محمود العالم فى مجلة " الهلال (يناير 86) بعنوان جمال حمدان العاشق لمصر وللحقيقة "وهو مقال تحليلى نقدى رفيع المستوى يشيد بالكاتب وكتابه حيث يقول: إنه ليس كتاب معرفة فحسب بل هو كتاب معركة كذلك فجمال لا يكتب لنا كتاباً عن شخصية مصر وإنما يقدم بهذا الكتاب سداً جديداً لمصر فى مواجهة محاولات شتى لهدم روحها والقضاء على شخصيتها القومية.

وهذا ما يؤكده جمال حمدان فى المقدمة حين يقول:

فى هذا الوقت الذى تتردى فيه مصر الى منزلق تاريخى مهلك قومياً ويتقلص حجمها ووزنها النسبى وجيوبوليتيكياً بين العرب وينحسر ظلها ... نقول فى هذا الوقت نجد مصر نفسها بحاجة أكثر من أى وقت مضى إلى إعادة النظر والتفكير فى كيانها ووجودها ومصيرها بأسره من هى. ما هي, ماذا تفعل بنفسها ثم ماذا بحق السماء يفعل بها؟ .. والى أين. ثم يضيف " بالعلم وحده فقط لا الأعلام الأعمى ولا الدعاية الدعية ولا التوجيه القسرى يكون الرد " والعلم معروف فروعه وطرائقه عموما وهو مطلوب على كل الجهات

لكن المؤلف يركز هنا على معرفتنا ببلدنا بمكاننا وامكاناتنا وهو يشير أيضاً إلى أن المصريين هم أقل الناس معرفة بمصر وهو يرى أن هذه المعرفة لازمة لنا سواء على المستوى الأكاديمى أو مستوى الثقافة العامة لأن الجهل بها كثيراً ما يقود إلى التخبط فى التخطيط وإحباطه وإجهاضه فى عديد من المجالات وعلى معظم المستويات إذ لا تخطيط البتة أياً كان نوعه بلا جغرافيا "

ومن ثم كانت دعوته إلى أن " كل شبر من أرض مصر كل قرية, كل حقل, كل قرية فى الوادى, وكل جبل أو صخرة فى صحارينا ينبغى أن تغطى بمونوجراف مفسر مكثف على حدة.
يبقى أن نقول إن هذا السفر الضخم هو أولى وأهم الخطوات الرائدة على طريق المعرفة
* مجلة الشباب اكتوبر 1997

الصحيحة لموقعنا على خريطة العالم. حتى نتفادى ما تجرى به السنة بعض كبار القادة والمسئولين حين يقال عن سيناء مثلاً انها " سدس مساحة مصر" (الصواب 6 %) أو إن مصر " نصف العرب " سكاناً والصحيح (ربع العرب). وهذه القراءة هدفها التعرف على أهم معالم هذا الكتاب وفلسفته ومغزاه وهو ما يهم عامة المثقفين.

ولعل أول ما يستوقف القارئ حقاً هو عنوان الكتاب "شخصية مصر" فما هو مفهوم الشخصية بالنسبة إلى مصر؟ وهل للبلد أو الأقليم شخصية كالإنسان؟

والإجابة مما يقوله أحد دعاة الشخصية الإقليمية:

إن شخصية الإقليم كشخصية الفرد يمكن أن تنمو وأن تتطور وأن تتدهور ووصفها لايقل صعوبة " إن الجغرافيا هى فن التعرف على شخصيات الإقليم ووصفها وتفسيرها " وهو ما يفعله جمال حمدان إذ يحاول فى هذا البحث أن يرسم صورة عريضة ولكنها دقيقة بقدرالإمكان لشخصية مصرالبلد والإقليم. فهى دراسة عن شخصية مصر لا الشخصية المصرية.

والشخصية الإقليمية شئ أكبر من مجرد المحصلة الرياضية لخصائص وتوزيعات الإقليم، إنها شئ أكبر من مجرد جسم الإقليم وحسب. ونحن تتساءل اساساً عما يعطى منطقة تفردها وتميزها عن سائر المناطق ومحاولة أن ننفذ إلى "روح المكان" لتستشف العبقرية الذاتية التى تحدد شخصيته الكامنة أو ما يعرف كاصطلاح عام بعبقرية المكان (genius loci) ولهذا سمى شخصيتة مصر – دراسة فى عبقرية المكان – الشخصية الإقليمية والوحدة العربية: لكن هل يعنى الحديث عن تفرد الشخصية الجغرافية وعبقرية المكان لهذا القطر أو ذلك إنها تتصادم مع دعوة الوحدة العربية والقومية العربية؟

طبعا لا. لا يضير هذه الدعوة أن يكون لكل قطر من أقطارها شخصيته الطبيعية المتبلورة بدرجة أو بأخرى داخل الإطار العام المشترك. وهذا التنوع والتباين فى البيئات إنما يثرى الشخصية العربية العامة ويجعلها متعددة الجوانب والأبعاد ويؤدى بالضرورة إلى مبدأ "الوحدة فى التنوع "و"التنوع فى الوحدة " وهذا هو المغزى الفكرى للكتاب كما يحدده المؤلف. فهو لا يرى فى شخصية مصرمهما تبلورت وتجوهرت إلا جزءاً من شخصية الوطن العربى الكبير.

<u>ملامح شخصية مصر الجغرافية:</u>

إن مصر جغرافياً وتاريخياً تطبيق عملى لنظرية هيجل: تجمع بين "التقرير" و" النقيض" فى تركيب متزن أصيل وفى كلمة واحدة شخصية مصر هى التفرد وهو ما يعبر عنه كل كاتب أو زائر بطريقته الخاصه. وتفسير هذه الشخصية الفلتة هو التفاعل - ائتلافاً أو إختلافاً – بين بعدين أساسيين فى كيانها وهما الموضع site والموقع situation فالموضع خاصية داخلية ملموسة ولكن الموقع فكرة هندسية غير منظورة بهذين العنصرين الجوهريين والعلاقة المتغيرة بينهما تفسر شخصية مصر, فمهما يختلفان حين نجد مثلاً أن حجم الموضع كان لا يتكافأ دائماً مع خطورة الموقع الحاسم على ناصية العالم وحين نجد الأول ينتظم قدراً من العزلة والثانى يفرض فيضاً من الإحتكاك .

مصر هى نموذج البيئة المتبلورة المثالية إذ يبدو كل شئ فى مصر مكثفاً إلى أقصى حد, من الأساس الطبيعى والقاعدة الأرضية، إلى الهيكل الإقتصادى إلى الغطاء البشرى والصرح الحضارى. مصر بكل تأكيد كثافة بلا مساحة. التجانس بعد التكاثف- تلك هى الكلمة المفتاح داخل هذه البللورة المضغوطة فرغم عديد من الفروق الموضوعية والمحلية والإقليمية يسود أجزاء الوادى قدر غير عادى من التشابه طبيعياً ومادياً وبشرياً.

وهذا أصدق وأوضح تعبيرعن المناخ ذلك الغلاف الرتيب والغلالة الصافية من أقصى الشمال إلى أقصى الجنوب. وبجانب هذا فإن التركيب الجنسى أو التوزيع الأنثروبولوجى لا يكاد هو الآخر يقل تجانساً رغم خضوعه لعوامل أخرى بالطبع، فأهل مصر من أشد شعوب العالم تجانساً فى الصفات الجنسية والمقاسات الجسمية خاصة الرأس ومن أكثرهم تشابهاً فى السحنة والتقاطيع والملامح. وينتقل التدرج حتمياً من التجانس إلى الوحدة.
ومنذ فجر التاريخ بزغت مصر لشعب واحد تجمعه وطنية واحدة فى وطن واحد على شكل دولة أحادية. تلك أقدم أمة فى أول دولة فى التاريخ. كذلك منذ ولدت هذه الوحدة فإنها لم تعرف التقسيم لا بالطول ولا بالعرض ولا فى ظل الإستقلال ولا حتى تحت الإستعمار. إن مصر لم تكن قط مجرد "تعبير جغرافى" وحسب بل كانت دائماً تعبيراً سياسياً منذ البداية وإلى النهاية."

من الوحدة إلى المركزية جاءت خطوة منطقية أخرى إلى الأمام ولكن من المركزية إلى الطغيان تمت خطوة أخيرة ومؤسفة إلى الوراء. فقوة المركزية الجغرافية والوحدة الوظيفية وطبيعة الرى فى البيئة النهرية فرضت المركزية السياسية والإدارية ثم الحضارية فرضاً فى شكل حكومة طاغية الدور فائقة الخطر وبيروقراطية متضخمة أبدا وعاصمة كبرى صاعدة إلى أعلى صاروخياً وشامخة فوق البلد غالباً. على أن السمة الأكثر سلبية هى تردى المركزية إلى الإستبداد. ومهما إختلفت التسميات بين الطغيان الفرعونى أو الإقطاعى فأن الدكتاتورية هى النقطة السوداء والشوهاء فى شخصية مصر، وهى منبع السلبيات المتوغلة فى الشخصية المصرية حتى الآن، ليس على مستوى الفرد فى الداخل فقط ولكن فى الخارج كذلك.

هذا طبعاً على مستوى الموضع أو من الداخل. أما مستوى الموقع أو من الخارج فإن ملامح الموقع تعد من أخطر مفاتيح تلك الشخصية. فهنا بالدقة يصل تعدد الأبعاد والجوانب فى شخصية مصرإلى حده الأقصى. إذ تتفاعل جوانب الموقع مع جوانب الموضع إما فى تلاق وتلاقح أو فى تعارض وتناطح، وبهذا التفاعل الخلاق تكتمل تلك الشخصية حتى تبلغ منتهى آفاقها وتخرج من بيئتها وهى واسطة العقد ومتوسطة الدنيا وسيدة الحلول الوسطى وتقترب فى الوقت نفسه من أوروبا بمثل ما أنها الأرض الوحيدة التى يجتمع فيها البحران المتوسط والأحمر.
كذلك هى البلد الوحيد الذى يلتقى فيه النيل بالمتوسط إنه لقاء الأنداد والأفذاذ أبو الأنهار وأبو البحار.. مهد الفلاحة ومدرسة الملاحة وبهذا اللقاء مع التحام القارتين وتقارب البحرين فكانما كل أصابع الطبيعة تشير إلى مصر، وكأن خطة علوية عظمى قد رتبها "الجغرافى الأعظم " لتجعل منها قطباً جغرافياً أعظم فى العالم القديم وبالفعل تحقق الوعد الجغرافى تاريخيا

بنهاية سعيدة او نتيجة حتمية جغرافية. فقد ترجمت الى ملحمة حضارية وهذه الحضارة هى ثمرة زواج النيل بالمتوسط أو الموضع بالموقع.

ولقد أبدت هذه الحضارة إستمرارية نادرة فعمرت بتماسك وصلابة على مدى آلاف السنين لم يقطعها أو ينسخها إلا الحضارة الحديثة فى القرنين الأخيرين فقط. بموقعها البؤرى المركزى على ناصية العالم كان مستحيلاً أن تعيش مصر فى عزلة منطوية على نفسها داخل قوقعة الصحراء بل خرجت إلى العالم الواسع بالتصدير الحضارى والتبادل التجارى، وأصبحت " متوسطة الدنيا " قبلة العالم وصرة المعمورة ولكن هل مصر حقاً فى عزلة جغرافية؟

عزلة خفيفة نسبية. إنها عزلة بالموضع يصححها الإحتكاك بالموقع ولأن مصر كثافة بلا هجرة كانت تصدر الحضارة ولا تصدرالرجال ولكن لانها من الناحية الأخرى منطقة دخول لا خروج فقد كانت دائماً مصباً للرجال يكاد يأتى إليها كل شئ وإن قل أن تذهب هى إلى أحد للتجارة أو البحارة. أوالهجرات، والغزوات، والإستعمار. كلا لم تكن مصر قط فى عزلة حقة إنما هى عزلة بلا إعتزال.

من إمبراطورية إلى مستعمرة

من أول أمة فى التاريخ إلى أول دولة إلى أول إمبراطورية ولكن للأسف إلى أطول مستعمرة بعد ذلك. وكثنائية السبق الحضارى- التخلف لا مفر من أن نعد ثنائية الإمبراطورية – المستعمرة سمة أساسية لشخصية مصر والأسباب كامنة فى ثنائية الموقع الموضع.

غير أن مصر بعد ألفى سنة من السيادة العالمية أو الإقليمية عاشت ألفى سنة أخرى فى ظل التبعية الإستعمارية والسيطرة الأجنبية حتى تساءل البعض: أعرق أمة فى التاريخ أم فى التبعية؟ وسواء صح السؤال أم لم يصح فإن هذا قد ألقى ظلالاً كثيفة على الشخصية المصرية وعد أسوأ نقطة سوداء فيها بجانب الطغيان الداخلى وأن الحقيقة أنه لا وسط فى تاريخ مصر. إما قوة عظيمة سائدة رادعة وإما تابعة خاضعة عاجزة.

19- فكر التنوير

عصر التنوير أو الاستنارة يقصد به الحركة الفلسفية والأادبية التى ظهرت فى غرب اوربا فى القرن الثامن عشر، وكانت تعتد بالعقل وتقرر ان الوعى هو العامل الحاسم فى تطور المجتمعات وان الشرور الاجتماعية هى نتيجه مترتبة على الجهل بفهم الطبيعة. وقد نشأت هذه الحركة فى فتره التمهيد للثورة البرجوازية كرد فعل ضد التزمت الدينى والايديولوجية الاقطاعية وكانت ابرزمظاهرها فى ألمانيا وفرنسا وانجلترا، وكانت التسمية فى الأصل تنسب إلى الحركة الفلسفية فى ألمانيا التى قادها ليسنج ومندلسون فى سبيل التربية والثقافة والتحرر من جمود التقاليد الفكرية وسيطرة رجال الدين على العقول واضطهاد العلماء وتعذيبهم وحرقهم كما فعلوا مع جوردانو برونو وآخرين.

كان رجال الدين فى العصور الوسطى مثلا يحرمون على الأطباء اجراء عمليات التشريح بحجة ان جسم الانسان مقدس ولم يسقط هذا التحريم إلا بعد انتشار الطاعون فى القرن الرابع عشر فى أوربا والقضاء على ثلث السكان تقريبا مما أضعف حجتهم وقضى على سيطرتهم على عقول العامة، وشجع الأطباء على البحث العلمى لمعرفة سر هذا الوباء وكيفية مواجهته. وهنا بدأ الأطباء، دراسة علم التشريح وأجريت اول عملية تشريح لجثة ميت بشكل علنى أمام الناس فى عام **1515**، وكانت هذه هى بداية التقدم الحقيقى فى اكتشاف أسباب المرض وتقدم علوم الطب.

وعندما أعلن جاليليو نظريته التى تقول بإن الأرض هى التى تدور حول الشمس أتهمه رجال الدين بالكفر وقدموه ألى محكمة التفتيش. ولذلك سميت هذه المرحلة التاريخية بالعصور المظلمة. ولم يتخلص الأوربيون من كابوس رجال الدين ومن التخلف العلمى والاجتماعى إلآ عندما انتشرت أنوار النهضة الأوربية والحركة الانسانية ألتى تؤمن بقدرة الانسان على الابداع وعلى فهم قوانين الطبيعة والسيطرة عليها عن طريق العلم. ومن ثم وجب علينا دراسةهذه الحركة لكى نعرف كيف انتشرت فى أوربا وكيف كانت مظاهرها فى كل بلد.

ففى إنجلتراالطلقت هذه التسمية على النهضة الفلسفية والعلمية التى قادها جون لوك واسحق نيوتن كما أطلقت فى فرنسا على مدرسة فولتير وديدرو وجانجاك روسو ومونتسكيو، وتتميز هذه الحركات الفلسفية بالتشكيك فى القيم والمعتقدات التقليدية وبالميل نحو الفردية المطلقة وابراز فكرة التقدم البشرى العام المبنى على تحكيم العقل واستخدام المناهج التجريبية.

جون لوك ورسالته فى التسامح:

إن التسامح عند لوك يستند على نظرية المعرفة التى تدورعلى محدودية العقل الإنسانى، ويخلص فيها الى أن المعتقدات الدينية ليست قابلة للبرهان، فإما ان يعتقد فيها الانسان أو لا يعتقد. ولهذا يرفض لوك الاضطهاد باسم الدين ويلزم من رفض هذا باستحقاقه للتسامح ويترتب على ذلك تمييز لوك بين امور الحكومة المدنية وامور الدين.

ويعلق د. مراد وهبه بقوله: فى تقديرى ان هذا التمييز اوهذا الفصل هو نتيجة العلمانية وليس سبباً للعلمانية. فالعلمانية نظرية فى المعرفة وليست نظرية فى السياسة لان العلمانية بحكم تعريفى لها. هى: التفكير فى النسبى بما هو نسبى وليس بما هو مطلق.

الفيلسوف كانط والتنوير: يعرف كانط التنوير بأنه تحرر الانسان من عجزه عن إعمال العقل بغير مرشد خارجى، وان هذا العجز مردود الى فقدان الشجاعة وغياب التصميم على استخدام العقل دون موجه.

المذهب الانسانى

اولا: الحركة الفكرية التى قام بها بعض الكتاب والمفكرين الأوربيين بترارك وايرازموس وجيوم بوديه فى القرنين الخامس والسادس عشر أى فى عصر النهضة.

"محاولة رفع مستوى العقل الانسانى" وذلك بخلق ثقافة حديثة تمتد جذورها الى الحضارة اليونانية والرومانية وتتخطى التراث الدينى المدرسى الجامد فى القرون الوسطى.

ثانيا: المعنى الذى قصده الفيلسوف الألمانى فردريك شيلر فى نظريته القائلة بأن المشكلة الفلسفية الكبرى تتعلق بمحاولة الكائنات البشرية فهم عالم التجارب الانسانية بواسطة العقل الانسانى وحده.

وهذه النظرية تستند الى الفيلسوف اليونانى بروتاجوراس وهى أن الانسان هو مقياس كل شئ وعند شيلر ان كل قضية تكون باطلة او صحيحة حسب فائدتها للإنسان.

ثالثا: وهذا المعنى هو عبارة عن ادراك عام للحياة السياسية والاقتصادية والاخلاقية قائم على الايمان بأن خلاص الانسان لا يأتى إلا بمجهود الانسان نفسه، وهذا الايمان يتعارض بطبيعة الحال مع الايمان بمعناه الدينى الذى يقوم دائما على الاعتقاد بأن خلاص الانسان يتوقف على مشيئة الله الخالق.

كشف عصر التنوير وقوع الانسان فى وهم الاعتقاد بأنه مالك للحقيقة المطلقة (الدوجما) وقام الفيلسوف كانت بنقد هذه الدوجما وحدد وظيفة العقل الناقد فى الكشف عن جذورهذا الوهم. وكانت النتيجة هى، الإمتناع عن تأسيس المجتمع البشرى على مطلق معين – كالدين او الشيوعية فيما بعد، أى كل النظم الشمولية.

إذ ينبغى تأسيس المجتمع البشرى على أساس نظرية " العقد الا جتماعى" وصدر كتاب جان جاك روسو بهذا العنوان. ويختص هذا العقد الاجتماعى بتنازل كل فرد عن نفسه وعن

حقوقة للمجتمع بأكمله. وبمقتضى هذا العقد يصبح الكل متساويين فى ظل القانون، ومن ثم تسقط نظرية الحق الإلهى للحاكم.

ثم جاءت الثورة الفرنسية سنة 1779 متخذه من التنوير أساسا لفلسفتها وشعاراتها: الحرية والاخاء، والمساواة.

وبسقوط نظرية الحق الالهى تم الفصل بين المؤسسة الدينية أى الكنيسة والمؤسسة المدنية أى الحكومة، وأصبح الطريق ممهدا لإقامة نظم حكم ديموقراطية عادلة وانسانية لأن الديموقراطية لاتقوم إلا على أساس الفصل بين المؤسسات الدينية والمؤسسات السياسة، أى على أساس العلمانية. فالعلمانية ليست كفرا كما يروج البعض ولكنها تحريرللدين وللضمير الفردى من سلطة الأجهزة القمعية.

وفى سبيل توضيح هذه العلاقة نقتطف فقرة من خطاب الرئيس الأمريكى (جون تيلر) بتاريخ 10 يونية 1843 م، الذى عبرفيه تعبيرا بليغا 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 مباحا لكل إنسان أن يعبد خالقه وفقا لما تمليه عليه حكمته الخاصة، فلا تفرض ضريبة لإقامة نظام سلطوي، ولا يبنى على حكم الإنسان غير المعصوم قانون صحيح للإيمان، فأتباع محمد لو قدر لأحد منهم أن يأتي إلينا فسوف يتمتع بكل ما يكفله له الدستور من حق ممارسة العبادة وفقًا لتعاليم القرآن، أما الهندي الشرقي فيمكنه أن يبني معبدًا 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 ناقصا".

"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 البادئة بفصل الكنيسة عن الدولة فصلا تاما، بتقرير الحرية الدينية لجميع من تظلهم 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، ومبدأ الحرية الدينية يفسر سر تقدم الغرب، كما يفسرسر تخلف العرب والمسلمين وتقهقر الحضارة العربية الاسلامية بعد أن بلغت ذروة من ذرى التقدم العلمى والانفتاح الفكرى والانسانى.

التنوير هو طريقنا الى الديموقراطية

إن الفصل بين المؤسسات السياسية والمؤسسات الدينية هو لب التنوير ومايـنتج عن ذلك من تحرر للعقل والضمير، وكذلك حرية التعبير وحرية الاعتقاد وحرية البحث العلمى أى الديموقراطية بمعناها الصحيح.

فالديمقراطية لاتقبل بأى قانون يقيد حرية الفكر والتعبير مثل قانون إزدراء الأديان الذى يحمى جماعة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر في مصر ومن المحزن أنه بعد إسقاط الأمير محمد بن سلمان لهذه الجماعة فى المملكة العربية السعودية تبقى هذه الجماعة وتزدهر في مصر بحماية الدولة الذى يطالب رئيسها بتجديد الخطاب الدينى باستمرار. هل هذا معقول يا أهل الفكر والقانون والمجالس التشريعية؟ إنه عار وأى عار أن يكون هذا في مصر صاحبة أقدم حضارة في التاريخ ومهد العلوم والفنون. ومبعث الفخر والإلهام في تنوير العقول وألأفهام منذ فجر التاريخ.

وللتنوير فى تراثنا الفكرى رواد عظام قدموا عطاءات كبيرة وطرحوا أفكارا جريئة فى العصور الوسطى وفى العصر الحديث ومن هؤلاء ابن رشد والطهطاوى والشيخ محمد عبده وطه حسين والعقاد وسلامة موسى ومراد وهبة.

ابن رشد:

كتاب " فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال" دعوة لاستخدام العقل والتأويل. ومن رأيه ان الشرع: دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل ويتطلب معرفتها به وذلك مبين فى اكثر من آية فى القرآن، مثل قوله: " فاعتبروا يا أولى الأبصار" وهذا نص على وجوب القياس العقلى أو التناسب العقلى والشرعى معا ثم دعا الى تأويل النص الدينى بما يتفق وطبيعة البرهان العقلى.

وابن رشد يعرف التأويل بإنه إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية. ومن شأن التأويل ان يخرق الاجماع اذ لا يتصور فيه اجماع على حد قول ابن رشد ولهذا يمتنع تكفيرالمؤول.

2- الطهطاوى (1801-1873)

كتاب عودة الطهطاوى للدكتور أنور لوقا صادر فى تونس (1997) بقول المؤلف:

" انها عودة جديده خلال الأدب المقارن تكشف لنا ان رحلة الطهطاوى لم تكن مجرد رحلة فى المكان من القاهرة الى باريس بل رحلة فى الزمان ايضا من الحداثه الى التراث."

هذا هو المعنى الحقيقى لحركة التنوير من الطهطاوى حتى الآن.

فلم تكن الاستنارة هى استجلاب افكار التحرر ومناهج العلوم الحديثة من فرنسا الى مصر – بل الاستنارة بهذه الافكار والمناهج فى فهم تراثنا وغربلته وتطهيره من الخرافات والأفكار الخاطئة ُثم اكتشاف مواطن الأصالة والحرص عليها.

والخلاصة أنه إذا نظرنا الى النص الدينى نجد إعلانا واضحاً يؤكد حرية الاعتقاد فى القرآن " من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" وفى الإنجيل قول المسيح له المجد " من أرادنى فليحمل صليبه ويتبعنى" بالاضافة إلى ذلك فهناك إتفاق فى الإنجيل والقرآن على رفض الكذب والظلم والاغتصاب والقتل وهى جرائم بشعة ترتكبها النظم القمعية التى لاترعى دينا ولاتحترم حقوق الانسان.

وقد ذهب الشيخ محمد الغزالى فى إدانته لهذه النظم القمعية الى حد اعتبارها خروجا على الدين. ففى كتابه " أزمة الشورى فى الاسلام" يقول الغزالى إن" الاستبداد السياسى ليس عصيانا للإسلام، وليس قتلا لشرائع فرعية فيه، إنما هو إفلات من مجاله كله ودمارعلى عقيدته، إن كلمة التوحيد تعنى افراد الله بالعبودية، وتعنى احترام حقوق الإنسان وكرامة الشعوب أيضا.

وهذا هو الفهم اللائق بالتوحيد، لأن الله تبارك وتعالى خلق الناس جميعا أبيضهم وأسودهم وجعل معيار الفضل بينهم التقوى. والقول بأن الإسلام أقر الشورى فى نظام الحكم، وأعفى الحاكم من نتائجها كلام باطل، وهو يقع على ألسنة لم تحسن دراسة الإسلام ولم تحسن فهم تاريخه. والشورى لا علاقة لها بالعقائد والعبادات الحلال والحرام. إنها بالاجتهاد ولامكان لها مع النص".

ثم يضيف الغزالى:" رغم ذلك فإن هناك من يرفض أن تكون الأمة مصدر السلطات لأن الحاكمية لله وحده. وهذا لعب بالألفاظ أو جهل بمعانى التشريع لأن مجال الشورى هو الشئون المدنية والدنيوية والحضارية العادية ولا علاقة لها بتنشريع الله وأحكامه.

إن الأوضاع السياسية للمسلمين لن تنصلح إذا ظل الدين فى وعيهم يهتم بفقه الحيض والنفاث، ولا يكترث لفقه المال والحكم.

ثم يمضى الغزالى فى شرحه الى أن يقول:

"لقد أمر الله بالشورى، وكان أمره عاما مطلقا" وشاورهم فى الأمر " ولم يحدد الحق سبحانه وتعالى كيف تكون الشورى ولم يحدد ضماناتها، وترك كل هذه الأمور كلها للمسلمين لتحد يدها حسب زمانهم وأحوالهم.

وقد وضعت الديمقراطيات الغربية ضوابط محترمة للحياة السياسية الصحيحة، فلماذا لا ننقل عنهم ما يسد النقص الناشئ عن جمودنا الفقهى فى موضوع الحكم والشورى؟ لقد أغلقنا باب الاجتهاد قرابة ألف عام، فإذا سبقنا غيرنا فى شئون إنسانية مطلقة، فلا معنى لاستكبارنا عن الإفادة منه، ولا معنى للخوف من ذهاب شخصيتنا لأن الاقتباس والنقل فى خدمة مبادئ إسلامية مقررة عندنا ابتداء، ولايعنى هذا خروجا عن خطنا العتيد، ولا يعنى أننا أرتضينا أهدافا أخرى "ُثم يضيف االى ذلك قوله:

"ولئن كنا نحاول تحصين الشورى بضمانات لمنع الطغيان، فلحساب من نرفض هذه الضمانات. لحساب الله أم لحساب الفساد السياسى المتوطن فى أكثر من قطر" (نقلا عن أحمد بهجت –الأهرام 2،11/1/ 1990) (3)

وبحكم مكانة الشيخ الغزالى العلمية والدينية عند أتباعه فإن هذا الكلام يعد أقوى وأوضح بيان فى إباحة الأخذ والاعتماد على ما وضعته الديمقراطية الغربية من ضوابط محترمة للحياة السياسية الصحيحة. وهو رد حاسم على دعاة الرفض والمقاطعة للنظم الغربية الذين يعملون لحماية مصالحهم الطبقية والانتهازية فى السلطة والحكم.

تعليق: لقد استشهد ت بكلام الغزالى هنا رغم أنه أفتى بكفر نجيب محفوظ في رواية "أولاد حارتنا" وأفتى بكفر فرج فوده وأحل دمه بعد أن هزمه هو وبقية الشيوخ في ندوة معرض الكتاب. وهذا يكشف تناقض وكذب خطير أن يقول الإنسان شيئا ويفعل نقيضه.

هذا على مستوى الفكرالدينى فإذا عدنا الى تجربة حياتنا المعاشة فإننا سوف نجد أصول هذه المبادىء راسخة فى تاريخنا على مدى قرنين من الزمان.
وقد تناول الدكتور وليم سليمان " أصول مبدا المواطنة فى تراث القبط وتاريخ بلادهم" في مقال عنوانه:

مدرسة حب الوطن

حيث يقول إن صفة المواطنة تلحق بالشخص بسبب علاقته بالوطن ويترتب على هذه الصفة أن تكون للمواطن حقوقا سياسية أى يكون له الحق فى المساهمة -طبقا للدستور والقانون – فى ممارسة السلطة العامة فى بلاده، ويعتبر وعى الانسان بأنه مواطن فى بلاده نقطة البداية فى تشكيل نظرته الى نفسه والى بلاده والى شركائه فى صفة المواطنة.
إن منظومة حقوق المواطنة وواجباتها تغرس فى وجدان المواطن شعوراً بالأصالة والمسئولية. ومن هنا يأتى جهد الشخص لممارسة صفة المواطنة والتمسك بها والدفاع عنها.
وصفة المواطنة لها عناصر ثلاثة:
أولاً: الانتماء للوطن
ثانيا: المشاركة فى السلطة العامة
ثالثا: ومن خلال المشاركة تكون المساواة أى الندية بين المواطنين، فلكل مواطن نفس الحقوق والواجبات.

وعندما نتفحص تاريخنا المصرى على مدى ما يقرب من ألفي عام سوف نجد جذور فكرة المواطنة وأصولها فى تراثنا القبطى. فالكنيسة المصرية القبطية مؤسسة مصرية لها رئاستها وتنظيمها المكتمل والمكتفى بذاته فى مصر.

وقد استمرت هذه المؤسسة فى أداء دورها منذ منتصف القرن الأول الميلادى دون انقطاع. فهى مؤسسة شعبية فى مصر، وعبر قرون طويلة كانت مصر ولاية مستعمرة تابعة لإمبراطورية عظمى ولكن لها كنيسة مستقلة. وفى نفس كل مصرى كانت تتردد أمنية: أن تكون بلاده مستقلة مثل كنيسته وهنا نجد الأصول التاريخية للاستقلال الوطنى.

ولأرض مصر مكان هام فى الممارسة الطقسية للكنيسة القبطية، ان التقويم الزراعى المصرى القديم الذى يعرفه كل فلاح مصرى ويتخذه أساسا لعمله فى الحقل، وكان مستخدما فى الحكومة المصرية حتى أواخر القرن التاسع عشر – هذا التقويم هو ما تعتمده الكنيسة لتحديد مواعيد أعيادها ومواسمها كما إنها تربط بين الفصول الزراعية وصلواتها والكنيسة فى هذا كله تحمل اهتمامات أهل مصر، وتقدمها إلى الله فى اقدس اللحظات وتصوغ صلاتها شعرا مفعما بحب هذه الارض.

وبالإضافة إلى انتماء الشخص إلى بلاده، لابد لاكتمال صفة المواطنة أن يسود فى الجماعة مفهوم للإنسان يقرر حقوقه ويحفظ كرامته ويؤكد وحدة الجماعة والتراث القبطى ملىء بهذه المفاهيم. ولقد تعرض الأقباط فى القرون الأولى لموجات من الاضطهاد الشرس للتخلى عن إيمانهم، وكانت هذه فرصة تاريخية يسجلون فيها على ارض مصر:

مبدأ تقييد سلطة الحاكم فى مجال حرية العقيدة.

ولأن الأقباط يعتزون بهذه المرحلة من تاريخهم، فقد جعلوا يوم تولى الإمبراطور دقلديانوس – أشد مضطهديهم- جعلوا يوم صعوده للعرش (–284/8/29م) هو بداية للتقويم الذى نسبوه للشهداء وهو التقويم الزراعى القديم. فى هذا الصراع والانتصار نجد الأصول الأولى فى التاريخ المصرى لحق الإنسان فى حرية العقيدة والرأى.

وللكنيسة القبطية نظامها الداخلى، وفيها تدرج رئاسى تحكمه قواعد يضمها قانون الكنيسة. ومن أهم المبادىء الأ ساسية فى هذا القانون أن رئاسات الكنيسة بمختلف درجاتها يقوم شعب الكنيسة باختيارهم.

مبدأ سيادة الشعب.

وهنا يقول الدكتور وليم سليمان " نجد أصولا تاريخية لمبدأ سيادة الشعب وممارسة الديمقراطية فى الواقع المصرى. ولقد رفضت الكنيسة منذ البداية أن يعتزل المسيحيون عن المجتمع الكبير الذى يضمهم، فهم يحيون كباقى مكونات الجماعة لكنهم أثناء ذلك يظهرون الطابع السامى للخلق القويم ويؤدون واجباتهم كمواطنين ولكنهم فى سلوكهم يسمون على القوانين ".

والمبدأ هنا ان الدين يصنع الإنسان – يساهم فى صنعه، والإنسان يصنع العالم بعقله ووجدانه وارادته وعمله.

وفى العهد الجديد، نجد ان الرسول بولس يتمسك – بإضافة صفة المواطنة إلى عقيدته المسيحية كمواطن رومانى، ويطالب السلطات باحترام هذه المواطنة – فى مواجهة عدوان اليهود عليه، وهكذا كانت الكنيسة القبطية بحق مدرسة لحب الوطن وخدمته.

وقد تواصل هذا التراث بعد دخول الإسلام إلى مصر. وانضم إليه تراث إسلامى مصري مشابه. وكان المجتمع المصرى ينقسم إلى شريحتين:
الحكام والمحكومين، وتضم شريحة المحكومين جموع المصريين من أقباط ومسلمين. وكانوا جميعا محرومين من تولى الولاية ودخول الجيش ومن ثم يدفعون فى اليوم الواحد الجزية للمماليك والعثمانيين. ثم استخلصوا جميعا حكم بلادهم لأنفسهم، ودخلوا مجال السلطة فى وقت واحد.
بدا ذلك مع الثورة التى قام بها المصريون ضد الوالى العثمانى فى بداية القرن التاسع عشر. وكان عميد أقباط مصر– جرجس الجوهرى – ضمن الهيئة التى نصبت محمد على حاكما على مصر عام 1805,على ما يروى عبد الرحمن الجبرتى. وكان للأقباط حضور واضح فى النهوض بمشروع محمد على – كما يروى ذلك الرحالة والموظفون المبعوثون الأجانب وكان لهم أيضا حضور هام فى الجيش والأسطول اللذين أنشأهما محمد على من المصرين.
وحين أنشأ إسماعيل باشا أول المؤسسات النيابية فى التاريخ المصرى، دخل أليه الأعضاء الأقباط منذ أول دوراته فى عهد إسماعيل وحتى آخرها فى أيام توفيق وبالانتخاب وكان لهم دور بارز فى كل الأمور التى ناقشها المجلس، وفى مواقفه التاريخية الهامة فى مواجهة التدخل الأوربى، والسلطة المطلقة للخديوى. وحين التأمت صفوة الجماعة المصرية لاعلان رأيها فى " الجمعية الوطنية " أيام إسماعيل عام 1879، وفى الجمعية العمومية " أيام الثورة العرابية – كان على رأس المجتمعين شيخ الأزهر وبطريرك الأقباط.

فى الجمعية الأخيرة صار إبطال قرارات الخديوى ومواجهة الخليفة العثمانى وقد بذل الفكر المصرى ممثلا فى الشيخ رفاعة الطهطاوى جهده فى التعبيرعن التجربة المصرية. وإصدار كتبه فى أيام محمد على وإسماعيل " وفى مناهج الألباب" يقدم نصا هاما يجعل فيه مبدأ المواطنة أساسا فى العلاقات بين المواطنين على أساس "الاخوة الوطنية والنخوة الوطنية "وظل يصدر مجلة "روضةالمدارس ينشرفيها الوعى المستنير وكان من زملائه وتلاميذه فى هذا النشاط مفكرون أقباط مثل تاوضروس وهبى، و ميخائيل عبد السيد.

وهكذا توحدت الثقافة الوطنية والسياسية للمصريين جميعاً، ووقف البابا كيرلس بطريرك الكنيسة القبطية فى مواجهة الإنجليز عند احتلالهم لمصروأعلن تجردهم من المسيحية فى هذا العدوان. وكان من اثر ذلك أنه حين استتب آلامر للاحتلال صدر قرار بنفى البابا ومعاونيه بعيداً عن القاهرة فى الصحراء الشرقية والغربية. وفى عام1919 قامت الثورة العظيمة التى التحمت فيها مكونات الجماعة المصرية برابطة وثيقة وتألف الوفد المصرى للمطالبة بالاستقلال. وكانت مشاركة الأقباط فى الكفاح الوطنى مثلا بارزا فى التاريخ العالمى – وصدر ضدهم أحكام الإعدام والسجن والنفى وواجهوا المحتل الاجنبى والملك الذى يريد ان تكون له السلطة المطلقة فى حكم البلاد. وهنا يقول وليم سليمان:

"وهكذا بزغت اللحظة الدستورية عام 1923، ينص هذا الدستور فى المادة الأولى منه :/" مصر دولة ذات سيادة " وفى المادة 23 " المصريون لدى القانون سواء"- وهم متساوون فى التمتع بالحقوق المدنية والسياسية، وفيما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة –

لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدين واليهم وحدهم يعهد بالوظائف العامة مدنية كانت أو عسكرية.

وهكذا جاء دورالدستور المصرى يجسد المعطيات الرئيسية لاقدم طبقات التراث المصرى بعد نهاية العصر الفرعونى، ويكرس نجاح الكنيسة القبطية فى تربية عقول المنتمين اليها ووجدانهم ليشاركوا جيلا بعد جيل، فى حركة بلادهم الوطنية والدستورية" (4)

وكان هذا ثمرة الالتحام الرائع بين أبناء الوطن جميعا إذ أشرق على مصر فجر الليبرالية التى قطعت شوطا طويلا فى مجال الممارسة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وقد قضت ثورة العسكر فى يوليو 1952 ,على هذه التجربة العظيمة إذ أقاموا نظاما شموليا قمعيا وزجوا بالوطن في معارك فاشلة ضحت فيها مصر بمائة ألف شهيد من ابنائها وقرابة المائة مليار دولار وأصبحت تعانى مختلف المشاكل الاجتماعية والاقتصادية ولا مفرالآن من تحقيق نظام ديمقراطى سليم حتى يمكن الخروج من هذا المأزق والتلاؤم مع عصر العولمة.

المراجع:

1 - الأصولية والعلمانية، المعجم الفلسفى – د. مراد وهبة

2- معجم المصطلحات الأدبية - د.مجدى وهبة

3- النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد د. عتطف العراقى

4- عودة الطهطاوى د. أنور لوقا

5- -أز مة الشورى فى الاسلام – الشيخ محمد الغزالى

6- مدرسة حب الوطن - د. وليم سليمان قلادة

20- حكاية الفرنكوفونية

فى كتاب يومياته المنشور بعنوان
" بانتظار بدر البدور"
يشرح الدكتور بطرس غالى حكاية الفرانكوفونية وعلاقته بها حيث يقول:

فى أثناء مرورى فى نيودلهى، منذ سنوات، أتى من يقترح على استشارة عراف واسع الشهرة وقيل لى، لمزيد من الإقناع: "إنه على استعداد للمجيء إليك فى الفندق ولقائك سرا" تم تحديد الموعد فى يوم الجمعة التالى الموافق 9 سبتمبر1994.

كنت أتوقع أن أجد أمامى رجلاً مسناً ذا لحية بيضاء، ووجه نقشته السنون –وهى الصورة التى نرسمها عن الحكماء. ولشد ما كانت دهشتى حين رأيتنى ذلك النهارأمام شاب يافع، يوحى بالاحترام ويكاد يبدو خجولاً، لولا تلك العينين المتقدتين اللتين تضفيان على وجهه سلطة مقرونة بسحر غامض. سألنى عن تاريخ مولدى ومكانه وساعته لكى يحدد برجى القمرى. دون أن أترك له المجال لكى يسترسل فى توقعاته، وجهت اليه السؤال الذى كان أكثر ما يشغلنى فى ذلك الحين: ماهى خطوات إعادة انتخابى؟"
أصابتنى الخيبة من إجابته الفورية، إذ قال:

" لا أظن أنك ستنجح فى تحقيق هذا المشروع. لكنى أعتقد فى المقابل، أن نجمك سوف يسطع أكثر بعد أن تنته من مهامك. سيحدث ذلك بعد انقضاء قمرك الألف. وبإمكانى أن أؤكد لك أن نجمك سيشع بنور لا مثيل له. لا أرى شيئَا أخر فى الوقت الحاضر سوى النور الباهر لهذا النجم ... "
تساءلت أحياناً كثيرة، منذ هذا اللقاء الغريب، عن رمزية هذا النورالذى سيضيء أيامى المشارفة على المغيب. وأنا أنتظر، كمن ينتظرالوحى أن يطلع بدرالبدور.

وطلع بدرالدكتور بطرس غالى فى موعده حين تم انتخابه أمينا عاماً للفرانكفونية (1998—2002) ومن قبل ذلك بسنوات سعى بطرس غالى إلى ضم مصر لهذه المجموعة الثقافية . وهو يطمح أن يجعل لها دوراً سياسياً مفيداً فى إرساء أسس العدل والسلام بين الدول..
لقد حظى الدكتورغالى بمساند ة الرئيس الفرنسى ميتران فى ترشيحه أول مرة لمنصب أمين عام الأمم المتحدة، وقد سانده بقوة فى المرة الثانية لكن الفيتو الأمريكى

حال دون تجديد ولايته. وكانت خسارة بطرس غالى لهذه المعركة تمثل خسارة لفرنسا أيضا. وقال غالى إن الرئيس شيراك كان طوق النجاة بالنسبة له.

فكل الدول وبإجماع ظاهرومضمون قررت أن تتخلى عن وجه الإعصار الأمريكى " وواصل الرئيس شيراك دعمه ومساندته للدكتور غالى بعد عودته إلى باريس فاستقبله فى 2 يناير 1997 بقصر الإليزيه " بتلك الحرارة والبساطة والمودة التى يملك سرها " كما يقول غالى. واستغرق اللقاء وقتا طويلا، عرض خلاله بالتفصيل تركيبة مؤسسات الفرنكفوتيه، وكذلك رهاناتها التى تتمثل فى الدفاع عن التعدد اللغوى والتنوع الثقافى، وماذا يرجى من الأمين العام الذى سينتخب فى قمة رؤساء الدول والحكومات فى هانوى، فى شهر ديسمبر القادم. كما اقترح عليه القيام بجولة، اعتبارا من شهر مايو، فى إفريقيا وأسيا لكى يحضر لعملية انتخابه. وكانت تلك بداية المغامرة الفرانكوفوتية.

يقول بطرس غالى: "والواقع أن هذه المغامرة قد بدأت قبل ذلك بخمسة عشر عاماً فى أغسطس1981، فى عاصمة هندوراس، حين كنت أقوم بجولة فى أمريكا الوسطى، لطلب إرسال وحدات من دول أمريكا اللاتينية ضمن قوة دولية، خارج إطار الأمم المتحدة، لتنتشرعلى الحدود المصرية – الإسرائيلية، فى سيناء بعد انسحاب القوات الإسرائيلية تطبيقا لمعاهدة السلام."

وشاءت الصدفة أن يقيم فى نفس الفندق الذى كان يقيم فيه وزير خارجية فرنسا فى عهد ميتران، كلود شيسون. وفى لقاء بينهما أخبره بطرس غالى بأن له مطلبين:

الأول، أن تتمكن فرنسا من المشاركة، ولو رمزياً، فى القوات المتعددة الجنسيات فى سيناء. والثانى أن تصبح مصرعضواً فى المنظمة الفرانكفونية، وأن تشارك فى القمم الفرنسية الأفريقية.

فأجابه شيسون بأنه سيعرض الأمر على الرئيس فرنسوا ميتران. ثم أردف بعد لحظات من التفكير قائلا: ولكن مصر لم تعد بلداً ينطق باللغة الفرنسية. ففى القاهرة يتكلم الناس اليوم الإنجليزية. فما هى إذن الأسباب الحقيقية التى تدفع مصر إلى الانضمام إلى الفكرنكفونية؟

أجاب غالى:

"هناك ثلاثة أسباب على الأقل. السبب الأول هو أن مصر السادات ترغب فى الانفتاح على العالم الغربى، وبالأخص على أوربا. وأنا أرى أن هذا التوجه سيكون له أيضاً انعكاساً إيجابيا، إذ أنه يقطع الطريق على أى انزلاق نحو الانكفاء على الذات الذى يراهن عليه الأصوليون. وستساعدنا الفرانكفونية فى هذا المجال.

ومن جهة ثانية، أن الدبلوماسية المصرية هى الآن فى أوج نشاطها فى إفريقيا، ونصف البلدان الإفريقية هى فرنكفونية. من هنا فإن مشاركة مصر فى المؤسسات التابعة للمنظمة الفرنكفونية ستصب فى خانة دعم سياستنا الإفريقية. وأنا أرى أخيراً فى تدعيم العلاقات بين باريس والقاهرة سبباً ثالثاً مهماً لنا لكى نلتحق بالمنظمة الفرانكفونية. فتقربنا من فرنسا ومن أوربا سيتيح لنا الحد من التأثير الأمريكى فى مصر.

كما كان السؤال مباشراً، أتى الجواب كذلك. ولكن الوقت كان متأخراً، وكان علينا – نحن الاثنين – أن نسافر باكراً فى ذاك الصباح."

بعد مدة، شاركت فرنسا فى القوات المتعددة الجنسيات فى سيناء. وفى أكتوبرعام **1981** حضرت مصر القمة – الإفريقية، وفى العام **1983** دخلت إلى المنظمة الفرنكفونية. وفى العام **1986** شاركت فى فرساى فى القمة الأولى للفرنكفونية.

: هكذا يقول دكتور بطرس غالى:

" ومنذ ذاك التاريخ حضرت، بصفتى ممثلاً شخصياً للرئيس حسنى مبارك، مختلف القمم الفرنسية – الإفريقية، وكذلك كل القمم الفرنكفونية. هكذا، وعلى مر السنين، تشكلت لدى روح المناضل الحقيقى من أجل الفرنكفونية.

عن لحظات الاحباط والتأمل، يقول بطرس غالى:

"فى فترة ما بعد الظهر أمر بمرحلة من الإحباط. ربما بسبب الغبارالذى فتك بمكتبتى التى بقيت فى القاهرة، والتى أهملتها طويلا ً من أجل نيوريورك، والآن من أجل باريس.

إن التاريخ يثبت أنه لا يمكن لأمة أن تعيش دون أهداف كبرى. غداة الحرب العالمية الثانية، راح الشعب المصرى يحلم بكل ما هو ممكن: الحصول على استقلاله ورحيل الإنجليز، العمل على إزالة الاستعمار من العالم العربى ومن إفريقيا. وساد إحساس بأن إنشاء جامعة الدول العربية فى القاهرة، ومؤتمر باندونج، وتأميم قناة السويس، وقيام حركة عدم الانحياز، وإنشاء منظمة الدول الإفريقية فى أديس أبابا، هى محطات متقدمة، وانتصارات وخطوات واعدة للعالم الثالث المتصالح مع المستقبل.

لقد انتهى زمن الاستعمار، واستؤصل نظام الفصل العنصرى، وفقد **"عدم الانحياز"** مبرر وجوده بعد انهيار حائط برلين ونهاية الحرب الباردة، وتحولت الأمم المتحدة إلى سوق للأوهام. إلى ماذا نتطلع اليوم؟ باسم أى شئ نعبئ جهودنا؟ لقد انكسر زخمنا، وليس باستطاعتنا أن نبتدع أفكار جديدة.

فى بلدى، غمر الغبار كل شئ، حتى الأفكار. إننا نتخبط فى كل يوم وحول الحدث الآنى، دون تخطيط للغد. لقد أودعت الوحدة العربية على رفوف النسيان. وفلسطين المستعمرة والمضحى بها هى ذلنا اليومى وإقرار بتنازلنا. لم يبق إلا الأصولية الإسلامية، هذه الوهابية المستوردة من بلاد الخليج والتى يغذيها مال النفط. من الجمود إلى التقهقر، ليس هناك إلا خطوة واحدة. إنها العودة إلى القرون الوسطى، إلى ديانات الزمن الغابر التى تتغذى من الأضاحى الإنسانية والحرب بانتظار بدر البدور.

إنها دائما عود على بدء. أسترجع قصة سيزيف، هذه الأسطورة التى لا تبارح تفكيرى منذ سنواتى الأولى. غداً، سوف أغادر مرة أخرى هذه الأرض الدهرية المسكونة بالنعيم

وبالجحيم فى آن. ولكن الرحيل لن يتمكن أبداً من تبديد شغفى بمصر التى أحملها معى أينما حللت."

(القاهرة- الجمعة 10 يناير1997)

لماذا الفرانكوفونية؟

فى ندوة الفرنكوفونية والعالم العربى التى عقدت فى معهد العالم العربى بباريس، تحدث كثيرون من العرب والأفارقة عن الفرنكوفونية عما حققته وعما يمكن أن تحققه فى المستقبل.

استعرض السيد أحمد يوسف، الصحفى فى جريدة الأهرام، بعض هذه الانجازات التى تحققت لمصر فذكر طائفة من الأحداث المهمة التى شهدتها مصر منذ 1981، ومنها

1- إنشاء الجامعة المصرية الناطقة بالفرنسية فى القاهرة
2- افتتاح جامعة سنجور بالإسكندرية
3- نشر صحيفة أسبوعية بالفرنسية من قبل الأهرام.

وفى رأيه أن مصر تشهد تحفزا لفائدة الفرنسية يرجع الفضل فيه الى الرغبة السياسية التى عبرت عنها السلطات العامة. واقترح السيد أحمد يوسف على ضوء ذلك، الشروع فى التفكير من اجل إيجاد آلية تضمن للفرانكفونية وجودا ذاتيا بعيدا عن تقلبات السياسة. (ص237)

نشأة الفرانكوفية؟

متى بدأ التفكير فى الفرانكفونية؟ ومن هو صاحب هذه الفكرة؟:

تحدث الدكتور عصمت عبد المجيد الأمين العام للجامعة العربية عن نشاة هذه الفكرة فقال:

"لعله من المفيد فى هذه المنا سبة أن نستحضر إلى الأذهان بأن فكرة الفرنكفونية نشأت خارج فرنسا، ذلك أن جماعة من القادة الأفارقة هم الذين نادوا بضرورة إقامة منظمة دولية تضم الدول التى تجمع بينها اللغة والثقافة الفرنسيتين. وبمرور الوقت، بدأ القادة الفرنسيون ينظرون الى المسألة باهتمام مافتىء يتزايد الى أن انعقد مؤتمر القمة الأول للفرانكفونية فى باريس سنة 1986، على إثر وصول الرئيس الراحل فرنسوا ميتران إلى الحكم. ودارت أشغال تلك القمة فى قصر فرساى رغبة من المنظمين فى إعطاء الحدث صبغة تاريخية."

ثم يقول:

"وكانت مصر قد طالبت بالانضمام إلى المجموعة الفرنكفونية، وقبلت عضويتها، مما اتاح لها الاسهام بشكل فعال فى تأسيس المنظمة الفرنكفونية وترسيخ بنيانها. ثم انضمت إلى المنظمة دول عربية أخرى، وهى بالتحديد لبنان وتونس والمغرب وموريتانيا وجيبوتى وجزر القمر. والمنظمة كما تعلمون، تضم اليوم في عضويتها واحدا وخمسين دولة وحكومة. وهذا دليل من دلائل نجاحها وشاهد على مدى التمسك برسالتها القائمة على الحرية وحقوق لإنسان

والعدل والتضامن والديمقراطية. وفى هذا السياق بالذات، تلتئم ندوتنا اليوم بهدف الإسهام فى تحضير القمة الفرنكفونية المزمع عقدها فى بيروت عام 2001."

وعن دور المنظمة فى ترسيخ الحوار الثقافى والد يموقراطية قال:
"وإن جامعة الدول العربية لعاقدة العزم على توطيد صلات التعاون مع المنظمة الدولية للفرنكفونية. ولهذه الغاية، وقع بروتوكول بين المنظمتين فى 21 أبريل / نيسان 1998، بغرض تقوية التعاون فى كل المجالات وخاصة منها الثقافية، علما بأن الثقافةهى أفضل وسيلة للتفاعل بين الشعوب ولتنمية التعارف والتعاون فيما بينها."

ثم تطرق الدكتور عبد المجيد الى مخاطرالعولمة فقال:

"لقد شهدت التسيعينات من القرن الماضى العديد من التحولات السياسية والاقتصادية التى كان لها وقع كبير فى حياة الشعوب. وها هو القرن الجديد قد حل وظهرت معه مفاهيم جديدة كانت من نتاج حركة العولمة، وهى حركة، وإن كانت لها جوانبها الإيجابية، إلا أنها تتضمن كثيرا من الجوانب التى تؤثر سلبا فى الاقتصاد والثقافة وغيرهما من مجالات الحياة فى البلدان النامية.
نحن على يقين من أن القمة المزمع انعقادها سنة 2001 فى بيروت التى هى إحدى الحواضرالعربية الكبرى ذات الإشعاع الثقافى والفكرى والإعلامى، ستنكب فى المقام الأول على ترسيخ الحوار الثقافى والديموقراطية. وتحقيقا لهذه الغاية علينا ان نعمل على إشاعة ثقافة الحوار القائم على الاحترام المتبادل بين المتحاورين مادام هدفنا جميعا هو تنمية قدراتنا البشرية والمادية وتحقيق النماء والاستقرارالذى ننشده لبلداننا ومجموعتنا." (ص49)

وعن ثقافة الهيمنة تحدث الدكتور عبد العزيز التويجرى أمين عام المنظمة الاسلامية للتربية والعلوم والثقافة فقال:
" إن العالم يجتاز فى وقتنا الراهن مرحلة احتدم فيها التنازع على المصالح بين البلدان الساعية إلى الحفاظ على مكتسباتها، بعد أن أحرز تقدم مذهل فى ميدان تكنولوجيات الإعلام والتواصل، فى حين يشتد التعارض بين الأيدلوجيتين المتعارضتين، وهما الأيديولوجية القومية التى تريد الحفاظ على الهوية والثقافة والحضارة القومية، والأيدلوجية العالمية التى تسعى إلى صياغة العالم صياغة تجعل منه كتلة كبيرة متراصة تهيمن عليها ثقافة واحدة هى ثقافة القوى الذى يفرض على الضعفاء قسراً أن ينسجوا على منواله وينصهروا فى بوتقته"

"ومن هنا تأتى أهمية الحوار بين الحضارات والثقافات الذى يضع أسس التفاهم والتعاون بين الشعوب والأمم. ومن الضرورى أن يفهم الحوار بين الثقافات والحضارات فهماً لا يتعارض مع مبادئ الشرعية التى تحكم العلاقات الدولية وبخاصة مبدأى العدل والمساواة "

والتنوع الثقافى حقيقة يقرها القانون الدولى وتكرسها الاتفاقيات الدولية التى تحدد بالتفصيل قواعد التعاون الثقافى بين البلدان. وهذه الاتفاقيات تؤكد على خصوصيات كل شعب

من شعوب الدنيا، بدليل أن المادة الأولى من إعلان مبادئ التعاون الثقافى الدولى الذى اعتمده المؤتمر العام لليونيسكو فى دورته الرابعة عشر المنعقدة فى نوفمبر 1966 تنص على ما يلى:

1- لكل ثقافة كرامتها الخاصة التى يجب احترامها وصونها
2- لكل شعب الحق فى أن يطور ثقافته
3- كل الثقافات، بما لها من تنوع خصب واختلاف وتأثير متبادل، تعتبر جزءا من التراث الذى هو وقف على الإنسانية كافة.

وليس هناك تعارض بين تعدد الهويات والثقافات وتنوع الخصوصيات وبين المصالح المشتركة بين الشعوب والأمم، هذه المصالح التى تندرج فى إطار التعاون الدولى المبنى على التعارف والتعايش. وهذا التنوع الخصب ينطوى على عناصر تكشف عن النزعات الغريزية فى الإنسان، ومنها غزيرة البحث عن تحقيق الرخاء عن طريق التنافس الحضارى.

الأبعاد التاريخية للعلاقات بين ضفتى المتوسطك:

كان لابد أن يتجه فكرالمتحدثين الى عمق الروابط التاريخية بين أوربا والعالم العربى، ورغم أن هذه العلاقات لم تسرعلى وتيرة واحدة وأنما شهدت فترات من القسوة والعنف، إلا ان السياق العام لهذه العلاقات يؤكد أنها في اتجاه التقدم الحضارى. فحتى فترات الصراع حملت معها بذور اليقظة العلمية والثقافية ووسائل التقدم. وأبرزالأمثلة على ذلك نجده فى قيام مدينة الاسكندرية وازدهارها فى عصر البطالمة، وفى حملة نابليون التى جلبت معها المطبعة وأفكار الثورة الفرنسية، فكسرت حواجز التخلف العثمانى التى كانت تعزل مصر والبلاد العربية عن العالم الخارجى.

ويهمنى أن أنقل للقارىء هنا فقرة من كتاب " عصر الإسكندرية الذهبى " لأذكره بهذه الأمجاد وأتركه يقارن بين الماضى والحاضر لعله يهتدى الى أسباب التخلف الذى نعانيه الآن:

" ففى القرن السابع الميلادى، فى وقت الفتح العربى لمصر، كانت الاسكندرية لاتزال أجمل مدن العالم على الرغم من ذهاب الكثير من مجدها الغابر. فكانت منذ أن أنشأها الاسكندر الأكبرعام 331 ق.م، حتى غزاها أكتافيوس قيصر فى 30 ق.م، عاصمة لامبراطورية عظيمة، كما كانت المركز الثقافى والاجتماعى للعالم الهللينستى، ومركز الجاذبية الذى تأتيه الثروات المادية من آسيا وأفريقيا، وتنجذب إليه كل مصادر الثقافة والفكر من كل بلاد الإغريق، إذ كانت هى مصدر الطاقة المحركة التى تحول هذه الثروة الى حضارة وتنشرها عبر البحر الأبيض المتوسط. وحتى بعد أن انتقل مركز الجاذبية غربا الى روما، فقد بقى للإسكندرية تفوقها وسيادتها الفكرية والثقافية، وظلت كما هى البوابة الرئيسية التى يمكن من خلالها أن تنتقل الثروة المادية بل والأفكارالروحية وتراث الشرق الى ماكان يسمى آنذاك العالم الرومانى للبحر المتوسط.

وحتى فى القرن الرابع الميلادى، حين انتقل مركز العالم شرقا الى بيزنطة، تحت تأثير غزوات البرابرة الغربيين، فإن روما الجديدة القائمة على مضيق البوسفور (أى القسطنطينية) لم تكن سوى انعكاسة باهتة للمدينة الأقدم على الشاطىء المقابل للبحر المتوسط على الرغم من كل

السمعة والرعاية التى كان يغدقها القصر الامبراطورى على تلك المدينة، وقد أدت الصراعات الاجتماعية، وسوء الادارة الحكومية، ونتيجة لتغلغل فلسفة التشاؤم القادمة من بلاد الهند وبابل ، كل هذه العوامل مجتمعة أدت الى تآكل ثروة الا سكندرية، وأسلوبها البطلمى فى النظر الى الأمام والى المستقبل ثم التطلع خارجا الى حوض البحرالمتوسط ،بل وحتى حدودها الطبيعية وفخامة مبانيها قد تآكلت أيضا ."

فالمدينة التى كانت فى عصرالبطالمة، تحتل موقع السيادة العقلانية، وتقود العالم فى ميادين الاكتشافات العلمية، وفى مجال الثقافة الهللينية عامة، والتى كانت تعتبر أن "الانسان معيار كل شىء" صارت الآن مركزا للتأملات العميقة حول طبيعة الكون، وحول العلاقة بين الله والانسان، ومشكلة الشر، وطبيعة الإرادة الحرة ". وهكذا انتقلت الاسكندرية من أجواء الفكر العلمانى والعقلانى الى مجال الميتافيزيقا والفكر الغيبى وصراعاته حتى الآن.

"ظلت لاسكندرية طيلة ألف عام أعظم مدن العالم فى جانب أو أكثر من جوانب عظمتها الكثيرة. فقد كانت هى أعظم الموانى، ومركز التجارة العالمية بل " مجتمع التسامح " الذى لايرقى الى مستواه مجتمع آخر، استحوزت فى متحفها وفى مكتبتها على أعظم كنوز المعرفة الأكاديمية والبحث العلمى. وكانت فى الوقت نفسه مصدرالآلهام لطلائع الأدباء والفنانين الذين كانت طرائق أعمالهم بل وحالاتهم المزاجية نماذج يحاكيها كل الذين يودون أن ينظر الناس إاليهم على أنهم من أتباعها "
(عصر الاسكندرية الذهبى – المجلس الأعلى للثقافة)

هذا الحس التاريخى كان هو المحرك وراء محاولة الدكتورغالى لربط مصر بالمنظمة الفرانكوفونية لكي تستعيد دورها كدولة من دول البحر المتوسط المتطلعة الى المستقبل وحتى تتمكن من مقاومة الأصولية الاسلامية والفكرالوهابى المتخلف الذى زحف إلينا من دول الجوار الأسيوى كالسعودية وباكستان.
وهذا مايتضح لنا مما جاء بخطابه فى تلك الندوة حين يقول:
"غير أن من دواعى انعقاد هذا الاجتماع أيضا وجود علاقات معقدة وقديمة بين ضفتى المتوسط، وهى علاقات تأرجحت بين المسرات والأحزان، بين التقارب والتصادم، بين الفراق والتلاقى بين حضارتين تتطلعان الى الأفق الكونى البعيد. وهى على كل حال علاقات تدل على أن بين الحضارتين تجاذب دائم يقوم على اعجاب قوى ومتبادل."
ثم يقول:
"كما أن هناك اسبابا كثيرة – لن نجد خيرا منها – تدفعنا الى أن ننكب معا على بحث تحديات ورهانات الحوار المثمر بين العالم العربى والفرانكوفونية، وذلك بطريقة نموذجية ومتبصرة. فالمسألة لا تتعلق فقط بحوار حضارتينا بل أيضا بضرورة صونهما وازدهارهما، فى وقت يخشى فيه أن تصير العولمة مرادفة للتنميط والتسطيح الثقافى واللغوى.

ومن هنا فإن حوار الحضارات ليس موضوعا فلسفيا أو حلما مجنحا، وليس هو كما يتوهم البعض من مستجدات دنيا التقاليع الموسمية. بل هو رهان أساسى لاستتباب السلم

والاستقرارفى العالم. إنه رهان ثقافى وسياسى واجتماعى فى آن واحد. وهذا بالتحديد هو الإطارالذى تدرج فيه الفرانكفونية نشاطها. وغاية الفرانكفونية كما أتصورها أبعد من النهوض باللغة وحدها ونطاقها أوسع بكثيرمن ذلك، إذ هى نضال من أجل التعددية اللغوية والثقافية.

فلم تكن الفرانكفونية قط، فى ذهن الأباء المؤسسين، مظهرا من مظاهر التشنج اللغوى أو كما يزعم البعض أحيانا مظهرا من مظاهر استعمار جديد مقنع. ومعنى هذا بعبارة أخرى أن الانتماء الى الفرانكفونية هو أولا نضال من أجل عالم متوازن متعدد الاقطاب حقا. عالم لا تضطر فيه الثقافات المختلفة الى أن تعيش وتحدد ملامحها وفق ماتمليه الثقافة الغالبة، ولا يقتصر فيه دورها على المحاكاة السلبية."

وعن هذه الأبعاد تحدث الأستاذ غسان توينى حديثا مستفيضا فقال:

"إن بحث حوار الثقافات بين الفرنكفونية والعالم العربى مغامرة خطيرة وجولة مغرية. فى نفس الوقت فالعلاقات بين المجموعتين وقعت منذ البداية تحت تأثير علاقة تجاذب بين العنف والإعجاب إن لم لم نقل الانبهار، ويكفى أن نلقى نظرة سريعة على التاريخ للوقوف على هذه الحقيقة. وأتذكرهنا على وجه الخصوص فصلا ربما كان من أحلك الفصول وأغناها أيضا فى تاريخ الحقبة التى تهمنا وأقصد حملة نابليون على مصر.

فهذه الحملة التى قلما تدرس من زاوية الحوار قد اكتسبت زخما وجوديا استمر بعد طى صفحة العنف وما صاحبه من القتل والدمار والاضطهاد، ليصبح مصدرا رائعا للاكتشافات المتبادلة وبالتالى مصدرا للحوار بين الثقافات بأوسع معانيه، أى ذلك الحوارالذى يتعدى نطاق التفكير النظرى المجرد ليساهم فى تغيير العادات والأفكار.

فهل نحن هنا أمام مفارقة لا نظير لها؟ كلا! ويكفى أن نعود إلى مرحلة تاريخية أقدم، أى إلى القرون الثمانية للوجود العربى فى الأندلس لنجد وضعا مماثلا. فبعد المآسى والحروب، قامت هناك حضارة جديدة بسطت ظلالها على أوربا، واستطاعت هذه الحضارة التى كانت ثمرة تمازج ثقافى فريد أن تبقى حية بعد زوال الإمبراطورية العربية الشرقية التى أثمرتها.

وفى هذا السياق، يمكن أن نذكر مثلا مضادا للمثال السابق وهى الحروب الصليبية. فهنا أيضا نستطيع أن نتبين ثنائية التجاذب بين العنف والإعجاب.

البحث عن الحرية

ويمضى الأستاذ غسان توينى بعد هذه الوقفة مع التاريخ ليقول: نريد أن ننتقل إلى واقعنا المعاصر، وننظر بشكل خاص إلى أكثر أوضاعه هدوءا وصفاء، وهى التى تستحوذ باهتمام الجانبين على ضفتى المتوسط، هذا البحر الذى يتحول بفضل حوار ثقافات العالم العربى والعالم الفرانكفونى الى جسر للتواصل والتلاحم.

أريد أن أعود بكم إلى التاريخ لنقف قليلا عند المرحلة التى تلت حملة نابليون على مصرونتناولها بإيجاز لأن المقام لا يتسع للتفصيل. وسأحاول فى البداية أن أفسر لماذا كانت عربيتنا فى هذه المرحلة المتميزة من تاريخ البحر المتوسط تكتب بالفرنسية. هناك أربعة أسباب

تبدو لى حاسمة فى هذا الصدد، وهى التى سأحاول أن أوضحها حسبما ترد فى سياق تطورها الذاتى ووفق منطقها الداخلى، وليس بالضرورة كما هى مرتبة واحدة تلو الأخرى:
أولاً - البحث عن الحرية والحقوق والمعارف
ثانياً - محاولة اكتشاف وصياغة هويتنا من خلال الأفكار الفرنسية
ثالثا - اختيار الفرنسية كوسيلة مفضلة للحواروطريق للوصول إلى ثقافة عصر التنوير، بل كأداة لمد الجسور مع هذه الثقافة
رابعا - الطموح إلى خلق أدب فرنكفونى حبا للغة

وفى هذا السياق يذكر الأستاذ غسان توينى هجرة الصحفيين الشوام من سوريا ولبنان هربا من الاضطهاد العثمانى الى باريس، حيث أتيح لهم التعبير والدفاع عن حرية البلدان وحرية الانسان المواطن والأرض عن طريق اصدار الصحف والمطبوعات التى كانوا يكتبونها بالفرنسية، والتى وصل عددها الى أكثر من خمسة عشر صحيفة أصدروها فى باريس لتبشر برسالة الحرية.

الملجأ والملاذ:
ذلك لأن باريس كانت كما يقول بول فاليرى:
"فى طليعة الحواضرالكبرى ذات البعد الكونى. مدينة اجتمعت فيها أوصاف الكمال، بلد الحريات المتعددة وعاصمة التآلف الاجتماعى البشرى".
كانت باريس تربة خصبة لازدهارالأفكارالمتعلقة بالحرية والاستقلال والقومية وغيرها كاسهامات التراث الأوربى. وكانت الفرنسية خاصة هى لغة التعبير عن هذه الأفكار. وقد نتج عن ذلك شكل عجيب من الحوار بحيث كانت حركة الطباعة النشطة والخصبة تجد فرصة التعبير سانحة فى فرنسا وإن لم تكن الفرنسية بالنسبة إليها هى لغة التعبيرالوحيدة، بل كانت تلجأ فى كثير من المناسبات الى اللغة العربية.

ثم يقول غسان توينى:
"وكان هذا الاختيار العربى لباريس مدينة الأنوار يرجع الى سبب آخر، وهو التفاعل بين هذه المدينة والعالم العربى نفسه. فلم تكن باريس فقط مجمع المغتربين من المثقفين العرب. وهذا فى حد ذاته مهم – بل كانت تصل الى قلب الشرق العربى وتكتشف للغرب كنوز الثقافة الشرقية بل تكشفها أحيانا للعرب أنفسهم!
كانت العاصمة الفرنسية فى ذلك العهد تعج بمعاهد المستشرقين الذين كانوا يعرفون الشرق أكثر وأفضل مما يعرف هو نفسه. ومن هؤلاء المستشرقين يذكر غسان توينى سيلفيستر دى ساسى الذى نشر الكتب الدينية الدرزية سنة 1838، وهى كتب لايعترف العالم العربى بحقها فى الوجود حتى الآن. وكان هناك أنطون غالون، وهو أيضا فرنسى، هو الذى أتحف اوربا قبل ذلك بقرن بترجمة ألف ليلة وليلة، التي صادفت فى نفوس المعاصرين شغفا بكل غريب يسحر الألباب. وكان نشر ألف ليلة اكتشافا فى العالم العربى أيضا. حيث كانت القصص لم تتعد طور الحكاية الشفهية، وحيث أخذ الأدب يتهيأ لبدء مرحلة التجدد والتطور التى واكبت وصول الطبعات المتتالية " لليالى العربية " الآتية من الغرب.

بالإضافة الى كتب الرحالة. واكتشاف كنوز الصحراء وهذه المآثر الكبرى التى هى قبلة الزائرين، كالأهرام وديرالقديسة كاتريتا فى الصحراء الشرقية والبتراء وبعلبك وتدمر. وأهم من ذلك اكتشاف حجر رشيد وفك رموز اللغة الهيروغليفية بواسطة العالم الفرنسى شمبليون. وكان من نتيجة ذلك اكتشاف الأثار المصرية العظيمة التي توالت بعد ذلك، مما أبهر العالم وجعله يتغنى بأمجاد مصر الفرعونية حتى الآن. الى جانب كتاب"وصف مصر" وهو أول وأدق دراسة علمية ينجزها أوربيون عن الشرق الأوسط. عن نمط الحياة فيه، عن لغاته وعمارته وأنقا ضه وكنوزه وموارده، بل حتى آفاق مستقبله. ولم يعد الشرق، بعد ما استقطب فوجا من العلماء والفنانين على إثر حملة نابليون، مجرد موضوع للدراسة القيمة والرصينة، بل صار منبعا عظيما للإلهام بل مصدرا للأساليب والأنماط أو مايسمى بلغة العصر "التصميم الفنى" design.

"لقد صارت باريس بحق مركزا فرنكفونيا لنشر الكتب "العربية" سواء تلك التى ألفها عرب أو التى استلهمت أدبهم وفلسفتهم وتاريخهم وأخيرا اسهاماتهم فى علوم العصر الوسيط وفى الثقافة الوسطوية فى مجملها.

الاعتراف بجميل الفرنسيين

. ... ويختم الأستاذ غسان توينى هذا لجزء من محاضرته بفقرة مما كتبه شكرى غانم 1918فى صحيفة الشرق

Correspondance De`Orient

وهى اليومية اللبنانية الوحيدة بالفرنسية حاليا، حيث يقول: ألم يحن الوقت ونحن نعيش لحظة من أمجد اللحظات، لنعانق الروح الفرنسية وتتوحد فيها جميع أجناستا، ألم يحن الوقت لنرتقى الى مستواها، ونعلن شوقنا وإعجابنا وتقديرنا واخلاصنا الذى لا يتزعزع للأمة التى بذل أبناؤها بسخاء دماءهم فدية للعالم؟"

وهو تعبير قوى عن العرفان بالجميل للأمة الفرنسية، يدل على حسن أخلاق صاحبه ودرجة تحضره. فما اكثرالذين ينكرون أفضال المستشرقين وقيمة عطائهم لهذه الأمة. ومن ينكر حقوق الآخرين لايجب عليه أن ينتظر من يعترفون بفضله، او يثقون به.

وفى هذا السياق نجد العديد من رواد التنوير الذين تعلموا فى فرنسا مثل الطهطاوى وطه حسين الذى" كان يطرح بشأن الأدب وحتى بصدد تاريخ لغة القرآن أسئلة جريئة وساخنة، ولم تتعرض كتبه للحرق كما يحدث اليوم ...، وكانت أراء طه حسين أصداء للكتابات الداعية الى تفكيك مبادىء التربية الاسلامية – التى توصف بكل جراءة بالرجعية – على ضوء البحث العلمى والايبستمولوجى المعاصر، وذلك فى جميع الميادين بما فيها الدين."

ثم يضيف غسان توينى: "فى تلك الفترة، كنا نذهب الى السوربون لنفهم الثقافة العربية جيدا ولنفهم بنفس القدر صيرورتها ".

وهنا يطرح السؤال التالى: هل بعد هذا نستطيع أن نجد لحوار الثقافتين العربية والفرانكوفونية فسحة للتعبيرأو مكانا أو وزنا أو تبريرا أو فرصة للنجاح؟

وفى اشارة الى التطورات السياسية يذكر مؤتمرفرساى وحركات التمرد والثورات التى أحدثت الخلافات بالاضافة إلى ظهور الصهيونية والمأساة الفلسطينية وماتلا ذلك من أزمات وحروب. فإذا الافكار الفرنسية - الحرية والمساواة والأخاء- قد وحدت بيننا على مدى قرن فى اعجاب متبادل، فإن الذى فرقنا وباعد بيننا هو هذه الحركة التوسعية التى تزعم ان لها مضمونا ثقافيا أو تمدينيا.

كان الوجود الفرنسى فى العالم العربى فى حد ذاته، على نحو ماكان الوجود الانجليزى، سببا فى بروز التحدى المتمثل فى الثورات والحروب المناهضة للأستعمار والمفاوضات العسيرة والاتفاقات الأشد عسراً. ثم يتطلع الى المستقبل ببعض الأمل فيقول إن إعادة بناء مكتبة الاسكندرية والعثور على فنارالاسكندرية فى أعماق البحر، يقيم الدليل على أن الحلم قابل للتحقيق على أرض الواقع.

وإذا كانت اوربا تتوحد عن طريق الاقتصاد، فإن مستقبل العالم العربى المتوسطى يكمن فى اكتشاف " روح هللينية " جديدة والوصول الى مثل أعلى كونى الأفق، وهو مطمح لايمكن أن يتحقق، فى ظل هذه النزعة العالمية التى تريد أن تبتلعنا، إلا بالفرانكفونية "

وأختم هذا العرض بفقرة من مقال الأستاذ محمد حسنين هكيل حيث يقول:

"وفى بعض الأحيان يتبدى لى أن مصر دخلت تنظيم"الفرانكفونية " بالخطأ، أو بالتورط، دون قصد. وفى أحيان أخرى يتبدى لى خلاف ذلك وتعترينى الدهشة لأن الدول لاتدخل فى تجمعات، إقليمية أو دولية، إلا بناء على مطالب من تاريخ أو مستقبل، من أمن أو مصلحة، من زيادة فاعلية أوزيادة نفوذ – وأما بدون ذلك فإن الدولة الرشيدة لا تضيع وقتها، ولا جهدها، ولا هيبتها، إذ تتسكع فى غير مكانها وفى غير ما يعنيها، وبلا سبب يقنع أو هدف يساوى."

وأنا بدورى أضع تأملات كاتبنا الكبير هيكل أمام القارىء الذى يهمه دائما أن يعرف حدود المكسب والخسارة فى أى مشروع وطنى أوقومى لكى يقوم بمراجعة الحصيلة النهائية لنتائج هذه العلاقة مع فرنسا زعيمة الفرانكوفونية على مدى السنوات القليلة الماضية، ويجيب إن كانت لصالح مصر أم لا. وهل كانت محققة لتوقعات كبار المتحدثين فى الندوة؟ مع العلم أن فرنسا وقفت الى جانب الدكتور غالى حتى النهاية فى صراعه مع الادارة الأمريكية من أجل حصوله على فترة ثانية كأمين عام لمنظمة الأمم المتحدة، وعارضت الغزو الأمريكى للعراق.

مراجع هذا الفصل:

1- بطرس بطرس غالى- كتاب " بانتظار بدر البدور" – يوميات 2002-2006.
2- الفرانكوفونية والعالم العربى.
أعمال الندوة التى نظمتها جامعة الدول العربية والمنظمة الدولية للفرانكوفونية ومعهد العالم العربى فى باريس – 30-31 مايو 2000.
3- محمد حسنين هيكل- (وجهت نظر- مايو-2001)

مصادر ومراجع أخرى:

1 بطرس غالى. كتاب "طريق مصر الى القد س " مؤسسة الأهارام. القاهرة 1997
2- بطرس غالى "خمس سنوات فى بيت من زجاج " مؤسسة الأهرام-القاعرة- 1999

3= د. محمد حسين هيكل "تراجم مصرية وغربية. مطبعة مصر بدون تاريخ.

21- هذا العصر وثقافته
للدكتور زكى نجيب محمود

هذا كتاب من الكتب النافعة حقا، لأنه يحرك عقل القارىء ويحفزه للبحث فى مشاكل مجتمعنا المصرى بصفة خاصة والمجتمع العربى عموما، والكشف عن جذورها الكامنة فى مناخ حياتنا الثقافية. فقد شغلنا كثيرا بمشكلة الأصالة والمعاصرة، وصار السؤال المطروح بإلحاح فى الربع قرن الأخيرهو: " كيف أصون تراثى ليبقى فى حياتى الحاضرة كأنه حيا " ثم كيف يتفاعل هذا التراث نفسه مع مقومات العصر، تفاعلا يجعلنى أحيا الجانبين معا بغير تكلف ولا ادعاء فاظل عربيا كما كنت دائما وأكسب صفة المسايرة لعصرى حتى لا أتخلف فيصيبنى الركود فالجمود والموت؟

وهذه الأزمة كما يقول د. زكى نجيب محمود " لا يتأزم بها بلد من البلاد المتقدمة، وتعليل ذلك واضح وبسيط، فالحضارة العلمية الجديدة وليدة تلك البلاد المتقدمة، انبعثت من عقول رجالها وقلوبهم وبالتالى فقد جاءتهم موصولة بماضيهم صلة طبيعية"

والإشكال الضخم هو إشكالنا نحن، فحضارة هذا العصر ليست من صنعنا ولا شاركنا فى ذلك الصنع بقليل أو بكثير، بل هى حضارة فتحنا عيوننا عليها فوجدنا عملاقا متكامل البناء والأجزاء. فقد عزلنا عن العالم ثلاثة قرون أو أكثر فى ظل الاحتلال التركى العثمانى لبلادنا وانقطعت صلتنا بالعالم الخارجى وبالعلم وانجازاته حتى فوجئنا بذلك كله عند مجىء الحملة الفرنسية الى مصر. وحدثت الصدمة الحضارية التى أخذت تحرك حياتنا منذ ذلك الحين.

ورغم حركات التنوير والتعليم التى ظهرت منذ ذلك الحين إلا ان رواسب العصر التركى قد اصابت العقل المصرى والعقل العربى فى الصميم بصورة قوية أعجزته عن المساهمة الحقيقية فى ثقافة العصر وانتاجه الفكرى النظرى الذى يحررنا من قيود عبودية التقاليد ويدفعنا الى السير بخطى ثابتة الى الأمام. فكل ثورة للتحرر تجهضها حركة رجعية للتخلف. فثورة عرابى كانت ثورة مصرية صحيحة تنزع الى التحرر من الاستعمار والاستقلال فأجهضها التحالف الانجليزى التركى مع الخديو توفيق وقوى الرجعية المصرية فصدرت الفتوى بتكفير عرابى ورفاقه. وجاءت ثورة 19بقيادة سعد زغلول تقود مصر على طريق الاستقلال والدستور والديمقراطية ونجحت هذه الثورة فى تغيير بعض المفاهيم الخاصة بحرية الفرد وتحرير المرأة ونشرالفكر العلمى والعلمانى فى مصر.

وهذه الأزمة فى رأى الدكتور زكى نجيب مجمود أخطر من أن تترك بلا حل. لكن كيف؟

أن أوضح ما يميز هذا العصر هو العلم وتكنياته، والحل المقترح هو صب هذا المضمون العلمى فى وعاءين من عندنا .

1- وعاء اللغة فننقل الى اللغة العربية نتاج الفكرالعصرى كما هوفيصبح هذا النتاج عربى القسمات والملامح.
2- أما الوعاء الثانى هو قواعد السلوك من تشريع وعرف على شرط ألا تتعارض هذه القواعد من تشريع وعرف مع ما تقتضيه علوم العصرعلى اختلافها. فان تعارضنا وجب الابقاء على علوم العصر وحذف ما يتعارض معها من قواعد التشريع والعرف.

المصاعب:
1- البعض يعارض ترجمة العلوم الى اللغة العربية ويصرخون بأن هذا ضرب من المحال.
2- وعاء السلوك والتشريع كذلك يجد من يحتجون من الجامدين بأنه إما يبقى قديمنا كله واما ان تلقوا بعلومكم كلها فى النار.

تحولات فى المناخ الفكرى

لم يحدث أى تحول فى حياتنا الثقافية يساير تحولات حياتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية – فالمناخ الفكرى أصبح يسوده الشك والوسوسة والارهاب بل عدنا نناقش قضايا انتهينا منها فى عشرينات هذا القرن مثل أسس الدولة المدنية وحق المواطنة بل وحق المرآة فى التعليم والعمل – فإذا اجرينا مقارنة تحليلية بين أوجه نشاطنا الفكرى خلال العشرينات من هذا القرن، وما يقابلها خلال الستينات والسبعينات. فلن نجد بينهما فارقا نوعيا يستحق أن يوصف بأنه " ثورة " أى تحول فى عالم الفكرأو أوجه النشاط الفكرى. هى أقرب الى المبادىء الفكرية والقواعد التى نقيم عليها حياتنا الفكرية القريبة من ميادين العمل فى دنيا السياسة والاقتصاد والاجتماع.

ومن ثم فان الكثيرين منا يعيشون حالة ازدواج فكرى أو ازدواج الشخصية فلا تتسق مبادئهم مع دنياهم فى هذه الميادين، فيعيشون النتائج من شكل ويحتفظون بالرؤوس من شكل آخر كالذى يحفظ قواعد النحو والصرف ولكنه يخطىء حين يكتب فينصب الفاعل ويرفع المفعول به.

يقترح الدكتور زكى نجيب محمود تسمية مجموعة المبادىء والقواعد الأساسية "بالمناخ الفكرى" أو "النمط الفكرى" ويرى ان حياتنا المعاشة تغيرت بصورة ملحوظة وأما المناخ الفكرى العام فيوشك ألا يصيبه تغير ذو بال. فالثورة الفكرية لا يتم تحقيقها ؑإلا بتحول " المناخ " أو النمط " من حال الى حال.

فلكل عصر نمط فكرى يعرف بالمناخ العام. وهذا هو الطابع الذى يميز كل عصر. فالنمط الأرسطى كان يغلب على التفكير فى العصور الوسطى – وكانت نظرية ثبات الأرض من فكر بطليموس. فلما جاء كويرنيكوس تغيرالنمط العام أو المناخ العام. فالأرض هى التى تدور حول الشمس. وحدثت الثورة الفكرية وتم فصل السلطة الزمنية عن السلطة الدينية - فلابد من ثقافة عصرية – عقلانية بالمعنى الصحيح الذى يربط الفكر بالمستقبل وعلى أساس النظريات والمبادىء. وكان د. محمد كامل حسين يقول:" نريد العقل العلمى الذى يحلل ويعلل ولا نريد العقل الاقطاعى أو عقل العصور الوسطى الذى يسلم ويستسلم "

4- معايير الحضارة فى مجتمع ما:

يبدأ الدكتور زكى نجيب هذا المقال باشارة الى كتاب " يوتوبيا " أو المدينة الفاضلة الذى ألفه الكاتب الانجليزى توماس مور فى القرن الخامس عشر. فى الحياة المثلى لا يكون للمال دخل فى تقدير الناس ارتفاعا وانخاضا، فقد يتكدس الذهب أكواما عند انسان لاقيمه له بمقاييس الحياة المرهفة المهذبة، وقد لا يملك انسان آخر قيراطا من الذهب، ولكنه بمقاييس تلك الحياة يحتل المكانة العليا.

لقد أخذ رجال الاقتصاد والاجتماع متوسط دخل الفرد كمعيار للتقدم أو التخلف. وهو مقياس غير كاف. فى ظل غياب عدالة التوزيع – إن ارقام الكسب والانفاق قد لا تدل وحدها على ما يراد قياسه. هل زيادة الانفاق على التعليم تدل بالضرورة على مقدار ارتفاع الناس فى درجات الاستنارة والحضارة؟ المهم هومناهج التعليم.

البحث عن معاييرأخرى، تمكن من معرفة الدرجات المتفاوتة بين حياة وحياة يشترط أن تؤخذ غزارة الحياة فى الحساب، ولا يكتفى بقياسها طولا وعرضا، بما ينعم به الانسان من يسر بأوسع معانى هذه الكلمة.

لأن الحياة الميسرة تتطلب- الى جانب ارتفاع المستوى الاقتصادى جوانب أخرى قد يصعب قياسها بدقة الحساب كالصحة والخلو من المرض، وكالتربية التى تعمل على تطور الشخصية الانسانية بكل ممكناتها، وكذلك تكافؤ الفرص بين الناس فى العمل وفى التمتع بأوقات الفراغ.

22- البياتي.. بين صلاح عبد الصبور ونزار قباني*

لا يكاد يمر فصل من فصول العام حتى أقرا له هجوما على شاعرنا الكبير. ولعل آخر هذه الحملات هو ما جاء في حديثه لمجلة الهلال (عدد فبراير سنة 77 19).
والجديد في هذا الحديث أن البياتي قد وسع من دائرة مرماه فوجه بعض قذائفه نحو شاعر كبير آخر هو نزار قباني. قال البياتي إن نزار ناجح لسبب آخر غير الشعر.. وإن صلاح عبد الصبور يترجم قصائده من الشعر الغربي.
هكذا بجرة قلم شطب البياتي اكبر اسمين في شعرنا الحديث وطردهما من مملكة الشعر. وتربع هو وحده على عرش هذه الإمارة أميراً متوجاً بلا منافس أو نظير. ومن حق البياتي أن ينتقد من يشاء وأن يهاجم بالطريقة التي تعجبه وأن يعبث إذا استهواه العبث فيرى نفسه أميراً أو شهيداً أو فارساً امتلك زمام السيف والقلم كما كان يفعل أبو الطيب المتنبي في زمانه. لا بأس في هذا كله على أن يكون في حدود المقبول والمعقول بحيث ينأى عن الإساءة والتجريح.

فلوأن هجومه اقتصر على أمور الشعر والأدب لما أثار الاستياء والغضب ولاعتبره القراء والمثقفون نوعاً من معارك الشعراء الوهمية يقصد بها لفت الأنظار أو زيادة الاهتمام بالشعروالشعراء وهو نوع من المعارك مفيد يلجأ إليه كبار الشعراء والنقاد لإثارة حماس الشعراء والأدباء وبعث النشاط فى الحياة الأدبية والفكرية. فعل مثله الدكتور طه حسين في مناسبات عديدة لإثارة اهتمام الدارسين بشعر شوقي أو حافظ أو بالأدباء أو الشعراء الجدد في أيامه. وكانت معاركه خصبة تعود على الحياة الأدبية بالكثير من الخير والنماء.

أما ما يقوله البياتي هنا أوهناك على صفحات الصحف والمجلات - للأسف - يتخطى دائرة الشعروالأدب والنقد وينزلق إلى التجريح الشخصي، وهو تجريح يتسم بالمرارة والقسوة ويذكرنا بهجاء جرير والفرزدق. وهو شيء مؤسف لا يفيد الحياة الثقافية شيئاً إلا أن يلقي فيها بمزيد من سموم التحيز والحقد التي تمزق المثقفين وتحيلهم إلى شلل متناحرة، أو جزر معزولة، عاجزةعن أداء دورها الفعال في تثقيف العقل وتربية الوجدان، والمساهمة في تخليص الحياة العربية من نزعات الانفصال والتعصب والقبلية.
فهل هذا ما نتوقعه من الشعراء الكبار؟ إن البياتي يهاجم نزار قباني ربما لأول مرة, لكن هجومه علي صلاح عبد الصبور يتكرر من وقت لآخر منذ سنوات .وتكراره علي هذا النحو من جانب البياتي يشكل ظاهرة تستحق الدراسة والاهتمام ,وتكشف حالة من الخوف والقلق ومن الحساسية الشديدة تجاه الشاعر الكبير ًصلاح عبد الصبور . وهذا القلق ينبع من طبيعة البياتي نفسه لا شأن لصلاح عبد الصبور بها. فالبياتي يري نفسه بعيون مادحيه. فهو رب السيف

والقلم والعلم في دولة الشعر والنضال فإذا انصرف عنه الاهتمام أو قل راح يضرب بقبضته في الهواء عله يستعيد شيئا من ذلك الاهتمام أو ينال ممن استحوزوا عليه.

- الثقافة العربية ابريل 1983.

وخلاصة القول إن البياتي يعاني من الخوف علي مكانته الآن لذلك يختص الكبار من الشعراء بالنقد والتجريح. ويركز علي صلاح عبد الصبور بالذات لأنه يعتبر أكبر المنافسين. ولعل هذا يتضح بجلاء من التأمل والتحليل لأخر ما قاله البياتي عنه ولنبدأ أولاً بما قاله عن نزار قباني.

يقول البياتي إن نزار قباني ناجح لسبب أخر غير الشعر. وهو كلام غريب، فكلنا نعرف نزار من خلال شعره، ولا نعرف له صناعة أخرى، بل واعتقد أنه شاعر كبير من أبناء المدرسة الجديدة استطاع أن يصل برشاقة الكلمة إلي أسماع الملايين ويحدث طفرة في عالم الأغنية العربية، ولا يستطيع أن يوفيه حقه من التقدير سوى من يقدرون دور الأغنية الآن وتأثيرها في لغة عامة الجماهير. كما أنه استطاع بعد نكسة الخامس من يونيه أن يثير بقصائدة السياسية اشد الزوابع والأعاصير وأن ينبه الأذهان بقوة إلي مواطن الضعف في الفكر العربي، وفى الحياة العربية. ولا ننسي دروه في الإشادة بتضحيات مصر والمطالبة المستمرة بتأييدها والوقوف إلي جانبها، باعتبار ذلك هو السبيل الوحيد لانتصار العرب واستعادة أرضهم وكرامتهم.

وعن صلاح عبد الصبور قال البياتي انه يترجم قصائده عن الشعر الغربي " وأنه خرج من تجربة شعبه وأصبح هامشاً على كتاب " وأنا لا أعرف شيئا عن علاقة الود المفقود بين الشاعرين، ولا يهمني أن أخوض في المسائل الشخصية. لذلك سوف أحصر كلامي في تحليل هذه الأقوال للكشف عن دلالتها الحقيقية لموقفه كشاعر من صلاح عبد الصبور.

إن صلاح عبد الصبور هواصغر هؤلاء الثلاثة سناً، وقد تمكن في زمن قصير نسبياً أن يبلغ بالشعر العربي الحديث مرحلة النضج الفني، وأن يتجاوز به مرحلة القصيدة الغنائية أو الدرامية التي وقف عندها البياتي، ليعتلي خشبة المسرح، بعد أن لانت في يده هذه الأداة الشعرية، واصبحت أكثر قدرة على مزاوجة الفكر بالفعل ومخاطبة أعرض الجماهير من فوق المنصة. كان شوقي أول من ارتاد المسرح من ابناء المدرسة الكلاسيكية وكان الشاعر المناضل عبد الرحمن الشرقاوى أول أبناء المدرسة الحديثة، ثم جاء صلاح عبد الصبور بقدرته المتميزة على مزاوجة الشعر للدراما ليساهم في إقامة صرح المسرح الشعري، واستحق عن جدارة ما يقوله الدكتور صلاح فضل في مقاله الممتاز عن " الأقنعة والمأثورات في مسرحية بعد أن يموت الملك ".

" فإن نبوغ شاعر مسرحي بيننا اليوم يعد عرساً حقيقياً من أعراس الثقافة العربية. وزفاف الكلمة الشاعرة إلي الحدث الدرامي هو بداية ليالي الخصب في حياتنا الأدبية. وهى ليال معدودة منذ أهدانا شوقي أولي السهرات المسرحية الشاعرة. وقد جهد صلاح عبد الصبور منذ أن افتتح مسرحيته الاولي " مأساة الحلاج " للدفاع عن مشروعية الشعر في

المسرح. وهو جهاد كان ينبغي أن يتوفر عليه نقادنا المتخصصون بكتابة الدراسات ودعوة كبار الشعراء لدينا إلي اثبات وجودهم في المسرح"(1)

فالمسرح هو مستقبل الشعر العربي ولابد أن يكون غاية التجديد فهل كان تحرر الشعر الجديد من القافية ومن وحدة البيت المزعومة واللجوء إلي تنوع التفعيلة هو كل غاية التجديد أو مبتغاه. لقد حرر مارللو (2) الشعر الانجليزي من القافية والجمود وكتب مسرحيات عظيمة مثل " دكتور فاوستس " وغيرها ، لكنه فتح الطريق أمام المسرح الاليزابيثي ، فتفجرت عبقرية شكسبير الفذة فصاغ روائعه العظيمة التي تجاوزت قيمتها حدود المكان والزمان لتخاطب الإنسان في كل العصور .

هكذا تتضح قيمة التجديد في الشعر، وكما يقول بريخت " إن كل تجيد في الشكل لا يخدم مضمونا فكرياً أو اجتماعياً يظل شكلاً عقيماً لا نفع فيه " فالمسرح هو أقدر الفنون على معالجة أزمة الإنسان المعاصر بجوانبها المتعددة في ظل تعقد الحياة وتشابك القضايا الفكرية والاجتماعية والسياسية، وفي المسرح يكتسب التجديد الشعري أبعاداً جديدة وهامة. وعلى الشعراء المجددين اثبات وجودهم فيه كما يقول الدكتور صلاح فضل. فالمسرح هو مستقبل الشعر، وقد عبر صلاح عبد الصبور تخوم هذا المستقبل باقدام راسخة بينما لا يزال البياتي واقفاً خارج أبوابه ينتظر أن تفتح له بالوحي أو الاجتهاد.. لكن يبدو أن طول الانتظار قد اصابه بحالة من القلق الشديد جعلته يفتح النار يميناً ويساراً ليعلن أنه موجود وأنه الفارس الوحيد في مملكة الشعر الذي نأى عن كل خطايا الشعراء وصغائرهم، ثم اعتلى منصة القضاء وراح يحاسب الآخرين ويحكم عليهم بأقسى عبارات الإدانه والاتهام. ولنبدأ بأولى هذه الاتهامات:

يقول البياتي عن " ديوان الناس في بلادي " أول دواوين صلاح عبد الصبورإنه " خرج من معطف الشاعر العراقي بدر شاكر السياب ومن معطفي أنا أيضاً. لقد كان صلاح متأثرا بي أكثر من تأثره بالسياب. والتأثير لا يعني التقليد. كان متأثراً ولكن كان في هذا الديوان الأصاله "

لقد أحسن البياتي صنعاً حين اعترف بما في ذلك الديوان من أصالة وجدة ـ وهي أصالة وجدة شهد بهما كل من تصدوا لهذا الديوان بالنقد والتحليل ,حتي اعتبروه رائدا من رواد مدرسة الشعر الجديدة، وأحسن البياتي لنفسه حين حصر تأثر صلاح عبد الصبور به في نطاق هذا الديوان الأول فقط , ولو أنه زعم يحتاج إلي دليل , فمن يقرأ " الناس في بلادي " ويقارنه بأشعار البياتي الأولي والتي سبقته في الظهور وبالأخص في ديوانيه "ملائكة وشياطين "و "أباريق مهشمة"عام 1954 لايقوي علي الجزم بوجود مثل هذا التاثير البياتي عند صلاح عبد الصبور .

وللتدليل علي ذلك نأخذ رأي اثنين من النقاد المعجبين بالبياتي في تعليقهما علي أشعار هذين الديوانين. يقول صبري حافظ " كانت أشعار رومانسية يتغني فيها بقضاياه الذاتية ويتأسي فيها علي بعض آلام الانسان ". (3) هذا من ناحية المضمون أما من ناحية الشكل فالديوان الأول تلتزم كل قصائده القالب الكلاسيكي (الوزن الواحد والقافية الواحدة عدا ثلاث قصائد تقريباً شذت عن هذه القاعدة) وعن هذا الديوان يقول الناقد بييروس في مقاله (الزمن الضائع والوحدة في شعر البياتي) انه يحتوي علي أفكار تقدمية اجتماعية تجعل من البياتي مناضلاً من أجل عراق ثوري. ثم يشير إلي طابع السأم عند البياتي فيقول:

"إن مؤلفاته مطبوعة بطابع السأم القلق" الذي هو صفة ملازمة لسكان بلاد الرافدين كما أن قوافيه وقصائده هي نوع من صلاة حارة تبدو وكأنها تخرج من بئر شقاء نحو أمل لا نهائي, فالصبغة الشعرية تحمل التأثير الواضح جداً للشعراء الفرنسيين : أراجون ، و إلوار اللذين مع هيجو وبودلير ورامبو , يبدون أساتذة المدرسة الشعرية الحديثة في العراق, بينما تعكس هذه المدرسة تيهان الوجوديين . إن جان بول سارتر وخاصة كامو أثر بعمق في الشباب العراقي منذ أول وهلة. فأسطورة سيزيف التي هي موضوع قصيدة (في المنفي) يمكن أن تكون القصة الحقيقية لهذه الشبيبه التي تفتش عن إيمان والتي أصيبت من أول انطلاقها بعبث وبطلان هذا العالم." (4)

ويهمني في هذا الكلام الذي أطلت في الاقتباس منه تأكيده لتأثر البياتي وكل شعراء المدرسة الحديثة في العراق بهؤلاء الشعراء والمفكرين الفرنسيين. فإذا كان ثمة تأثر عند صلاح عبد الصبور فمصدره هؤلاء الشعراء والكتاب أيضاً, وهوتأثر بالمنبع الأصلي لا بشعر البياتي . لكن الملفت للنظر أن ديوان "الناس في بلادي" كان جديداً حقاً مما جعله يحدث دوياً كبيراً حين نشر لأول مرة. فأشعاره تكشف عن بكارة فنية غزيرة وعن قدرة علي الصياغة والتعبير تتميز عن كل ما جربه السياب والبياتي حتي ذلك الحين.

ولم يكن الجديد في هذه الاشعار هو فقط تحررها من القافية أو وحدة البيت أو الاتجاه نحو صياغة غير تقليدية وإنما في أسلوب الأداء نفسه مما جعله قفزة شعرية تستقطب الاهتمام. فلم يكتف صلاح عبد الصبور بالقصيدة الغنائية بل اعتمد الشعر القصصي والدرامي الذي بلغ به مرحلة النضوج فيما بعد بقصيدة القناع، التي اكتملت عنده في منتصف الستينات. وفي هذا الصدد يجدر بنا أن نقرأ رأي الدكتور لويس عوض في ذلك الديوان الأول حين يقول:

"وأول ما يبدهك في شعر صلاح عبد الصبور هو نفسه المفطورة علي الحركة الشاعرة التي تتخذ وسائل مختلفة للتعبير عن نفسها، ولكنها تظهر أكثر ما تظهر في نوع من الشعر القصصي قريب جداً مما يسمونه "البالاد" في الآداب الأوربية، وهوليس نوعاً من أنوع الشعر غريباً عن بلادنا. فنحن نجده في الموال الشعبي الذي يسرد قصة أدهم الشرقاوي وأمثال ذلك من المواويل والقصائد التي تسرد قصص الأبطال الشعبيين ومآسيهم. (5)

وهذا الكلام يؤكد بوضوح أن صلاح عبد الصبور، ابن بار لتراث مصر الثقافي والروحي، يعيه وعياً قوياً عقلياً ووجدانياً، كما انه يوحد بينه وبين تراث أمتنا العربية في نطاق رؤية عصرية لا تتنكر للماضي، ولكنها تهتهم كثيراً بالمستقبل. ونتيجة لكل هذا. استطاع أن يجدد وأن يبتكر وأن يتطور في خط صاعد. ولعله يجدر بنا هنا أن نشير إلي تأثر البياتي بقصيدة " مذكرات الملك عجيب ابن الخصيب" الذي كتبها صلاح عبد الصبور سنة 1961. وهي قصيدة القناع أو القصيدة الدرامية التي حاولها البياتي فى قصيدة "موت المتنبي " في ديوان " النار والكلمات " وهي أولي تجاربه في هذه الطريقة كما يقول الدكتور شكري عياد. وهي محاولة لم تكتمل ولم تنضج إلا في قصيدته " عذاب الحلاج " (6).

وحين نشير إلي وجود هذا التأثير عند البياتي لانقصد الاساءة أوالتقليل من شأنه. فقد تأثر صلاح عبد الصبور في هذه الناحية (بإليوت) وعلي الأخص في استخدامه الجديد لشخصية تريزياس في قصيدة " الأرض الخراب ". ولعل إليوت العظيم هو الذي يعلمنا أن التأثر بغيره من الشعراء ليس عيباً ولا يمكن أن ينتقص من عبقريته. ولذلك قرأنا في الأرض الخراب أبياتاً من (دانتي) (وبود لير) وغيرهم.

وهوالقائل " أن أهمية التأثيرات الأولي والتي تجعل الانسان يغوص داخل نفسه أنها كما أعتقد تترك لدينا انطباعاً بالتعرف علي مزاج مماثل لمزاجنا. كما أنها تجعلنا نكتشف طريقة للتعبير تصلح منطلقاً لأن يهتدي كل منا إلي طريقته الخاصة به"

وفي كتابه " حياتي في الشعر " يعترف صلاح عبد الصبور بتأثيرإليوت الذي أشرت إليه وهو يؤكد في شجاعة علي ضرورة الانتماء العالمي للفنان حين يقول "إن الفنان يولد في الفن ويعيش فيه ويتنفس من خلاله. وكل فنان لايحس بانتمائه إلي التراث العالمي ولا يحاول جاهداً أن يقف علي إحدي مرتفعاته فنان ضال. وكل فنان لا يعرف أبائه الفنيين إلي تاسع جد لا يستطيع أن يكون جزءاً من التراث العالمي "

ولعل هذا يكفي للرد علي مسألة التأثر أو التأثير والتي يثيرها البياتي. أما كلامي عن ترجمة صلاح عبد الصبور عن الشعر الأوربي فى قصائده فهي دعوي لا تستند إلي دليل ولا تستحق الاهتمام. ويبقي أمامنا الآن أهم الاتهامات التي يوجهها البياتي لصلاح عبدالصبوروهو اتهام يدخل في اختصاص المخبرين وكتاب التقارير السرية وعملاء الأحزاب ولا يدخل في اختصاص الشعراء أو النقاد. ورغم هذا فانني حرصت علي مناقشته في ضوء أعمال صلاح عبد الصبور الشعرية لأثبت بطلانه وخبثه. فلا شيء يفسد محاولات الأدعياء ويكشف كذبهم سوي وضوح الحقيقة.

يقول البياتي " لكن يظهر أن طبيعة صلاح عبد الصبور السيكولوجية والاجتماعية والثقافية جعلته ينقسم إنقساماً حاداً علي نفسه، بحيث أنه كان واقعاً ولا يزال في إنقسام حطير بين الطموح الاجتماعي والطموح الشعرى، ولذلك لم يستطع أن يعيش تجربة شعبه ولا أقصد بذلك التجربة السياسية وحدها وإنما أقصد التجربة الثقافية والروحية والاجتماعية والتجربة المصيرية لشعب مصر الذي يصنع تاريخه الحديث. لذلك إنزوي صلاح عبد الصبورعلي هوامش الكتب وأصبح هامشاً علي كتاب ".

لا أستغرب أن يصدر هذا عن بعض مراهقي الفكر اليساري أو عن فلول اليمين الرجعي الحاقد، أو عن الانتهازيين من عديمي المواهب. أما أن يصدر هذا التجريح أو الاتهام عن شاعر كبير كالبياتي فهو شيء محزن جداً، لأنه كما سبق أن قلت يتعدي حدود نقد الشعر وينزلق في هوة التجريح الشخصي الكريه، وهو كلام لا يثبت لآي نقاش موضوعي.

إن صلاح عبد الصبور شاعر كبير وناقد واسع الأفق تتميز نظرته بالعمق والشمول. قدم للمكتبة العربية خمسة دواوين وخمس مسرحيات شعرية، وعدداً كبيراً من كتب النقد والدراسات من أهمها كتاب "حياتي في الشعر" فهو إنسان أعطي نفسه لفنه ودوره يشهد به أكبر الدارسين والنقاد. فمتي تنكر صلاح لقضايا شعبه أو متي توقف عن العطاء والتجريب،

حتي يقال إنه ممزق بين الطموح الشعري والطموح الاجتماعي. إن الواضح في مسيرة صلاح عبد الصبور الشعرية هو الطموح الشعري فقط، وهو الذي يجاهد في سبيل الوصول إلي قمة النجاح فيه. وأغتقد أنه حقق الكثير من هذا النجاح. وفي هذا الخصوص يحسن بنا أن نستعرض لمحات من رحلته مع الشعر حتى نثبت بطلان هذه الدعوى.

أخطر أبناء المدرسة الجديدة:

لقد استطاع صلاح عبد الصبور عن طريق موهبة أصيلة وثقافة عميقة أن يحمل راية التجديد ويقود مسيرة الشعر الحديث في مصر، تلك المسيرة التى يقول عنها الدكتور لويس عوض:

"وكان أخطر أبناء هذه المدرسة الجديدة في ظني صلاح عبد الصبور الذي لم ينتزع لواء الشعر من يد أحد بل وجده ملقي في الأوحال منذ أن سكت أبو شادي والمهندس محمود علي طه وناجي وتلامذتهم عن كل قول مبين في أول الأربعينات. فرفع لواء الشعر العربي في مصر عالياً خفاقاً ولا زال يحمل هذا اللواء ويتقدم به في طريق التجديد والتجريب والنضوج، يتأكد هذا من خلال النظرة الفاحصة لدواوينه الخمسة بدءاً "بالناس في بلادي" و" أقول لكم " حتي" أحلام الفارس القديم " و" تأملات في زمن جريح ".

أما عن دوره في اثبات مشروعية الشعر في المسرح، وإحياء تقاليد المسرح الشعري، فهو دور بارز يحظي بالتقدير والاعجاب. قدم حتي الآن خمس مسرحيات شعريةهي"مأساة الحلاج" "ليلي والمجنون " "الأميرة تنتظر"،"مسافر ليل" و" بعد أن يموت الملك ". ظهرت كل هذه المسرحيات في غضون عشرة سنوات بين 1964 , 1973. احيا في " مأساة الحلاج "تقاليد المسرح اليوناني", وجرب فيما تلاها من أعمال أحدث تكنيك للمسرح المعاصر. وناقش من خلالها أخطر قضايا مصر المعاصرة. فلننظر في هذه المسرحيات لنتبين كيف كان ذلك.

لنبدأ بمسرحيته الأولي " مأساة الحلاج " التي صدرت عام 1964 وفازت بجائزة الدولة التشجيعية ثم عرضت علي المسرح في موسم 68/67.

فماذا تقول هذه المسرحية؟ وما قيمة اختياره للحلاج بالذات؟

كان الحلاج علماً من أعلام الصوفية في القرن الثاني الهجري آمن بالعدل فخلع خرقة الصوفية وراح يجاهر بدعوته بين الفقراء وأرباب الحرف في بغداد فاستحق غضب السلطان الذي أمر بصلبه. إنها مأساة المثقف صاحب الضمير اليقظ الذي أمن بالكلمة ودورها في انهاض الجماهيروحثهم علي طلب العدل حتي يتحقق. ومأساته تنبع من عجزه عن تحويل الكلمة إلي فعل في ظروف القهر الشديد الذي تمارسه أجهزة السلطة. وهكذا تم صلبه ودفع حياته ثمناً لدعوته الاشتراكية. وصلبه علي هذا النحو يشكل إدانه قاسية لكل نظام تحتاج في ظله دعوة الحق إلي شهداء.

واذا نظرنا للمسرحية في ظل الظروف الموضوعية لمصر في تلك الفترة نجد أنها طرقت أخطر القضايا في حينها. كان النقاش محتداً آنذاك حول أزمة المثقفين وعلاقتهم بالثورة.

وكانت "مأساة الحلاج" محاولة لتغيير منظور المشكلة أو فلسفتها حتي تزداد وضوحاً وشمولا ورأي الناس في هذه المسرحية دعوة لحرية الضمير وحرية الاعتقاد وحرية الكلمة.

كانت المسرحية مغامرة في أرض مجهولة إذ تعيد طرح أزمة المثقفين علي أساس الحرية االمطلقة للإنسان في أن يجتهد وأن يفكر وأن يعبرعن أفكاره علنا.

فهل في هذا العمل ما يشير إلي هروب المؤلف أو نسيانه لأوجاع أمته. ان الحلاج لا يرى قيمة للحقيقة التي يؤمن بها ما لم توضع في خدمة الفقراء والعاملين من أهل الحرف. فالحلاج بطل عظيم يكتسب عظمته من انتمائه لأعرض الجماهير، ومن توضيحه لجوهرالعقيدة الدينية بحيث يكون تأكيداً للعدل بين الناس لا وسيلة لستر ظلم الحكام وتدعيم سلطتهم. لكن رؤية صلاح عبد الصبور تتسع في هذه المسرحية وفي غيرها من أعمال لتشمل أزمة الانسان المصري عموماً. فهو يري أن أزمة الفقر المادي التي تعانيها بعض الطبقات هي جزء من الفقر الفكري والروحي الذي يعانيه البشر بوجه عام في هذا العصر.

هذا عن موضوع المسرحية. أما فيما يتعلق ببنائها الشعري فقد كانت تجربة ناجحة في تطويع الشعر للحوار الدرامي. وعن هذه التجربة نترك الدكتور شكري عياد ليتحدث عنها في تحليله للمسرحية حيث يقول:

ولشعرصلاح عبد الصبور طاقة درامية لاتنكر وطاقة علي تصوير تجاور الأفكار المتناقضة والانفعالات المتناقضة ظهرت بوضوح في شعره الغنائي. ولكن المجال اتيح لها كاملاً في هذه المسرحية، فلم تظهر في عدد من القطع الطويلة فحسب كخطبة الحلاج في ساحة بغداد,التي عبرت عن مذهبه الصوفي الاشتراكى, وبيانه في قاعة المحكمة الذي وصف تجربته الصوفية الوجدانية بل ظهرت أيضاً في حوار كأرشق ما يكون الحوار المسرحي واذكاه " بين الحلاج وحارسه الذي يضربه بالسوط " (7)

وهذا الحوار الرشيق يصور مشهداً تراجيكوميديا يعد من المشاهد القليلة الممتازة في مسرحنا المعاصر لايضارعه سوي مشهد الجلاد والمحكوم عليه بالاعدام في مسرحية" السلطان الحائر" لتوفيق الحكيم. والبراعة التي أبداها صلاح عبد الصبور في بناء بعض مشاهد هذه المسرحية هي التي تطورت واكتملت في مسرحيتي "الأميرة تنتظر" و"مسافر ليل" حيث أخضع طاقته الشعرية لتجريب أحدث أساليب البناء المسرحي بما فيها مسرح العبث.

أما في " ليلي والمجنون " نجد صلاح عبد الصبور يتابع ميله في التجريب. وهو يحاول من خلال قصة الحب الرومانسي عن مجنون ليلي أن يصور مأساة مجنون عصري أوشاعرعصري من المناضلين، تستغرقه مأساة عجزه عن تحقيق حلمه في الحب والحرية فيصورها شعراً في رسالة كأروع ما يكون الشعر بعنوان "يوميات نبي مهزوم يحمل قلماً ينتظر نبياً يحمل سيفاً "

ولايقف طموح المسرحية عند حد تصوير مأساة هذا المثقف المصري وانما يتجاوزه إلي محاولة تصوير مأساة جيل كامل من المثقفين الثوريين الذين ضلوا طريق النضال الصحيح فتمزقوا بين الحلم والواقع وبين مآسيهم الخاصة ومأساتهم العامة التي تتمثل في وطن محتل ومدينة منتهكة.

فهي ليست مأساة الشاعر سعيد المسجون بتهمة النظرإلي المستقبل بل هي أيضاً مأساة حسام الذي وقع في قبضة البوليس فخارت قواه وسقط في منتصف الطريق ليتحول إلي عميل للسلطة يتجسس علي رفاقه. وهي أيضاً مأساة حسان الارهابى الذي افتقد الرؤية الحقيقية لمفهوم الثورة. وهي مأساة زياد الذي يبحث له عن دور حقيقي، وهي مأساة الضياع الذاتي. ومأساة ليلي العصرية الباحثة عن الحب المخصب الذي يغرس في جوفها بذور الحرية والنماء. وفي بحثها الملهوف عنه تسقط في شباك الخائن حسام.

وليلي كما يقول الأستاذ في المسرحية هي الروح الضائع بين الحلم والواقع. إنها المعادل الموضوعي للقاهرة المنتهكة لسلطة القصر الخائن والمستعمر الأجنبي قبل ثورةيوليو سنة **1952**. ولهذا يقترن سقوط ليلي للاغراء بسقوط القاهرة في جوف الحريق الذي اشعله الاستعمار والقصر لأسقاط حكومة الوفد واليتخلص من المقاومة الشعبية ضده.

وهذه النهاية تشير لافلاس وسائل النضال أحادية الجانب، وتطرح مسألة البحث عن بديل. والبديل طبعاً هو الثورة الشعبية بمفهومها الصحيح. فإن كانت المسرحية لم توضح هذا البديل إلاأنها اشارت إليه في حديث جري بين هؤلاء الفرسان المحزونين حين يعلق زياد علي كلمات حسلن الارهابي " ما تذكره ليس هو الثورة. الثورة أن تتحرك بالشعب".

فحين يتبين عجز الكلمات عن تحقيق العدل والحرية وعجز الارهاب عن القضاء علي الخيانة والخونة. لا يبقي سوي الثورة الشاملة بمفهومها الاجتماعى والانسانى.

فسعيد المجنون العصري حين يصور مأساة عجزه كثوري فاشل انما يشير إلي صورة الثوري الكامل الذي يوحد بين الكلمة والفعل، أي يربط بين الوسيلة والغاية. وهو يراه نبياً يحمل سيفاً وهو يستحثه أن يسرع باسم الحدادين والفلاحين وأرباب الحرف وأصحاب الأعمال والبوابين والحلاقين وباسم الهرم وابي الهول وباب الفتوح، أي يستحلفه بجميع فئات الشعب، بل بتاريخ مصر كله أن يأتي للخلاص ـ لكنه في نفس هذه الرسالة يتوجه إلي الشعب أولاً " يا أهل مدينتنا ".

هذا قولي:
انفجروا أو موتوا. رعب أكبر من هذا سوف يجيء
لن ينجيكم أن تعتصموا منه بأعالي جبل الصمت. أو ببطون الغابات.

وهوهنا يدعو الشعب كله للثورة والاستعداد لها والتهيؤ لاستقبال المخلص القادم أو الثوري الكامل الذي يعرف طريقه ويؤمن برسالته لقيادة مصر ـ وهذا يتضح من آخر كلمات سعيد لليلي بعد أن وقعت في شرك الإغراء وسقطت مدينته أسيرة في أيدي الشركس والكهنة ووضع هو في السجن، يقول مخاطباً ليلي "

يوما ما ستحبين سواه

رجلا يعرف أن اسمك ليلي
ويناديك باسمك
أنا... لا
أنا وقت مفقود بين الوقتين
أنا
أنا
أنا أنتظر القادم.

فهل تخفي هذه المعاني عن عقل الشاعر الكبير عبد الوهاب البياتي، خصوصا وأن المسرحية نشرت بعد نكسة يونية سنة 1967. فهل كانت معانيها بعيدة عن هموم الشعب المصري في فترة النضال السابق علي ثورة يولية، والذي انتهي بحريق القاهرة، أو كانت بعيدة عن أحزاننا وهمومنا بعد يونية الحزين حين داهمتنا نكبة يونية القاصمة.

بل إننا نجد الاشارة واضحة إلي هذه النكبة في كلمات حسان التي ترد علي انتقاد سعيد لأسلوب حسان " انه اسلوب يستأصل لكن لا يلقي بذراً " فرد حسان:

ستظل مريضا بالأسلوب إلي أن تدهم هذا البلد المنكوب
كارثة لا أسلوب لها.

أليس من الظلم أن نحكم علي عمل مثل هذا بنسيان قضايا الشعب المصري. فكيف يكون انتماء الشاعر لوطنه ولمصير شعبه ان لم يكن كذلك.

إن صلاح عبد الصبور شاعر جاد يحمل موهبته الشعرية الفذة، ويخوض بها في تجارب التكنيك المسرحي المعاصر بحثاً عن شكل ملائم للتعبير عن همومنا الفكرية والاجتماعية والقومية. وهو بهذا يضع تصوراته الفكرية والفنية موضع الاختبار. وقد حقق في هذا السبيل كثيراً من النجاح وقليلاً من الفشل، لكن النتيجة النهائية هي كسب كبير لقضية الشعر الجديد أن يثبت صلاخيته وشرعيته في المسرح. وهو كسب ثمين للمسرح ذاته ان يضم إلي كتابه شاعراً كبيراً يملك المقدرة الشعرية والحس المسرحي المزود بثقافة عميقة.

كانت " ليلي والمجنون " اعلاناً بعدم جدوي الكلمات في زمن البغضاء. لكنها فتحت باباً للأمل في جدار الظلمة القاتمة التي تشيع الرعب والعقم في رائعتيه القصيرتين " مسافر ليلي" و"الأميرة تنتظر ". ذلك أن مجنون ليلي العصري يصرخ في النهاية " أنا أنتظر القادم"

كانت "مسافرليل" كوميديا قاتمة تعالج موضوعاًَعاماً هو موضوع الطغيان. الانسان في مواجهة الطاغية، سواء كان الطاغية هانيبال أو الاسكندر الأكبر أو نابليون. ومهما كانت الدعاوي والشعارات فالنتيجة هى الارهاب والقمع. ارهاب الانسان وقتل انسانيته. وقد وفق صلاح عبد الصبور في اخضاع الشعر للمسرح اخضاعاً جعل الكلمة مساوية للفعل والفعل

مساوي للكلمة في جو تراجيكوميدي، يضحكنا ضحكاً مريراً هو أقرب ما يكون إلي البكاء، فيفتح قلوبنا وعقولنا علي ماساة حياتنا الحقيقية: اننا لم نتقدم في مجال الأخلاق كثيراً. فتفشى الظلم والفساد وسيادة الطغيان والارهاب هي مأساتنا قبل أن تكون مأساة االانسانية عموماً. إنه " عالم خلا من الوسامة " كما يقول صلاح في " احلام الفارس القديم ". كانت هذه المسرحية الممتازة من نتاج سنوات الهزيمة المريرة بعد 1967,

بعدها مباشرة جاءت "الأميرة تنتظر" كانت أكثر شفافية لكنها لم تكن مشرقة بالأمل، كانت الأولي رؤية فاجعة للحياة وكانت الثانية تعرية للكذب والخداع . ظلت الأميرة تحلم بالحب والنماء خمسة عشر عاماً وهي تنتظر الفارس المنقذ حتي ياتي الغريب الذي لانعرفه جميعاً - يأتي مع الريح ليقتل الحبيب الكذاب الذي خدعها فأسلمته نفسها وعرش أبيها حتى اكتملت سنوات الانتظار. لم يأت الخلاص. وانما انكشف الكذب.

وانكشاف الكذب في "الأميرة تنتظر" أعقب فشل الكلمات في " ليلي والمجنون" وكان فشل الكلمات اعلاناً بفشل جيل يفتقد الرؤية الصحيحة والايمان الحقيقي بالثورة. هذا ما يؤكده سعيد "أنا أنتظر القادم " الذي يتمنطق بالسيف ويغني بالمزمار ويعرف أن " اسمها ليلي " أو القاهرة أو مصر فيخلصها من الاحتلال.

وجاء الفارس الشاعر أو الشاعر الفارس في مسرحية " بعد أن يموت الملك" يغني بالمزمار ويصرع به الجلاد ويخلص الأميرة أو الملكة من الكذب والوهم والانتظار. كما أنه يخلص الحاشية من الخوف ومن الوهم أيضاً إذ كانوا ينتظرون عودة الملك. وتنتهي المسرحية بأن تطرح علي الشعب ثلاثة حلول تترك للجماهير اختيار احدها.

والمسرحية تشير للأمل لكنها لا تغرق في التفاؤل الساذج. فهى تطرح سؤال الساعة.
ماذا بعد أن يموت الملك؟

وسواء كانت هذه المسرحية عملاً رائعاً أو عملا متواضعا فالمهم بالنسبة لنا الآن أن شاعرنا الكبير لم يتخلف عن الركب, بل كان في أقصي المقدمة يعطي نبؤته ويقدم رؤياه . لم ينفصل عن شعبه بل كان قلبه ينبض بحب مصر، يعيش مشاكلها ويعاني آلامها وأحزانها. كانت مصر هي صورة شعره: هي ليلي المنتهكة في " ليلي والمجنون " وهي "لأميرة المنتظرة وهي الملكة التي ظلت عشرين عاماً تنتظر الطفل"

إن تحليل هذه الأعمال بنزاهة وتجرد يمكن أن يكشف عما حققت من إسهامات فكرية وفنية للشعر والمسرح معاً. وهو أمر لا يكفيه مقال. وقد اكتفيت بإيراد هذه الملاحظات البسيطة للرد علي ما أثاره البياتي. وهو يعرف هذا قطعاً، لكن مشاعر الغضب دفعته لأن ينكره انكاراً تاماً. ولعله من الصعب علي شاعر أن ينقد شاعراً أخر بطريقة صحيحة، وكما قال عمر بن أبي ربيعة:

"حسدا حملنه من أجلها وقديماً كان في الناس الحسد".

لقد تجاوز صلاح مرحلة القصيدة الغنائية أوالدرامية التي وقف عندها البياتي وأصبح يجدد في الشعر والمسرح معاً، تحتسب أعماله بحق إضافة عظيمة للمسرح المصري وللشعر عموماً. ولأجل هذا إستحق أن يكون رائداً أو عميداً للمدرسة الجديدة كما قال الدكتور لويس عوض منذ سنوات. ولعل هذه النقطة بالذات هي التي تثير مشاعر البياتي وحفيظته وهذا يستدل عليه من نفس حديثه بمجلة "الهلال " حين يقول:

"وبداية التجديد في الشعر العربي تبدأ بشوقي ماعدا لقب أمير الشعراء. فهذه خزعبلات سياسية لا شأن لنا بها". ولم يقل أحد غير البياتي إن إمارة شوقي للشعر كانت عملاً سياسياً. فالواقع أنها اعترافاً اجماعياً من شعراء الأمة العربية وكتابها ومثقفيها بشاعرية شوقي التي لا تباري. وكانت عملاً عظيماً عبر عن انتماء شعراء الأمة العربية للغة واحدة وثقافة واحدة. وان كان هذا عملاً من اعمال السياسة فهوعمل عظيم يتسم بالوعي المتقدم ولا يرتبط من قريب أو بعيد بالخزعبلات. ان رفع راية الوحدة وتسليم لواء الشعر لأحمد شوقي كانت ضربة لمحاولات التجزئه الثقافية والسياسية ـ لكن إشارة البياتي لهذه المسألة دون مناسبة يدل علي أنها مسألة تقلقه جداً ربما يخشي لو أعيد هذا التقليد الا تكون الإمارة من نصيبه.

ومع ذلك نحن نطمئنه، ونقول إننا لم نعد حقاً نهتم بهذه الإمارة الآن. ما يهمنا هو ان يكون لواء الشعر عالياً خفاقاً يعبرعن معاناة الانسان العربى وآماله بصدق وبامانة نتجاوب مع خفقات المناضلين الصادقين من اجل الحرية والوحدة والاشتراكية. لقد قلت اننى مؤمن بان المسرح هو مستقبل الشعر. ربما اكون مغالياً. لكنني مع ذلك لا انكر دور القصيدة الغنائية. ولا بأس أن تكون أنت شاعرها المتفرد في الحاضر أو في المستقبل. فسوف يظل الانسان دائماً بحاجة إلي سماع العزف المنفرد في لحظة الوحدة والمناجاة الذاتية. فمسرحيات شكسبير الرائعة لم تمنع الناس من التغني بسوناتاته. ولم تمنعهم من الإعجاب بشعر بودلير أو بيرون أو كوليرج أو وردزورث.

فلا تقلق ولا تنزعج أيها الأخ العزيز. فأنت شاعر كبير ممن نحمل لشعرهم الحب والتقدير، ومكانك هو أن تبقي بين الكبار، فلا تنزلق إلي مسالك الصغارأبداً. ففي الحياة متسع للجميع وعلي القمة يمكن أن يقف أكثر من شاعر.

هوامش:

- * قدمت هذه الدراسة لمجلة "الهلال"فى فبراير 1977 للرد على حديث البياتى الذى نشرته المجلة ولكنها منعت من النشر. وقد نشرتها بعد سنوات فى مجلة "الثقافة العربية "فى عدد أبريل 1983.
- 1-د.صلاح فضل" الأقنعة والمأثورات فى مسرحية بعد أن يموت الملك" مجلة "الثقافة العربية" أبريل 1974م.

3- كريستوفر مارلو، شاعر انجليزى سابق على شكسبيروقد ترك تأثيرا واضحا على مسارالشعر الانجليزى كله وبالأخص فى المسرح.

4- "رحلة البياتى مع النيران والكلمات" مقال لصبرى حافظ

ضمن كتاب " مأساة الانسان المعاصر فى شعر عبد الوهاب البياتى".

4- بيير روس " الزمن الضائع والوحدة فى شعر البياتى" نفس المرجع السابق

5- د.لويس عوض "دراسات فى أدبنا الحديث "

6- د. شكرى عياد"سفر الفقر والثورة" فى كتابه"تجارب فى النقد"

7- د. شكرى عياد"مأساة الحلاج" نفس المرجع السابق

23- أمل دنقل وكيف نقرأ شعره؟

وغض الطرف إنك من نمير فلا كعبا بلغت ولا كلابا

تذكرت هذا البيت القديم وتأملت معانيه طويلاً حينما فرغت من قراءة ما كتبه الدكتور مصطفى رجب في مجلة "أدب ونقد" (عدد 16) بعنوان " ملاحظات على ملف أمل دنقل".

لم أكن أدرك حتى تلك اللحظة أن اسمي يمكن أن يستفز أحداً أو يثيرحساسيته إلي الدرجة التي خرجت بكاتب الملاحظات عن الموضوعية واللياقة، وفجرت غضبه وعصبيته القبلية فأخذ يهاجمني أو يهجوني بمنطق ذلك الشاعر القديم، وكأنني قد ارتكبت جرماً لمجرد أنني كتبت رأياً لا يرضي عنه الدكتور، ولأن هذا الرأي قد تصدر ملف أمل دنقل في مجلة "أدب ونقد".

وعلى فرض أن هذه الدراسة قد احتوت بعض المأخذ أو حتى الاخطأ، فليس في هذا ما يثير غيظاً أو غضباً وكان ينبغي على أستاذ الجامعة أن يلتزم الصدق والموضوعية ويدقق فيما يكتب حتى لا ينزلق إلي التجريح والغمز، والتشكيك في فكر الكاتب و"عقيدته".

أقول كان عليه أن يلتزم بحدود النقد الأدبي لنص شعري يحتمل تعدد الرؤى والتفاسير وأن يتذكر أن النقد اجتهاد يعتمد على مقدار حظ صاحبه من العلم والثقافة والفهم والتذوق، وأن لكل مجتهد نصيب ولا ينسى الحديث الشريف" أن من اجتهد وأصاب فله حسنتان ومن أخطأ فله حسنة واحدة". وللأسف الشديد فقد أهدر الدكتور مصطفى رجب كل شيء فلم يذكر لي حسنة واحدة ولم يجد فيما كتبت إلا أنه "أدنى الدراسات المنشورة شكلاً وموضوعاً" تبدو فيها "سذاجة الرؤية وسطحيتها" وأنني " اتعسف الأحكام بلا حياء" وأن مجلة أدب ونقد قد خالفها التوفيق مخالفة صارخة حين افتتحت ذلك الملف بدراسة نسيم مجلي " أمل دنقل أمير شعراء الرفض".

هكذا لم يجد الدكتور فيما كتبت إلا صفحة سوداء، يستخدم في نعتها أفعل التفضيل ويبالغ في الحط من قيمتها بل والاساءة إلي شخصي ضمناً ثم يتودد ويتقرب بأسلوب ملتو إلي هيئة تحرير المجلة وكتابها جميعاً فما دامت دراستي هي "أدنى الدراسات المنشورة شكلاً ومضموناً " فالكل عنده إذن مقبولون إلا شخصي الضعيف ولعله تصور أنه بهذا الطريق يستطيع أن يوقع بيني وبين هيئة تحرير هذه المجلة الرائدة وكتابها – وهو يوشك أن يقول إلا نسيم مجلي. ليس منكم وليس منا وإنما من (حزب الشيطان).

- مجلة أدب ونقد – يناير فبراير 1986.

لقد صدمت حقاً أن يكون بين المثقفين من يفكر على هذا النحو القبلي في أواخر القرن العشرين، وهو يظن أو يتصور أن بين المصريين من يمكن أن يكونوا بديلاً عن "نمير" أو قبيلة المنبوذين. وأنه لا يحق لأحد من أفراد هذه القبيلة ما يحق لغالبية القوم من حرية التفكير والتعبير والإبداع!!

لقد حزنت جداً أن ينسى بعضناً رابطة الوطنية ورابطة الدم الذي يؤكد أخوتنا، ويتطرق به التطرف إلي هذا الحد. وفكرت في نسيان الأمر كله إلا أنني خشيت أن يساء فهم موقفي فيظن البعض أن هذه التلويحات يمكن أن تخيفني أو تسكت قلمي. لذلك قررت أن أرد على هذه الملاحظات رداً موضوعياً يكشف ما فيها من زيف وتهافت. وأولى الملاحظات هي اتهامه لي بعدم وجود تصور مسبق للدراسة.

يقول الدكتور مصطفى رجب، ويبدو من القراءة العميقة لهذه الدراسة أن كاتبها لم يضع لنفسه تصوراً مبدائياً لمسيرة دراسته ومن هنا فقد يلاحظ قارئ الدراسة أن صاحبها يصدر حكماً على قصيدة أمل " كلمات اسبارتاكوس الأخيرة" (ص 73) حين يصف أمل دنقل في هذه القصيدة بأنه "يدين الخنوع والاستكانة ويمجد التمرد والرفض، ثم يعود الكاتب (ص 75) ليكتشف (فجأة) أن أمل يناقض نفسه حيث تنتهي القصيدة بتمجيد الخنوع والانحناء، وهنا يتفلسف الكاتب ويحاول تبرير هذا التناقض فيفسر ذلك بأن الشاعر عمد إلي ذلك التناقض الظاهري ليستفز مشاعر القارئ حتى يفكر في مأساة حياته. (وكأن الحياة مأساة!).

هذه كلمات الدكتور وأحب أن أوضح للقارئ، أنني لم أفاجأ بشيء ولم أذكر كلمة (فجأة) هذه التي أضافها الاستاذ الأمين كما أنني لم أقل " أن أمل يناقض نفسه". كما يزعم الدكتور.. وإنما قلت الآتي مخاطبا القارئ:

"وقد يدهشك هذا الكلام الأخير، لأنه يبدو مناقضاً جداً للمقطع الأول فتسأل كيف أمكنه أن يتحول من النقيض إلي النقيض، حتى أصبح داعية للخنوع والانحناء مقرأ بعبثية الرفض والثورة.. وإلا كيف يمكنه أن يقول بأن "خلف كل ثائر يموت: أحزان بلا جدوى. ودمعه سدى" اليس هذا شبيهاً بما قاله سليمان الحكيم حين صاح صيحته اليائسة "باطل الأباطيل الكل باطل وقبض الريح ولا منفعة تحت الشمس" أو هل ما قاله المعري " تعب كلها الحياة فما أعجب إلا من راغب في ازدياد".

"هكذا يبدو الأمر ربما للنظرة الأولى.. ولكن مع التأمل العميق لابيات أمل دنقل نجده لا يتطابق مع هذه الرؤى التي تؤكد عبثية الحياة وخيبة أمل الإنسان؟ والواقع أن الشاعر يستخدم النقيضين ساخراً سخرية مريرة بواقع الإنسان في مجتمعاتنا، وبالبدائل المطروحة أمامه.. وهو يستخدم هذا الأسلوب المغرب أو الغريب لكي يستوقف قارئه ويستفز مشاعره وعقله حتى يفكر في مأساة حياته ... " ص 75، 76."

هذا ما قلته بالحرف الواحد ... فإذا كان الدكتور يرفض هذا التفلسف أوهذا التفسير فلماذا لم يفصح عن وجهة نظره.. ويقدم تفسيره الخاص حتى نعرف حقيقة تصوره للدراسة أو للقصيدة أو نعرف على أي شيء يعترض. وأنا أسأله: هل يعتقد الدكتور مصطفى أن أمل يدعو في هذه القصيدة للرفض والثورة؟ وإذا لم يوافق على ذلك. فهل يوافق على أن أمل كان يدعو للخنوع والاستكانة؟ وأن هذه الرسالة أي الدعوة للخنوع والاستكانة كانت هي رسالة أمل التي كان يجاهد بشعره لتوصيلها للفراء؟

ولو كنت حقاً بلا تصور سليم لمسيرة دراستي. لاكتفيت بالقاء بعض الاسئلة وتركت الأمر معلقاً كما يفعل الدكتور.. في كل تعليقاته وكما سنرى في الملاحظة الثانية:

يقول أمل دنقل:

وإن رأيتم في الطريق "هانيبال"
فأخبروه أنني انتظرته مدى "على أبواب روما" المجهدة.
وانتظرت شيوخ روما – تحت قوس النصر – قاهر الأبطال
ونسوة الرومان بين الزينة المعربدة.
ظللن ينتظرن مقدم الجنود
ذوي الرؤوس الاطلسية المجعدة
لكن " هانيبال" ما جاءت جنوده المجندة ... الخ

وعلق الدكتور مصطفى رجب قائلاً "قرأ الكاتب السطر الثالث في هذه المقطوعة بنصب " شيوخ" على المفعولية للضمير المتصل بالفعل "انتظر" قبله. وقد فهم من هذه القراءة الخاطئة أن الشاعر الذي يتحدث بصيغة الفاعل، انتظر هانيبال فلم يأت، وانتظر الشيوخ فلم يأتوا.

" وبناء على هذا الفهم جعل الكاتب" قيصر هو الديكتاتور الذي كان يعمل على القضاء على الجمهورية والديمقراطية، وشيوخ روما هم رموز الديمقراطية ومن ثم جاء انتظاره (أي انتظار الشاعر) لشيوخ روما كما انتظر هانيبال لكنهم لم يسرعوا لانقاذه".

والحقيقة أن تسكين تاء التأنيث في السطر الشعري المذكور ورفع شيوخ روما لتكون فاعلاً لفعل (وانتظرت شيوخ روما) يرفع هذا التكلف الشديد الذي يذهب إليه الكاتب، ويوقعه ويوقع معه القارئ في براثن الفهم الخاطئ. وهذا هو الوجه السائغ لقراءة نص أمل دنقل".

هذه ملاحظة جديرة بالاهتمام لابد أن نتوقف عندها طويلاً. فإذا سلمنا بصحة هذه القراءة. فلن نخرج من براثن الفهم الخاطئ لأن الدكتور وقف عند حد القراءة فقط لبيت واحد في هذه المقطوعة ولم يقل لنا شيئاً عن معناه في السياق العام للقصيدة بعد أن رفع المفعول وجعله فاعلاً.. ولكي أزيد الأمر وضوحاً لابد أن أقول إن الشاعر أمل دنقل يوظف رموزاً تراثية ذات دلالات راسخة ومعروفة في اذهان عامة المثقفين وخاصتهم. فهو يتحدث بلسان اسبارتاكوس قائد ثورة العبيد التي أخمدت بعد حوالي عامين من اندلاعها وانتهت بصلب اسبارتاكوس على أبواب روما (71 ق. م) وإذا أخذنا بقراءة الدكتور مصطفى رجب فعليه أن يجيب على هذه الأسئلة حتى يخرج القارئ من الفهم الخاطئ أو الحيرة التي أوقعه فيها:

* إذا كان اسبارتاكوس يرى في هانيبال مخلصاً يتطلع إليه وينتظر مقدمه. فلماذا ينتظره الشيوخ أيضاً؟ وإذا استطعنا أن نفهم دوافع هاته النسوة اللاتي خرجن في زينتهن المعربدة لرؤية جنود هانيبال. فهل يمكن أن يقال أن شيوخ روما قد وقفوا تحت قوس النصر للترحيب بهانيبال أيضاً؟ هل خرجوا ليسلموه مفاتيح روما العتيدة – مفاتيح مدينتهم – ويستسلمون له؟

وإذا أنكر الدكتور مصطفى رجب على شيوخ روما أن يكونوا رموزاً للديمقراطية. فهل يجرؤ على الادعاء بأنهم كانوا رموزاً للخيانة والانهزامية. وأنهم خرجوا ليسلموا هانيبال مفاتيح مدينتهم؟

إن التصور الصحيح لنص أدبي يتعامل مع رموز تاريخية واضحة الدلالة لا يمكن أن يكتفي بقراءة النص وحده كاملاً أو مجزءاً بعيداً عن مصادر هذه الرموز ودلالاتها فيجرده من المغزى ومن الدلالة العصرية التي يقصد إليها الشاعر.

وكيف ننكر أنه كان بين شيوخ روما من هم ضد العبودية وضد الديكتاتورية. لم تكن الديمقراطية بالمعنى الذي نفهمه الآن ربما. وإنما كان هناك صراع كبير يشتبك فيه القواد والشيوخ والنبلاء والعامة من عبيد وفلاحين. وفرسان وأقنان وأن يوليوس قيصر قتل بالقرب من الكابيتول سنة 44 ق. م – قتله أصدقاؤه وقواده وعلى رأسهم بروتس خوفاً من طموحه ورغبته في الانفراد بالسلطة بعد أن تخلص من شريكيه بومبى وكراسوس أعضاء الحكومة الثلاثية – كان ذلك بعد حوالي ثلاثين عاماً من صلب اسبارتاكوس وتعليقه عند أبواب روما.

هل كان تطور هذا الصراع – بدءا من قتل العبد الذي تمرد إلي اغتيال أعظم قادتهم حتى لا يتحول إلي ديكتاتور – يجري في فراغ بين قتلة ومقتولين دون أصداء أو انعكاسات شعبية واسعة. أن من يقرأ عن هذه الفترة سوف يجد في كتب التاريخ نماذج عديدة من الشيوخ والنبلاء والضباط ممن كانوا يتمتعون برؤية اجتماعية وإنسانية تضع في اهتمامهم مصالح العامة والعبيد أيضاً. بل إن الافلام العالمية التي عرضها التليفزيون المصري عن ثورة اسبارتاكوس أو يوليوس قيصر لم تغفل هذه النماذج.. بل اظهرتها بدرجة كافية من الوضوح. فهل أكون قد أخطأت حين اعتبرت شيوخ روما رموزاً للديمقراطية ثم قلت أن أمل دنقل " فنان ذو ثقافة عميقة وعقل مفتوح يعرف كيف يحلل التاريخ والواقع ويفهمه بعيداً عن التعصب والانغلاق. لهذا نجده يقدم صورة مركبة لروما فهي ليست رمزاً شاملاً للشر أو الطغيان. فإذا كان قيصر هو الديكتاتور الذي كان يعمل على القضاء على الجمهورية والديمقراطية، فإن شيوخ روما كانوا هم الرموز التى تجسد الجانب الأخرمن روما وهو الديموقراطية. ومن ثم جاء انتظاراسبارتاكوس لشيوخ روما كما انتظر هانيبال – لكنهم لم يسرعوا لانقاذه، وهل كان لأمل دنقل أن يقصد إلي ما هو أنبل من هذا المعنى.!! ربما فاته فقط أن يبرزه بصورة حاسمة فى سياق هذا المقطع الشعرى، وإذا لم يكن هذا الكلام مقنعا للدكتور فعليه أن يشرح لنا ما تعنيه هذه الأبيات بعد أن رفع المفعول وجعله فاعلاً.

أما عن اعتراضه على تفسيري لقول أمل دنقل:

المجد للشيطان معبود الرياح

من قال: لا، في وجه من قالوا: نعم...

حين يجتزئ الدكتور عبارة "نموذج العصيان القاطع في وجه جمهرة الخائفين" ثم يقفز إلي أن المقصود بجمهرة الخائفين هم الملائكة ثم ينبري للدفاع عن الملائكة وعن طاعتهم ودوافعها مع أنني لم أذكر الملائكة من قريب أو بعيد لأن الاهتمام كله مركز على الشيطان كمعادل موضوعي لتمرد بعض الأفراد ضد السلطة المطلقة أو الطغيان وهي قيمة أدبية أو تقليد أدبي استخدمه الشاعر الألماني جيته في قصته " دكتور فوستس" واستعمله الشاعر الانجليزي مارلو في مسرحية بنفس الاسم واستخدمه الشاعر الانجليزي ميلتون في ملحمة "الفردوس المفقود" التي قام بترجمتها اخيراً الدكتور محمد عناني.. ونفس الشيء فعله العقاد في قصيدة كبرى باسم " الشيطان" يعدها بعض النقاد افضل قصائده.

فلماذا كل هذا الغمز واللمز والتهديد بإثارة الجدل العقيدى والاتهام – وقول الدكتور مصطفى رجب " أن هذه اللغة من الكاتب من شأنها أن تثير جدلاً على "المستوى العقيدي" لدى المتذوقين والقراء. فليطمئن الدكتور أن الملحدين لا يعترفون بوجود الشيطان أصلاً كجزء من انكارهم لما وراء الطبيعة أي انكارعالم الغيب. والمؤمنون فقط هم الذين يذكرون الشيطان ويذكرون تمرده أو رفضه كرمز للشموخ أو العصيان كما يفعل بعض الشعراء. وبناء على ما

تقدم لا يكون فيما كتبته سبباً للإثارة أو التشكيك. وادعاء الإيمان والمزايدة به مسلك يشين الكاتب والمفكر لأنه يتناقض مع جوهر الإيمان الذي هو "ما وقر في القلب وصدقه العمل" فتصيد مثل هذه الموضوعات ليست من عمل نقاد الأدب بل من مهمة أناس أخرين.

أما قولك " على مستوى الفهم الأدبي الراقي المستند إلي رؤية واقعية تنظر إلي ما وراء النص الشعري لتفهم ما يريد الشاعر إن يقول وهذا ما فعلته أنا في دراستي ولكنك انكرته على أساس أنه تفلسف – مع أن الفلسفة والتفلسف أمور من طبيعة النقد الأدبي ويكفي دليلاً على ذلك أن أول من وضع أصول النقد الأدبي هو الفيلسوف ارسطو بكتابه" فن الشعر" وما زال فلاسفة الجمال والاخلاق والاجتماع يساهمون في قضايا الفكر الأدبي ومناهج النقد. رفضت كل هذا ورفضت " أن تنظر إلي ما وراء النص الشعري، حتى ترى الوحدة من خلال التنوع أو ترى التوافق في الرؤية خلف التناقض الظاهري واكتفيت يا دكتور بطرح الالغاز على أنها ملاحظات وتهربت تماماً من تقديم وجهة نظر واضحة صريحة حتى أنني وكل من قرأ كلامك لا يعرف ماذا ترفض وماذا تقبل. فأنت ترفض أن يكون أمل داعية للتمرد وترفض ان يكون داعية للاستكانة والخنوع. وترفض قولي بأن الشاعر يستخدم النقيضين ساخراً سخرية مريرة بواقع الإنسان في مجتمعاتنا، وبالبدائل المطروحة أمامه. وهو يستخدم هذا الاسلوب الغريب لكي يستوقف قارئه ويستفز مشاعره وعقله حتى يفكر في مأساة حياته".

فبناء القصيدة يقوم على المفارقة المركبة التي سماها أستاذنا الجليل الدكتور لويس عوض" بلاغة الأضداد" حيث يقول في مقاله " شعراء الرفض" (الأهرام 1972/7/7) "وهكذا ينتقل أمل دنقل من النقيض إلي النقيض، فالقائل: المجد للشيطان في أول المونولوج ينتهي بقوله أن كل دمعة سدى. ولكن ما هكذا ينبغي أن يفهم شعر الشعراء، فهناك نوع من التهكم الخفي الذي يقصد إليه الشاعر سواء في تمجيده لشموخ أعظم العصاة أو في تبشيره بضرورة الانحناء والانهزامية بغير قيد أو شرط وهذا التهكم الخفي مجسد في المقابلة يقيمها بين الرفض الأعظم والقبول الأعظم. وإلا كانت دعوته في آن واحد عبادة للشيطان ولعنة على البشر".

"وهذه طريقة شعراء الرفض إذن في التعبير عن احتجاجهم على الواقع المرفوض هم يؤلمبون الطغاة على الطغيان بتجميد الطغيان.. وهم يؤلبون العبيد على العبودية وهذه بلاغة الأضداد".

بقيت آخر ملاحظات الدكتور حين يقول" أحي مجلة أدب ونقد على اهتمامها بدراسة شعر أمل دنقل واتمنى ان تستكتب لهذا الغرض وما يماثله من تتوسم فيهم العدل، ومن تتسم فيهم روائح الموضوعية وعمق الفهم وقوة البصيرة" وهنا بيت القصيد فليس هناك من تتوافر فيه كل هذه الشروط مجتمعه إلا الدكتور مصطفى رجب طبعاً

أما أنا فلا أطمع في هذا الشرف ولا انتظره وإنما أكتب ما أريد واسمي لنشره فالكتابة رسالة وشهادة. ودوافع الكاتب الاصيل هي التي تفرض عليه أن يكتب وأن يعبر عن رأيه وأن يسعى ويناضل لنشر هذا الرأي. وقد عرفت الفرق بين كلمتي " يكتب " و" يستكتب" في أثناء تجربة مريرة بعد حصولي على دبلوم الدراسات العليا في النقد والأدب المسرحي من معهد الفنون المسرحية. وتقدمت بخطة بحث لدراسة أعمال كاتب مصري من أبرز كتابنا المعاصرين. لكن الموضوع رفض وتنصل الأستاذ المشرف من تبعه هذا الموقف وكذلك العميد وكان من كتاب المسرح وأساتذة النقد المشهورين – وبعد مدة عدت لمناقشة الموضوع معه فأخذني أستاذ ممن تربطني بهم صداقة ونصحني بأن أكتب عن العميد ومسرحه كما يفعل الآخرون.. أن كنت أريد

الحصول على الماجستير. ثم أخذني أمام العميد وكرر الموضوع ووجدت العميد موافقاً تماماً على هذا الأمر.. وهنا أخذت أفكر وأقلب الامر على وجوهه.. وفي النهاية قررت عدم الاستجابة لهذا الرأي وقطعت علاقتي بالمعهد كدارس وخسرت فرصة الماجستير والدكتوراه.. ولا شك أنني خسرت مادياً. لكنني كسبت نفسي.. ومن يومها لا اقبل ولن اقبل أن يستكتبني أحد..

واخترت أن أكتب عن المنسيين من عباقرة وعلماء وأدباء هذا الشعب فكتبت كتاباً عن الدكتور" محمد كامل حسين مفكراً، وأديباً" نشر في خارج مصر مسلسلاً في مجلة عربية ولم ينشر في مصر حتى الآن.. وكتبت عن أمل دنقل دراسة كاملة سوف تخرج قريباً في كتاب ولو على حسابي الخاص.. ففي ظل هذا التدهور الفكري والثقافي لا مفر أمام الكتاب والأدباء الجادين من التضحية بالجهد والمال ولو بقوت يومهم لكسر طوق الاحتكار والسيطرة الذي أحكم حولهم.. لأن أزمة الثقافة وما جرى للعقل المصري والوجدان المصري من تدهور واختلال على مدى سنوات الردة والفوضى. تتطلب من جميع المخلصين أن يساهموا في انقاذ هذا الوضع حتى نعيد لثقافتنا وجهها النابض المشرق.. وفي هذا " لا يستوي الأعمى والبصير والذين يعلمون والذين لا يعملون" صدق الله العظيم.

أما قولك بأن دراستي هي "أدنى الدراسات شكلاً ومضموناً" فأنني أسالك كيف أذن أوحت لك بكتابة هذا المقال. وكيف وصلت إلي هذه النتيجة وأنت لم تتعرض لباقي الدراسات بأي ذكر؟ أن الحكم على هذا الكلام سأتركه لتلاميذك من أبناء أسوان النجباء الذين يتعلمون منك " العدل وعمق الفهم وروائح الموضوعية".

أما مجلة أدب ونقد وهيئة تحريرها فأشكر لها تقديرها لحرية الرأي واحترامها لهذا المبدأ العظيم. وهو ما يعطيها دور الريادة بين المجلات الثقافية في مصر – والسلام.

- مجلة أدب ونقد عدد 19 (يناير – فبراير 1986.)

-

24- دفاعا عن العقل والضمير
لا عن لويس عوض

○ لايمكن إدراج ما كتبه الأستاذ فاروق عبد القادر فى صحيفة- صوت الأمة (يومي 10,3 أكتوبر سنة 2001) ضمن أي شكل من أشكال النقد الموضوعي أو الدراسات الأدبية لأن كل ما أورده في مقالتيه مجرد عبارات مسلوخة من سياقها الأدبي وسياقها التاريخي ولا تصلح أساساً لإصدارهذه الأحكام أو الاتهامات التي أطلقها فاروق عبد القادر والتفسير الوحيد لهذه الافتراءات هي أنها تعبير عن مشاعر الإحباط والضجر التي تصيب الكاتب حسب تعبيره –كلما تذكر لويس عوض!

○ وبصرف النظر عن الأسباب التي تدفع فاروق عبد القادر لهذه الحالة. فالمهم أن هذه الأحكام التي يسوقها في شكل إعلانات أو منشورات تحريض ليست جديدة وإنما هي أقوال مكررة نشرها الكاتب في "مجلة الطليعة "في السبعينات وأعاد نشرها مرات في صحف عربية خارج مصر لا يهمها إلا الكشف عن عيوب المصريين وسوءاتهم وهناك آخرون يفعلون هذا أيضاً ومنهم هذا الماروني المتنكر باسم جهاد فاضل.

○

○ والمؤسف أن فاروق عبد القادر يعلن أنه سوف يخوض معارك الماضي من جديد، وهذه زلة كبيرة لأن مشروع لويس عوض الثقافي الذي يدور حول حرية الفرد وحرية التعبير والديمقراطية والعدالة الإجتماعية لا ينتمي إلي الماضي، وإنما هو مشروع الحاضر والمستقبل كما عبر عن ذلك الدكتور جابر عصفور أمين عام المجلس الأعلى للثقافة عند افتتاحه لهذه الندوة الكبيرة وأيده في ذلك الأستاذ محمود أمين العالم رئيس اللجنة المنظمة لهذه الندوة. وهذا حق فنحن لم نزل نواجه المشكلات التي اعترضت لويس عوض، وعلينا أن نكون أمناء وشجعان حتي لا نكذب علي أنفسنا ثم نصدق هذه الأكاذيب وننشرها في شكل افتراءات واتهامات لا دليل عليها من الواقع ولا من كتابات لويس عوض نفسه.

○ ثم هناك نقطة أخرى هامة وهي أن من يريد أن يتصدي لهذه المعارك لابد أن يتسلح بأسلحة العصر، وفي نطاق المعارك الأدبية والفكرية تكون الأسلحة هي المنهج العلمي والمعرفة الموضوعية الشاملة والعميقة بهذه الأمور. وكتابات فاروق عبد القادر حول لويس عوض تخلو من هذه

الشـروط تمامـاً لأنــه يتصـيد عبـارة مــن هنـا وعبـارة مـن هنــاك لا يوجـد بينهمـا رابـط ثـم يقـيم علـي ذلـك أحكامـاً خطيـرة وهـذه سـقطة شـنيعة تخرجـه مـن نطـاق البحــث العلمـــي والنقـــد الفكـــري وتضـــعه فـــي صـــفوف الـــدعاة مـــن أصـــحاب الأيدلوجيات السياسية والدينية علي السواء.

- مجلة المحيط الثقافي يناير 2002
-

- وذلك لأن فاروق عبد القادر لم يضف جديداً إلي ما كتبه من ثلث قرن وكان يمكنه أن يضيف أو يشارك لو قرأ ما نشر من كتب وأبحاث في الداخل أو الخارج حول هذه القضايا التي تصدي لها لويس عوض في كتاباته! ويشرفني أن أقول أني درست هذه القضايا. وانشغلت بها سنوات طويلة ونشرت حولها كتابين "لويس عوض ومعاركة الأدبية" 1995ثم كتاب "صدام الأصالة والمعاصرة"1998. ولو تواضع الأستاذ فاروق عبد القادر وتصفح هذه الكتب لعرف كيف يكون الحوار الراقي بين المختلفين ,وأمكنه الاطلاع علي قائمة المراجع والكتب التي ناقشت هذه المواضيع وأضافت من المعارف ما لم نكن نعرف ومن أمثلة ذلك كتاب "جمال الدين الأفغاني بين دارسيه "1987 للدكتور علي شلش الذي يقول فيه أن مقالات الهجوم علي الدكتور لويس عوض قد أثبتت أن كتابها كانوا في عزلة تامة عن كل ما نشر عن الأفغاني علي مدي ربع قرن قبل ذلك والتي ظهرت في إيران وأوربا وأمريكا ومنها "وثائق تتصل بالسيد جمال الدين الأفغاني "لابراج افشار واصفرمهدوي ونشرتها جامعة طهران 1963 وكتاب "جمال الدين الاسد ابادي الملقب بالأفغاني" للأستاذة هوما باكدمان (باريس1969)

وكتاب "السيد جمال الدين الافغاني" للاستاذة نيكى كيدى (جامعة كاليفورنيا) بالانجليزية. ثم كتاب "حقيقة جمال الدين الأفغاني"الذي نشرته مكتبة الأنجلو المصرية 1957 من ترجمة صادق نشأت وعبد النعيم حسنين وقد زوده الدكتور عبد المنعم حسنين بمقدمة وأعاد نشره بدار الوفاء بالمنصورة سنة 1985 ويقول في مقدمته:

"وقد يسر الله لي في أثناء عامين قضيتهما. بكلية الأداب بجامعة طهران أن ألم بمعلومات جديدة عن جمال الدين الأفغاني وأن أزور مسقط رأسه "أسد أباد " بالقرب من همدان ,وأزور المدرسة الجمالية التي سميت باسمه في هذه البلدة التي مازال أفراد أسرته يعيشون فيها كما عثرت علي نسخة من الكتاب الذي ألفه – بالفارسية –ميرزا لطف الله الأسد أبادي ابن أخت جمال الدين الأفغاني وضمنه معلومات مفيدة عن هذا المصلح الكبيرالمعروف في الشرق والغرب "بجمال الدين الأفغاني"هذا أستاذ ورئيس قسم اللغات والترجمة بجامعة الأزهر يؤكد أن جمال الدين الأفغاني لم يكن أفغانياً وإنما إيرانياً وأن عائلته موجودة في إيران ,وهذا ما قاله لويس عوض في كتابه " الإيراني الغامض في مصر"

وقد انهارت اعتراضات الدكتور محمد عمارة الذي يعتمد عليه فاروق عبد القادر–علي لويس عوض وعلي هذا الكتاب أيضا بفضل ما قدمه الراحل النبيل الدكتورعلي شلش في نقده لكتاب عمارة. وإذا كان فاروق عبد القادر يثق في رأي الشيخ شاكر حقاً .فليقرأ ما كتبته عابدة الشريف في مجلة "الدوحة"عنوان" مذكرات شاهدة ربع قرن"1980 حيث تقول أنها اصطحبت معها عبد الرحمن صدقي وعلي أدهم لزيارة الأستاذ محمود محمد شاكر فكان هذا المشهد "تكلمنا في موضوعات شتي ...ثلاثة أطراف متناقضة ,الثقافة والطبع والاهتمام –وفجأة توقف الحديث عند جمال الدين الأفغاني ....وجدت ثلاثتهم يتساءلون في نفس واحد ان دراسة شخصية هذا الرجل غريبة .اندفع شاكر يلقي بعض الغيوم علي هويته ودوافعه مضيفاً الي هذه الغيوم أن مذكرات ابن أخته عنه ذكرت أن هناك شهرين في السنة كان يغيب فيهما الأفغاني عن خريطة الوجود المعروف لدي عازفيه والملتفين حوله ,ونوه علي أدهم أن السلطان عبد الحميد وكان شقاقه مع اليهود علي أشده –قرر قتله بعد معرفة شخصيته. ودعاني هذا الحديث إلي استرجاع ما عرفته عنه وعن ميلاده غيرالمعروف. مرة أنه ولد في إيران ومرة أخري في العراق ولكن من أين أتي اسم الأفغاني مع أنه ليس منها –أي من أفغانستان "انتهي كلام عايده لشريف.

○ ننتقل بعد ذلك إلي موضوع عبد الرحمن ابن خلدون والذي قال عنه لويس عوض أنه يأخذ بنظرية الدورات التاريخية التي نجدها في أوروسيوس ولكنه يختلف عنه في تفسير قيام الدولة وانهيارها. ففي ابن خلدون لا نجد أثراً لنظرية القصاص الإلهي هذه التي بني عليها أوروسيوس فلسفته في التاريخ. بل نجد نظرية أخري هي النظرية البيولوجية أوالعضوية 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 وهى ما يسميها ابن خلدون في "المقدمة" بالأجيال الثلاثة في عمرالدولة!

○ ثم يضيف لويس عوض "من أجل هذا كله ينبغي أن نربط بين فكر ابن خلدون والفكر الاجتماعي في أوروبا في عصر النهضة الأوربية. وهو رغم أنه قرأ أروسيوس بعمق شديد ونقل منه الصفحات بل والفصول وأشار إليه في مواضع ومواضع وقف منه وقفة مفكري الرينسانس الذين ناصروا الفكرة القومية علي حساب الثيوقراطية أو الحكومة الدينية "

فابن خلدون يعترف إذن بأنه قرأ أوروسيوس وأخذ عنه الكثير من التقول. وهذا ما يؤكده الدكتور عبد الحمن بدوي في مقدمته لكتاب "تاريخ العالم "لباولوس أوروسيوس الذي حققه ونشرته المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1982. وفي ملحق هذا الكتاب يؤكد الدكتور عبد الحمن بدوي أن ابن خلدون ذكر أوروسيوس في سبعة وخمسين موضعاً مقروناً باسمه ونقل عنه –فيما يصرح به نقلولا تتفاوت في الطول ما بين سطر واحد وبين صفحه أو يزيد.

فما ذنب لويس عوض إذا كان خصومه لم يقرءوا ابن خلدون أو من كتبوا عنه مثل عبد الرحمن بدوي الذي يقول في مقدمة هذا الكتاب أنه يريد أن يتناول في هذا البحث جانباً أهمله الباحثون وهو المصادر اللاتينية واليونانية التي استعان بها ابن خلدون في كتابة الجزء الأول من تاريخه، وهو التالي للمقدمة مباشرة،أعني فيما يتعلق بتاريخ اليونان والرومان.ويتجاهل أن لويس عوض قد تناول هذا الموضوع قبل ذلك بعشرين عاماً لكن نشرة عبد الرحمن بدوي لنص الترجمة العربية لكتاب "تاريخ العالم "لباولوس أوروسيوس قد أتاحت للباحثين فرصة نادرة للإطلاع علي هذا النص الفريد والتعرف علي أثره الواسع عند المؤلفين العرب بدءاً بابن جلجل في القرن العاشر الميلادي حتى ابن خلدون والمقريزي في القرن الخامس عشر، وتوفير هذا النص علي هذا النحو المحقق قد مكنت الدكتور سعد زغلول عبد الحميد من وضع يده علي قرائن عديدة تشير إلي امتداد تأثير أوروسيوس إلي مؤرخين آخرين كابن الأثير مثلاً –في كتابه "الكامل "الذي يعد أحد مصادر ابن خلدون الأساسية فيما يتعلق بدول الأعاجم في الشرق من الفرس والترك فيما بقوله ابن الأثير عن فوائد التاريخ الدنيوية والأخروية ويقارنه بما قاله أوروسيوس في هذا الصدد (سعد زغلول عبد الحميد ,ابن خلدون مؤرخا- عالم الفكر- سبتمبر 1983 صـ27)

وإذا كان هذا لا يكفي المنكرين فلننظر فيما يقوله الدكتور علي أومليل في كتابه "الخطاب التاريخي –دراسة لمنهجية ابن خلدون" الذي نشر بالفرنسية عام 1977 ثم بالعربية 1985 وهو يتناول مراحل التاريخ اليوناني–الروماني المسيحي" كوحدة واحدة متصلة " حيث يقول:

"كان لاقامة ابن خلدون بمصر فضل علي تمكنه من إلمام واسع بهذا التاريخ أيضاً وهو ما يتبين من المصادر العديدة التي اعتمد عليها. فإلي جانب مؤرخين مسلمين ممن اعتمد عليهم لمعرفة هذا التاريخ كالمسعودى والبيهقي وابن الأثير، نجد مؤرخين مسيحيين كابن العميد وسعيد ابن البطريق وابن الراهب وغيرهم.

ثم يضيف علي أومليل

ولكن ما يثير انتباهنا هو كون صاحب العبر يعتمد بالدرجة الأولي علي المؤرخين المسيحيين أما المؤرخون المسلمون فغالباً ما يرجع إليهم رجوعاً ثانوياً. ويحرص علي أن يقرن رواياتهم بما يقوله المؤرخون المسيحيون"

ولكن هناك مؤرخاً مسيحياً يعتمد عليه ابن خلدون أكثر من غيره من المؤرخين المسيحيين وهو جرجس المكين المكني بابن العميد (صـ1273) ويسميه ابن خلدون أيضا "مؤرخ النصارى "ثم يضيف علي أومليل الي ذلك قوله:

"يكاد يكون ابن العميد هو مرشد ابن خلدون الأول في معرفة تاريخ الروم (اليونان والرومان) ربما لأن مؤلف المجموع المبارك وهو مؤرخ متأخر يعتمد علي كل

المؤرخين المسيحيين الذين ألمحنا إليهم ولذا فابن خلدون تارة يذكر ابن العميد وتارة يتجه مباشرة إلي هذه المصادر"

وفيما يتعلق بالمصادر اللاتينية واليونانية وأوروسيوس علي وجه التحديد يقول الدكتورعلي أومليل ان من بين المصادر التي يعتمدها ابن خلدون كتاباً مختلفاً تماماً، ويتعلق الأمر بتاريخ للعالم كتبه في القرن الخامس الميلادي أحد تلاميذ القديس أوغسطين وهوباولوس أورويسوس الذي يسميه ابن خلدون وغيره من المؤرخين العرب "هرشيوش"وينعته أيضاً "مؤرخ الروم"ان الاسم الأصلي للكتاب هو

Historiae Ad Versus Paganus

(تاريخ الأعداء المشركين)

يحدثنا ابن خلدون عن ترجمة هذا الكتاب من اللاتينية إلي العربية: فقد ترجم بقرطبة ترجمه بأمر من الخليفة الأموي الحكم المستنصر (350-366هـ)"قاضي النصارى وترجمانهم "وقاسم ابن أبي إصبع وكان ابن جلجل يقول ان الكتاب قد بعث به ملك القسطنطينية إلي الخليفة الأموي بقرطبة الناصر (وليس المستنصر كما يقول ابن خلدون)

ومع أن ابن جلجل كان معاصرا للفترة التي تم فيها نقل الكتاب إلي العربية فهو لا يقول لنا شيئا عن اسم مترجمه ويبقي ابن خلدون من بين المؤلفين المسلمين هو الوحيد الذي يعطينا اسم مترجم الكتاب ثم يقول إن ابن جلجل هو أول مؤلف إسلامي استعمل تاريخ أورو يوس "وذلك في كتابه "طبقات الأطباء والحكماء "لأن استعمال التراجم والأصول اليونانية معهود في الثقافة العربية ولكن أهمية طبقات ابن جلجل هي في استعماله الترجمات العربية لمصادر لاتينية ويذكر ابن جلجل كتاب "هرشيوش صاحب القصص"كمصدر أساسي لكتابه الطبقات.
ا ثم يختم الدكتور علي أومليل هذه النقطة بالقول لأن "هرشيوش"هو المؤرخ المسيحي الأكثر وروداً في كتاب العبر فنحن نجده حين يؤرخ ابن خلدون للفرس,واليونان واليهود وللمسيحيين ,وهو يثق به كثيراً.

لقد كان هؤلاء المفكرون العرب أمناء وشجعان حقاً لأن ابن خلدون يعترف بما أخذه من أوروسيوس وابن جلجل يعترف أيضاً بنفس الطريقة فلماذا يعاند كتاب زماننا وينكرون حقائق واضحة كالشمس

ويتخذون منها سوط إرهاب للويس عوض وشيعته؟ وإذا كانوا يشككون في أقوال لويس عوض لأنه قبطي أو مسيحي فهل يشككون في عبد الرحمن بدوي وسعد زغلول عبد الحميد وعلي أومليل وكلهم أساتذة متخصصون في هذه الدراسات وللعلم علي أومليل مفكر مغربي حاصل علي دكتوراه الدولة من السربون ويعمل حالياً سفيراً للمغرب في القاهرة ويمكن لجريدة "صوت الأمة " ان تحاوره بخصوص هذه الأقوال التي وردت في كتابيه "الإصلاحية العربية والدولة الوطنية " و"الخطاب التاريخي - دراسة لمنهجية أبن خلدون"
"وبتحقيق هذه الأمور تستطيع هذه الجريدة الوليدة أن تقدم خدمة جليلة لهذه الأمة التي تتطلع إلي الاستقرار والتقدم بعيداً عن المهاترات الطائفية الهدامة، وهذا يقودونا إلي عقدة العقد عند بعض المصريين وهو موضوع المعلم يعقوب والذي يذكرنا بأحزان لويس عوض وآلامه التي عبر عنها في كتابه "أوراق العمر" حيث يقول:
"وسوف يحاسب التاريخ الرجعية العربية حساباً عسيراً لأنها سجدت أمام التمثال الذي أقامه شفيق غربال للجنرال يعقوب ثم مزقتني إربا لمجرد أني رددت آراءه وترجمت وثائقه :ونقادي لا يستطيعون إدعاء الجهل لأني 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 علي الإدانة رغم وجود شهود النفي وعلي كل فقضية الجنرال يعقوب أخطر من أن تصرف بكلمتين فلي إليها عودة في مكانها الطبيعي"

ومن الملاحظ أن من كتبوا قبل ثورة يوليو 1952 يجمعون ,مسلمون ومسيحيون علي تمجيد يعقوب ورفعه إلي مرتبة البطل الوطني واعتباره رائد دعوة الاستقلال وفي مقدمة هؤلاء الدكتور شفيق غربال في كتابه "الجنرال يعقوب والفارس لاسكاريس "1932 والأستاذ محمد فهمي عبد اللطيف الذي اشترك في تحقيق كتاب الجبرتي "مظهر التقديس بزوال دولة الفرنسيس "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 علي أن تستقل مصر استقلالا 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 "

وعلي نقيض هذا جاءت كتابات الستينات التي نشرت رداً علي الدكتور لويس عوض فقد أصر كتابها علي إدانة يعقوب واتهام لويس عوض بالفرعونية والطائفية ويرجع سبب هذا التناقض في رأي إلي إن شفيق غربال ومحمد فهمي عبد اللطيف وغيرهما كانوا يعيشون في مناخ الديمقراطية الليبرالية في مصر الثلاثينيات والأربعينات وكان لديهم الحرية والدافع لرؤية الواقع التاريخي لمصر العثمانية علي حقيقته دون تحيز أو تزييف. أما كتاب الستينات وما بعدها الذين عارضوا لويس عوض فقد تأثروا بصورة الوحدة الوطنية والوحدة القومية كما جسدتها مصر في عهد عبد الناصرواسقطوا هذا الإحساس علي مصر العثمانية الإسلامية فرأوا يعقوب خائناً أوفي أحسن الحالات منشقاً علي نظام المجتمع الإسلامي كما يظن الدكتور أحمد حسين الصاوي في كتابه "المعلم يعقوب بين الأسطورة والحقيقة "
فالواقع انه لم ينشق علي حكم الأغلبية المسلمة من المصريين. إذ كان الحكم في يد الوالي العثماني ومماليكه وعساكره ولم يكن فيه من الإسلام آلا الواجهة. أما ما يقوله الدكتور أحمد الصاوي من أن مصر كانت تحكم في ظل الخلافة العثمانية تبعاً للشريعة الإسلامية غالبية من المسلمين مع قلة من الذميين الذين حددت شريعة الإسلام حقوقهم وواجباتهم دون تعصب أو تطرف (صـ80) فهذا كلام بعيد عن الحقيقة ومرجعنا هو كتاب" المجتمع والشريعة والقانون "للدكتور محمد نور فرحات (دار الهلال يونيو 1986)حيث يقول :
" وغلبة قيمة النظام علي قيمتي العدل والحرية ظاهرة يلاحظها الباحث في النظام القانوني لمصرالعثمانية. فلم يكن النظام القانوني العثماني يولي اهتماماً يذكر لقضية العدل في توزيع ثروة البلاد كما أن فكرة المشاركة السياسية من الشعب لولي النعم في سلطته كانت أقصي المحرمات قاطبة التي يعاقب عليها بعقوبة البغي والإفساد في الأرض (صـ20) فكيف سمح الدكتور أحمد الصاوى لنفسه أن ينسب هذا المجتمع للشريعة التي هي العدل والرحمة أو يتكلم عن غالبية أو أقلية حتي بالمفهوم الديني.
لم يكن هناك 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 خيرفيه للمحكومين ولا للحاكمين إذا اعتبرناهم دولة قائمة مستمرة. فرأي 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 علي 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 لم يكن يري البقاء في مصر .ثم يشير الدكتور شفيق غربال إلي "أن بعض أصدقاء يعقوب من الفرنسيين اهتموا بمستقبل القوة القبطية أكثر مما اهتموا بحاشرها وأنهم كانوا يحبون أن يروها علي 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 رجلاً من أفراد الأمة المصرية يتبعه جند من آهل الفلاحة والصناعة من أن يكون له أثر في أحوال هذه الأمة إذا تركها الفرنسيون وعادت للعثمانيين والمماليك يتنازعونها ويعيثون فيها فساداً وبغير هذه القوة يبقي المصريون حيث كانوا بالأمس: الصبر علي مضض أو الالتجاء لوساطة المشايخ أو الهياج الشعبي الذي لا يؤدي إلي تغير جوهري والذي يدفعون هم ثمنه دون سواهم. وهنا الفرق الكبير بين يعقوب وعمر مكرم. يعقوب يرمي إلي الاعتماد علي القوة المدربة والسيد عمر مكرم يعتمد علي 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 وبين تلك التي اختارها السيد عمر مكرم ليس في الواقع إلا مظهراً لفروق أعمق. إذا ما حاجة هذا السيد نقيب الأشراف إلي جيش والرجل لا يتصور مصر إلا خاضعة لحكم المماليك تحت سيادة السلطان " بعكس يعقوب الذي "لا يريد عودة المماليك والعثمانيين وإنما يعمل علي أن تكون لفئة من المصريين يد في تعزيز مصير البلاد بدلا من أن يبقي حظهم كما كان في الحوادث الماضية مقصوراً علي التفرج أو الاشتراك في نهب المهزومين .أراد يعقوب أن يكون الأمر غير ذلك وعول علي أن تكون القوة الحربية المصرية الجديدة المدربة علي النظم الغربية فكان سباقاً إلي تفهم الدرس الذي ألقاه انتصار الفرنسيين علي المماليك أو قل

إلي إدراك ما أدركه محمد علي بعد قليل من أن سر انتصار الغربيين في جودة نظمهم وبخاصة نظمهم العسكرية فسرق البرق من الآلهة وكان له ما كان "

ويؤكد الدكتور أنور لوقا أن يعقوب رجل ينتمي إلى التاريخ الاقتصادي- الذي تحول تحولا جذرياً في عصره-_ ولا ينتمي مطلقاً إلى الطائفية (فكلمة قبطي لم ترد أبداً في مشروعه) فمن جذوره العريقة بالصعيد، ودرايته العلمية بالقيم الاقتصادية، وانخراطه في تيارات التواصل التجاري الدولية المتلاقية في مصر-رغم القيود المحلية- نبع مشروع استقلال مصر، وأصبح عبر الأحداث غاية كفاحه ضد الرجعيين والانتهازيين.

ربما قرأ فاروق عبد القادر بعض هذه الكتب والأبحاث لكنه لن يعترف بآي رأى يخالفه إمعانا فى الكراهية للويس عوض أو تعاليا على هؤلاء الباحثين وهذا الموقف واضح جدا فى بداية مقالته الآولى حيث يقول:
"ولست أظن تلك الندوة التي دامت ثلاثة أيام تغير من الآمر شيئا. هى مثل سواها من تلك التضاهرات: لمةُ ومكلمة، تتيح لبعض المختارين من خارج مصرُ أن يقضوا فى القاهرة عدة أيام والله يعلم مدى إحاطة أي منهم بالموضوع المطروح، كما تتيح لبعض ممثلي الدرجة الثانية والثالثة أن يقفوا ولو لحظة فى النقطة الذهبية- منتصف مقدمة المسرح"
فإذا عرفنا من بين المشاركين فى الندوة المفكر الكبير محمود أمين العلم والدكتور جابر عصفور وأنور لوقا وعبد المنعم تليمة وبدر الديب ومحمد دكروب والدكتورعاصم السوقي وفيصل دراج وفاروق العمراني بالإضافة الى عدد أخر من الباحثين الجادين من الجامعات ومن خارجها تعجبنا وتسألنا: ألا يوجد من بين هؤلاء جميعا من أحاط بمشروع لويس عوض مثل فاروق عبد القادر؟
أما موضوع عمود الشعر واللغة المصرية ورسالة الغفران للمعري وصراع القومية المصرية والقومية العربية ثم علاقة قصة "العنقاء"بالتنصل من الشيوعيين فحدث ولاحرج.

قلت آنفا إن خصوم لويس عوض لايقرأونه جيداً ولا يستندون إلى مراجع موثوق بها لآنهم لا يريدون الحقيقة بل التشهير والإدانة. ولعل

آخر بدعة خرج بها البعض أخيرا ان لويس عوض كتب رواية " العنقاء " لكى يتنصل من علاقته بالشيوعية والشيوعيين ويتقرب إلى رجال ثورة يوليو.

وهذه أكذوبة لا تجد لها سندا أو تبريرا. ولكى نؤكد ذلك نقول أن لويس عوض قد فصل من الجامعة سبتمبر 54 19 مع خمسين أستاذا من المطالبين بالديموقراطية ثم اعتقل مع الشيوعيين سنة 1959.لمدة ستة عشر شهرا في 24يوليو 1960 ثم عاد للعمل بجريدة الجمهورية من يناير1961 ونشر مسرحية "الراهب" سنة 1961 أما " العنقاء " التي كتبت 1947 فلم تنشر الا سنة 1966 ولاسباب ذكرها لويس عوض في مقدمة الرواية، ولكي نتحقق من صدق أقواله لابد أن نتعرف علي علاقته بالشيوعيبين، وهل كان لويس عوض شيوعيا

يقول الدكتورفخرى لبيب مؤرخ الحركة الشيوعية فى مصر إن لويس عوض لم ينضم ابدا الى أى جماعة أو تنظيم شيوعى لكنه كان صديقا لكثير من قيادات الشيوعيين فى مجال الفكر والفن. هذه واحدة أما الثانية فيرويها الاستاذ محمود أمين العالم أحد أقطاب الحركة الشيوعية فى مصر حيث يقول ("مجلة ابداع " مايو199)

"ولعلى أتذكر عندما أخذت أقترب منه على أرضية قلقه بين الوطنية والاشتراكية فى منتصف الأربعينيات أخذ يحدثنى عن دراسة انتهى منها فى نقد المنهج الجدلي الماركسي وعجبت فقد كنت أتصور انه ماركسي. فقد كان ينشر فى ذلك الوقت فى مجلة الكاتب المصري (40-47) التى كان يشرف عليها طه حسين , مقالات عن الأدب الأ نجليزى تقوم على تحليل اجتماعي طبقى حاد للادب تطبيقا للمنهج الماركسي ".

وقد أكد لى الأستاذ محمود أمين العالم أنه رأى هذا البحث بعينيه سنة 1946 الذى ينقد فيه لويس عوض المنهج الجدلى الماركسي وهي الفترة التى كتب فيها قصة " العنقاء " واستوحى موضوعها كما يقول من اجراء قام به اسماعيل صدقى فى 11 يوليو 1946 حين قبض على عشرات من الاحرار قيل يومئذ مائتي واتهمهم بأنهم كانوا مشتركين فى مؤامرة شيوعية لقلب نظام الحكم. وكان لويس واحدا ممن صدر أمر القبض عليهم ولولا وجوده فى فرنسا أثناء عطلة الصيف لقضى معهم شهرا في سجن الأجانب.

يقول لويس عوض:

" ولكن هذه الحملة الارها بية زودتنى بخامة ثمينة لروايتي.
قالت نفسى: فلنتصور فعلا كما زعم صدقى باشا أن الحزب الشيوعي المصري دبر مؤامرة لقلب نظام الحكم. وهنا طرحت هذا السؤال: هل صدقى هو الذى أجهض هذه المؤامرة؟
وجاء الجواب من أعماقي: كلا انما أجهضها مدبرها نفسه حسن مفتاح سكرتير اللجنة المركزية للحزب الشيوعى المصرى. وذلك لكى يؤكد أن العنف لابد أن يأكل أصحابه "

فالدرس التى تقدمه القصة هو رفض العنف فهو يقول:
" إن نظرية صراع الطبقات ونظرية صراع الآضداد إذا لم تستكمل داخل اطارأخلاقى أشمل كفيلة بأن تنشر على الكون والحياة رداء مأساويا قانيا كذلك الذى صبغ منذ الأازل دم هابيل وأنه لا فرق فى النهاية بين الصراع البروليتارى في ماركس وفكرة الصراع البرجوازى فى داروين حيث بلغة الشاعر تتيسون " الطبيعة حمراء الناب والمخلب"
إن كراهية لويس عوض للعنف انما ترجع الي رواسب مسيحية ترسبت فى أعماقه بفضل التربية الدينية حين كان يسمع أمه تردد آية السيد المسيح " من ضربك على خدك الأيمن أدر له الأيسر أيضا "
فالعنف هو مكمن اعتراض لويس عوض الأساسي على النظرية الماركسية وما سجله فى بحثه الذى ذكره الاستاذ محمود أمين العالم سنة 1946.وقد ظهر هذا الاعتراض بوضوح فى موقف آخر صارخ يحكيه الاستاذ لطفى واكد في شهادته بمجلة "أدب ونقد "(مايو 1990) حيث يقول:
" بقدر ما اختلفت مع هذا الرجل فى توجهاته بقدر ما زاد احترامي لشجاعته فى طرح ما يراه صحيحا. لقد كنت دائما أحمل فى فكرى وفى وجداني عقيدة عربية، وجاءت الثورة فأعلنت عن اتجاهها القومي واستجابت الجماهير المصرية إلى هذا التوجه. وكان الكتاب والأدباء سباقين للترويج للفكر الوحدوي، بينهم من يأخذ هذا الموقف عن اقتناع وبينهم من كشف عهد السادات عن تزييف موقفه.
ولكن رجلا واحدا فيمن أعرف ظل محافظا على موقفه المخالف ولم يعبأ بما يمكن أن يصيبه من التصدى وحده للاتجاه الشعبى الواسع الذى يقوده جمال عبد الناصر. وهذا الرجل هو د. لويس عوض الذى رفض العروبة وتمسك بمصريته القبطية – معنى عرقى وليس دينى – أختلف معه ولكن عقب كل حوار ازداد احتراما لشجاعته"

ثم يكمل لطفي واكد شهادته فيقول:
" فى اكتوبر عام 1957 كنت رئيسا لتحرير جريدة "الشعب" لسان ثورة يوليو. وفى أحد الأيام طلبنى الرئيس الراحل جمال عبد الناصر وأبلغنى رغبته فى تحية للاتحاد السوفيتى للمجاملة بمناسبة عيد الثورة الروسية، وأقترح أن تكون هذه التحية فى شكل مقال مطول فى العدد ألصادر يوم 17 اكتوبر عيدالثورة – يسرد وقائع ذلك اليوم المشهود. واقترح تكليف د. لويس عوض بكتابة هذا العرض. وفعلا كلفته وأرسل المقال وذهب إلى المطبعة بلا مراجعه وفى المساء وأثناء مراجعة البروفات قرأت المقال فوجدته يهين دور الحزب الشيوعى ويسلط الاضواء على تروتسكى فوجدنا هذا المعنى غير محقق للهدف الأساسى بمجاملة الحكومة السوفيتية بل على العكس تماما. فاتصلت به تليفونيا فى منزله وناقشته فى الأمر وطلبت منه بعض التعديلات حتى لا يكون هذا المقال في هذه الجريدة المعروفة بصلاتها الخاصة بعبد الناصر سببا لاساءة العلاقات مع السوفيت. ولكنه رفض تماما آي تعديل. وقال ما كتبته هو ما اعتقد انه الحقيقة. فإما أن ينشر كاملا أو لا ينشر. فاضطررت لرفع المقال ووضعت إعلانا مكانه. وفى الصباح سألني عبد الناصر فذكرت له ما حدث فأبدى بعضا من الضيق ثم عاد وطلبنى وقال لى لا تجعل هذا الموضوع يتسبب فى إساءة علاقتك مع هذا الرجل فرغم تصلبه يبدو أنه نوع من الرجال لا يجوز التفريط فيه.
فإذا كان لويس عوض يرغب فى التقرب من رجال الثورة كما يقول هؤلاء الأدعياء. فلماذا لم يساير دعوة القومية العربية. أو يكتب هذا المقال المذكور بالطريقة التى يريدها عبد الناصر سنة 1957 أو يعتذر ويتعلل بآي سبب آخر لكنه كتب ما يؤمن به ويعتقد أنه الصواب وهذا يؤكد أن لويس عوض كان ينطلق من مواقف مبدأيه لا تتلون بتغير الظروف أو الحكام. فهو مفكر ليبرالى يؤمن بحرية الفرد وبالديمقراطية وهذا هو سر كراهيته لكل نظم الحكم المطلق والشمولية سواء كانت فاشية أو نازية أو دينية.
ومن هذا المنطلق نفسه يرفض لويس عوض القومية العربية لأنها تتضمن إقامة كيان سيأسى موحد أو إمبراطورية عربية على حساب القوميات الأخرى. ووفقا لفكر لويس عوض فإن القومية العربيةعبارة عن فكره خيالية مستحيلة التحقيق على أرض الواقع إلا بقوة قاهرة: قوة عظمى من داخل العالم العربي لها قدرة الاجتياح والتوحيد تحقق

"وحدة الإقليم" هذه التى يسمونها "الوطن العربي" بعبارة أخرى "تجربة محمد على وعبد الناصر "

وأعتقد أنه بعد مغامرة صدام حسين واجتياح الكويت وما ترتب على ذلك من حروب وخراب لم تبق هناك حجة لمن يريد أن يشكك فى تحليل لويس عوض لهذه " الأسطورة التى ترتكز على خرافة البعث العربي واحياء مجد الإمبراطورية العربية"
إن إيمان لويس عوض بمصر أو بالوطنية المصرية لم يدفع به الى العزلة كما يزعم البعض. فحين دعا توفيق الحكيم الى حياد مصر على الطريقة السويسرية وأيده فى ذلك الدكتور حسين فوزي نجد أن لويس عوض يرفض هذه الدعوة الانعزالية الوهمية ويقول:
"فهذه الأسطورة الانعزالية لا تقل شططا عن أسطورة أخرى هي أسطورة الاندماجية المتمثلة فى دعوة القومية العربية التى تفترض أن شعوب المنطقة أو أقوامها من الخليج الى المحيط (أمة واحدة) ليس فقط ثقافيا وحضاريا ولكن عرقيا وعنصريا كذلك ".

فأوهام الحياد السويسري مرفوضة عند لويس عوض لأن
"توفيق الحكيم ومن ذهب مذهبه يتجاوزون عن حقيقة من أهم حقائق الحياة والتاريخ ألا وهي الحقيقة الجيوبوليتيكية (الجغرافية السياسية) التى تربط مصر راضية أوكارهة بالمنطقة العربية وبالمنطقة الأفريقية وهى حقيقة الأمن القومي المصري البحت.
" وبناء على هذا يدعو الجميع الى" الواقعية السياسية فى الداخل والخارج حتى يدرك الجميع أن هناك قضية واحدة تجمعهم غاية ما تكون من الخطورة والخطرألا وهى قضية أمنهم القومي فرادى ومجتمعين" ثم يزيد الأمر وضوحا فيقول:
"ولكي نحس بضرورة التضامن من أجل الأمن المشترك وأمن كل دولة عربية عل حدة , ليس من اللازم أن يكون بيننا وبين بقية العرب بعضهم أو كلهم "جيش واحد وميزانية واحدة " بلغة توفيق الحكيم ,أو وحدة اندماجية كوحدتنا التى قامت ثم فشلت مع سوريا , وليس من اللازم أن يعطينا السعوديون أو الليبيون بترولهم ,وأن يأخذوا نيلنا ورجالنا، وليس من اللازم أن نحكمهم من القاهرة كما فعل عبد الناصر مع سوريا أو أن يحكمونا من الرياض أو طرابلس، وإنما يكفى أن

نتعامل بشرف وطني وقومي وشخصي على إدراك تام بأن كل ما نبذله من أجل الأمن هو فى حقيقته من أجل أمن كل منا على حده ".

(دراسات فى الحضارة ص 14)

هذه رؤية مفكر واقعي صادق البصيرة استخلصها من تحليله لأحداث الماضي والحاضر وأعلنها بصراحة عارية دون لف أو دوران وليت العرب قد قرأوه بروية واستخدموا عقولهم بدلا من حناجرهم وأدركوا أن قضية الأمن القومي لا تتجزأ ولكنها لا تتحقق بالغزو والاجتياح وإنما تتحقق حين يصبح لرجل الشارع دور فى تحمل المسئولية والمشاركة الفعلية فيها.

فكرة الديمقراطية إذن فكرة أساسية عند لويس عوض تأصلت في عقله ووجدانه منذ نعومة أظافره بفعل النشأة فى جو أسرة علمانية الفكر ليبرالية السلوك، تؤمن إيمانا راسخا بمقولة سعد زغلول "الدين لله والوطن للجميع" وفى هذا الاتجاه جاءت دعوة لويس عوض للكتابة بالعامية وتحطيم عمود الشعرلأنه كانت هناك مشكلة تعليم. نظرا 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 فى هذه العبارة التى قالها عباس باشا يكشف بجلاء أن التعليم هو مفتاح الوعي السياسي والاجتمافى والثقافي، فالمشكلة الأساسية لم تكن مشكلة المفاضلة بين الفصحى والعامية، بل كانت التنمية الثقافية والاجتماعية والاقتصادية فى وجه محاولات الاستعمار وأعوانه التى ازدادت شراسة بعد افتتاح قناة السويس. بل إن المشكلة سبقت ذلك بزمن بعيد، وقد أدركها الطهطاوى ببعد نظره حين كتب كتابه "أنوار توفيق الجليل في أخبار مصر وتوثيق بنى إسماعيل"1868" ضمنه فصلا ذكر فيه فضل العربية ووجوب إحيائها. ولكنه ضمنه دعوة إلى استعمال العامية فقال:

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

هذا يؤكد أنه كانت هناك مشكلة تبحث عن حل، بالإضافة الي أن ظهور الأشكال الأدبية الجديدة في أدبنا الحديث كالقصة والمسرحية استلزم لغة واضحة ومفهومة. وهو ما يوجب أن يكون الحوار أحيانا بالعامية تحقيقا لمسألة الصدق ألفني فى التعبير عن الشخصية. وقد تناول الناقد الكبير الراحل الدكتور منذور هذه المشكلة فى مقال له بمجلة "الكاتب" ديسمبر سنة 1961 تحت عنوان "المسرحية بين العامية والفصحى والشعر" تحدث فيه عن الملاحم البطولية مثل "عنترة" و"الظاهر بيبرس"، "السيرة الهلالية" و" الأراجوز" ثم قال:

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

ليست مؤامرة إذن بل دعوة للتجديد انطلاقا من ضرورات ومطالب شعبية وقد حسمت هذه المسألة بمنح جائزة الدولة التقديرية في الآداب لشاعر العامية عبد الرحمن الآبنودي عام 2001.

أما عن دعوة لويس عوض لتحطيم عمود الشعرفقد أطلقت قوي التجديد من عقالها فكانت مدرسة الشعر الجديد التي ظهرت بواكيره في مصر والعراق ثم ازدهرت باتساع رقعة العالم العربي. لم يكن لويس عوض شاعر وديوانه "بلوتولاند" الذي أحدث الزلزلة لايحفل بأشعار عظيمة ومعظم قصائده عبارة عن وسائل إيضاح، لكنه لايوجد شاعر بين الشعراء الكبار المعاصرين من ينكر أهمية هذا الديوان وتأثيره. بل إن هذا الديوان كان موضع احتفاء وتقدير شديد عند نشره سنة 1947

ولنأخذ لذلك مثلا مما كتبه الدكتور حسين مؤنس أستاذ التاريخ الإسلامي المعروف في صحيفة "البلاغ"في 15يونية1947 حيث يصف "بلوتولاند" بأنه محاولة جريئة جديرة بالإعجاب لاخراج الشعر المصري من الموات الذي يتعثر فيه منذ قرون. ولويس عوض " لايقدم علي هذه المحاولة إقدام المتردد الخائف الذي يقول نصف الكلام وبتلع نصفه، بل يقول رأيه بمنتهي الصراحة والوضوح. فهو يقول ان الشعر العربي مات عام 1932 مات بموت احمد شوق أما شعائر الدفن فقد قام بها أبو القاسم الشابي وايليا أبو ماضي وطه المهندس وصاحب هذا الديوان "

ثم يؤكد حسين مؤنس بأن لويس عوض محق في هذه الشكاة لآن الشعر العربي يعاني سكرات الموت منذ أن مات شوقي لكن لويس عوض

معجب جدا بأدبنا الشعبي. هو معجب بقصة الظاهر بيبرس وبقصة الهلالية وبالمواويل الريفية وبأزجال ببرم التونسي.وهذه لمحة جديرة بالتقدير من هذا الناقد الكبير. فان لويس عوض من أعرف المصريين بالأدب العالمي وأقدرهم علي فهم الشعر وتذوقه، وشهادته تلك شهادة تعتز بها المصرية، وان كانت تضايق فريقا يعتزون بالضاد ويعتبرون النطق بها ميزة كبري تجعل للعرب فضلا علي بقية الأمم "

لقد فتح لويس عوض بهذا الديوان طريق التجديد الحقيقي للخروج من أزمة القصيدة التقليدية. والمهم أن مسيرة الشعر العربي هي التي حسمت الموقف من خلال إبداعات الشعراء المحدثين الذين استجابوا لدعوة لويس عوض وحطموا عمود الشعر وكتبوا شعر التفعيلة، ووصلوا في مجال القصيدة الغنائية والدرامية والملحمية الي أرقي مستويات الإبداع. وكتبوا مسرحيات شعرية تضارع أجمل إبداعات الأوربيين والأمريكيين من حيث البناء والنسيج، واستوعبت رؤاهم أهم قضايا النضال الوطني والقومي اجتماعيا وسياسيا؛ بتجلي هذا في أعمال صلاح عبد الصبور والشرقاوي ونجيب سرور وأجمد عبد المعطى وأمل دنقل ومحمد إبراهيم أبو سنة وغيرهم، فهل كان يمكن للشعر العربي أن ينطلق هكذا في مصر والعراق وسوريا ولبنان لو لم يتخلص من عبودية القافية والعمود التقليدي؟ فلماذا التبجح والإنكار ومحاولة خلط الأوراق؟

ثم ما هي حكاية الرهبان والصلبان والمعلم يعقوب التى يرددها فاروق عبد القادر وتضعها صحيفة "صوت الأمة" التي يرأس تحريرها الأستاذ عادل حمودة، في براويز كبيرة علي شكل منشورات تحريضية.

إن زيارة أبى العلاء المعرى لدير الفاروس ولقائه بالراهب اليوناني لم ينقضها أحد حتى الآن. لقد انكرها الشيخ محمود شاكر ولكنه لم يقطع بنفيها لأنه ذكر أن تسعة مؤرخين منهم القفطى والذهبي مؤرخ الإسلام قد ذكروا هذا الخبر, وأن طه حسين قد أورده فى كتابه عن المعرى .وكيف نعلق التصديق بهذا الخبر علي أن ياقوت الرومي لم يذكره، وكيف نكذب تسعة مؤرخين ونتعلق بقول مؤرخ واحد ربما تجاهل الخبر نكاية في أبي العلاء، وهذا واضح من قول شاكرأن ياقوت كان يمقت أبا العلاء ويقدح في سيرته ويطعن في عقيدته، فكيف ننتظر من هذا المؤرخ أن يعترف لآبي العلاء بهذه الزيارة أو بمعرفته للثقافة اليونانية والفلسفة اليونانية ؟

لقد وقف الشيخ شاكر فى رفضه لهذه الدراسة موقفاً أيديولوجياً فقال إن لويس عوض ذكر خبر زيارة المعرى لدير الفاروس ليثبت غلبة أهل الصليب لأهل الإسلام، رغم أن لويس عوض قد ذكر في نفس البحث أن الشاعر دانني المسيحي الإيطالي قد تأثر في "الكوميديا الالهية " برسالة الغفران وبقصة الإسراء والمعراج. وقد سخر الدكتور مندور من هذا التناقض فقال:

"وكيف نجمع عندئذ بين تهمة تجريحه (أي لويس عوض) للقومية العربية والإسلام بدعوى تأثر أبى العلاء المعرى بالراهب اليوناني المسيحي وتهمة تعصبه للقومية العربية وزعمه تأثر الشاعر المسيحي دانتى بالشاعر العربي المسلم. على الأقل شكلا- أبى العلاء المعرى. وأنا أقول شكلا لأنه من الثابت أن أبا العلاء المعرى لم يكن ثابتاً على دينه الإسلامي متمسكاً به, بل لقد أتهم اتهاماً أكيداً بالإلحاد والزندقة مما يزيد بطلان التهمة الظالمة" (روزاليوسف-11يناير 19650)

وبصرف النظر عن صحة هذا الخبر هل يمكن لناقد منصف أن ينكر تأثر أبي العلاء المعري بالفكر اليوناني والفلسفة اليونانية وهو الذي عاش في نهاية عصر الترجمة العظيم الذي دام قرنين أيام الدولة العباسية وكان هو المحك الرئيسي في انحياز المعري للتفكير العقلاني وللعلوم العقلانية.

من المؤسف أن يصل الافتراء بفاروق عبد القادر الي الدرجة التي تدفعه الي اتهام لويس عوض بأنه كان وراء اعتقال الأستاذ محمود شاكر سنة 1965. هل هذا كلام يقوله ناقد أدبي؟ وعلي أي أسا س؟

تمنيت أن يجيب الكاتب الكبير الأستاذ محمد حسنين هيكل علي سؤال فاروق عبد القادر الذي وجهه لسيادته بخصوص هذه المسألة حتى يضع النقاط علي الحروف. والمعروف أن الشيخ شاكر- رحمه الله – كان قد أعتقل للمرة الأولى سنة 1959 لآنه استنكر ما كان يتعرض له الأخوان المسلمون في سجون عبد الناصر، وهاجم هذه الإجراءات وسب قادة الثورة وعبد الناصر نفسه بألفاظ جارحة، وكان هذا كله بمنزله في حضور الشيخ الباقوري، ونقل هذا الكلام مسجلا عن طريق المخابرات، فاستدعي عبد الناصر الشيخ الباقوري وأسمعه التسجيل ثم عزله من الوزارة وحدد اقامته. أما شاكر فسيق للمعتقل. وقد روت هذا الكلام الكاتبة الصحفية الكبيرة الأستاذة نعم الباز علي لسان الباقوري في كتابها " ثائر تحت العمامة " وهكذا صنف شاكر مع الأخوان رغم أنه لم

يكن منهم وكان من الطبيعي أن يرد اسمه عند القبض عليهم سنة 1965.
لقد تصادف أن جاءت حملة شاكر علي لويس عوض في ذلك الوقت الذي اشتد فيه التوتر نتيجة تحركات عناصر الثورة المضادة في مصر، والذي ظهرفيه كتاب "معالم في الطريق"للأستاذ سيد قطب وذاع صيته ثم اكتشفت مؤامرة التنظيم الطليعي للاخوان المسلمين لاغتيال عبد الناصر، وقلب نظام الحكم بالقوة، فأخذت الخيوط تتشابك والأوراق تختلط وتلتقي عند نقطة واحدة هي: التكفير!
كان شاكر يكفر المسيحيين واليهود فقط. اما سيد قطب فقد حكم بالكفر علي المجتمع كله وعلي رأسه الحاكم، وخطط لتغييره بالقوة والعنف، فحوكم سيد قطب وحكم عليه بالإعدام، ووضع شاكر في السجن ليقضي فيه مدة تزيد علي عامين. لم يكن شاكر علي علاقة بسيد قطب أو بالتنظيم الحركي لكن هكذا شاءت الصدفة أو الأقدار!

لقد كتبت هذا الكلام بمجلة" العربي" الكويتية في ديسمبر 1996 وقرأه الشيخ شاكر ولو وجد فيه شيئا غيرصحيح لكان قد لفت نظري إليه، خصوصا وأنني كنت أتردد عليه من وقت لآخر وأقضي في الحديث معه وقتا طويلا. وكان يصارحني بالقول ولايتردد في الإجابة علي أي سؤال. لقد اختلفت معه فكريا وأحببته كانسان عظيم ونبيل وباحث في علوم اللغة نادر المثال. وقد سجلت ذلك كله في كتابي " صدام الأصالة والمعاصرة " الذي صدرفي سلسلة كتاب (الأهالي) سنة 1998 واقوالي فيه موثقة بمنتهي الأمانة والدقة لمن يريد أن يدقق ويطمئن.
إن التشكيك والافتراء لا يفيد أحدا والإساءة الي كبار المفكرين بدون سبب ليس دائما فروسية. لقد كان لويس عوض مفكرا وطنيا أصيلا وكان يؤدي واجبه في متابعة أعمال الكثيرمن الشعراء وكتاب القصة والنقاد والباحثين من مصريين وعرب فما هي الجريمة التي ارتكبها بالكتابة عن سمير سرحان ومحمد عناني أو فوزي فهمي إذا كان قد وجد في أعمالهم ما يروقه أو يستحق التنويه. أليس من واجبه كناقد كبير ومفكر أن يناقش خطط وزارة الثقافة وبرامجها ويبدي رأيه فيها، فلماذا يلام علي مناقشة برنامج فاروق حسني وهو وزير مسئول أثبت وجوده وجدارته في مشروعات عديدة فتحت مجالات العمل الثقافي بصورة لم تحدث إلا في عهد الوزير العظيم ثروت عكاشة؟

هل يريد الأستاذ فاروق عبد القادر أن يقول إن الندوة التي عقدها المجلس الأعلى للثقافة كانت نوعا من رد الجميل من جانب الوزير؟ وأنا أقول انه حتى لو كان الآمر كذلك فهو شيء جميل يدل علي الوفاء وحسن الأخلاق، وإذا كان أمر الندوة جاء اعترافا بقدر لويس عوض واهتماما بمشروعه الثقافي فهو موقف عظيم يسجل للوزير فاروق حسني وللدكتور جابر عصفور الآمين العام للمجلس بأحرف من نور لآنهم بهذا قد أعلنوا موقفهم الي جانب التقدم والحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية.

والواقع أن هذه الندوة لم تكن خروجا علي سنن المجلس التي سار عليها منذ تولي أمانته الدكتور جابر عصفوراذ أصبحت الندوات لاتنقطع صيفا أو شتاء بحيث صارت تغطي كل مجالات الفكر والثقافة وتفتح الطريق لترسيخ قيم الحوار البناء من أجل القضاء علي ظاهرة التعصب والاستقطاب الفكري وأسلوب التربص الذي لازال البعض يمارسونه برغبة شديدة في التشفي والانتقام.

25- اللامعقول فى التعديلات الدستورية

المادة الثانية من الدستور هى مصدر التناقضات الواضحة فى معظم التشريعات المصرية، ويؤسفنى أن أقول إنها أشبه بحائط الفصل العنصرى بين المسلمين وغيرهم من أصحاب الديانات الأخرى، بل وبين المسلمين بعضهم بعضا.

والأدهى من ذلك، أن الذين يدافعون عن هذه المادة من أعضاء لجنة الصياغة فى مجلس الشعب، يعرفون ذلك جيدا، ويعرفون أيضا أن هذه المادة تتناقض مع الإعلان العالمى لحقوق الانسان ومع المواثيق الدولية التى وقعت عليها مصر، ولا يجرؤون على الجهر بذلك، ثم يلجأون الى تصريحات غريبة من أجل التضليل والتبرير. لأن معظم هؤلاء لاتنقصهم المعرفة بحكم أنهم درسوا القانون والنظم السياسية بل وتعلموا فى فرنسا التى تعلم فيها الطهطاوى وطه حسين وغيرهما ممن استناروا وأناروا الفكر فى حياة مصر فترات طويلة.

ولكن الفرق بين هؤلاء وبين الرواد أن رفاعة الطهطاوى كانت له رسالة استمات فى سبيل تحقيقها حتى نفى الى السودان. وكذلك أخذ طه حسين موقف التحدى الصارخ ضد التخلف والمتخلفين ولم يبال بما تعرض له من أهوال لأنه كان يؤمن بالوطن وبأن له رسالة لابد أن يدافع عنها. فمابالك بالشيخ على عبد الرازق الذى تحدى الملك فؤاد الذى كان يسعى للخلافة، وقال إنها ليست من الدين فى شىء. لكن هذه الفئة من ترزية القوانين الذين يعيشون بيتنا الآن لا هم لهم سوى ارضاء الحاكم والدهماء حتى يستمروا فى مواقعهم، دون تفكير فى عواقب هذا النهج وما سيجلبه على هذا الوطن من خراب ودمار. فالدستور هو صمام الآمان لوحدة هذا الشعب وتماسكه فى وجه العواصف. ولابد للدستور أن يعبر بحق عن طموحات أمة عريقة سبقت جميع الأمم فى ارساء الأسس الأخلاقية وفى بناء الحضارة.

*+ جريدة وطنى2007/8/3 / نشر في نفس اليوم بالأهالى بعنوان " المادة الثانية فصل عنصرى"

وفى ضوء هذا الواقع المحزن، فقد كنا نتوقع أن تأتى المبادرة والحسم من جانب الرئيس حسنى مبارك، فيخطو بنا خطوة تاريخية تحسب له. فيطلب إلغاء المادة الثانية من الدستور أوعلى الأقل إعادتها الى صياغتها الأولى قبل 1971, التى كانت تنص على أن "مبادىء الشريعة الاسلامية مصدر من مصادر التشريع".
أما الابقاء على المادة الثانية بوضعها الحالى الذى ينص على أن "الاسلام دين الدولة وأن مبادىء الشريعة الاسلامية هى المصدرالرئيسى للتشريع" ففى ظل تغول الأصوليين والمتعصبين وشراستهم يمكن اتخاذها مبررا لقلب التشريعات وتحقيق مآربهم فى إقامة الدولة الدينية.

لأن عبارة " المصدر الرئيسى للتشريع" تجعل الشريعة اسلامية هى المعيار الوحيد لقبول أو رفض أى مصدر من مصادرالتشريع الأخرى حسب مايرى القائمون على التشريع بحكم انتماءاتهم الدينية والسياسية. بما يعنى وضع مصير الشعب كله تحت رحمة فئة من الفقهاء ورجال الفتوى المتعصبين، وهو مايعرض مصير الوطن للأهواء. ونتيجة لما رأيناه من تجربة العقود الثلاثة الماضية من تجريح للمسيحية والمسيحيين ومن عدوان على أرواحهم وأملاكهم واقصائهم عن المناصب القيادية بتشجيع من أجهزة الدولة. فإن الاصرار على إبقاء هذه المادة بصورتها الحالية لايبشر بأى اصلاح حقيقى.

وإذا كان بعض المدافعين عن هذه المادة الذين تأخذهم نشوة العنصرية الدينية يتصورون أن هذه المادة سوف تضمن لهم التفوق والاستعلاء على الأقباط مثلا واعتبارهم مواطنين من الدرجة الثانية، فإنى أقول لهم إنهم خاسرون. لأن السادات أراد بهذه المادة أن يقسم المسلمين الى طائفتين: مؤمنين وكفرة، وأن يحارب خصومه السياسيين من الشيوعيين والناصرين باسم الدين، وقال قولته الشهيرة "أنا رئيس مسلم لدولة مسلمة" وفى ظرف أسابيع قليلة لقى السادات مصرعه على أيدى بعض المؤمنين من أمثاله. والعبرة لمن يعتبر.

وحسبى ان أشير هنا الى المقال البليغ الذى كتبه الشاعر الكبير الأستاذ أحمد عبد المعطى حجازى فى حديثه حول المادة الثانية حيث ختمه بالفقرة التالية: "هناك من يظن أن المواطنة تهم المسيحيين وحدهم، لأنها تحميهم من الاضطهاد، والحقيقة أن المواطنة تهم المصريين جميعا المسلمين قبل المسيحيين، لأنها إن كانت تحمى المسيحيين من الاضطهاد فهى تحمى المسلمين من الانقراض". (الأهرام –24 يناير 2007) .

وقد أثبت قادة الحزب الوطنى ومفكروه تعصبهم ونزعتهم الطائفية البغيضة فتقريرهم حول التعديلات الدستورية وتجاهلهم لما دعا إليه الرئيس من تمكين المرأة والأقباط من حقوقهم فى مختلف مناحى الحياة، فإذا بهم يجمعون على ضرورة تمكين المرأة ويرفضون ذلك بالنسبة للأقباط بناء على حجج سخيفة وصفها المناضل الشجاع والشريف الدكتور رفعت السعيد فى حواره معهم بحجج(سائلة) حيث قال البعض منهم" إن تمكين الأقباط لايأتى إلا عبر حراك ثقافى وتغيير فى المناخ وتمادى البعض الآخر فى القول بأن هذه المطالبة تكرس الثقافة الطائفية"
(الأهرام - هوامش على بدايات الحوار -12 يناير 2007)

ولا نملك إزاء هذه الأقوال الغريبة إلا أن نقول "إذا لم تستح أفعل ماشئت" وانا أسألهم من الذى يكرس الطائفية الآن؛ الأغلبية أم الأقلية؟ من الذى أفسد الثقافة والتعليم وخلق مناخ التعصب الدينى؟ اليس هو تليفزيون الحزب الوطنى وإذاعاته وجرائده، منذ أن وضع السادات الأسلحة والخناجر فى أيدى الجماعات الدينية وحرضهم على ضرب خصومه السياسيين من اليساريين والناصريين والأقباط. فمن المسئول عن الحراك الثقافى؟ أليس هذا هو واجبكم أنتم بالدرجة الأولى وأنتم تتصدرون الحكم والتشريع؟ هل يملك الأقباط قناة تلفزيونية حتى تطالبونهم باحداث هذا الحراك الثقافى؟ وكيف يمكن تغييرهذا المناخ الثقافى الردىء ونشر روح التسامح وقبول الأخر دون أن يستند ذلك الى أساس فى الدستور؟

من هنا تبدو خطورة المادة الثانية التى لا تقل عن خطورة حائط الفصل العنصرى الذى أقامته اسرائيل فى فلسطين. لأن حائط اسرائيل هو حاجز مادى يمكن إزالته فى أى وقت دون أن يترك وراءه أثرا، أما المادة الثانية فتأثيرها نفسى واجتماعى يمتد الى أجيال وقد يؤدى الى مآسى تصيب حياة الوطن فى الصميم. وهذه الخطورة ليست فقط فى اعتبارها العشرة ملايين مسيحى مواطنين من الدرجة الثانية بل فى تسليطها بعض المسلمين على بعض، وإيقاع الفتنة والتنازع بين أبناء الوطن الواحد كما حدث أيام السادات. لأن هذه المادة أدت وسوف تؤدى الى التناقض فى التشريعات وفى أحكام المحاكم والهيئات القضائية كما حدث فى الفترة الأخيرة وإليكم الأمثلة:

المثل الأول فى الحكم بتطليق الدكتور نصر حامد أبو زيد من زوجته الأستاذة الجامعية على الرغم من أن أحدا من الزوجين لم يطلب ذلك ولم يذهب للمحكمة. ولم يكن أمام القاضى أى نص قانونى يجيز له اصدار الحكم بالتفريق بينهما سوى الادعاء بأن نصر أبو زيد خرج عن حدود المعلوم من الدين فى أبحاثه العلمية،

فحكم القاضى استنادا إلى تفسيره الخاص لهذه المادة التى تقول إن الشريعة الاسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع. لقد تحول القاضى الى مشرع وقاضى فى الوقت نفسه وحكم. ولم يجرؤ أحد على مراجعة الحكم، لأنه استند الى الدستور الذى يعلوعلى كل القوانين.

وبناء عليه فإنه فى حالة بقاء هذه المادة كما هى يمكن لأى متعصب أن يطالب بتطليق أى كاتب من زوجته بحجة أن أراءه المنشورة تخالف الشريعة الاسلامية، وبين ليلة وضحاها يجد المسكين نفسه محروما من زوجته وأولاده إلا إذا امكنه الهجرة الى بلاد الفرنجة كما فعل الدكتور نصر حامد أبو زيد.
أما المثل الثانى الذى يثبت التناقض فى بنية الدستور والقوانين فقد أشار إليه الأستاذ فهمى هويدى فى الأهرام (23 يناير 2007) بخصوص التقرير الذى قد مته هيئة مفوضى الدولة عام 1991،
وقصة التقرير كما يرويها فهمى هويدى، أن أحد الدعاة (السيد يوسف البدرى) تقدم لتأسيس حزب باسم الصحوة، ولكن لجنة الأحزاب رفضت طلبه. فطعن فى القرار أمام مجلس الدولة عام 1998.

وحين عرض الموضوع على هيئة المفوضين التى كان يرأسها وقتذاك نائب رئيس المجلس المستشار طارق البشرى فإنها خلصت من بحثه الى أن "الدستور حين يقر فى صدر أحكامه باسلامية الدولة ويقر بالشريعة الاسلامية كأصل للشرعية – كما ذكر فى تقرير المفوضين – فلا يصح فى الأفهام القول بأن الدستور ينظم وضعا طائفيا لأن الدستور هو أول تعبير تشريعى عن الأصول المرجعية للمجتمع. وإذا كانت الاسلامية لاتعبر فى الدستور عن وضع طائفى فإن ماورد فى قانون الأحزاب من حظر قيام الحزب على أساس طائفى (أوغيره) لا يشكل حظرا متعلقا بالدعوة الاسلامية للمجتمع أو الدولة المنصوص عليه والمقرر بالدستور ذلك أنه لايصح بأى معيار أن يمنع قانون الأحزاب ما أوصت به وأرشدت أحكام الدستور " ثم يضيف:

"إن قانون الأحزاب الذى حظر قيامها على أسس طائفية أو طبقية نص أيضا (فى مادته الرابعة) على ألا تعارض مبادىء الحزب وأهدافه مبادىء الشريعة الاسلامية التى هى المصدر الرئيسى للتشريع. ولا يصح فى العقول أن يحظر القانون الأمر ونقيضه. فيحظر التعارض مع الشريعة الاسلامية ويحظر الدعوة الى نظم يستخلص منها أو يحظر الدعوة الى تطبيقها."

ومعنى هذا أن هذه المادة لاتحظر قيام حزب اسلامى وإنما تمنع قيام حزب مسيحى. ومن هنا لابد من إضافة عبارة الى هذه المادة تقول "حظر قيام أحزاب طائفية اسلامية أو مسيحية على أساس الدين"

وبصرف النظر عما يحتويه هذا التقرير من تناقض حين يقول إن وجود المادة الثانية فى الدستور لا تنظم وضعا طائفيا، فهو قول خاطىء تماما لايقبله أى قارىء للفكر السياسى أو القانونى إلا إذا قرر أن يتجاهل أن خمس الشعب المصرى من المسيحيين؟ لكنه تفسير المستشار طارق البشرى الذى بدأ حياته مفكرا اليبراليا ثم تحول بعد السبعينيات الى أصولى مدافع عن مطالب الأصوليين.
ومع ذلك فإن تقريره على جانب كبير من الأهمية لأنه يثبت وجود النتاقض بين مواد الدستور ذاته: بين النص على" أن الشريعة الاسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع " وبين المواد التى تحظر قيام أحزاب دينية. فإذا كان هذا التقرير لم يتحول الى حكم نافذ المفعول لأن االحزب الوطنى وحكومته كان فى وضع يضمن لهما إبطال مفعول مثل هذا التقريرفإن التغير الذى حدث نتيجة دخول الآخوان الى مجلس الشعب بهذا العدد الكبير واختراقهم لمعظم أجهزة السلطة، سوف يمكنهم من تحقيق أهدافهم وإقامة حزب اسلامى طالما بقيت المادة الثانية فى الدستور بوضعها الحالى. والبوادر واضحة على امكانية تحقيق ذلك.

ولنأخذ واقعة الحجاب مثلا، حيث سجل مائتان وخمسون عضوا من أعضاء المجلس الموقرحضورهم في التهجم على وزير الثقافة وذبحه من أجل رأى نسب إليه فى إحدى الصحف. ورغم أن فاروق حسنى من أقدر وزراء هذه الحكومة على الابتكار والإنجاز فى اختصاصات وزارته فلم يشفع له ذلك. فقد خصص رئيس المجلس جلسة كاملة لمحاكمة الوزير على رأى شخصى نطق به حول حجاب المرأة. وبصرف النظر عما نال المجلس من نقد وسخرية، بل وأيضا ماقاله مرشد الأخوان الذى وصف الجلسة بأنها حفلة تهريج إلا ان الجانب المحزن فيها أنها أكدت بمالا يدعو مجالا الى الشك بأن الأخوان المسلمين يسيطرون ويتحكمون فكريا في الغالبية العظمى من أعضاء المجلس بمافيهم أعضاء الحزب الوطنى. الذى أثبت أنه هيكل فارغ لاتحكمه نظرية فكرية ولاإطار حزبى ينظم حركة أعضائه سواء فى داخل المجلس أو فى المجالات الأخرى.

إن المهمة الأساسية لمجلس الشعب هي التشريع والرقابة أى وضع االقوانين والرقابة على أعمال السلطة التنفيذية التى تقوم بتطبيق هذه القوانين، وليس من سلطته محاسبة الناس على أرائهم. فالمفروض أن يكون المجلس هو

الداعم والحامى لحرية الرأى. لكن الذى حدث فى تلك الجلسة الغريبة كان على العكس تماما. وكان مناقضا لكل التقاليد البرلمانية فى الدول الديموقراطية المحترمة. لكنه كان يستند أيضا الى المادة الثانية التى تقول أن الاسلام دين الدولة وأن الشريعة الاسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع.

وهكذا، فما الذى يمنع – حياكم الله – أن يتكرر هذا الموقف وتجمع الآغلبية على تطبيق العقوبات الدينية الاسلامية برجم الزانى وقطع يد السارق وحرمان المرأة من حق التعليم والعمل، وقتل المرتد وفرض الجزية على الأقباط. وهذا كل مايريده دعاة الشريعة الأشاوس من هذه المادة. ولو كان لهم نوايا خيرة أو مطالب نافعة لقبلوا في تواضع المؤمنين ووداعتهم بالانضمام الى غالبية أفراد الشعب المصرى وأكدوا على وحدته الوطنية وعلى حق الجميع فى المساواة الكاملة على أساس المواطنة.

إن بقاء المادة الثانية بوضعها الحالي الذى قرره السادات فإنما يعنى شيئا واحدا هو تكريس الطائفية الدينية والمذهبية أيضا. ففى مصر ذات الغالبية السنية، يمكن وضع التشريعات التى تميز بين المسلم السنى والمسلم الشيعى فيعامل معاملة المسيحى باعتباره مواطنا من الدرجة الثانية اما البهائى وأصحاب المذاهب الأخرى فهم مرتدون أو كفرة ويطبق عليهم حد الردة. ولعل مايحدث كل يوم فى العراق وفى فلسطين وفى السودان والصومال بدرجات متفاوته نتيجة هذه التفرقة يكشف لنا أن النار ليست بعيدة عنا.

فإذا كان حرص الرئيس حسنى مبارك على الاستقرار هو الذى يدعوه الى التدرج فى عملية الاصلاح وبالتالى يمنعه من طلب إلغاء هذه المادة، فلا بأس أن يطلب إعادتها الى صيغتها الأصلية قبل 1971، التى تنص على "ان الاسلام دين الدولة وأن الشريعة الاسلامية هى إحدى مصادر التشريع" وبهذا تنفتح الطريق أمام التطور الديموقراطى الصحيح الذى يضمن حرية البحث العلمى وحرية التعبير ويحفز المواطنين جميعا على الاسهام والمشاركة باخلاص فى خدمة هذا االشعب وحماية وحدته الوطنية.

وفى هذا السياق يحضرنى قول الدكتور فتحى سرورفى نقابة الصحفيين السودانية " إن مصر دولة قانون، والكلمة فيها للدستور، وليست للمسجد أوالكنيسة " ولكن القول الأجمل له هو أن" الاسلام فوق الدستور" وهذا حق. فالاسلام كدين وعقيدة ينبغى أن يكون فوق الدستور وفوق جميع القوانين البشرية التى تتطلب الحوار والاختلاف، وأن يكون مكانه الحقيقى فى قلوب المؤمنين به وفى ضمائرهم التى ترفض الكذب والغش والظلم والفساد وتسوى بين الناس جميعا دون تفرقة على أساس الجنس أو الدين أو العرق. هنا يعلوا الاسلام ويزدهر الإيمان الحقيقى

بعيدا عن النفاق والرياء وتأليه الحاكم. ومن أجل هذا فإننا ندعو الى دستور دولة مدنية يضمن المساواة للجميع فى مجتمع ينزه الدين عن مجالات التفاخر أو الاستعلاء والمتاجرة.

إن إدخال الدين فى السياسة هو ظلم للدين وظلم للسياسة. وقد عانت الأمة العربية الأمرين من هذا الخلط ومازالت تعانى والشواهد ماثلة فى مئات القتلى الذين يفقدون أرواحهم كل يوم فلماذا لا نتعلم من تجارب الدول التى سبقتنا فى التقدم والعمران، ولماذا نصر على تكرار تجاربنا الفاشلة؟

لقد عاشت أوربا هذه التجارب الحزينة في العصورالوسطى، لكن الأوربيون استطاعوا فى لحظة حاسمة أن يخوضوا تجربة الاصلاح الدينى بنجاح وأن يجتازوا عصور التخلف عن طريق قطع الصلة بين السياسة والدين نهائيا، فانطلقوا فى طريق التقدم: تحرر البحث العلمى من سلطة الكنيسة، وتحررت العقول فى كل مجالات الحياة وهكذا. وصارالأساس" اعطوا مالله لله وما لقيصرلقيصر". أي الفصل بين المؤسسات المدنية وبين المؤسسة الدينية فصلا كاملا.

وإذا كان هذا الفصل يفسر سر تقدم الغرب، فإنه كاف بنفس الدرجة لتفسير سر تخلف العرب وتقهقر الحضارة العربية الاسلامية بعد أن بلغت ذروة من ذرى التقدم العلمى والانفتاح الفكرى والانسانى في زمن الدولة العباسية.

26- فهمى هويدى
ومجتمع المادة الثانية

اعتدت أن أقرأ مقالات الأستاذ فهمى هويدى باهتمام شديد لأنها كثيرا ما تتسم بالجدية والميل الى الموضوعية وكذلك بالشجاعة فى النقد والاعتراض. ولا أنسى موقفه المشرف فى الاحتجاج على مذبحة الكشح التي راح ضحيتها اثنان وعشرون قبطيا حين كتب مقاله الفريد الذى يعتذرفيه نيابة عن الأغلبية المسلمة التي حملها تبعة هذه الجريمة البشعة. وهوموقف شريف وشجاع لم يشاركه فيه أحد من المسئولين عن تحريرالأهرام الذين رفضوا نشر المقال مما اضطره لنشره فى جريدة الأهالى.

وقد انتقد فيه بشدة موقف كثير من الجهات المسئولة عن تدهورالعلاقة بين المسلمين والمسيحيين، كما انتقد فيه أجهزة الأمن والإعلام الحكومية وغيرها بسبب أسلوب التعبئة العدائية ضد الأقباط والتحريض عليهم. مما أدى الى كثير من الحوادث المؤسفة. والأدهى أن القضاء لم يأخذ بحق الضحايا العادل ممن قتلوا فى هذه المذبحة. هذا الموقف الأخلاقى الشجاع النابع من وعى عقلانى وحس وطنى إنما يجسد المعنى الذى قصده فهمى هويدى فى كتابه " مواطنون لا ذميون " وجعلنا نضعه فى مكانة متميزة عن غالبية المتحدثين عن الاسلام السياسى والمتاجرين به.

وكان الأجدربه أن يضع هذه المذبحة وما جرى من انتهاكات لحقوق الأقباط فى الثلاثين عاما الماضية نصب عينيه، وهو يناقش الذين يعارضون بقاء المادة الثانية فى الدستور. لكن مقاله " لما هزم شعار الشريعة هو المشكلة " (الأهرام 13 مارس 2007) فإنه خرج على كل المواصفات التى عهدناها فى خطابه، إذ انبرى يهجو المعارضين بروح قبلية عنيفة وصلت الى حد السب والتجريح فتارة يصفهم بالانتهازية وتارة بالسفاهة"حيث يقول " ربنا لاتؤاخذنا بما كتب السفهاْء منا "

هذه ليست هفوة من كاتب كبير نحترم قلمه وانما هى جنوح عن أسلوب الحوار الموضوعى وخروج على أداب الاسلام الذى يقول "وجادلهم بالتى هى أحسن" فالمائة والسبعون الذين وقعوا على بيان المثقفين ليس هم كل المعارضين لهذه المادة، بل إن معظم المقالات التى نشرت والأحاديث التى أذيعت كانت كلها ضد هذه المادة ليس لأنهم ضد الاسلام كما يزعم فهمى هويدى بل لأن هذه المادة تؤسس أوضاعا طائفية وتميزبين المواطنين على أساس الدين.

وأنا واحد من الذين وقعوا على البيان و نشرت مقالين فى وطنى (3/4) وفى الأهالى (3/7 تحدثت فيهما عن خطورة "هذه المادة التى تشبه حائط الفصل العنصرى بين

*جريدة الأهالى 10 أغسطس2007

المسلمين وغيرهم من أصحاب الديانات الأخرى بل وبين المسلمين أنفسهم، لأن حا ئط الفصل العنصرى الذى أقامته اسرائيل هو حاجز مادى يمكن ازالته فى أى وقت دون أن يترك أثرا، أما المادة الثانية فتأثيرها نفسى واجتماعى يمتد الى أجيال وأجيال، وقد يؤدى الى مآسى تصيب حياة الوطن فى الصميم. وهذه الخطورة ليست فقط فى اعتبارها العشرة ملايين مسيحى فى مصر مواطنين من الدرجة الثانية، بل فى تكريس الطائفية الدينية والمذهبية. ففى مصر ذات الغالبية السنية، يمكن وضع التشريعات التى تميز بين السنى والشيعى فتعامل الشيعى كمواطن من الدرجة الثانية شأنه شأن القبطى أو المسيحى. أما البهائى وأصحاب المذاهب الأخرى فهم مرتدون أو كفرة ويطبق عليهم حد الردة. ولعل مايحدث في العراق وفى فلسطين وفى السودان والصومال بدرجات متفاوتة يعطى عبرةعلى النتائج المحزنة لربط السياسة بالدين.

وقد أدى وجود هذه المادة الى تناقضات فى التشريعات وفى أحكام المحاكم والهيئات القضائية كما حدث فى تطليق الدكتور نصر حامد أبو زيد من زوجته الأستاذة الجامعية الدكتورة ابتهال يونس على الرغم من أحدا من الزوجين لم يطلب ذلك ولم يذهب الى المحكمة ولم يكن أمام القاضى أى نص يجيز التفريق بينهما سوى الادعاء بأن نصر حامد أبوزيد خرج عن حدود المعلوم من الدين فى أبحاثه الجامعية، فحكم القاضى استنادا لتفسيره الشخصى لهذه المادة التى تقول أن الشريعة الاسلامية هى المصدرالرئيسى للتشريع. لقد تحول الفاضى إلى مشرع ولم يعترض أحد.

وكان المثل الثانى الذى تحدث عنه الاستذ فهمى هويدى (الاهرام 23 يناير 2007) حول تقريرهيئة المفوضين الذى كتبه المستشار طارق البشرى والذى أجازفيه إقامة حزب دينى اسلامى باسم الصحوة استنادا الى هذه المادة. وهنا يكمن السر وراء حماس فهمى هويدى لهذه المادة التى يعقدون عليها الأمل فى قيام حزب اسلامى للأخوان المسلمين تمهيدا لقيام دولة الخلافة على أرض مصر. لكن الحماس لهذه المادة لايوجب أبدا سب الخصوم وارهابهم والتحريض عليهم.

فالمادة الثانية ليست الاسلام والاسلام مكانه فى قلوب المؤمنين به وهوموجود منذ اكثر من أربعة عشر قرنا ولايحتاج لهذه المادة لاثبات حضوره. كما أن بيان المثقفين الذى تم التركيز عليه لم يتنكر للآسلام بل دعا الى تعديل المادة بحيث تقرأ كالآتى "ان الاسلام دين غالبية المصريين، وأن مبادىء الشريعة الإسلامية والمسيحية والمواثيق الدولية لحقوق الانسان هي المصادر الرئسية للتشريع" وأن الأخذ بهذ الاقتراح يستبعد التمييز الدينى تماما ويؤكد دور المسيحية في الحضارة المصرية كما أن الاشارة الى المواثيق الدولية لحقوق الإنسان تضمن عدم وجود انتهاك للحقوق والحريات العامة وعلى رأسها الحق فى المساواة أمام القانون.

فالبيان يدعو الى بناء مجتمع مدنى وإقامة ديمقراطية حقيقية تضمن حرية التفكير والابداع وحرية التعبير وتحمى حرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية بعيدا عن ضغط وإكراه جماعة"

الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر " وفيها يكون الدين لله والوطن للجميع. أما الدولة الدينية التى يسعى إليها الاسلاميون فهى دولة شمولية سلطوية معادية للحرية الفردية وحرية التفكيروالابداع. وهى دولة عقيمة ومدمرة لروح الانسان وحقوقه وقد جربها النميرى فى السودان وجربتها طالبان ومازال الخوف منها يشعل المعارك والفتن فى بلادعربية واسلامية عديدة.

ومن ثم كانت الديموقراطية هي أفضل النظم لمواجهة الفساد والتغلب عليه. وأذكر أن الاستاذ فهمى هويدى حاول مرة أن يتصدى للفساد المستشرى فى الصحافة المصرية ونشر مقالا بالاهرام قال فيه إن هناك أربعة عشر من كبار الصحفيين والقيادات فى الصحف القومية تتلقى رشاوى من جهات داخلية وخارجية، وأنهم يسخرون الصحف لخدمة أغراض هذه الجهات المشبوهة التى تدفع. ووصل الأمر بأحد هذه القيادات الى حد تغيير عناوين الصفحة الأولى بناء على تعليمات أحد الذين يدفعون الرشاوى وطالب فهمى هويدى بالتحقيق وهدد بنشر هذه الأسماء. لكنه تعرض للهجوم واضطر الى التراجع دون سبب معلوم.
والسؤال هو: هل لوكان الأستاذ فهمى هويدى يعمل فى مجتمع ديموقراطى حقيقى يحكمه القانون، أكان يمكن أن يفرض عليه السكوت والتراجع على هذا النحو المهين؟ ولماذا رضى بالسكوت والاسلام يقول "الساكت عن الحق شيطان أخرس؟" لقد حدث هذا فى ظل وجود هذه المادة ومرجعيتها التى يقول الأستاذ هويدى "أنها حفظت لغير المسلمن قدارهم بل وأمنت وجودهم على مدى التاريخ" ونسى الذين أبادوا المسيحيين من شبه الجزيرة العربية وشمال أفريقيا. وإذا كان إيمانه بهذه المرجعية حقيقى كمايزعم، فلماذا لم يتمسك بها ويتقوى بروح الاسلام ويستميت فى كشف الفاسدين وجرائمهم الخطيرة فى حق الوطن وأبنائه.

الا يتذكر الاستاذ هويدى ذلك الصحفى الشاب فى جريدة الواشنطن بوست الذى استطاع بصدقه وشجاعته أن يزلزل إدارة نيكسون ويسقطه من عرش السلطة فى أكبر دولة في العالم.؟

إن المقارنة بين الموقفين؛ موقف كاتب كبيرفى قامة فهمى هويدى، وموقف صحفى شاب تحت التمرين فى الواشنطن بوست، إنما توضح بجلاء الفارق الكبير بين المجتمع الديموقراطى؛ ومجتمع المادة الثانية، بين المجتمع الذى يحمى الفرد وينتصر للحق وبين المجتمع الذى يسحقه لصالح فئة الانتهازيين ولصوص المال العام. وتفسير هذه المفارقة يكمن فى الدموقراطية. لكن الديموقراطية الحقيقية لاتقوم إلا على العلمانية أى الفصل بين الدين والدولة. والعلمانية ليست كفرا كما يروج فهمى هويدى وأصحابه. وإنما هي تحريرللدين وللضمير الفردى من سلطة الأجهزة القمعية.

وفى سبيل توضيح هذه العلاقة نقتطف فقرة من خطاب الرئيس الأمريكى (جون تيلر) بتلريخ **10** يونية **1843** م، الذى عبرفيه تعبيرا بليغا 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 مباحا لكل إنسان أن يعبد خالقه وفقا لما تمليه عليه حكمته الخاصة، فلا تفرض ضريبة لإقامة نظام سلطوي، ولا يبنى على حكم الإنسان غير المعصوم قانون صحيح للإيمان، فأتباع محمد لو قدر لأحد منهم أن يأتي إلينا فسوف يتمتع بكل ما يكفله له الدستور من حق ممارسة العبادة وفقًا لتعاليم القرآن، أما الهندي الشرقي فيمكنه أن يبني معبدًا 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 ناقصا".

"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 البادئة بفصل الكنيسة عن الدولة فصلا تاما، بتقرير الحرية الدينية لجميع من تظلهم 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، ومبدأ الحرية الدينية يفسر سر تقدم الغرب، كما يفسرسر تخلف العرب وتقهقر الحضارة العربية الاسلامية بعد أن بلغت ذروة من ذرى التقدم العلمى والانفتاح الفكرى والانسانى.

27- أثر العولمة على البيئة الثقافية
فى دول العالم الثالث

(بحث قدم للندوة الدولية لنادى القلم المصرى بالاشتراك مع المعهد السويدى بالاسكندرية فى سنة 2004)

إننا لا نستطيع أن نقيس أثر العولمة على البيئة الثقافية لدول العالم الثالث إلا إذا عرفنا مكونات الثقافة المحلية لهذه الدول. ولأن هذا موضوع واسع الأبعاد يحتاج إلى فريق عمل وإلى سنوات من الدراسة والفحص، فإننى أفضل أن أتحدث عن مصر باعتبارها دولة تنتمى إلى هذا العالم ... و هى فى نفس الوقت نموذج واضح لدولة ذات تراث ثقافى وحضارى عريق ... والنظرة إلى واقع الحال عندنا قد تقودنا إلى رؤية صحيحة لقضايا العولمة ... فنعرف ببساطة ووضوح ماهية المزايا أو العيوب ... أو ماذا نخسر أو ماذا نستفيد؟

وهذا الواقع يقول أن أحدث اختراع مصرى تم منذ أربعة آلاف عام فى عصر الفراعنة وهو الشادوف الذى يستخدمه الفلاح المصرى فى رفع الماء لرى الأرض الزراعية وبعده جاء الطنور أو حلزون ارشميدس فى عصر مدرسة الإسكندرية. وقد أنتجت هذه المدرسة ثماراً علمية رائعة فى الرياضيات والفلك وفى الطب أيضاً الذى قام على أساس مدرسة التشريح والتحنيط المصرية القديمة. ثم توقف الإبداع والابتكار العلمى بنهاية مدرسة الإسكندرية القديمة فى القرن الرابع الميلادى ...

ثم ظهر إبداع آخر فى مدارس اللاهوت التى قدمت إبداعاتها فى الفكر المسيحى واصطمت بالغلسفة ومناهج العلوم االعقلية القائمة فى مدرسة الإسكندرية أنذاك وانزلقت الى محاربتهابدعوى أنها وثنية ... ودفاعا عن المذهب الأرثوذكسى دخل أباء الكنيسة فى صراعات عنيفة مع شتى المذاهب الأخرى. وكانت بعض هذه الصراعات دموية سالت فيها الدماء أنهاراً وخلفت وراءها مآسى إنسانية محزنة ... وظل الحال لعدة قرون حتى احتل العرب مصر وفرضوا على شعبها الإسلام ... وبدأت ثقافة جديدة غازية تعادى كل الثقافات السابقة.

وهكذا ترسخت مبادئ معاداة الآخر سواء كان بشراً أو فكراً وتعمق هذا الخط بوقوع الفتنة الكبرى بين على ومعاوية إذ انقسم المسلمون إلى فريقين وأصبحوا يحاربون بعضهم بعضا كما حدث بالنسبة للمسيحيين فى القرنين الثالث والرابع للميلاد.

بعد ذلك بدأت حركة البعث والنهضة العربية فى القرنين الثالث والرابع الهجرى (التاسع والعاشر الميلاديين) بحركة ترجمة العلوم الإغريقية وظهور دار الحكمة فى بغداد. وقد ازدهرت هذه النهضة. وأتاحت هذه النهضة فرصاً كثيرة للتبادل الثقافى والتقدم العلمى والفكرى. إلا أن هذه الحركة كانت مرهونة بتشجيع الخلفاء بصورة شخصية ولم تقم على أساس قواعد أساسية ترسخ أسس التقدم والانفتاح الفكرى ومن ثم أخذت فى التدهوروالانهيار فى عصر الخليفة المتوكل وكان تأسيس مذهب (أهل السنة والجماعة) ايذانا ببداية الانغلاق الفكرى واغلاق باب الاجتهاد فى الدين والفلسفة وانهاء المناظرات الدينية والمجادلات الفكرية ، وتزامن هذا كله مع سيطرة العنصر التركى على قيادة الجيش واعتماد الخلفاء المتأخرين على الجنود الاتراك لحمايتهم وانتهى الامر بأن انهى الاتراك الصراعات كلها لصالحهم وانتهت الدولة العباسية والحضارة العربية وحل على هذه المنطقة عصر الظلام التركى العثمانى .(1)

وجاءت دولة الأتراك العثمانية لتحتل عالمنا العربى وتحتل مصر وتستنزف قواها المادية والمعنوية. فجمعت الحرفيين ونقلتهم إلى الآستانة. لكن سيطرة الأتراك العثمانيين لم تقف عند حد معين، فقد امتدت حوالى أربعة قرون ... مما مكنها من ترسيخ التخلف الثقافى وضرب العقل العربى والمصرى بصفة خاصة فى الصميم وإصابته بداء التعصب الدينى الأعمى وكذلك بالتعصب القومى. وهذا ما ظهر من خلال موقفنا من الحملة الفرنسية ورغم ما فعله الفرنسيون من تجديد فى نظم الإدارة والصحة ونظافة المدن وإضاءتها مما أدهش الناس ... إلا أن مخزون كراهية الآخركان وسيلة سهلة لتحريض الدراويش وبسطاء هذا الشعب ضد الفرنسيين فضاعت علينا فرصة ذهبية للارتباط بعلوم العصر وثقافته، ومازال هذا المخزون يستخدم لتشجيع الأطفال والشباب على القيام بتفجير أنفسهم فى عمليات انتحارية من أجل القضاء على الكفرة والمشركين وتدمير الحضارة الغربية الوثنية. وكان الهجوم المروع بالطائرات المدنية على برج التجارة العالمى فى **11**سبتمبرذروة تصاعد هذا الحقد الجاهلى الأعمى.

وهذه النظرة الدينية الجامدة لا زالت تتحكم فى عقلية كثير من المثقفين والكتاب فى العالم العربى وتكشف عن تناقضهم بل وتكشف عن مرض انفصام الشخصية المصرية والعربية بصورة محزنة – حين نجد هؤلاء يستخدمون كل منتجات الحضارة الغربية ويتباهون بامتلاكها باعتبارها مظهر للرفاهية والتفوق وفى نفس الوقت يلعنون هذه الحضارة الغربية وقيمها الفكرية ويصفونها بالمادية والوثنية ... هذه الحضارة التى وصلت بأصحابها إلى الفضاء.

الخلاصة أننا خرجنا نهائيا من مجال الإبداع العلمى، فليس لدينا اختراع صناعى أو نظرية علمية أو اقتصادية، بل حتى الزراعة التى نمتلك كل مقومات نجاحها وتفوقها تدهور إنتاجها وأصبحنا نعتمد فى تطويرها على تجارب الإسرائيليين ونظرياتهم.

فإذا كان هذا هو واقع الحال. فما الذى نخشاه من مخاطر العولمة؟ فليس لدينا شىء نخسره ولايعنى هذا انكار للمخاطر، فالمخاطر كثيرة والسبب هو هذا التدهورالذى افقدنا المقومات الذاتية وجعلنا معرضين دائماً للأخطار. والنظرة الدقيقة للواقع تكشف عن تخلف الإدارة وتخلف التعليم بجميع مراحله، وكذلك تخلف الاقتصاد وعجزه وهذا كله راجع إلى غياب التفكيرالعقلانى والديمقراطية.

هذا على المستوى القومى فى مصر أما على المستوى العالمى فإن للعولمة مخاطرها الذى يصورها المتشائمون على النحو الذى نقرأه فى كتاب " فخ العولمة " تأليف (هانس بيتر مارتن وهارالد شومان) ترجمة عدنان عباس على وتقديم دكتور رمزى زكى الذى يقول فى المقدمة:

إن العولمة من خلال السياسات الليبرالية الحديثة التى تعتمد عليها، إنما ترسم لنا صورة المستقبل بالعودة إلى الماضى السحيق للرأسمالية. فبعد قرن من الزمان طغت فيه الأفكار الاشتراكية والديمقراطية ومبادئ العدالة الاجتماعية. تلوح الآن فى الأفق حركة مضادة تقتلع كل ما حققته الطبقة العاملة والطبقة الوسطى من مكتسبات وليست زيادة البطالة وانخفاض الأجور وتدهور مستويات المعيشة وتقلص الخدمات الاجتماعية التى تقدمها الدولة وإطلاق آليات السوق إلا عودة لنفس الأوضاع التى ميزت البدايات الأولى للنظام الرأسمالى إبان مرحلة الثورة الصناعية (1750 – 1850) .

وتبدو قتامة المستقبل إذا ما سارت الأمور فى طريقها الراهن إذ يشيرالمؤلفان إلى أنه فى القرن القادم سيكون هناك فقط 20% من السكان الذين يمكنهم العمل والحصول على الدخل والعيش فى سلام. أما النسبة الباقية وهى 80% فتمثل السكان الفائضين عن الحاجة الذين لا يمكنهم العيش إلا من خلال الإحسان والتبرعات وأعمال الخير.

وفى ضوء التوحد الذى يجمع بين مصالح أصحاب رؤوس الأموال بشكل لافت للنظر، يعتقد المؤلفان، أن هناك الآن ما يمكن أن يسمى "أممية رأس المال" فهم يهددون بهروب رؤوس أموالهم ما لم تستجب الحكومات إلى مطالبهم العديدة مثل منحهم تنازلات ضريبية سخية، تقديم مشروعات البنية التحتية لهم مجاناً، إلغاء وتعديل التشريعات التى تحقق بعض المكاسب للعمال والطبقة الوسطى، مثل قوانين الحد الأدنى للأجور ومشروعات الضمان الاجتماعى والصحى وإعانات البطالة.

لا شك أن هذه الصورة سوداء قاتمة ومخيفة ولابد أن نتعاون مع غيرنا من الأمم والشعوب من أجل ترويض العولمة والانتفاع بفوائدها وتفادى مخاطرها ... وذلك لأن العولمة فى الحقيقة ليست من اختراع مفكرأو جماعة أو نظام معين، بل هى نتيجة لتطور علمى بدأ باكتشاف كوبرنيكوس لكروية الأرض ودورانها حول الشمس وبهذا أصبح كوكب الأرض كله جزءا من نظام كونى كامل. وترتبط به الآن مشاكل كونية مثل طبقة الأوزون وتلوث البيئة وغزو

الفضاء وأسلحة الدمار الشامل والانترنيت والأوبئة وحتى الإرهاب. وهذه مشاكل لم يعد فى الإمكان حلها أو التصدى لها فى نطاق الدولة الوطنية أو حتى على مستوى إقليمى، بل لا بد من تعاون دولى فعال لمواجهة هذه المخاطر جميعاً.

ومقابل المتشائمين من العولمة هناك من ينظرون للأمور بواقعية ويعملون على تحريك العزائم الوطنية والدولية لبناء مصدات قوية للوقوف فى وجه الرياح الجامحة للعولمة والاستفادة من إيجابياتها لنفع الجنس البشرى كله. ولابد في هذا المجال أن نذكرالدور الرائد للدكتور بطرس بطرس غالى ومحاولاته الشجاعة لتقوية الأمم المتحدة لكى تؤدى دورها الحقيقى فى خدمة السلام والتنمية والديموقراطية وكذلك محاولاته لإشراك المنظمات غير الحكومية فى تحقيق هذه الأهداف. والتقليل من سيطرة القطب الأوحد على هذه المنظمة الدولية وهى المحاولات التى عملت امريكا على إجهاضها. المهم أن الرجل لم يستسلم ولم يركن إلى الهدوء والراحة رغم بلوغه الثمانين بل ما زال يعمل بهمة ونشاط على إشاعة الثقافة الديمقراطية و ترسيخ الإيمان بحقيقة الديمقراطية وضرورتها للتنمية المستدامة وهو الآن يرأس اللجنة التى شكلتها اليونسكو 1998 كمركز أبحاث باسم
" اللجنة الدولية للديمقراطية والتنمية " التي تتكون+ من عشرين شخصية عالمية من كل أقاليم العالم بحيث يمثلون مجالاً واسعاً للمناهج الفكرية. وقد أصدرت هذه اللجنة كتاباً باللغة الانجليزية عنوانه " التفاعل بين الديمقراطية والتنمية " بمقدمة للدكتور غالى لخص فيها أهم محاور هذه النقاشات التى ترمى الى تحقيق ممارسة ديموقراطية حقيقية على المستوى المحلى داخل كل دولة وعلى المستوى العالمى بين الدول جميعا، على أساس اعتقاد جاد بأن شيوع هذا النوع من الديموقراطية هو السبيل الصحيح لقيام تنمية شاملة لخدمة جميع الشعوب. (2)

أما العولمة فلا نستطيع أن نوقفها والسبب أنها نظام كونى وقد صار التطور كونيا على الأرض وفى البحار والفضاء وصارت المعمورة قرية كونية بعد ظهور الفضائيات والانترنيت وأسلحة الدمار الشامل، وهذه حقائق لابد من التسليم بصحتها والتعامل معها بوعى ودون تباطؤ حتى لانجد أنفسنا خارج اطار العصر وخارج اطار التاريخ.

ومن الملاحظ أننا نعارض كل دعاوى الاصلاح السياسى والاجتماعى والثقافى بدعوى أنها مفروضة من الخارج، فلماذا إذن لانهتم بمبادرات الدكتورغالى الذى طرحها فى الأمم المتحدة مثل خطة السلام سنة1992، وخطة التنمية سنة 1994ثم خطة الديمقراطية خصوصا وأن الدكتورغالى هو ابن بار لمصر وللعالم العربى لم يتخل لحظة عن رعاية مصالح وطنه وكان دوره كأمين عام للأمم المتحدة مفخرة لكل محبى السلام والعدالة فى العالم كله.

فالتنمية الشاملة والديمقراطية مقدمة ضرورية لحماية السلام فى العالم. هذه هى رؤية الدكتور بطرس بطرس غالى للاصلاح السياسى والاجتماعى ومن أجل هذا انطلقت مبادراته الواحدة تلو الأخرى حتى اكتملت أضلاع المثلث وزواياه لكى نطل من خلاله على عالم أكثر أمنا وأكثر إشراقا.

وأول مانعرفه من مقدمـة الـدكتورغالى أن مفهـوم التنميـة لايمكـن حصـره فـى بعديـه التقليديين: الا قتصادى والمالى لأن أبعادها السياسية والاجتماعيـة والثقافيـة والبيئيـة لهـا نفـس الأهمية. فأزمة الثمانينات المعروفة "عقد التنمية الضائع" قد تركت آثارها الخطيرة فـى منـاطق كثيرة من العالم وأظهرت بوضوح أن النظم الاستبدادية قد عجزت عن التوصل الى حلول ملائمـة لمشكلاتها. وبانتهاء الثنائية القطبية فى العالم واضمحلال أنظمـة الحكـم المركزيـة، وزوال معظـم الحكومات الاسـتبدادية، وظهـور منظمـات المجتمـع المـدنى، أصـبح الجـدال حـول الديموقراطيـة/ والتنمية موضوعا محوريا في المناقشات الحالية. وبات الجميع متفقين على وجود علاقة وثيقـة بين الديموقراطية والتنمية. ولكى نجرى تحليلا لهذه العلاقة، فإنه يلزمنا بداية أن نحـدد مـا نعنيـه بحقيقة الديمقراطية ثم نحدد مفهوم التنمية وفى النهاية نحلل التفاعل بين الديمقراطية والتنمية.

حتمية الديمقراطية

الديمقراطية نظام يمكن من خلاله مشاركة المجتمع بأسـره، وعلـى كـل المسـتويات فـى عملية صناعة القرار ومراقبة تطبيقه. فأ ساس الديمقراطية هو رعايـة حقـوق الانسـان رعايـة كاملة حسب التعريف الوارد فى الاعلان العالمى لحقوق الانسان ومواثيق فيينـا وإعـلان 1993. وبالنسبة للديمقراطية فإن الإرتقاء بهذه الحقوق وإعلانها واحتـرام الاختلافـات والفـروق وحريـة التعبير والفكر تعد كلها شروطا أوليـة لا غنـى عنهـا فـلا يمكـن أن تقـوم للديمقراطيـة قائمـة دون وجود جها ز قضائى مستقل ودون مؤسسات تضمن حرية التعبير وتضمن وجـود صـحافة حـرة. أما سلطة التشريع فلا بد أن تتم بواسطة النواب الذين انتخبهم الشعب. وأن يـتم تطبيـق القـوانين بواسطة أفراد مسئولين قانونا عن هذا التطبيق وينبغى على جهاز الإدارة أن يكون مسـئولا أمـام نواب الشعب المنتخبين. ولهذا السبب فإن مجلس النواب الذى يمثل الشعب تمثيلا حقيقيا هو أداة ضرورية فى العملية الديمقراطية. وبهذا الخصوص، فإن إجـراء انتخابـات حـرة ونزيهـة بطريـق التصويت العام، و إن لم يكن كافيا فى حد ذاته، فإنه لازم و ضرورى لوجود نظام ديمقراطى.

ويمكن بإيجاز شديد تعريف الديمقراطية على أنهـا نظـام سياسـي قـادر علـى تصـحيح أخطائه. لكن الديمقراطية الحقيقية لا يمكن تحديدها فى الهيكل الأساسى فقط ولابد مـن تجسـيدها فى ثقافة أى فى تلك الحالة العقليـة التـى ترحـب بالتسـامح واحتـرام الآخـرين وتبنـى الاعتـدال و التعددية كما تتبنى منهج الحوار بـين مختلـف القـوى التـى يتشـكل منهـا المجتمـع. وعلـى عكـس المفاهيم التقليدية، التى يقتصر تأثيرها فى نطاق سـلطة الدولـة فـإن مفهـوم الثقافـة الديمقراطيـة يتطلب الأخذ فى الاعتبار لمجمل العوامـل الاجتماعيـة والماليـة سـواء إن كانـت حكوميـة أو غيـر حكومية، وكذلك العلاقة التى تربط هذه العوامل أو تفصل بينها.

ولا يمكن وجود تنمية ديمقراطية محتملة بدون هذه القيم. ولكن الاعتراف بهذه القـيم العامة لا يعنى إخفاء السمات التاريخية والدينية والثقافية الخاصة التى تشكل عبقرية كل مجتمـع على نحو متميـز لأن المبـادئ العامـة للديمقراطيـة يمكـن تجسـيدها بطـرق مختلفـة اعتمـادا علـى

السياق. ففى حين أن الديمقراطية هى النظام الذى يضع (سلطة الدولة فى يد الشعب) فإن طرق الممارسة يمكن أن تتباين تبعا للنظام الاجتماعى والتنمية الاقتصادية الخاصة بكل قطر.

فالديمقراطية والتنمية يمكنهما الاسهام معا فى دعم السلام. فالديمقراطيات تسوى خلافاتها الداخلية بالطرق السلمية فى أغلب الأحوال، وعلاوة على هذا الدور الوقائى فإن الاطارالديمقراطى قد أثبت تأثيره فى حل الصراعات الدولية سلميا. فالديمقراطية هى عامل سلام، و من ثم فهى تشجع على التنمية التى تتجه بطبيبعتها إلى تدعيم حالة السلم الداخلى وبالتالى السلام العالمى إذ أن الكثير من الحروب تنشأ نتيجة لصراعات داخلية. فالديمقراطية والتنمية والسلام يشكلون ثلاثية واحدة أى هدفا مشتركا.

.ثم يشرح الدكتور غالى وجهة نظره على النحو التالى فيقول:

إن عملية بناء تنمية ديمقراطية فى العالم كله تحتاج إلى تحديد معناها بالنسبة لسياق الأوضاع العالمية أى فى علاقتها بالعولمة وبالمنظمات الدولية وبالمعوقات التى لابد من مواجهتها ولطرق التى يمكن استخدامها للتغلب على هذه المعوقات.

ثم ينتقل مباشرة الى علاقة التنمية الديمقراطية بالعولمة ويطرح السؤال الهام التالى:

هل تمثل العولمة عائقا فى طريق المستقبل؟ وحين يجيب نجده لايقدم رأيا شخصيا أو اجتهادا صادرا عن فكر مجرد وانما يستأنس برأى معاونيه من الخبراء الذين درسوا هذه المسائل بدقة وكونوا رأأيهم فيها فيقول: إن أعضاء اللجنة يعترفون بأن تفهم هذه الظاهرة يعنى مزيدا من الاستقلال السياسى والاقتصادى والاجتماعى بين دول العالم جميعا، وهى فى نفس الوقت تحدياً رئيسيا ينبغى على البشرية أن تواجهه فى بداية القرن الحادى والعشرين، بل وحقيقة من حقائق الحياة يتحتم على المجتمع الدولى أن يتواءم معها، طالما أنها تضاعف إمكانيات نقل المعلومات بما يجعلها متاحة بصورة عامة مما ينشط حركة التجارة.

وفى هذه الإجابة يبرز الجانب المضيئ لظاهرة العولمة ألا وهو المزيد من الاستقلال السياسى والاقتصادى والاجتماعى. ثم يشير الى المحاذير بأن العولمة يمكن أن تكون أساسا أصيلا للديمقراطية والتنمية ومن الممكن أن تشكل عائقا أساسيا، فإذا لم تتسم العولمة بالديمقراطية، فإنها يمكن أن تغير طبيعة الديمقراطية. ولهذا السبب يجب أن تخضع العولمة لضوابط ديمقراطية فيما يتعلق بالأمور الاجتماعية والاقتصادية التى يجب التعامل معها بالطريقة التى تسد الفجوة بين الدول الفقيرة والدول الغنية. وبين المحرومين وبين الذين ينعمون بالوفرة على نحو يجنب العالم خلق أشكال جديدة من التفرقة بين الدول الغنية والدول الفقيرة، بين الداخلين فى عالم الانترنيت و بين هؤلاء الذين لم ولن يكونوا ضمن هذه الشبكة. أخيرا لابد من تناول المسا ئل المتصلة بالعولمة بالطريقة التى تحمى ثروة العالم التى تكونت بفعل التنوع الثقافى بين الأمم.

وهنا يبرز السؤال عن مسئولية الحكومات ودورها فى بناء الديمقراطية:

ويأ تى الجواب مؤكدا لهذه المسئولية، فرغم خضوع الحكومات للتأثيرات المتناقضة التى تطرحها العولمة سواء كانت ناتجة عن الوجود المحسوس للشركات المتعددة الجنسية أو ناتجة عن ظهور مؤسسات دولية قياسية أو قضائية، فإن دورها سوف يظل حاسما فى بناء الديمقراطية وفى اختيار خطط التنمية. فضلا عن ذلك، فهذه حالة يقع فيها الإجبار على عاتق الحكومات التى اذا لم تف بمتطلباتها فإنها تجعل شرعيتها محل مساءلة.

ومن الملاحظ أن الدكتور غالى يعول كثيرا على دور الممنظمات غير الحكومية في تحقيق لديموقراطية بل وحمايتها نتيجة للتأثير المتزايد لهذه المنظمات باعتبارها أحد ملامح الديمقراطية الحديثة، فالمنظمات غير الحكومية محلية ودولية كالجمعيات المحلية والسلطات المحلية الموجودة فى المدن والمحليات والمؤسسات المالية والجامعات ومراكز البحث، وكذلك الوكالات الاقتصادية الخاصة تجد نفسها متدخلة بصورة مباشرة فى أمور الدول. إن تأثير هذه المنظمات قد أصبح ملحوظا فعلا على المستويات المحلية والدولية.

لقد امتد نفوذ المنظمات الدولية غير الحكومية إلى ما وراء الحدود القومية وتمكنت من معاجة البعد الدولى لبعض المشاكل المعاصرة. ولا مناص من وضع الدور المتزايد والضرورى لهذه العوامل غير الحكومية فى الحسبان على المستوى الداخلى والمستوى الدولى فى آن واحد. إنه أحد الشروط الأولية اللازمة لظهور شكل من أشكال المشاركة الديمقراطية على المستوى العالمى. ومن الضرورى أيضا التأكيد على شفافية العلاقة بين هذه العناصر غير الحكومية والدول القومية والمجتمع الدولى.

هذه خلاصة رأى الدكتور بطرس بطرس غالى أمين عام الأمم المتحدة السابق فهل نحن مستعدون لتحقيق ديمقراطية فعلية، وإقامة المجتمع المدنى الذى تصبح فيه المواطنة هى أساس المساواة وتصبح فيه الكفاءة العلمية والشخصية هى أساس المفاضلة فى تولى الوظائف القيادية حتى يمكننا أن نحقق التنمية الشاملة اقتصادية واجتماعية وثقافية.

ومن أجل هذا فإننى أرحب بالعولمة أرحب بالانفتاح الفكرى والثقافى والاقتصادى ًهروباً من ثقافة القمع والإرهاب والتمييز الطبقى والدينى. ولابد أن نعترف بأن الجماعات الإسلامية الإرهابية قد نجحت إلى حد كبير فى نشر التعصب والكراهية ضد الأخر الأجنبى وضد الأخر محليا ونشطت في استغلال نفوذ ممثليها فى المصالح والإدارات لاستبعاد العناصر القبطية من المناصب القيادية فى كل أجهزة الدولة وحرمت هذه الأجهزة من كفاءاتهم وتفانيهم فى العمل والانتاج مما أدى الى ترهل الجهاز الإدارى وانتشار الرشوة والمحسوبية. ولابد من مواجهة هذا الوضع بتشجيع التيارات الثقافية الوطنية التى تؤمن بالمساواة بين أبناء الوطن جميعا على أساس الكفاءة لاعلى أساس الدين أو الطبقة.

نحن فى أشد الحاجة إلى ثقافة السلام والتنمية. وهذه الثقافة لا تقوم إلا على أساس الايمان بالديمقراطية والجدية فى تطبيقها بتأكيد الفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية والتوقف عن خلط الأوراق من أجل ارساء دعائم المؤسسات المدنية والإصرار على سيادة القانون واستقلال القضاء. وإذا كنا مخلصين لوطننا ولوحدتنا الوطنية فعلينا أن نفتش عن هذه القيم فى تاريخنا ونعرضها ونؤكدها فى وجه كل التيارات الغريبة التى لا تتواءم مع طبعنا وأخلاقنا.

ومن محاسن الصدف أن يأتى كلامنا هذا متوافقا مع الدعوة للإصلاح والديمقراطية التى أعلنها الحزب الوطنى وشدد فيها على إحياء فكرة المواطنة كأساس لهذا الإصلاح المنشود. إن تفعيل هذه الفكرة فى حياتنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية كفيل بأن يعيد إلى الشعب المصرى روح الوئام والتأخى ويعيد الثقة إلى جموع المواطنين ويقوى الرابطة الوطنية وروح الانتماء والتضحية.

إن احياء فكرة المواطنة ليس إلا تفعيلا لمبادئ الدستور والقانون الذى يؤكد أن المواطنين متساوون فى الحقوق والواجبات. وتطبيق هذه المبادئ يجعل المفاضلة بين المواطنين على أساس الخبرة والكفاءة والعطاء للوطن دون تحيز دينى أو طبقى أو سياسى.
لكن أصواتا ترتفع بين الحين والآخر للمعارضة بدعوى ان هذه ديمقراطية مفروضة من الخارج وأن هذه الديمقراطية بما تحمله من إنفتاح فكرى وثقافى فيها تهديد للثقافة الإسلامية ولتقاليدنا الوطنية والقومية، ومن المؤسف أن هذه الأصوات لا تعبر أبداعن أفكار الشعوب العربية وانما تعبر عن النظم القمعية التى تريد أن تتستر تحت مظلة الدين والتراث حتى تطيل من عمرها. فالديمقراطية وحرية الاعتقاد والتعبير ليس فيها ما يهدد الإيمان الصحيح بأى دين أو بأى عقيدة لأن التعبير عن الفكر بصدق ووضوح دون خوف من أى سلطة أو نظام هو موقف أخلاقى وضرورى لكى تتخلص حياتنا من النفاق والكذب والشللية والفساد.

وبالنسبة لمصر تحديداً، فإننى أقول إن نظامنا السياسى الآن مؤهل اكثر من غيره فى هذه المنطقة للتلاؤم مع العولمة وتحقيق الاصلاح المطلوب وليس هناك سبب يدعونا للخوف على عقائدنا وتراثنا الوطنى من العولمة لأن تراثنا الدينى والوطنى يحمل فى طياته أروع القيم الأخلاقية التى تؤسس لأصول مبادئ الحرية والمساواة فى تربتنا ولابد من إعادة النظر في هذا التراث من منظور تاريخى وبنظرة واقعية بعيدة عن الأيدولوجيات والأغراض وعند تحليل هذه المخاوف سوف نكتشف أنها لاتعتمد على أى أساس من الدين أومن تقاليدنا الوطنية.

فإذا نظرنا الى النص الدينى نجد إعلانا واضحاً يؤكد حرية الاعتقاد فى القرآن "من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" وفى الإنجيل قول المسيح له المجد "من أرادنى فليحمل صليبه ويتبعنى" بالاضافة إلى ذلك فهناك إتفاق فى الإنجيل والقرآن على رفض الكذب والظلم والاغتصاب والقتل وهى جرائم بشعة ترتكبهاالنظم القمعية التى لاترعى دينا ولاتحترم حقوق الانسان. وقد ذهب الشيخ محمد الغزالى فى إدانته لهذه النظم القمعية الى حد اعتبارها خروجا على الدين. ففى كتابه "أزمة الشورى فى الاسلام" يقول الغزالى إن" الاستبداد السياسى ليس

عصيانا للإسلام، وليس قتلا لشرائع فرعية فيه، إنما هو إفلات من مجاله كله ودمار على عقيدته" إن كلمة عبيد تعنى افراد الله بالعبودية، وتعنى احترام حقوق الإنسان وكرامة الشعوب أيضا.
وهذا هو الفهم اللائق بالتوحيد، لأن الله تبارك وتعالى خلق الناس جميعا أبيضهم وأسودهم وجعل معيار الفضل بينهم التقوى. والقول بأن الإسلام أقر الشورى فى نظام الحكم، وأعفى الحاكم من نتائجها كلام باطل، وهو يقع على ألسنة لم تحسن دراسة الإسلام ولم تحسن فهم تاريخه. والشورى لا علاقة لها بالعقائد والعبادات الحلال والحرام. إنها بالاجتهاد ولامكان لها مع النص "

ثم يضيف الغزالى: رغم ذلك فإن هناك من يرفض أن تكون الأمة مصدر السلطات لأن الحاكمية لله وحده وهذا لعب بالألفاظ أو جهل بمعانى التشريع لأن مجال الشورى هو الشئون المدنية والدنيوية والحضارية العادية ولا علاقة لها بتنشريع الله وأحكامه. إن الأوضاع السياسية للمسلمين لن تنصلح إذا ظل الدين فى وعيهم يهتم بفقه الحيض والنفاث، ولا يكترث لفقه المال والحكم.
ثم يمضى الغزالى فى شرحه لرأيه حتى يقول:

"لقد أمر الله بالشورى، وكان أمره عاما مطلقا" وشاورهم فى الأمر " ولم يحدد الحق سبحانه وتعالى كيف تكون الشورى ولم يحدد ضماناتها وترك هذه الأمور كلها للمسلمين ل لتحديدها حسب زمانهم وأحوالهم. وقد وضعت الديمقراطيات الغربية ضوابط محترمة للحياة السياسية الصحيحة، فلماذا لا ننقل عنهم ما يسد النقص الناشئ عن جمودنا الفقهى فى موضوع الحكم والشورى؟ لقد أغلقنا باب الاجتهاد قرابة ألف عام، فإذا سبقنا غيرنا فى شئون إنسانية مطلقة، فلا معنى لاستكبارنا عن الإفادة منه، ولا معنى للخوف من ذهاب شخصيتنا لأن الاقتباس والنقل فى خدمة مبادئ إسلامية مقرة عندنا ابتداء. ولايعنى هذا خروجا عن خطنا العتيد، ولا يعنى أننا أرتضينا أهدافا أخرى "ُثم يضيف االى ذلك قوله:

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

(

نقلا عن أحمد بهجت –الأهرام 2،1990/11/1)(3)

وبحكم مكانة الشيخ الغزالى العلمية والدينية عند أتباعه فإن هذا الكلام يعد أقوى وأوضح بيان فى إباحة الأخذ والاعتماد على ما وضعته الديمقراطية الغربية من ضوابط محترمة للحياة السياسية الصحيحة. وهو رد حاسم على دعاة الرفض والمقاطعة للنظم الغربية الذين يعملون لحماية مصالحهم الطبقية والانتهازية فى السلطة والحكم كما أن دعوة الشيخ الغزالى تأتى فى وقت مناسب لتعزيز دعوة الحوار بيننا وبين الغرب دون تعالى أو خوف، بل على أساس الفهم والاحترام المتبادل.

هذا على مستوى النص الدينى فإذا عدنا لتجربة حياتنا المعاشة فإننا سوف نجد أصول هذه المبادىء راسخة فى تاريخنا على مدى قرنين من الزمان. وقد تناول الدكتور وليم سليمان " أصول مبدا المواطنة فى تراث القبط وتاريخ بلادهم"

صفة المواطنة تلحق بالشخص بسبب علاقته بالوطن ويترتب على هذه الصفة أن تكون للمواطن حقوق سياسية أى يكون له الحق فى المساهمة - طبقا للدستور والقانون – فى ممارسة السلطة العامة فى بلاده. ويعتبر وعى الانسان بأنه مواطن فى بلاده نقطة البداية فى تشكيل نظرته الى نفسه والى بلاده والى شركائه فى صفة المواطنة. **إن منظومة حقوق المواطنة وواجباتها تغرس فى وجدان المواطن شعوراً بالأصالة والمسئولية.** ومن هنا يأتى جهد الشخص لممارسة صفة المواطنة والتمسك بها والدفاع عنها. وصفة المواطنة لها عناصر ثلاثة:

أولاً : الانتماء للوطن

ثانيا: المشاركة فى السلطة العامة

ثالثا: ومن خلال المشاركة تكون المساواة أى الندية بين المواطنين، فلكل مواطن نفس الحقوق والواجبات.

وعندما نتفحص تاريخنا المصرى على مدى ما يقرب من ألفي عام سوف نجد جذور فكرة المواطنة وأصولها فى تراثنا القبطى. فالكنيسة المصرية القبطية مؤسسة مصرية لها رئاستها وتنظيمها المكتمل والمكتفى بذاته فى مصر.

وقد استمرت هذه المؤسسة فى أداء دورها منذ نصف القرن الأول الميلادى دون انقطاع فهى اقدم مؤسسة شعبية فى مصر، وعبر قرون طويلة كانت مصر ولاية مستعمرة تابعة لإمبراطورية عظمى ولكن لها كنيسة مستقلة وفى نفس كل مصرى كانت تتردد أمنية: أن تكون بلاده مستقلة مثل كنيسته وهنا نجد الأصول التاريخية للاستقلال الوطنى.

ولأرض مصر مكان هام فى الممارسة الطقسية للكنيسة القبطية، ان التقويم الزراعى المصرى القديم الذى يعرفه كل فلاح مصرى ويتخذه أساسا لعمله فى الحقل، وكان مستخدما فى الحكومة المصرية حتى أواخر القرن التاسع عشر – هذا التقويم هو ما تعتمده الكنيسة لتحديد مواعيد أعيادها ومواسمها، كما إنها تربط بين الفصول الزراعية وصلواتها والكنيسة فى هذا كله تحمل اهتمامات أهل مصر، وتقدمها إلى الله فى اقدس اللحظات وتصوغ صلاتها شعرا مفعما بحب هذه الأرض.

وبالإضافة إلى انتماء الشخص إلى بلاده، لابد لاكتمال صفة المواطنة أن يسود فى الجماعة مفهوم للإنسان يقرر حقوقه ويحفظ كرامته ويؤكد وحدة الجماعة، والتراث القبطى ملىء بهذه المفاهيم. ولقد تعرض الأقباط فى القرون الأولى لموجات من الاضطهاد الشرس للتخلى عن إيمانهم. وكانت هذه فرصة تاريخية يسجلون فيها على ارض مصر **مبدأ تقييد سلطة الحاكم فى مجال حرية العقيدة.** ولأن الأقباط يعتزون بهذه المرحلة من تاريخهم، فقد جعلوا يوم تولى الإمبراطور دوكلسيان (دقلديانوس)، أشد مضطهد لهم للعرش – **284/8/29**م بدء للتقويم الذى نسبوه للشهداء وهو التقويم الزراعى القديم.

في هذا الصراع والانتصار نجد الأصول الأولى فى التاريخ المصرى لحق الإنسان فى حرية العقيدة والرأى وللكنيسة القبطية نظامها الداخلى، وفيها تدرج رئاسى تحكمه قواعد يضمها قانون الكنيسة. ومن أهم المبادىء الأساسية فى هذا القانون أن رئاسات الكنيسة بمختلف درجاتها يقوم شعب الكنيسة باختيارهم.

وهنا يقول الدكتور وليم سليمان " نجد أصولا تاريخية لمبدأ سيادة الشعب وممارسة الديمقراطية فى الواقع المصرى. ولقد رفضت الكنيسة منذ البداية أن يعتزل المسيحيون عن المجتمع الكبير الذى يضمهم، فهم يحيون كباقى مكونات الجماعة لكنهم أثناء ذلك يظهرون الطابع السامى للخلق القويم، يؤدون واجباتهم كمواطنين، ولكنهم فى سلوكهم يسمون على القوانين "

والمبدأ هنا ان الدين يصنع الإنسان – يساهم فى صنعه، والإنسان يصنع العالم بعقله ووجدانه وارادته وعمله.

وفى العهد الجديد، نجد ان الرسول بولس يتمسك – بإضافة صفة المواطنة إلى عقيدته المسيحية كمواطن رومانى، ويطالب السلطات باحترام هذه المواطنة – فى مواجهة عدوان اليهود عليه، وهكذا كانت الكنيسة القبطية بحق - مدرسة لحب الوطن وخدمته.

وقد تواصل هذا التراث بعد دخول الإسلام إلى مصر، وانضم إليه تراث إسلامى مصرى مشابه، وكان المجتمع المصرى ينقسم إلى شريحتين:
الحكام والمحكومين، وتضم شريحة المحكومين جموع المصريين من أقباط ومسلمين، وكانوا جميعا محرومين من تولى الولاية ودخول الجيش ومن ثم يدفعون فى اليوم الواحد الجزية للمماليك والعثمانيين، ثم استخلصوا جميعا حكم بلادهم لأنفسهم ودخلوا مجال السلطة فى وقت واحد .

بدا ذلك مع الثورة التى قام بها المصريون ضد الوالى العثمانى فى بداية القرن التاسع عشر، وكان عميد أقباط مصر– جرجس الجوهرى – ضمن الهيئة التى نصبت محمد على حاكما على مصر عام 1805,على ما يروى عبد الرحمن الجبرتى، وكان للأقباط حضور واضح فى النهوض بمشروع محمد على – كما يروى ذلك الرحالة والموظفون المبعوثون الأجانب وكان لهم أيضا حضور هام فى الجيش والأسطول اللذين أنشأهما محمد على من المصرين. وحين انشأ إسماعيل باشا أول المؤسسات النيابية فى التاريخ المصرى، دخل أليه الأعضاء الأقباط منذ أول دوراته فى عهد إسماعيل وحتى آخرها فى أيام توفيق وبالانتخاب وكان لهم دور بارز فى كل الأمور التى ناقشها المجلس، وفى مواقفه التاريخية الهامة فى مواجهة التدخل الأوربى، والسلطة المطلقة للخديوى وحين التأمت صفوة الجماعة المصرية لاعلان رأيها فى " الجمعية الوطنية " أيام إسماعيل عام 1879، وفى الجمعية العمومية " أيام الثورة العرابية – كان على رأس المجتمعين شيخ الأزهر وبطريرك الأقباط.

فى الجمعية الأخيرة صار إبطال قرارات الخديوى ومواجهة الخليفة العثمانى وقد بذل الفكر المصرى ممثلا فى الشيخ رفاعة الطهطاوى جهده فى التعبير عن التجربة المصرية وإصدار كتبه فى أيام محمد على وإسماعيل " وفى مناهج الألباب" يقدم نصا هاما يجعل فيه مبدأ المواطنة أساسا فى العلاقات بين المواطنين على أساس "الاخوة الوطنية والنخوة الوطنية "وظل يصدر مجلة "روضةالمدارس ينشرفيها الوعى المستنير وكان من زملائه وتلاميذه فى هذا النشاط مفكرون أقباط مثل تاوضروس وهبى، وميخائيل عبد السيد.

وهكذا توحدت الثقافة الوطنية والسياسية للمصريين جميعاً، ووقف البابا كيرلس بطريرك الكنيسة القبطية فى مواجهة الإنجليز عند احتلالهم لمصر وأعلن تجردهم من المسيحية فى هذا العدوان. وكان من اثر ذلك أنه حين استتب آلامر للاحتلال صدر قرار بنفى البابا ومعاونيه بعيداً عن القاهرة فى الصحراء الشرقية والغربية. وفى عام1919 قامت الثورة العظيمة التى التحمت فيها مكونات الجماعة المصرية برابطة وثيقة وتألف الوفد المصرى للمطالبة بالاستقلال وكانت مشاركة الأقباط فى الكفاح الوطنى مثلا بارزا فى التاريخ العالمى – وصدر ضدهم أحكام الإعدام والسجن والنفى وواجهوا المحتل الاجنبى والملك الذى يريد ان تكون له السلطة المطلقة فى حكم البلاد وهنا يقول وليم سليمان:

"وهكذا بزغت اللحظة الدستورية عام 1923، ينص هذا الدستور فى المادة الأولى منه: "مصر دولة ذات سيادة" وفى المادة 23 " المصريون لدى القانون سواء"- وهم متساوون فى التمتع بالحقوق المدنية والسياسية، وفيما عليهم من الواجبات والتكاليف العامة – لا تمييز بينهم فى ذلك بسبب الأصل أو اللغة أو الدين واليهم وحدهم يعهد بالوظائف العامة مدنية كانت أو عسكرية. وهكذا جاء دور الدستور المصرى يجسد المعطيات الرئيسية لاقدم طبقات التراث المصرى بعد نهاية العصر الفرعونى ويكرس نجاح الكنيسة القبطية فى تربية عقول المنتمين اليها ووجدانهم ليشاركوا جيلا بعد جيل، فى حركة بلادهم الوطنية والدستورية" (4)

وكان هذا ثمرة الالتحام الرائع بين أبناء الوطن جميعا إذ أشرق على مصر فجر الليبرالية التى قطعت شوطا طويلا فى مجال الممارسة السياسية والاقتصادية والاجتماعية وقد قضت ثورة العسكر فى يوليو 1952، على هذه التجربة العظيمة وأقاموا نظاما شموليا قمعيا وزجوا بالوطن في معارك فاشلة ضحت فيها مصر بمائة ألف شهيد من ابنائها وقرابة المائة مليار دولار وأصبحت تعانى مختلف المشاكل الاجتماعية والاقتصادية ولا مفرالآن من تحقيق نظام ديمقراطى سليم حتى يمكن الخروج من هذا المأزق والتلاؤم مع عصر العولمة.

المرجع:

1- راجع كتاب "حنين بن اسحق وعصر الترجمة العربية "تأليف نسيم مجلى. المجلس القومى للترجمة. 2010 والتنمية-
2- "العلاقة بين التنمية والديموقراطية" تقديم دبطرس بطرس غالى(اليونيسكو 2002)
3-أز مة الشورى – نقلا عن الاستاذ احمد بهجت (الاهرام-2,1 –1990)
4– أصول مبدأ المواطنة فى تراث القبط وتاريخ بلادهم- د وليم سليمان قلادة (مقال غير منشور)

28- رد على هجوم محمود الطناحى

لويس عوض لم يكن عميلا لحركات التبشير ولم يكد للإسلام

وضعنى الدكتورمحمود الطناحى فى سياق المهاجمين للشيخ محمود شاكر رحمه الله، وخصنى بقدر جارح من هجومه، فبعد أن أشار الى علاقة المودة التى كانت تربطنى بشاكر قال:" فلما غاب وجه محمود شاكر بالموت رتع نسيم مجلى فى لحمه وإذا الذى كان همسا صار صراخا والذى كان تلميحا أضحى تصريحا والذى كان كلاما فى الحواشى بالبنط الصغير قفز الى المتن بالبنط الكبير فكان هذا الكتاب الذى صدر عن الأهالى وسأعود اليه فى أخر المقالة ".

هذا فى مقاله الأول بالجيل ثم عاد فى أخر مقال بتاريخ 1999/1/10 ليقول: " ولأن الدكتور لويس عوض مسيحى فقد بدا لبعض الناس ومنهم الأستاذ نسيم مجلى – أن يضعوا القضية فى إطار التصادم الإسلامى المسيحى، ثم تصوير لويس عوض بأنه الديمقراطى الحر المعتدى عليه، وأن محمود شاكر مثال صارخ للتراثى المتخلف المتعصب لحد النخاع ".

وهذا اختزال ممقوت للأفكار فضلا عن ذلك فإننى لم أنسب الى شاكر كلمة " رجعى " أو "متخلف" أو أى كلمة جارحة فى كتبى لأن علاقتى بأستاذنا الجليل الشيخ محمود شاكر كانت علاقة حب حقيقى منزهة عن كل غرض. والدكتور الطناحى يذكر فى مقاله أننى أهديت كتابى " لويس عوض ومعاركه الأدبية " بتاريخ 1999/1/6 للأستاذ شاكر بكلمات رائعة وهذا حقيقى ولم يتغير رأيى فى شاكر حتى هذه اللحظة كما أننى لم أكتب شيئا عن شاكر بعد وفاته سوى مقدمة الكتاب الأخير وهى مأخوذة من فقرات قلتها فى هذه الكتب. فما الذى أفزع محمود الطناحى وجعله يضرب يمينا وشمالا بغير حساب؟

لقد قضيت خمس سنوات أو أكثر فى هذه الأبحاث وكان الأجدر بالدكتور محمود الطناحى وهو أستاذ جامعى وباحث أن يقرأ هذه الكتب قراءة جيدة قبل أن يتصدى لنقدها. ولو قرأ لما انزلق الى هذا التجريح ولما وقع فى منطقة سوء الفهم بالنسبة للويس عوض أو شاكر أو فيما يختص بكتاب " صدام الأصالة والمعاصرة " الذى نشرته الأهالى فى يونيه 1998.

+ جريدة الجيل
واحتراما لعقول قراء هذه الجريدة الوليدة أقول لقد ذهبت لزيارة الشيخ محمود شاكر فى 17 سبتمبر 1996 وأخبرنى انه قرأ كتابى عن لويس عوض ، ولما عبرت له عن دهشتى أكد لى أنه " قرأه سطرا سطرا وكلمة كلمة وأنه كتاب كبير وهام وجهد لا يصبر عليه أحد الأن " وحين استوضحته عن رأيه فى منهج الدراسة ونتائجها قال رحمه الله " كنت صادقا مع نفسك " وكررها مرتين وفى نهاية الجلسة التى استمرت أكثر من ساعة طلب نسخة من كتابه الجديد " نمط صعب ، ونمط مخيف "وكتب عليه الإهداء الأتى " الى أخى نسيم مجلى هدية تذكرة " 17 سبتمبر 1996 ."
*جريدة "الجيل "

كان شاكر يعنى ما يقول وكان يحس أن حبى له حبا صادقا. وأن الفرق بينى وبين محبيه الأخرين هو أننى أت من خارج هذه الدائرة المقربة وأننى أرى بوضوح أكثر, أعبر بصدق أكبر بعيدا عن مجالات المديح والهجاء . فأنا أنظر لإنتاج هذا الباحث والمفكر الكبير نظرة نقدية تقول ماله وما عليه، فلم يكن الرجل بعد كل هذا الجهاد الطويل فى حاجة الى أن يضيف الى مادحيه شخصا آخر ولعل ذلك ما جعله يقول للدكتور على شلش وكنا فى زيارته معا .... " إن نسيم يعد من أحسن الأصدقاء الذين عرفتهم ".
أما عن كتاب " صدام الأصالة والمعاصرة " الذى يشير اليه الدكتور محمود الطناحى ففيه ثلاثة مقالات هى:

1- شاكر ومفهومه للأصالة الثقافية.

2- الطريق الى ثقافتنا ... وهل هذا الطريق الوحيد؟

3- من القطيعة الى الحوار.

وقد كتبتها قبل أن أنشر كتاب " لويس عوض ومعاركة الأدبية " بوقت طويل، وهى موجودة فى بيت الشيخ شاكر حتى الأن، وقلت عنها:
" أما الأستاذ شاكر فلم ألتق به إلا فى إفتتاح الندوة الدولية التى أقامتها كلية الأداب جامعة القاهرة عن " نجيب محفوظ والرواية العربية " 1990 كان لقاء حارا ومؤثرا شدنى الى شاكر وشخصيته الجذابة القوية، فزرته فى بيته عدة مرات وأهدانى عددا من كتبه الهامه فقرأتها وقرأت عنه ، وتعرفت على بواعثه النفسية والفكرية فى كل ما يصدر عنه وقد أحببته بقدر ما إختلفت معه ، وسجلت تجربتى هذه فى فصول ثلاثة سوف يضمهم كتاب أخر بعنوان " شاكر ومفهومه للأصالة الثقافية : وقد قرأ اختلافى بحب ومودة واعتبره مسألة طبيعيه بحكم اختلاف الأجيال " .
وفى ندوة حول " أوراق العمر" بنادى خريجى اللغة الإنجليزية، دعوت للحديث فيها اثنين من أساتذتى الكبار هما الدكتور مجدى وهبة والدكتور شكرى عياد وحين سمع الدكتور مجدى بخبر هذه الدراسة أوصانى ألا أغضب الأستاذ شاكر قائلا "إياك أن تفعل ... إنه صديقى" وفى اللقاء الثانى معه استقبلنى بإبتسامته الودودة قائلا " الشيخ شاكر مبسوط منك وراض عنك وعن كتاباتك " ثم ابتسم وأضاف " أنت محظوظ فالشيخ شاكر من النادر أن يرضى عن أحد

بهذه الدرجة، فكيف حث هذا؟ وأحسست أن الدكتور مجدى مهتم بمعرفة سر هذا الود المتبادل، فقدمت له هذه الفصول عن شاكر فقرأها وأعرب عن إعجابه بها .... ولم يضن على بوقت أو جهد رغم مرضه الذى لم أكن أعلم بحقيقته – فقرأ من فصول هذا الكتاب " رموز الشعر الحديث " و" شاكر وموقفه من الثقافة الغربية المسيحية " وأخذ يحثنى على نشر هذه الفصول فى المجلات الأدبية لكن القائمين عليها لم يتحمس أحد منهم سوى الدكتور جابر عصفور الذى رحب بهذه الدراسة واختار منها موضوع " محاكمة فقه اللغة العربية " ونشره فى " فصول " خريف 1992 فأعطى الكتاب دفعة قوية.

"هذا ما قلته فى مقدمة كتاب " لويس عوض ومعاركه الأدبية ص 6،7 " وهو يؤكد أن المقالات التى احتواها كتابى الأخير كانت تحت يد الأستاذ شاكر من قبل فلماذا هذا الفزع والتجريح من محمود الطناحى. لقد أعماه حبه لشاكر فأخذ يضرب بغير علم وكان الأولى به أن يسأل عن سر حب شاكر لى وقد كان دائم الحضور فى جلسات شاكر التى تعقد كل يوم جمعة والتى نوقشت فيها هذه المقالات. وقد ذكرت لى المرحومة عايدة الشريف أنها احتجت على استعمالى لفظ "الأيقونة فى حديثى عن شاكر والشعر الجاهلى حين قلت:
" كان عاشقا متبتلا فى محرابه، وفجأة وجد أمامه من يطعن فى أصالة هذا الشعر .... ويحاول تحطيم المعبد على رأسه، وتهشيم الأيقونة التى يتعبد أمامها " وقالت عايدة الشريف إن الأيقونة رمز مسيحى كنسى فكيف يستخدمها نسيم هنا؟
فرد الأستاذ شاكر بأن لكل ناقد مصطلحاته. ومن حق نسيم أن يستعمل مصطلحاته الخاصة. وأعتقد أن الدكتور الطناحى كان حاضرا هذه الجلسة.. فلماذا ينسى أو يتناسى ولماذا لم يقرأ إذا كان قد تصدى للنقد؟ ولماذا يذكرنى بمسرحية شاهد ما شافش حاجة؟
فإذا كان سمير غريب قد استحل أن ينقل من كتابى فقرة كاملة دون أن يذكر مصدرها اعتمادا على أنه موظف مشهور وان نسيم مجلى كاتب مغمور فكيف يستحل الدكتور الطناحى تكرار هذه الأوصاف الملتوية والمستهلكة عن لويس عوض المسيحى الذى يحاول تدمير الأمة العربية الإسلامية. كيف يقف أستاذ مثله عند هذه الأقوال المرسلة ويعيدها بعد كل ما كتب عن هذه الأمور.؟ وهو أمر مؤسف لأن الدكتورالطناحى لم يتوقف ليقرأ ... وقد أوضحت ذلك فقلت فى المقدمة:
" ليس لهذه الدراسة من غاية إلا تصحيح زاوية النظر لكتابات لويس عوض ومواقفه، وكذلك بالنسبة لمواقف خصومه وناقديه. ولا أكون مبالغا إن قلت إن عوض مفكر من طراز فريد يستعصى على التصنيف وأى محاولة تضعه فى خانة غلاة اليسار أو غلاة اليمين لن تجد لها سندا مؤكد وسوف تعبر عن قراءة ناقصة ومبتورة لإنتاج لويس عوض الغزير المتنوع.
فالذين ينسبون اليه تهمة الشيوعية والإلحاد لم يقرأوا طبعا رواية "العنقاء أو تاريخ حسن مفتاح " التى كتبها سنة 1947 ليندد فيها بفلسفة العنف وديكتاتورية البروليتاريا.
أما الذين يتهمونه بالإنتماء الى اليمين يتجاهلون عن عمد إنشغاله فى معظم ما يكتب بنظرية العقد الاجتماعى بين الحاكم والمحكوم وبقضية العدالة الإجتماعية ودفاعه المتصل المستميت عن مجانية التعليم فى كل مراحلة بإعتبارها حقا أساسيا لجميع المواطنين بل حجر الزاوية فى أى بناء ديمقراطى منشود.

أما الذين يزعمون أنه عميل لحركات التبشير العالمية ودوائر الاستعمار فإنهم يجهلون حقيقة موقفه الوطنى الصحيح كعاشق متيم لمصر يجعل من حبه لها عقيدة تعلو على كل المعتقدات. ويجعل من إيمانه بالقومية المصرية وبإستقلال مصر حجر الزاوية فى تفكيره كله " مسرحية الراهب "

والذين يقولون إنه طائفى انعزالى بحكم انتمائه للأقلية الدينية فى مصر ينسون أن لويس عوض هو أول من رفض فكرة " عنصرى الأمة المصرية " وقال " إن لأمة المصرية ليس فيها إلا عنصر واحد يتجلى فى الأغلبية الساحقة من أبنائها أيا كان دينها. وإنما خرافة العنصرين نزلت إلينا من زعم الأقباط أنهم وحدهم من سلالة قدماء المصريين وأنهم أصحاب مصر الأصليين، ومن زعم المسلمين أنهم من سلالة العرب الشريفة، فى حين أن الأنثروبولوجيا الجنسية لا تميز بين هؤلاء وأولئك " معاتبات قومية – الأهرام **1978/4/20** "

وقد يغالى بعض المتعصبين فيتهمونه بالكيد للإسلام على أساس أنه مسيحى متعصب وأنا أدعو هؤلاء لقراءة كتابه " أوراق العمر " التى يؤكد فيها أن أغلب المثقفين فى عائلته علمانيون، ومعظمهم أقرب الى مذهب اللاأدريه فى العقيدة الدينية " كتاب لويس عوض معاركة الأدبية ص **21-23** " هذا عن لويس عوض المفكر العلمانى. فماذا عن التصادم الإسلامى – المسيحى؟ أنا لم أقل هذا بل قلت:

" إن شاكر وجه أصيل من وجوه ثقافتنا العربية الإسلامية ، وهو لا يبالى فى أن يقول ما يعتقد أنه حق، ولا أجد له شبيها فى هذه الناحية سوى خصمه اللدود لويس عوض فى إصراره على ما يقوله وصموده عند موقفه ، والشىء المهم فى نظرى هو أنه عند الاعتداد بالذات يتشابه هذان الخصمان ، شاكر ولويس تشابها قويا ، وليس فى الأمر غرابة ، فقوانين الطبيعة تؤكد أن الأقطاب المتشابهة تتنافر على الدوام ، وقد حدث هذا فعلا بين شاكر الذى يمثل التطرف الأصولى أو الدينى ، وبين لويس عوض الذى يمثل التيار العلمانى الوطنى فى أجلى معانيه . "

صدام الأصالة والمعاصرة "(ص **10،9**)

ثم أشرت فى الصفحة التالية أن شاكر رفض منهج الإخوان المسلمين فى استخدام العنف لنشر دعوتهم، فأصولية شاكر هى أصولية الفكر التى تقوم على مبادىء وأسس راسخة من العقيدة الدينية لم أقل إن معركة شاكر ولويس كانت ضمن الصدام الإسلامى – المسيحى، بل قلت كما سلف كانت بين مفكر أصولى ومفكر علمانى. وعنوان كتابى هو " صدام الأصالة والمعاصرة - محمود شاكر ولويس عوض " فعلى ماذا يحتج محمود الطناحى؟

لمن تكتب
نعمات.docx

29- لمن تكتب نعمات احمد فؤاد؟

تحت عنوان جميل براق هو"مصريون قبل الأديان ومصريون بعد الأديان ومصريون الى أخر الزمان!" كتبت الدكتورة نعمات أحمد فؤاد عدة مقالات بالاهرام فى الصيف الماضى ثم اعادت نشرها بالوفد فى مارس 1993. فما هى الرسالة الهامة التى تحرص الدكتورةعلى توصيلها بالنشر ثم باعادة النشر فى فترة لا تتعدى ستة شهور؟ وفى وقت تتنادى فيه القوى الوطنية المصرية لمواجهة هذا الأرهاب الأسود الذى تصاعد بدرجة خطيرة وأصبح يهدد بتدمير الوطن وكل منجزاته؟

ولابد لمن يطالع هذا العنوان الذى اختارته الدكتورة، يتوقع أنها تسير غلى الدرب، كعهدنا بها، وانها تؤكد على قوة وصلابة الوحدة الوطنية التى تؤاخى بين المسلمين وبين المسحين فى رباط قومى لا يعرف التفرقة او التميز. لكن، وأه من لكن: لأن الدكتورة خذلتنا خذلانا شديدا بحيث يحق لنا أن نتسأءل: ماذا جرى للدكتورة نعمات أحمد فؤاد حتى تتراجع كل هذه المسافة لتقف فى صف المدافعين عن هذه الهجمة العدوانية على الآمنيين والابرياء من أبناء مصر الحبيبة؟
لقد بحثت الدكتورة ضمن من بحثوا عن اسباب الفتنة الطائفية واكتشفت السبب الحقيقى الذى لا يشاركها فيه أحد. وياهول ما اكتشفت. لقد اكتشفت الدكتورة ان سبب الفتنة الطائفية، ليس فيما وقع على الاقباط من اعتداءات وما تعرضوا له من قتل وتخريب لبيوتهم، وانما هو فى داخل نفوس الاقباط واعماقهم. وحتى لا يظن القارئ أننى اسخر أو اتجنى فاننى اقدم له نص ما قالته الدكتورة: "أما السبب الحقيقى فبعيد عن الزاوية الحمراء او اسيوط او سوهاج او المنيا او ديروط فكل ما حدث فى هذه المواقع ردود فعل ناجمة عن السبب الدفين غير المعلن".

ثم تكمل فتقول:"السبب الذى يؤرقه دفع خارجى هو اعتقاد رفقة الدرب واخوة العمر الاقباط انهم واقعون تحت غبن قومى، وان هذا الغبن له وجهان:
وجه شخصى يتمثل فى عدم تكافؤ حصتهم من المناصب والوظائف والمزايا مع عددهم. ووجه قومى وهو الأفدح وهو ايهامهم انهم اصحاب البلد الأصليون وان المسلمون عرب وفاتحون يبدأ تاريخهم بدخول عمرو بن العاص، مما يرسخ عقدة الدخيل والغريب والمستعمر بلا سند من الواقع أومن التاريخ".
هذا الكلام له تفسير واحد وحيد وهو ان الدكتورة نعمات تدعو الجميع الى نسيان ما وقع من جرائم قتل وحرق فى هذه المواقع وأن يغسلوا عقولهم وضمائرهم من تبعتها ومن أثارها على مسيرة الحياة فى مصر، وأن يتفرغوا معها للتفتيش عن المشاعر المقهورة وأحاسيس الغبن المكتومة وغير المعلنة فى نفوس الأقباط لأن هذه الجرائم التي استهدفتهم ليست إلا ردود فعل لهذه المشاعر المكتومة. وهذا مدخل خطير جدا لأنه يرفع تبعية الجرائم عن مرتكبيها ليضعها على كاهل الضحايا. هذه الجرائم التى أدانها كل العقلاء واصحاب الضمائر الحية خارج مصر وداخلها كما ادانها رجال الدين المسيحى والاسلامى وفى مقدمتهم الامام الاكبر شيخ الازهروفضيلة الشيخ طنطاوى مفتى الجمهورية. بعد مذبحة صنبو التى راح ضحيتها أربعة عشر مواطنا مسيحيا قال شيخ الازهر" ان الذين ارتكبوا هذه الجرائم ليسوا مسلمين" فما هى الغاية التى تسعى اليها الدكتورة من هذه الدعوة التى تروج لها عن طريق النشر وتكرار النشر؟

أن المتأمل لهذه المواقف الذى انفردت بها الدكتورة سوف يستنتج أنها قد أخذت على عاتقها مهمة ذات شقين: اما الشق الاول فهو تهوين هذه الجرائم وتبريرها بتقديم هذه الحيثيات لتبرئة القتلة والارهابين، أما الشق الثانى وهو الأخطر والافدح هو تحويل نظر الارهابين والمتعصبين والمتعاطفين معهم الى البحث عن سبب الجرائم فى نفوس الاقباط وضمائرهم وهى دعوة مفتوحة للأرهاب. فهل هناك ابشع من التفتيش فى ضمائر الناس عن الهواجس والظنون. وهل ما فعله النازيون والفاشيون كان أكثر من هذا؟
هذا هو مضمون الاكتشاف الذى انفردت به الدكتورة وما يمكن ان يفضى من نتائج ويسعدنى الأن أن أقول للدكتورة انها لم تكتشف جديدا وانما هى تردد منذ وقت طويل اشاعات ملفقة ومغرضة دأب على ترويجها المتعصبون ودعاة الدولة الدينية، الذين يعملون منذ وقت طويل على إشاعة الفوضى والهدم والتخريب فى ربوع مصر كلها حتى تتهيأ الفرصة التى تمكنهم من الوثوب الى السلطة واقامة الدولة الدينية التى يحلمون بها. لذلك بدأوا بترويع الأقباط وقتلهم على أساس أنهم أقلية مسالمة ضعيفة ثم انتقل ارهابهم ليشمل مصر كلها التى طالما تغنت الدكتورة بتفردها وعظمتها فى

كتابها "شخصية مصر" وكان ينبغى على الدكتورة ان تواصل مسيرتها فى مواجهة الردة الثقافية والحضارية المدعومة بفتاوى التكفير والمصادرة لكل ما يمثله الآخر من تنوع ثقافى وحضارى فى الحياة المصرية، وذلك من أجل تعميق الفوارق والحواجز بين أبناء الوطن الواحد والشعب الواحد، اقول كان ينبغى على الدكتورة نعمات ان تواجه هذه الردة الثقافية بشجاعتها المعهوده فتدعو وسائل الأعلام والتعليم والثقافة إلى الأنفتاح على التاريخ القبطى والثقافة القبطية حتى تتيح لشباب مصر أن يتعرف على أصوله وجذوره القومية والثقافية العريقة حتى يتأكد احساسه بقوة الروابط التى تجعل من ابناء مصر شعبا واحدا لا تنفصم عراه.

واذا شاءت الدكتورة ان تعرف سبب الفتنة الطائفية فلترجع الى ما ذكره الاستاذ محمد حسنين هيكل فى كتاب "خريف الغضب" عن دور السادات فى تكوين الجماعات وتزويدها بالمال والسلاح. هذا الدورالذى اكدته شهادات كثيرة لعل أحدثها ما نشره الاستاذ سعد الدين وهبة اخيرا بالاهرام عن اجتماع بمقر الاتحاد الاشتراكى العربى حضره بنفسه وشاهد فيه أمين الاتحاد الشتراكى يوزع المال والمطاوى قرن الغزال على اعضاء الجماعات الدينية ثم خطب فيهم وحدد لهم الأعداء الثلاثة:

1- الصهاينه 2- الشيوعيين 3-المسيحيون (الاقباط)

وفى ضوء هذه الشهادات الموثقة فلا حاجة بنا للاجتهاد أو للبحث فى ضمائر البسطاء والمغلوبين واكراههم على قول ما لا يريدون ولا يحبون. اما اذا كانت هناك شكوى صادرة عن المسيحين بخصوص تجاوزهم فى المناصب الهامة أو تعرض دور العبادة الخاصة بهم الى العدوان والنهب، فهم لا يطالبون امتيازا طائفيا بل يطلبون حقوقا طبيعية يقررها الدستور والقانون العام الذى يسوى بين جميع المواطنين على أساس المواطنة لا على أساس الدين.

فالاقباط يرفضون التقسيم النسبى أو الطائفى الذى سارت عليه الصيغة اللبنانية ويحتفظون بتقاليد الحياة المصرية التى لا تعرف التفرقة بين البشر على أساس الدين أو المذهب أو العرق. وكان زعماء الأقباط أول من رفض صيغة تقسيم المناصب على أساس النسب العددية كما رفضوا فكرة التمثيل النسبى فى البرلمان عند وضع دستور 1923، ايمانا منهم بأنهم شعب واحد لا تفرق بين أفراده بعض الاختلافات الدينية، لأنهم يحفظون هذا الشعار العظيم الذى بلوره الوفد المصرى فى قيادة النضال الشعبى لتحقيق الاستقلال واقامة الديمقراطية الدستورية " شعار الدين لله والوطن للجميع"، وهذا الشعار لم ينبت من فراغ بل كانت وراءه أرضية تاريخية هامة بدأت بمحاولات محمد على لبناء الدولة الحديثه وجهود رفاعة الطهطاوى ورفاقه لترسيخ أفكار الحرية السياسية والأجتماعية عن طريق التعليم والثقافة لاخراج مصر من العصر التركى والمملوكى واشاعة افكار التنوير العقلانى عن حرية الأعتقاد وحرية التعبير.

ان شعار الدين لله والوطن للجميع يجسد صورة الوحدة من خلال التنوع، الوحدة الديناميكية الحية التى تتيح رعاية المواهب الفردية فى كل ميادين العلم والفكر والفن لأشباع الحاجات وتحقيق الذات وتنمية المجتمع. هذه الوحدة الخلاقة هى النقيض الكامل لوحدة القطيع الذى تضمه الدولة الدينية ذات النظم الشمولية، التى لا تقبل بالتعدد أو الاجتهاد الفكرى أو السياسى. وقد عانينا الكثير من هذا النظام الذى فرضه عبد الناصر باسم الاشتراكية، ولا نريد معاناة جديدة قد تكون أشد مرارة وأفدح تضحية فى ظل دولة دينية.

ففى الدول الدينية تضيق دائرة التشريع وتنعدم حرية التفكير والتعبير والابداع فى العلوم والفنون والآداب. وتكون النتيجة عودة الى عهود الظلام والتخلف. وهذا هو الخطر الحقيقى الذى جعل الدكتورة نعمات تعرب عن فزعها من اقتراح الاستاذ فهمى هويدى بتحديد مفهوم الاقلية والأغلبية على أساس دينى وليس على أساس سياسى فاعتزت هى بالتقاليد الأصلية وقالت "مصريون قبل الأديان ومصريون بعد الأديان ومصريون إلى آخر الزمان"

نعم يا سيدتى فهذا ملاذنا جميعا للنجاة من الارهاب والعنف. لكن الامر الجدير بالتسجيل ان الاستاذ فهمى هويدى قد تخلى عن اقتراحه ذاك. وهذا واضح من دعوته لدراسة نموذج الدولة التركية القائم على العلمانية: ففى معرض دفاعه عن ضرورة توسيع نطاق المشاركة السياسية الشرعية أمام القيادات الاسلامية دعا إلى التجربة التركية باعتبارها تجربة مفيدة فى هذا الصدد فرغم غلوها فى العلمانية فانها وضعت شروطا لمشاركة القيادات السياسية والترخيص لها، وسمحت لكل من قبل بتلك الشروط بممارسة نشاطه فى ظل القانون. وقد عقب الاستاذ فهمى هويدى بتعليق يتضمن الموافقة على الأخذ بالنموذج التركى رغم علمانيته فقال:

"ونحن نستطيع أن نفكر فى شئ من هذا القبيل، بحيث نفرض على من يريد المشاركة فى العمل السياسى ما نشاء من شروط وضمانات تتفق مع الدستور وتعبر عن روحه من الالتزام بالديمقراطية"

هذه الدعوة التى جاءت فى مقال الأهرام فى 3/16/ 1993 بعنوان "لكى نخرج من نفق الأرهاب" تثبت أن الأستاذ فهمى هويدى لم يتخلى فقط عن تقسيمه الطائفى للمواطنين بل إنه تقدم خطوة كبيرة على طريق الحل الصحيح لأزمة ممارسة السياسية فى مصر. فلا طريق الا العلمانية. واذا كانت لدى البعض حساسية خاصة لكلمة العلمانية التى يساوى بينها وبين الكفر فلنقل لهم "الدولة المدنية" القائمة على الديمقراطية الليبرالية والفصل بين السلطات لأنها النمونج الوحيد الذى يسمح لجميع القوى السياسية والتيارات الفكرية بالتعبير عن نفسها دون قهر أو إرهاب.

أي الدولة التي تجعل أساس الانتماء بين المواطنين هوالانتماء الوطنى وليس الانتماء الدينى. وهذا النظام هوالذى تبلورفى دستور 1923 وظل ساريا فى مصر حتى ثورة 1952 ومازالت مقوماته موجودة فى اعماق الحياة المصرية. وواجبنا ان نعمل جميعا على إحياء وتدعيم هذه المقومات لبناء الدولة الحديثة على أساس الديمقراطية حتى نستطيع أن نطلق طاقات البشر للعمل المثمر ونخرج من خناق الازمات الاقتصادية والاجتماعية.

والاستاذ فهمى هويدى من ابرز المنظرين والمدافعين عن التيار الأسلامى وحقه علينا أن نرحب باقتراحه وأمامه فرصة الأن فى أن يقنع الاسلاميين بالتخلى عن فكرة اتهام الآخرين بالكفر والقبول بتجريم هذه الدعوة بقانون حتى يكون قبولهم بالديمقراطية تعبيرا عن التزام صادق بحق الجميع فى الأجتهاد والأختلاف واعتقد ان هذه خطوة ضرورية حتى يمكن التفرقة بين المعتدلين والمتطرفين منهم.

30- زواج المثليين

يـزعم بعـض الليبـراليين المـدافعين عـن الشـذوذ الجنسـى بـأن زواج المثليـين هـو تحـرر طبيعـى أو عـودة للطبيعـة التـى لـم تضـع قيـودا علـى حريـة الكائنـات، وهـذه مغالطـة شـنيعة لأن الطبيعـة نظمـت كـل شـىء. فالتكـاثر عنـد الحيوانـات والحشـرات يـتم عـن طريـق التـزاوج الطبيعـى بـين ذكـر وأ نثـى، وبهـذا تكـون دعـوتهم هـى خـروج علـى القـوانين الطبيعيـة، وهـى فـى ذات الوقـت خـروج علـى القـوانين الأخلاقيـة التـى تـنظم الأ وضـاع الأجتماعيـة فـى أى مجتمـع مسـتقر، والتـى تقـوم علـى الإيمـان بكرامـة الإنسـان الـذى خلقـه الله علـى صـورته ومثالـه. فقـانون إباحـة الـزواج للمثليـين هـو انحطـاط بكرامـة الأنسـان، وبدايـة السـقوط للحضـارة الغربيـة المعاصـرة سـتكون نتيجتـه هـلاك وخـراب مـن النـوع الـذى حـدث لصـدوم وعمـورة فـى القـديم، ومـا حـدث للحضـارة الرومانيـة فـى العصـور الوسـطى. والذى فسره القديس أوغسطينوس بأنه قصاص من الله وتطبيق لنظرية العدالة الإلهية،

فقـد كـان أغسـطينوس يـرى أن قيـام الـدول وانهيارهـا أو ازدهارهـا وفسـادها مـرده ألـى شـىء واحـد هـو قـرب المجتمـع او بعـده مـن الله. وهـو شـىء يعيـدنا إلـى قـول الإنجيـل،"البر يرفـع شـأن الأمـة وعـار الشـعوب الخطيـة". ومـن المحـزن أن يصـل الانحـلال الـى هـذا المسـتوى الـذى يشـوه صـورة الانسـان ويـنحط بـه إلـى مسـتوى أدنـى مـن الحيـوان. وهـذه كارثـة او مأسـاة إنسـانية شـاملة، كـان يجـب أن تجـد معارضـة قويـة ومعلنـة مـن كـل شـعوب العـالم. خصوصـا وأن هنـاك مـن العلمـاء الأفـذاذ مـن يعترضـون علـى إدعـاءات الإعلام بأنها حركة تحرر ويؤكدون أنها مشكلة مرضية تحتاج إلى علاج.

هـذا مـا يقولـه الـدكتور **Paul R. Mchugh** وهـو باحـث لامـع ورئـيس سـابق لقسـم التحاليـل النفسـية بجامعـة جـون هـوبكنز الأمريكيـة وكاتـب لأكثـر مـن مائـة خمسـة وعشرين مقالا فى المجلة الطبية ومؤلف لست كتب كمراجع دراسية.

يرد في مقال حديث على أدعاءات الليبراليين حيث يؤكد دكتور بول أن تغيير جنس الإنسان هو أمر مستحيل. وما يدعونه ليس حركة تحرر جنسى، لأن الذبن يظنون أنهم متحولين جنسيا هم فى الحقيقة يعانون من اضطرابات عقلية مدمرة.
ويقول أيضا:
"فى الوقت الذى تنشط فيه إدارة أوباما، ومدينة السينما بهوليوود ووسائل الإعلام الكبرى مثل مجلة تايم للدفاع عن التحول الجنسى بأنه شىء طبيعى أوعادى، فان صناع السيا سة والإعلام لايقدمون خيرا للجمهور او للمتحولين إذ يتناولون اضطراباتهم النفسية على أنها استحقاق يجب الدفاع عنه وليس أضطرابا عقليا يحتاج إلى الفهم والعلاج والوقاية.
"أن هذا الشعورالحاد المحسوس بحالة التحول الجنسى لدى أى شخص يشكل اضطرابا عقليا فى ناحيتين:
أولا، إن فكرة خطأ الإنحياز الجنسى هى ببساطة فكرة مغلوطة لا تتفق مع الحقيقة الفزيائية.
ثانيا: فإن هذه الفكرة يمكن أن تؤدى إلى عواقب سيكولوجية وخيمة.
ويقول دكتور بول: إن اضطراب الشخص المتحول إنما يوجد فى افتراضه أنه مختلف عن حقيقة جسده الفيزيائية من ناحية ذكوريته او أنثويته، كما حددتها الطبيعة. إنه أشبه باضطراب شخص شديد النحافة بدرجة مفرطة، ومصاب بفقدان الشهية ينظر إلى صورته فى المرأة ويظن أنه زائد الوزن بدرجة مفرطة.
فالافتراض القائل بان جنس الشخص هو تصور موجود فى ذهنه فقط دون اعتبار للحقيقة التشريحية، قد أدى ببعض المتحولين إلى الاندفاع بأنفسهم سعيا للحصول على القبول إجتماعيا وتأكيد "حقيقة شخصيتهم" الذاتية. ونتيجة لذلك فأن بعض الولايات مثل كاليفورنيا، ونيوجيرسى، وماسا شوستس، قد أصدرت قوانين تستبعد علماء التحليل النفسى، وبموافقة الوالدين، وتبعدهؤلاء العلماء عن الكفاح من أجل استعادة المشاعر الجنسية الطبيعة لهؤلاء الأشخاص، وبدلا من ذلك يدفعونهم لإجراء عملية التحول الجنسى أى الهبوط بالشخص إلى حالة أدنى.
والذين يدافعون عن فكرة التحول الجنسى لايريدون ان يعرفوا أن الدراسات تبين ان بين 70 - 80 % من الأطفال الذين يعبرون عن مشاعر تحول، يفقدون هذه المشاعر تلقائيا بمرور الوقت دون جراحات، وأيضا بالنسبة للذين أجروا جراحات تصحيح اوضاعهم الجنسية، ومعظمهم يقول انهم "مقتنعون " بالعملية. لكننا نجد أن تاقلمهم مع البيئة الإجتماعية المحيطة بهم بعد ذلك ليس أفضل من الذين لم يجروا هذه العملية.
لذلك اوقفنا أجراء جراحات تصحيح الحالة الجنسية فى جامعة هوبكنز، لأن انتاج شخص مقتنع ولكنه مريض يعانى اضطرابا عقليا ليس سببا كافيا لإجراء جراحة لاستئصال بعض الأعضاء الطبيعية.
إن هذا االطبيب الكبير يحذر من تمكين او تشجيع بعض الجماعات الفرعية من المتحولين جنسيا، كالشبان المعرضين للتاثر بإيحاء أن "كل شىء هوتربية جنسية عادية" ويحذر من المستشارين المدرسيين الذين يشبهون رواد المذاهب الدينية

والسياسية، والذين يشجعون هؤلاء الصغار على عزل أنفسهم عن عائلاتهم ويقدمون لهم النصائح للرد على حجج الذين يعارضون جراحات التحول الجنسى.

ويقرر دكتور بول أيضا ان هناك بعض الأطباء ممن يقلدون الجنس الأخرسوف ينصحون بتعاطى هيرمونات تؤخر سن البلوغ حتى تجعل جراحة تغيير الجنس أقل مشقة وإرهاقا. رغم أن هذه العقاقير تعوق نمو الأطفال وتعرضهم ألى مخاطر الإصابة بالعقم.

مثل هذا الفعل يصل الى مستوى "جناية التحرش بالأطفال" مع ان المعطيات العلمية تشير إلى أن ثمانين فى المائة من هؤلاء الأطفال سوف يتخلصون من اضطرابهم وينمون نموا طبيعيا إلى مرحلة البلوغ والنضج إذا تركوا بغير جراحة او علاج"

- --

31- مولد اليسار واليمين فى الفكر السياسى

The Great Debate:
Edmund Burke, Thomas Paine, and the Birth of Left and right.

المناظرة الكبرى: إدموند بيرك، توماس بين،
ومولد اليساروااليمين

تأليف: يوفال ليفين Uval Leven

المؤلف مفكر أمريكى أكاديمى اسرائيلى المولد، درس العلوم السياسية فى الجامعة الأمريكية وحصل على درجة الدكتوراه من لجنة الفكر الإجتماعى بجامعة شيكاغو. عمل بالصحافة وساهم فى تاسيس مجلة " National Affairs " كما ساهم فى تأسيس مجلة " New Atlantis" ولايزال هو رئيس تحريرها. وليفين محلل سياسى بارز يعتبر أكثر المفكرين المحافظين تأثيرا فى عهد الرئيس أوباما. وله كثير من المقالات التى تدور حول النظرية السياسية، والعلوم، والتكولوجيا، والسياسة العامة.

وقد وضع يوفال ليفين ثلاثة كتب على قدر كبير من الأهمية هى: طغيان العقل، تصويرالمستقبل، وكتاب، المناظرة الكبرى: إدموند بيرك وتوماس بين، الذى بين أيدينا. يتناول هذا الكتا ب الصراع الفكرى الذى احتدم بين إثنين من مفكرى القرن الثامن عشر. فإدموند بيرك (1729-1797) سياسى بريطانى عرف بعدائه الشديد للثورة الفرنسية بسبب الفظائع العنيفة التى ارتكبت فيها. أما توماس بين (1737-1809) فهو زعيم سياسى من زعماء الثورة الأمريكية، بريطانى المولد من أثاره كتاب: "حقوق الإنسان "
Rights of Man
أثار كتاب "المناظرة الكبرى" اهتمام عديد من الصحف الأمريكية، فتناولته فى عروض وأحاديث مختلفة. وقد اخترنا ماكتبه ميشيل جيرسون فى

جريدة الواشنطن بوست لنقتبس بعض فقراته، حيث يصف ليفين بأنه أحد الرواد الشباب فى تفسير أفكار المحافظين البريطانية. ويقول إن كتابه، يتناول المباراة بين تيارات الفكر المحافظ ونظريات الإصلاح الجذرى، فى ترابط تاريخى متماسك منطقيا.

ففى هذا الكتاب يحكى ليفين قصة التنافس غير الودى بين الأباء المؤسسين لتيار الفكر المحافظ وبين ألمؤسسين لفكر الليبرالية الحديثة. ويمتدح توماس بين " لقدرته على استدراج جمهور القراء فى تواضع جم وتشجيعهم على الدخول فى علاقة تشابك مع المسائل الفلسفية العميقة".

ويقول إن هذا أيضا من عبقرية ليفين ككاتب، إذ يقدم لنا توماس بين كمهيج جماهيرى لا يهدأ من أجل الحرية، لأنه كان مقتنعا بأن الحكومات ينبغى هدمها وإعادة بنائها طبقا لمبادىء الإستنارة العقلية، وذلك على العكس من إدموند بيرك الذى كان يحرص على تحقيق أكبر استفادة من المؤسسات المادية القائمة فى وطنه.

يعطى ليفين كلا من المفكرين حقه من التقدير، لكن هذا لايخفى حقيقة أن الأمال السياسية العظمى التى كان يسعى وراءها توماس بين تعد شيئا مرعبا ومخيفا، وقد كشفت الأيام عن حقيقة مخاوف بيرك، وأثبتت أنها كانت نبوءة صحيحة، بعدما ظهر من عنف الثورة الفرنسية وفظائعها.

لكن القصة المعقدة التى يحكيها يوفال ليفين تقدم تصحيحات كثيرة تخص المحافظين أيضا، تتعلق بطبيعة الفكر المحافظ ذاته. فقد كان بيرك مصلحا من حزب المحافظين وانتقد الحرب ضد أمريكا ودافع عن حقوق الكاثوليك، وعارض الممارسات غير العادلة التى تقوم بها القوى الإستعمارية فى الهند، وكان من أوائل المنتقدين لنظام العبودية.

لكنه كان أجنبيا على المستوى الإجتماعي لأنه يتميز بشعره الأحمر، ولهجته الأيرلندية وأمه الكاثوليكية، وكذلك اخته وزوجته.

يؤكد المؤلف على أن علوم السياسة الحديثة ظهرت أولا فى شكل مجادلات بين نوعين من المفكرين المحافظين كتيارين لليبرالية – يسمي أحدهما " الليبرالية التقدمية " والآخر"الليبرالية المحافظة " وكلاهما حركتان حديثتان متميزتان، ملتزمتان بالحرية والاصلاح، لكنهما مختلفتان اختلافا واضحا فى كيفية تحقيق الاصلاح. أحداهما تمثل دعاة التحرر الجذرى

عن طريق الثورة، وهم الذين أيدوا الثورة الفرنسية حتى بعد أن ظهر عنفها. والآخرى تمثل دعاة التطور التدريجى.

يشبه ليفين هذه الأقسام الأيديولوجية بفروع العلوم. فمنهج توماس بين أشبه كثيرا بنظريات العلوم الفزيائية عند نيوتن، بما يعنى استخدام القوانين العقلية المجردة والطرق العلمية فى إعادة بناء المجتمع، فى حين يبدو علم السياسة عند بيرك أشبه كثيرا بالنظرية الثورية – بما يعنى التحرك فى طفرات تدريجية بأسلوب يعكس الحكمة الموروثة للكائنات البشرية. فالكائنات البشرية تعيش فى شبكة من العلاقات الاجتماعية التى كانت موجودة قبل أن نوجد وسوف تظل موجودة بعدنا.

ومهمة الحكومات هى أن تحمى وتقوى هذه البنايات لا أن تمزقها جريا وراء نظريات مجردة عن فكرة الحرية.

هذه الرؤى المتصارعة – بين السياسة باعتبارها من علوم الفيزياء وبين السياسة باعتبارها نظرية ثورية- تنعكس حاليا فى مجادلات حديثة بين اليمين واليسار وهذا مايراه يوفال ليفين. ورغم أنه مؤرخ يتميز بالنزاهة العقلية، إلا أنه ليس محايدا فى هذه المناظرة الكبرى لأنه يسعى -كمايرى ميشيل جيرسون-إلى إعادة بناء تيار محافظ اجتماعيا communitarian conservatism يأخذ مطلب الإصلاح مأخذا جادا وليس مجرد القيام بالمعارضة فقط لأن ذلك هو ميدان بيرك.

والكتاب يحتوى على مقدمة وسبعة فصول هى:

1- حياتان فى حلبة الصراع
2- الطبيعة والتاريخ
3- العدالة والنظام
4- الإختيار والإجبار
5- العقل والتشخيص
6- الثورة والإصلاح
7- الأجيال وأحوال المعيشة
ثم خاتمة

حياتان فى حلبة الصراع

فـي مسـاء الثـامن عشـر مـن أغسـطس عـام 1788، جلـس اثنـان مـن أشـرس المقـاتلين فـي المنـاظرات السياسـية الكبـري فـي عصـر الثـورات لتنـاول طعـام العشـاء معـا. علـى الـرغم مـن انهمـا كانـا قـد عبـرا عـن أفكـار سياسـية شـديدة التعـارض علـى مـدى أكثـر مـن عقـد مـن الزمـان، لـم يكونـا بعـد قـد أدركـا تمامـا الدرجـة التـي وصـل إليهـا خلافهمـا العميـق، قضـيا معـا وقتـا، كـان بكـل المقـاييس، وقتـا ممتعـا فياضـا بـالمودة، كتـب إدمونـد بيـرك لأحـد أصـدقائه مبكـرا فـي ذلـك اليـوم قائلا،

"سـأذهب لتنـاول العشـاء مـع دوق بورتلانـد، وفـى صـحبة الأمريكـي العظـيم بـين Paine "،تقـديرا للـدور الـذى أسـهم بـه السـيد بيـرك فـى الثـورة الأمريكيـة" كتـب تومـاس بـين فـي وقـت لاحـق، "إنـه كـان مـن الطبيعـي أن أنظـر إليـه علـى أنـه صـديق للجـنس البشـري; وقـد بـدأ التعـارف بيننـا علـى هـذا الأسـاس." وسـوف ينتهـي التعـارف بينهمـا علـي أسـاس مختلـف تمامـا، فخلافهمـا، الـذي سـوف ينفجـر عـاجلا حـول الثـورة الفرنسـية- لـم يسـاعد فقـط فـي تعريـف وتوضـيح الجوانـب السياسـية فـي عصـرهما ولكنـه خلـف صـدى يتـردد عبـر القـرون وفـي كـل أرجـاء المسكونـة.

وممـا يغرينـا الآن بـالتفكير فـي رفيقـي العشـاء فـي تلـك الأمسـية الصـيفية هـو أن نفكـر فيهمـا كتجسـيد للأفكـار التـي التقينـا بهـا وارتبطـت بهمـا، وربمـا يكـون مـن المغـري أيضـا التسـاؤل كيـف تقبـل أحـدهما الآخـر وتسـامحا معـا وأصـبحا صـديقين، علـى مـا بينهمـا مـن خلافـات. لكـن الجـنس البشـري أكبـر بكثيـر مـن مجـرد حاصـل جمـع آرائهمـا، وقبـل النظـر فيمـا كـان يمثلـه كـل مـن بيـرك وبـين، يجـب علينـا أن نكتشـف أولا مـن هـم ونحصـل علـى نكهـة مـن رائحـة عصـرهما الـذي عاشـا فيـه. فقيامنـا بهـاتين االخطـوتين سـوف يمكننـا مـن فهـم كيـف يمكـن لـرجلين بينهمـا كـل تلـك الاختلافـات وهـذا التبـاين أن يلتقيـا كرفيقـى سـفر، إن لـم يكونا كروحين توأمين.

كـان بيـرك وبـين كلاهمـا شخصـيات غيـر عاديـة فـي وقـت غيرعـادي. فقـد كـان كـل منهمـا ينتمـي لأصـول متواضـعة وأصـبح فيمـا بعـد نجمـا سـاطعا فـى عصـره. كانـا كـل منهمـا غريبـا عـن المجتمـع الـذى يعـيش فيـه وتحـول، بقـوة الفكـر والشخصية إلـى بطـل عظـيم فـي مجتمـع لـم يولـد فيـه. كـان كـل منهمـا زعيمـا وسـيدا

للخطاب السياسي ومعروفا بقوة حجته وقوة كلماته أيضا. كان بيرك وبين رجال عصرهما، بكل ماتعنيه الكلمة حتي وإن اختلفا بشدة حول ماكان يمثله عصرهما أو إلى أين كان يتجه سياسيا.

كثيرا مانتظر الى اواخر القرن الثامن عشر بخيالنا السياسى فيبدو لنا محاطا بهالة من الغموض. فقد كان عصرا زاخرا بشخصيات سياسية شامخة ممن تمكنوا بصورة أو بأخرى أن يكونوا رجال دولة وفلاسفة في آن واحد. فتوماس بين بإمكانه أن يحسب من بين معارفه القريبين، جورج واشنطون، وتوماس جيفرسون، وجيمس ماديسون، وجيمس مونرو بجانب الكثيرين من الشخصيات الأسطورية الأخري من جيل المؤسسين الأمريكيين الأوائل. كان ينظر الى بنجامين فرانكلين كراع له، ووصف فرانكلين بين ذات مرة على أنه " ابنه السياسي بالتبني" كان بيرك أيضا على معرفة وطيدة بفرانكلين، والذي حدث وتعرف عليه خلال الفترة التي عمل فيها فرانكلين ممثلا للمستعمرات الأمريكية في لندن. كان من بين أصدقاء بيرك المعدودين من رواد التنوير في عالم الفكر البريطاني أولئك الرجال من أمثال الكاتب العظيم صاحب الفلسفة الأخلاقية صمويل جونسون، والمؤرخ إدوارد جيبون، والفيلسوف وعالم الاقتصاد أدم سميث، وبالضرورة كل شخصية سياسية وبرلمانية بارزة في عصره من الملك جورج الثالث فما دون.

لم تظهر تلك الوفرة من العبقريات الفلسفية والعملية هكذا دفعة واحدة بالمصادفة. لكنها ظهرت استجابة للتدفق السياسي والاجتماعي العميق الذي ميز ذلك العصر. فبعد قرن من قيام الثورة الانجليزية المجيدة بإعادة تأسيس ملكية بروتستانتية مستقرة في لندن، بدأ التوتر الديني في الغليان واستمرتحت السطح فى كل أنحاء العالم الأنجلوأمريكي كله. وحتي قبل أن تقوم الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية بتحطيم النظام السائد في أوربا، كان واضحا للجميع أن التحدي الذي تتعرض له التقاليد السياسية في القارة نتيجة الأفكار التنويرية عن الحرية والمساواة، مع التحدي الذي تعرضت له الترتيبات الاقتصادية الأرستقراطية عن طريق الظهور التدريجي لنظام التصنيع والصناعة، سوف تسفر عنه تغيرات عميقة ومستمرة على جانبي المحيط الأطلنطي.

أن طبيعة هذه التغييرات وسماتها المميزة سوف تكون هى لب المناظرة التى سوف يشترك فيها كل من بيرك وتوماس بين بألادوار الرئيسية. لكن لا هذا الرجل ولا ذاك كان قد طلب بصورة طبيعية الدور الذى تبين أنه يقوم به.

السيد بيرك الصغير

ولد إدموند بيرك في دبلن، بايرلندا، وأغلب الظن أنه ولد في يناير من عام 1729، كان والده محاميا مرموقا (ولو أنه لم يكن أبدا من الأثرياء) وكان بروتستانتيا، في حين كانت والدته كاثوليكية من عائلة ناجل في مقاطعة كورك. هذا الزواج المختلط لم يكن أحد يسمع عنه في تلك الأيام بايرلندا، كما أنه لم يكن شائعا أيضا. أن اقترانه بزوجة كاثوليكية كان يعني أن ريتشارد، والد بيرك، لن يتمكن من الوصول للقمة في مجتمع دبلن وأن الانقسامات الدينية (والتي تترجم، كما هو الحال الآن، إلى فوارق سياسية واقتصادية) في أيرلندا سوف لن تكون بعيدة عن وجهات نظر إدموند فى فترة النمو. فقد ولد في نفس السنة التي وصف فيها جوناثان سويفت المصير البائس لفقراء أيرلندا في روايته "عرض متواضع." بينما كانت عائلة بيرك تنعم بدرجة معقولة من المعيشة المرتاحة، كان هو يرى مشاهد الفقر الحقيقية من حوله. ففي فترات وأوقات خاصة، أثناء زياراته الطويلة لاقارب أمه الريفيين من الكاثوليك، كان يلاحظ بصدق بشاعة الحرمان الرهيب الذى لا يمكن تخيله بالنسبة لحياة الأرستقراطيين الإنجليز الذين سوف يتعرف عليهم لاحقا فى حياته.

وكما جرت العادة في حالات الزواج الأيرلندي المختلط في ذلك الوقت، تمت تنشئة بيرك وأخويه على عقيدة والدهما الأنجليكانية، بينما تربت أختهما على العقيدة الكاثوليكية. تلقى بيرك تعليمه الأولي في مدرسة داخلية تابعة لطائفة الكويكرز، حيث أظهر موهبة مبكرة فى الشعر والفلسفة. ففي عصر غلبت عليه الانقسامات الحادة المريرة (في كل من انجلترا وأيرلندا) بين الكنيسة الرسمية الأنجليكانية والكنيسة الكاثوليكية وبين الطوائف البروتستانتية المنشقة (مثل طائفة الكويكرز)، تمكن بيرك في الخمسة عشر سنة الأولي من حياته من الطواف عبر تلك الدوائر الثلاثة. كانت الخبرة التي اكتسبها نتيجة رؤيته ومعايشته للخلافات العقائدية التى نوقشت عمليا فى داخل أسرته وبحكم أواصر المودة العائلية واحترام الجوار أصبحت جزءا من مكونات شخصيته. ويبدو أنها اورثته احساسا دائما بأن الحياة أكثر تعقيدا في الممارسة عنها في النظرية - وهذا شئ جيد ورائع. أما تعليمه الجامعي داخل كلية ترينيتي الشهيرة في دبلن فقد غرس لديه هذا الإحساس المرهف

بصعوبة الحياة التى لاتوصف فى التعليم الكلاسيكي والتذوق الراقى للفلسفة والفن.

على الرغم من قضائه الجزء الأعظم من حياته في انجلترا، فإن تلك الدروس الأيرلندية المبكرة الأولي – جنبا إلي جنب مع لهجته الأيرلندية المميزة- لم يتركا بيرك أبدا. كانت تساعده دوما في تحديد الفرق بين المثل السياسية المجردة والحياة المعاشة واقعيا. لقد اختزن في ذاكرته الاحساس بالكيفية التى تتم بها التسويات والتوافقان ببطء من احتياطيات ومخزونات الثقة، وبفعل المشاعر الدافئة والاعتدال تمكن الناس من العيش المشترك حتي في وجه التوتر الاجتماعي، والقمع السياسي، والنكبات الاقتصادية.

نشأة بيرك وتعليمه الأيرلندي أورثاه الحب العميق للغة، وللكلمة المكتوبة بصفة خاصة. بعد تخرجه من كلية ترينتي، سافر إلى لندن ظاهريا بحجة دراسة القانون نزولا على رغبة والده واستجابة لإلحاحه، لكنه هجر دراسة القانون بعد وقت قصير وراح يجرى وراء حلمه فى الانضمام إلى نخبة المفكرين والمثقفين فى مدينة لندن بأن يصبح كاتبا يشارك مشاركة كبيرة في القضايا العامة. كانت لندن في ذلك الوقت هى الحضن الدافىء للمناظرات الفلسفية والسياسية – التى كانت تجرى فى الغالب عبر كتيبات- أى مقالات رأي مطولة (تصلح الآن لأن تصبح كتبا صغيرة)، كانت تنشر وتباع بأسعار زهيدة جدا. كانت ترد بعضها على بعض وفي حالة بحث عميق لتأسيس ثقافة المقهى الناشئة فى لندن على مبادئ عميقة وأن تتجه الى تنشيط وانعاش الارتباط الحاد بالفلسفة والسياسة.

من بين كتاباته التي نشرها فى وقت مبكرجدا - كتيب مطول جدا سماه "دفاع عن المجتمع الطبيعي" نشر في عام 1756- تناول فيه مسائل تأسيسية للحياة السياسية وأظهرفيه ميلا للتراجع عن الراديكالية المتآكلة بقوة. يعتبر هذا الدفاع عملا تهكميا ساخرا، يسخر فيه من أسلوب الجدل الذى كان يستعمله اللورد بولينجبروك- وهو سياسي ومفكركبيرالأهمية توفي قبل ذلك بسنوات قليلة، لكن كتابه الأخير المعنون"رسائل عن دراسة واستخدام التاريخ"، كان قد تم نشره للتو بعد وفاته. كان الكتاب واضحا وصريحا في نقده للدين، بما في ذلك الدين الرسمي للدولة. وكانت حجة بولينجبروك أن كل الأديان المنظمة فى مؤسسات هي أديان مصطنعة أساسا وفوق ذلك لا أساس لها من الصحة، وأن هناك ديانة طبيعية بسيطة (ربوبية) لا تدعي الوصول للحقيقة عن طريق الوحى بل مجرد تعبير عن الامتنان لله على خلقه للعالم

الطبيعي هى التى يمكن أن تكون ديانة شرعية. لقد ميزاللورد بولينجبروك بشكل حاد بين المعتقدات "الطبيعية" وبين المعتقدات "المصطنعة"، مناصرا المعتقدات الطبيعية باسم العلم العقلاني ورافضا المصطنعة بوصفها عقائد لا أساس لها. حاكى بيرك في نقده اللاذع الساخر، أسلوب بولينجبروك وقضيته، لكنه طبقها على السياسة، داعيا إلى التخلي عن كل المؤسسات الاجتماعية المصطنعة. كان يحاول جاهدا أن يبين إلي أين يمكن لتلك المناقشات أن تصل ولأي شئ تقود لو سمح لها بالمضي قدما حتي تصل لنتائجها المنطقية، محتجا بأن المجادلات التى تهدف لتقويض الدين عن طريق الإنجذاب لفكرة طبيعية ساذجة معارضة للمؤسسات التقليدية يمكنها أيضا أن تقوض كل سلطة سياسية وكل مشاعر الولاء الاجتماعي، فتؤدى الى تحلل كل الأواصر التى تربط مفاصل المجتمعات معا.

كتب جون مورلي المؤرخ العظيم في القرن التاسع عشرعن بيرك قائلا،" الشئ الملحوظ في عمل بيرك الأول هو حسن تمييزه وفطنته لتلك الحقيقة الهامة التى تقف وراء الاضطرابات الفكرية في مجال الفلسفة، وتسبب ضجيج القلاقل والإثارة في مجال اللاهوت، هناك قوة تتربص فى صمت يمكنها أن تهز كيان المجتمع المدني بأسره."4

فلسفة متشككة لاذعة ومبسطة لكل المؤسسات التقليدية، من المفترض أنها ترتكز على عقلانيةعلمية لاتقبل التسليم بأى شىء لكنها في الواقع تتجاهل وبصورة متعمدة التعقيد الحقيقي للحياة الاجتماعية، وهى فلسفة بدت لبيرك غير ملائمة لدراسة المجتمع، بل وجد أنها خطيرة حين تطبق عليه. فحذر بيرك من تلك القوة، وراح يتصارع معها، بقية حياته كلها.

لقد أظهر كتيب "دفاع عن المجتمع الطبيعى" ميل بيرك المبكر وولعه بالكتابة فى الموضوعات الجادة بصورة فلسفية في علاقتها بالتطبيقات السياسية والاجتماعية ولكن بمعزل عن السياسة اليومية. بدا كل هذا واضحا وجليا في السنة التالية أي في عام 1757، عندما نشر بيرك عمله النظري الأكثر صراحة وهو الكتاب الوحيد الحقيقي الذي نشر له بعنوان: "بحث فلسفي في مصادر أفكارنا حول الجليل والجميل" وهو عمل يتميز بعمق البصيرة رغم أنه عمل مرواغ فى فلسفةالجمال- إنه دراسة للخبرة والتجربة البشرية فيما يخص الجمال. لقد حاول بيرك أن يشرح الفرق بين الجميل (أو جميل التكوين) وبين الجليل (أوالفاتن) كما هومكنون في الفرق بين الحب والخوف. كانت مساهمة أصيلة مدهشة لمناظرة طويلة الأمد بين مفكرى

الفلسفة البريطانية حول مصادرالإدراك والخبرة الإنسانية، والتى فتحت الباب أمام الشاب الناشئ بيرك للدخول فى دائرة الحساسيات السياسية. ففى رأى بيرك أن الطبيعة البشرية تعتمد علي التنوير والتعليم العاطفي وليس فقط علي العقلاني- وهي فكرة ستصبح فيما بعد حاسمة فى إصراره على مطالبة الحكومة بأن تؤدى مهمتها في اتساق مع أشكال وعادات الحياة فى المجتمع وليس فقط بتطبيق المبادئ المجردة للعدالة."كتب بيرك قائلا"إن تأثير العقل في ايجاد وتشكيل مشاعرنا وعواطفنا لا يذكر بالنسبة للمدى الواسع للمعتقدات العامة" وأضاف يقول،"نحن نتحرك بفعل دوافع أقوى من المنطق، وكذلك السياسة يجب أن تستجيب لما هو أكثر من المجادلات والحجج الباردة"

حقق كتابا بيرك نجاحا متواضعا وساعداه في أن يجعل لإسمه مكانا فى عالم الأدب في لندن. كان واحدا من الأعضاء الأوائل النشطاء في الدائرة المحيطة بصمويل جونسون- التي ضمت بين أعضائها الرسام الشهير جوشوا رينولدز، والمؤرخ إدوارد جيبون، والممثل دافيد جاريك، والروائي أوليفر جولدسميث، وجيمس بوزويل (الذي كتب فيما بعد السيرة الشهيرة لجونسون)، وشخصيات فكرية بارزة أخرى من تلك الفترة- وكان يري أنه فوق كل شئ كاتب أكثر منه مفكر سياسي، رغم جنوح كتاباته دائما نحو القضايا السياسة والفلسفية. لقد التقى الكاتب والسياسي هوراس والبول بالكاتب الناشئ بيرك في حفل غداء عام 1761 وقدم وصفا شيقا له. فقد كتب والبول في مذكراته الخاصة أن من بين الضيوف هنا نجد الشاب بيرك، الذي كتب كتابا على طريقة وأسلوب اللورد بولينجبروك، وهوشئ يستحق الكثير من الإعجاب. فهو رجل حساس، لكنه لم يكشف بعد عن كل قدراته الكتابية وهو يعتقد أنه ليس هناك ماهو أشد سحرا من عالم الكتابة، وأن يكون هو واحدا من الكتاب، وسوف يعرف الكثير فى يوم من هذه الأيام.

سوف يصل بيرك لمعرفة أفضل حين يغامر بالدخول في حقل السياسة، والتي دخلها فى البداية لأسباب عملية. ففي أواخر عام 1761، وقد تزوج الآن وصار أبا لطفل واحد، وصار محتاجا لمصدر رزق ثابت فنحي طموحاته للكتابة جانبا. وحصل على وظيفة سكرتير خاص لويليام جيرارد هاميلتون، وقد كان عضوا برلمانيا طموحا وسرعان ما أصبح سكرتيرالحكومة البريطانية الرئيسى في أيرلندا (واصطحب بيرك معه). أعادت تلك الوظيفة بيرك لموطنه ومحل ميلاده لفترة ومنحته رؤية مباشرة أكثرللتوترات الدينية الشديدة التي تنخر فى أعماق ايرلندا وتمزقها. وعبر سنواته الطويلة في حقل السياسة الانجليزية، كان بيرك دائما يشعر بحساسية إذ كان ينظر إليه علي أنه منغمس بعمق في القضية الأيرلندية، بسبب أصوله الأيرلندية، لكنه لم يستطع

التخلي عنها أيضا. فقد جعلته أسرته المختلطة دينيا، بالاضافة لخبرته التي اكتسبها من عمله بجانب هاملتون مدافعا مخلصا عن الحقوق الأساسية للكاثوليك الأيرلنديين، مما ألحق به ضررا سياسيا في أغلب الأحيان.

بعد أن أن قضى بيرك ثلاثة سنوات فى هذا المنصب، ترك خدمة هاملتون وعن طريق تبادل المساعدات مع معارفه، أصبح السكرتير الخاص للمركيز روكينكهام، الزعيم العظيم لحزب الهويج (حزب الأحرار فيما بعد) والذي تولى منصب رئيس الوزراء لفترة وجيزة أصبح فيما بعد الراعي السياسي الرئيسي لبيرك وصديقه أيضا. أدرك روكينكهام سريعا موهبة بيرك الهائلة وقيمته – ومعرفته الواسعة ورجاحة عقله ومهاراته الخطابية الكبيرة. فوضع بيرك فى قلب الدائرة الداخلية لسياسة حزب الهويج، وفي عام 1765، مهد الطريق أمامه ليتم انتخابه عضوا بمجلس العموم- والذي أصبح ساحة بيرك وميدانه العظيم على مدى ثلاثة عقود تالية.
منذ ذلك الوقت وحتي وفاته عام 1797، انغمس بيرك في الحياة السياسية الخاصة ببلده وكرس حياته لرؤية بريطانيا خلال سلسلة متتالية ومتعاقبة من الأزمات والتحديات التى لانهاية لها في تلك الفترة، متبنيا لوجهات نظر الجمهور العاطفية فيما يخص القضايا العظمى فى ذلك الوقت: مثل مشاكل الاضطرابات الدينية والسياسية فى أيرلندا، والثورة الأمريكية وما أعقبها، وإدارة بريطانيا وسوء إدارتها للهند، والاصلاحات البرلمانية والنظام الانتخابي البريطاني، والتحدي الهائل للثورة الفرنسية، والحرب الأوربية التي تلت ذلك. على الرغم من أن بيرك لم يكن يشغل أي منصب تنفيذي بارز وأنه قضي معظم وقته كعضو بالبرلمان في صفوف المعارضه، إلا أن صوته سرعان ماأصبح من أقوى الأصوات المعروفة في السياسة البريطانية، كما أن قلمه أثبت وجوده بشكل حاسم في ذلك العصر.

بحكم منصبه كمستشار قانوني لقادة حزب الهويج، أسس بيرك نفسه كصوت رئيسي وناطق رسمي باسم الحزب وأصبح سريعا وبحق المدافع الرئيسي والقوي عن مكانة الأحزاب السياسية في الحياة العامة البريطانية. ففي كتيب نشره عام 1770 بعنوان،"خواطر حول أسباب التزمرالحالي"، كتبه في سياق فضيحة تورط الملك جورج الثالث في تعيينات فى الحكومة وفى الوظائف العامة، قال بيرك مجادلا أن الأحزاب السياسية ليست، كما يراها الكثير من الناس، على أ نها فصائل يتصارع كل منها من أجل مصلحته الخاصة، بل هى هيئات من الناس تتوحد كل منها حول رؤية ترتبط بالصالح

العام ومنفعة الأمة. أضاف مؤكدا أن الحزبية ليست فقط أمرا ضروريا ولكنها مفيدة أيضا، لأنها تساعد على تنظيم السياسة فى معسكرات محددة تعرف بأولوياتها المتباينة التى تتعلق بالبحث عما هو أفضل للدولة. كشف هذا الكتيب المشهور وأمثاله في تلك الفترة، عن اشارات مبكرة لاتخطئها العين عن فلسفة بيرك السياسية المميزة، لأنه طالب أن يتصف رجل الدولة بالحكمة وعمق البصيرة. وأن يهتم بعواطف الناس (وليس باحتياجاتهم المادية فقط) وأيضا بالوضع الكريم والمحترم للمؤسسات الاجتماعية والسياسية. وافترض أن الاصلاح السياسي لابد أن يأخذ في الاعتبار كل تلك الأمور ويسير بها تدريجيا وبصورة محترمة فى مراعاتها.

أظهر الكتيب أيضا مهارة بيرك الهائلة فى الخطابة -التي عبرت عن نفسها ليس فقط في موهبته فى السيطرة على المقولات الساخرة بل أيضا فى التعبيرعن رؤية متماسكة ومتواصلة للحياة السياسية وللمجتمع فى عرض واضح وتناسق شديد التأثير. وكما صاغها بيرك في معرض وصفه بعد ذلك للمواهب المطلوب توافرها فى رجل الدولة، هذه الرؤية، تجمع بين" الرغبة في المحافظة وبين القدرة علي التطور."7 وكان يتم التأكيد عليها بكلمات قوية لا تنسي تغمر عقل القارىء بما تحمله من صور وأفكار.

كرس بيرك قدرا كبيرا من وقته أيضا للاصلاح البرلماني والمالي أثناء تلك الفترة. فقد كانت الفضائح المستمرة عن سوء الإدارة العامة والفساد تقوض إيمان الأمة وثقتها بحكومتها، وكان بيرك يري أن الرد المفرط والمبالغ فيه من جانب زملائه أعضاء البرلمان على تلك الفضائح من شأنه تهديد وحدة نظام الحكم البريطاني المختلط. فالإسراف في الإنفاق على الملكية نفسها (خاصة حاشية الملك الضخمة والمساكن باهظة التكلفة) كانت موضع اهتمام خاص، وقد تحرك بيرك لتجذيرهذا الإهتمام عن طريق التعرف على كيفية تمويل النظام. حاول أيضا إلى تبسيط القانون الجنائي البريطاني الشديد التعقيد (الذي، حدد – حسب رأيه-عقوبات مبالغ فيها على جرائم تافهة (ولكي يخفف كذلك عقوبة التخلف عن دفع الديون) كان بيرك على دراية شديدة ان المجتمع يتغير، وأن قوانينه تحتاج هذا التغير أيضا. لكن في كل حالة وقضية، قدم بيرك إصلاحات تصاعدية متدرجة بدلا من تبني اصلاحات جذرية وأساسية وكان ينادي باحترام المؤسسات والكيانات القائمة الموجودة. ونظرا لأن التغيير البناء يتطلب استقرارا، لهذا ينبغي على المصلحين أن يتوخوا الحذر." لقد خاطب مجلس العموم في إشارة لإصلاحاته المالية، قائلا " أتقدم إليها برجفة تهزني من الأعماق. أشعر أنني أشارك في عمل

تجـــاري..... وهـــوعكس مـــا يمكـــن تخيلـــه بانســـبة لـــدورى الطبيعـــي ولمزاجـــى الذهنى."8

لـم يكـن بيـرك تواقـا للديمقراطيـة، فقـد رفـض بيـرك فكـرة أنـه يتحـتم علـى عضـو مجلـس العمـوم أن يعبـر فقـط عـن أراء أولئـك الـذين انتخبـوه وأرسـلوه ، لدرجـة أنـه خاطـب جمهـورا ممـن صـوتوا لـه فـي الانتخابـات عـام 1774 قـائلا، أنـه مـدين لهـم بحسـن التقـديروليس بطـاعتهم.9 وبصـرف النظـر عـن تعبيراتـه العاطفيـة التـي اطلقهـا دفاعـا عـن قضـية الحفـاظ علـى المؤسسـات التـى تعتـز بهـا بريطانيـة ، فقـد كـان بيـرك فـي سـنوته المبكـرة فـي البرلمـان ، مصـلحا قبـل كـل شـيء، للسياسـة الماليـة والتجاريـة، للقـوانين المقيـدة لحريـات المنشـقين مـن الكاثوليـك والبروتسـتانت ، وللقـانون الجنـائي. لقـد عـارض أيضـا تجـارة الرقيـق واعتبرهـا عمـلا ظالمـا وغيـر انسـاني كمـا قـاوم التـدخل المفـرط مـن جانـب التـاج في السياسة.

اقتـرب بيـرك مـن الأزمـة الأمريكيـة، التـي اشـتدت ووصـلت حـد الغليـان فـي منتصـف سـبعينيات القـرن الثـامن عشـر، اقتـرب بيـرك مـن الأزمـة، بهـذا المـزيج مـن الميـول نحـو المحافظـة والإصـلاح الـذى يتحلـى بـه. ففـى رأيـه، أن حـزب المحـافظين الـذى يرأسـه اللـورد نـورث وإدارتـه قـد تصـرف بـدون حكمـة فـى محاولـة دفـع ديـون حـرب بريطانيـا عـن طريـق فـرض ضـرائب جديـدة علـى الأمريكـان بـدون استشـارتهم. أمـا النـاس الـذين تناقشـوا حـول مـا إذا كـان مـن حـق البرلمـان فـرض الضـرائب علـى المسـتعمرات الأمريكيـة مـن عدمـه – وهـو سـؤال طرحـه بالضـرورة كـل واحـد مـن طرفـى المنـاظرة. إنمـا كـانوا يركـزون علـى الموضـوع الخطـأ. فالبرلمـان لـه بالتأكيـد هـذا الحـق. لأن حقـه القـانونى الـذى بنفـرد بـه وحـده في حكـم الإمبرطوريـة لـيس محـل خـلاف. لكـن امـتلاك هـذا الحـق لا يعنـى أن يقـوم البرلمـان باسـتخدامه أو أنـه مـن الحكمـة أن تفعـل الحكومـة ذلـك. وأضـاف قـائلا، إن حكـم البشـر لـيس مسـألة تطبيـق قـوانين ومبـادئ بـاردة، لكـن فـي الميـل نحـو المشـاعر الدافئـة والـروابط المتينـة مـن أجـل خلـق أفضـل وأقـوي وحـدة مجتمعيـة ممكنـة. فمـن المؤكـد أنـه كـان فـى مقـدور لنـدن العمـل مـع الأمريكان لجمع وتحقيق عائدات أكبر بدلا من فرض الأمر عليهم.

" ينبغـي أن يـتم تعـديل السياسـة لا لكـى تتمشـى مـع منطـق البشـر بـل مـع طبيعـة البشـر، التـي يعـد العقـل جـزءا واحـدا منهـا، لكنـه لـيس علـى الإطـلاق هـوالجزء الأعظـم. أردف قـائلا فـي معـرض خطـاب لـه حـول" المصـالحة مـع

المستعمرات"، أنه ومع مرور الوقت قام الأمريكان بتطوير واكتساب عادات قوية للحرية وروح الاستقلال، وإذا كان من اللازم أن يتم حكمهم مثل الانجليز، فلا بد من بذل بعض الجهد المعقول لتطويع شخصيتهم وطباعهم. على هذا النحو، وضع بيرك نفسه في خلاف مع معظم الأمريكان المدافعين بحماس عن الاستقلال (بما فيهم توماس بين) بإنكاره معظم مطالبهم الأساسية فى الحقوق والمبادئء- وهى المطالب التى رفضها ليس فقط لأنها زائفة في هذا المثال لكن أيضا لعدم ملائمتها للحكم السياسي بصفة عامة. لقد كان بيرك بالتأكيد مؤمنا بالأهمية المركزية للحقوق السياسية، لكنه كان يعتقد أنه من غير الممكن فصل الحقوق عن الواجبات فى المجتمع ومن أجل هذا فإنه لا يمكن فهمها تماما بمعزل عن الظروف الخاصة بمجتمعات معينة في لحظات معينة. كان يري أن أكثر اللبراليين الراديكاليين في عصره قد عاملوا السياسة على أنها نوع من الهندسة الفلسفية مطبقين المبادئ والفرضيات الرياضية للخروج بالحلول الصحيحة، لكن المجتمعات الحقيقية لا تعمل- أو على الأقل لا تعمل جيدا- بتلك الطريقة. ولكنه وضع نفسه في جانب الراديكاليين من الناحية العملية، مستنتجا في النهاية أنه إذا لم تكن إدارة نورث قادرة على حكم أمريكا بحكمة، فينبغي عليها أن تمنحهم الحرية من أجل المصلحة العامة الإمبراطورية.

نسيم مجلى
ناقد وكاتب مسرحى ومترجم

- ولد فى قرية العوايسة مركز سملوط (محافظة المنيا) فى 10/ 1934/7
- تخرج فى قسم اللغة الأنجليزية بجامعة القاهرة 1960
- حصل على دبلوم الدراسات العليا فى النقد والأدب المسرحى من أكاديمية الفنون عام 1970
- حصل على جائزة الدولة للتفوق الأدبى عام 2013
- متزوج وله ثلاثة أولاد وبنت

<u>الخبرة</u>

اشتغل بتدريس اللغة الأنجليزية بوزارة التربية والتعليم فور تخرجه فى سنة 1960 بالمدارس الثانوية.

انتدب لتدريس النقد واللغة الإنجليزية بمعهد الفنون المسرحية بعد حصوله على دبلوم النقد المسرحى 1970

انتدب للتدريس بقسم اللغة الأنجليزية بجامعة القاهرة منذ عام 1985 حتى 2000 حيث تفرغ كلية للبحث والكتابة.

بدأ بكتابة الشعر والقصة القصيرة فور تخرجه وفى عام 1965 ترجم " بريخت " الذى نشر 1972 ثم أخذت مقالاته ودراساته النقدية تتوالى فى المجلات والصحف المصرية والعربية.

مؤلفاته

دراسات نقدية:

==========

- المسرح وقضايا الحرية	الهيئة العامة للكتاب	1984
2- قضايا الأبداع والنقد	الهيئة العامة للكتاب	1986
3- أمل دنقل – أمير شعراء الرفض	المركز القومى للأبداع	1988
4- ابن سيناء القرن العشرين (جراح العظام – محمد كامل حسين)		1988
5- لويس عوض ومعاركه الأدبية	الهيئة المصرية العامة للكتاب	1995
6- صدام الأصالة والمعاصرة (لويس وشاكر)	كتاب الأهالى	1998
7- لطائف الذخيرة وطرائف الجزيرة لأبن مماته – تحقيق وتقديم		2000
8- حنين ابن اسحاق وعصر الترجمة العربية -	المجلس الأعلى للثقافة	2006
9-بطرس بطرس غالى وحلم المدينة الفاضلة	دار الشروق	2010

10- شخصيات لها تاريخ الهيئة العامة للكتاب 2015
11 – دراسات في النقد والمسرح الهيئة العامة لكتاب 2020
=========
مسرحيات:
-
12 القضية - الهيئة العامة للكتاب 1987
عرضت في مسابقة المهرجان القومى للمسرح 2019
باسم " المسيح يصلب في فلسطين" وفازت بجائزة التميز
13– المجنونة الهيئة العامة للكتاب 1988
14- لقاء على القنال مجلة آفاق المسرح 1999
15- مأساة طبيب الخليفة مجلة مسرحنا فى يونية 2014 ثم نشرت عن طريق منتدى الشرق الأوسط للحريات فى كتاب – طبع وتوزيع دار يوحنا الحبيب بمصر الجديدة.
16-عيال وفيران – كوميديا عائلية لم تنشر بعد

ترجمات الى العربية:
=============
17- بريخت الهيئة العامة للكتاب 1972
18- ترجمة عشرين مدخلا فى الموسوعة العربية العالمية
مؤسسة نشر الموسوعه بالسعودية 1996

19- الحب عند الفرنسيين مجلة الهلال عددى مايو ويونية 1977
20- الأسد والجوهرة تأليف: وول شوينكا -المسرح العالمى للكويت 1997
21- القديس مرقس وتأسيس كنيسة الأسكندرية –الهيئة لعامة للكتاب 1999
22- حصاد كونجى، تأليف: وول شوينكا- المشروع القومى للترجمة 2000
23- سكان المستنقع، تأليف: وول شوسنكا – المشروع القومى للترجمة 2000
24-فرانز كافكا- تأليف: رونالد جراى- المشروع القومى للترجمة 2000
25- محاكمة سقراط – تأليف: أى. أف. ستون المشروع القومى للترجمة 2001
26 – العصر الذهبى للإسكندرية تأليف: جون مارلو - المشروع القومى 2002
27- ثلاث مسرحيات لشوينكا (الموت وفارس الملك، عابدات باخوس، والسلالة القوية) المشروع القومى للترجمة 2004
28- كيف نقرأ ولماذا تأليف: هارولد بلوم –المركز القومى للترجمة 2010
29- تتمسكن حتى تتمكن - تأليف: أوليفر جولد سميث. المركز القومى 2010
30- مدرسة الفضائح –تأليف: ريتشارد شريدان- المركز القومى 2011
31- هذه حال الدنيا -تأليف: وليم كونجريف – المركز القومى 2012
32- مذكرات سجين- تأليف: وول شوينكا – المركز القومى للترجمة 2013
33- بريخت رجل المسرح- تأليف: رونالد جراى، المركز القومى للترجمة 2014
34- الأسطورة والأدب والعالم الأفريقى" تاليف: والمركز القومى للترجمة 2014

مراجعة الترجمات الاتية:

35- مجال الدراما - تأليف: مارتن اسلن مهرجان المسرح التجريبى 1992
36- مسرح الشارع - تأليف: ألان ماكدونالد وآخري. الهيئة العامة للكتاب 1999
37- مسرحيتان من الأدب النيجيرى: 1- محنة الأخ جيرو 2- تحول الأخ جيرو
تأليف: وول شوينكا سلسلة إبداغات عالمية المجلس الوطنى للثقافة بالكويت 2004
38- الغنيمة - تأليف: جوى أورتون - المركز القومى -- 2010
39 - صورة مصر –تأليف: مارى آن ويفر – المركز القومى2012
40 - مولد التراجيا اليونانية - تأليف: الفيلسوف نيتشة. تحت الطبع، الهيئة العامة للكتاب

-

nasimmijalli@hotmail.com