معارك نقدية ...

انكسار الثورة العقلانية

بقلم مجاهد عبد المنعم مجاهد

رحلة في فكر طه حسين

أعتذر اليه احر اعتذار ، اعتذر الى عميد الفكر العربي الدكتور طه حسين ، ذلك ان الصفحات القادمات لن تكون عنه ، وان كان العنوان يشير الى انها تتناوله .. ذلك ان الصفحات القادمات ستكون منه وان كانت هناك اشارة الى انها من وضع غيره .. ذلك ان الصفحات القادمات تتخيل عميد الفكر العربي وقد اجتاز عتبات الثمانين وقد عاد نبض الفكر ودفق الشباب يعيد النظر في بعض ما كتبه ، فيضع حياته وكتاباته موضع التساؤل بمنظور ثقافة جديدة وبمنظور موقف جديد ، بمنظور ثقافة جديدة جزء منها ثقافته هو الخاصة التي اشعها على اجيال الشباب من بعده جيلا بعد جيل، وجزء منها ثقافة أخرى غير التي أطل عليها ونقب في دروبها ،كان له بعض فضل ان نبهنا الى بعضها وان كان في خفوت .. وبمنظور موقف جديد عليه عصر غير العصر الذي عاش فيهمعظم سنيه ، موقف غير الموقف الليبرالي البحت الذي جعله شعارا لحياته ، وهو موقف جديد فيه جانب من هذه الليبرالية التي كان له بعض فضل في ان اثبتت في اعماقنا جيلا بعد جيلا ، وفيه جانب من شيء غير هذه الليبرالية لم يتمكن من ان يطل عليه بعمق ، وان كان قد لمح بعضه ضوءا يلوح في خفوت ..

واذا كانت الصفحات التاليات ستكون تساؤلا عنه وعن مواقفه وكتاباته فليس في هذا نوع من المحاكمة او نوع من التطاول على مفكر لم تنجب الاجيال مثله حتى الان في شرقنا العربي ... ولكننا ،ونحن نعرف طه حسين مفكرا يجب ان يتجاوز ذاته دائما ، نريد ان نستشرف معه آفاق ما صنعه ، وهل كان يمكن ان يصنع شيئا اخر غير ما صنعه .. وهل ـ اذا كانت الاجيال لم تنجب له مثيلا حتى الان ـ يعد مسئولا في جانب عن هذا؟ وهل كان ثابت الفكر ثابت السلوك لم يضعف ولم يتطور على مدى ستين عاما من الابداع ؟ وهل كان الفكر عنده مطابقا مع السلوك ؟ وهل كان يعيش ازماته حقا؟ هل كان قدامها ام وراءها ؟ هل كان يدفعها ام كانت تدفعه امكانت تشده الى الوراء ؟ لسنا نريد ان نؤطره في اطار سيكولوجي مثلا فنستنتج على سبيل المثال انه كانت بينه وهو في حدود العاشرة من العمر علاقة مع زوجة الاستاذ الذي علمه التجويد ، ذلك الاستاذ الذي تجاوز الاربعين على حين ان زوجته كانت صبية صغيرة لم تتجاوز السادسة عشرة من عمرها ، والتي كان يتوجه اليها ساعة قبل ان يحين ميعاد الدرس يقضيانها في اللهو والحكايات على نحو ما يروى لنا في الجزء الاول من (الايام) فمثل هذه التخريجات لن تفيدنا

في فهمك سيدي العميد ، ولن تفيدنا في ان ندفع فكرنا الراهن خطوة الى الامام ..

ولسنا نريد ان نؤطرك سيدي الدكتور في اطار النهج التاريخي الاقتصادي، وهل كنت ابن الظروف وكنت عاملا فيتغيير هذهالظروف؟ ذلك ان مثل هذا المنهج ـ وان كان ليس خطأ كله ـ انما يدخلنا متاهة العلاقة الالية بين الفكر والواقع .. فاذا قيل ان المفكر ابن الظروف نكون قد الغينا الحرية الفردية ولن يصبح للمفكر ساعتها فضل من اصالة او ابداع .. فالمفكر المفكر انما يتخطى ظرفه الراهن ومحليته ويخاطب البشرية على مضي الازمان .. ولقد تنبهت الى شيء من هذا في الجزء الثاني من (حديث الاربعاء) فقلت : « ان قليلا جدا من هذا الشعر الغنائي ما يبقى علىالدهرويخلد على مر الايام ، وان قليلا جدا من الشعراء المغنين من يظفرون باعجاب الجيل الذي يعيشون فيه والاجيال التي تليه ، فاذا ظفر احدهم بهذا الاعجاب المتصل ، فذلك آية نبوغه ومقدرته على وصف العواطف التي تهز قلوب الناس من حيث هم ناس ، لا من حيث انهم بغداديون او مصريون ولا من حيث انهم من اهل القرن الثانيأو الرابع عشر للهجرة » (حديث الاربعاء ـ الجزء الثاني ـ ص ٨٤)

اننا نريد ان نطل في حياتكوانتاجكجميعا سيدي الاستاذ العميد على اساس من انها مجموعة من المواقف انت اخترتها عامدا متعمدا، نريد ان نتبين اين كان تعمدك ، وهل كان في استطاعتك ان يكون لك تعمد مغاير عن هذا التعمد ؟ وهل كان لهذا التعمد اثر هوما نحن فيه الان من ضعف ثقافي وعدم صلابة موقف ازاء العصر ؟ على ان الامر ليس امر محاكمة ، فليستالصفحات التاليات قد كتبت لاصدار حكم ، وانما الامر انك ستكون معنا نطل عليك من الداخل لنعرف اين نحن .. ومن هنا جاء الاعتذار الذي بدئت به هذه الصفحات ، يدفعنا الى كتابتها اننا على نحو ما قاله المتنبي :

واني لمن قوم كان نفوسهم بها انف ان تسكن اللحم والعظما

ومن هنا فان هذه الصفحات هي كلمات منك لنا من خلالك انت، انت فيها لانك فيكل صفحة فيها ، ولست فيها لانها شيء يعلو عليك .. ونحن نأخذك بمثل ما طالبتنا به في كتابك (تجديد ذكرى ابي العلاء) : « وما زلت انتظر الناقد المخلص لا يدعوه الى نقده الا حب العلم والرغبة في الاصلاح » (تجديد ذكرى ابي العلاء : ص ٤) . ونحن اذ نمعن النظر فيك لننستسلملقولك : « يجب ان نقرأ هذا الحديث وتقبلني على علاتي » (حديث الاربعاء ، جزء اول ص ٥٤)فنحن نريد ان نتبين ما هو حي وما هو ميت في فكرك .. ما هو حي لكي نواصل به حياتنا ، وما هو ميت حتى لا يعوق لنا الحياة .. ما هو حي فيك « قادر على الانتاج وتنظيم اشكال بعينها من السلوك، اي لتحريك الناس اما الى الشعور او الى التفكيراوالى السلوكبشكل محدد »

(Heinemann : Existentialism And The Modern Predicament P. 3)

وذلك حتى نحيى المشكلات داخل انفسنا فنشتعل بها ونشعلها للاخرين ونشعلهم بها «والمشكلة او النظرية تكون حية اذا ما شعر بها على انها ذات معنى او دلالة » (Ibid : P 4) غير اننا نريد ان نتبين ما هو حي في فكرك باهم ما في كلمة (حي) من اهمية الا وهو عندما تكون « كلمة حية مكافئة لـ (يستحق الاهتمام) و (مثمر) ، (مفض الى مشكلات جديدة او مناهج جديدة) او (يحتمل ان تكون ذات فائدة ما اما في استضاءة وضعنا او في الحل العلمي لمشكلاتنا » (Ibid : P5 فالمفكر كما تدرك انت هذا جيدا « عليه ان يوجد الضوء في ظلام الناس والنظام في فوضىتجربتهم وان يكتشف المعنى ويجعلهم يشعرون ويفهمون ما لا يمكنهم ان يحيطوا به وان يميز الجوهري من العرضي وما له قيمة مما لا قيمة له ، وان يريهم الاتجاه الذي يجب ان يسيروا فيه وما يجب أن يفعلوه . ان عليه ان تتوفر لديه القدرة على بث رؤيته للحقيقة الى الاخرين وحثهم على اختيار طريق خاص للحياة » (Ibid : P 6-7) ولن تكون سيدي العميد طوال الصفحات القادمات سوى ذلك الـ (هو) الذيتعودت طيلة حياتك ان تتكلم عنه في ايامك ومذكراتك ، لكن هذا الـ (هو) يستحيل لدينا طوال الصفحات القادمات الى (انت) نجبه لننفصل عنه ، ونستبطنه لنجاوزه الى .. الى ذواتنا !!

* * *٤

يلوح لاول وهلة انه قد وحد بين فكره وسلوكه ، لكنه عندما يتملى مواقفه الحياتية وبمعن النظر في كتاباته سيتبين تماما ان هناك هوة كبيرة وان كانت لا ترى بسهولة .. وهي هوة اشبه بالهوة القائمة بين فكر سقراط وسلوكه .. واذا كان التمجيد قد انسرب الى صلابة هذا المفكر الاغريقي ورغبته الثابتة في اصلاح عصره حتى لو تعرض للمحاكمة والى احترامه للقانون حتى انه قد شرب السم بنفسه ورفض الهرب من السجن رغم امكانية ذلك الهرب ، فهل كان يعني هذا ان ما كان يبثه في فكره شيء يتطابق مع هذا المسلك القويم بحيث يمكن ان ينال فكره كل ما ناله من تكريم ؟لقد اختلطت القضية على المؤرخين ، فرغبة سقراط في الاصلاح شيء ومهاجمته للسفسطائيين الذين كانوا يريدون بث الثورة وتقويض عنصر الاوضاع شيء اخر .. ومن هنا فان فكره لم يكن سوى محاولات لايراد مجموعة من التعريفات الجوفاء التي دفعت بعلم المنطق خطوة الى الامام ، لكنها ساهمت في القضاء على فكر ثوري كان يدعو اليه السوفسطائيون ..

انه على غرار سقراط ، لكنه ليس على غراره ايضا .. انه علىغرار سقراط ان حياته كانت شيئا غير فكره .. لكنه ليس على غرار سقراط لانه لم يكن يريد ان يقف في وجه ثورة ، بل كان يمضي في طريق اشعالها . فهل معنى هذا ان حياته هي المتخلفة عن فكره ؟ انهيعرف ان الامر ليس على هذا النحو من البساطة،فالمسالة اكثر تعقدا مما يبدو .. فليس فكره متخلفا وليس سلوكه الحياتي متخلفا .. الاثنان متقدمان .. ولكنه حين يتبطن الامر يدرك ايضا انه برغم تقدم كل من فكره وسلوكه ، فهما ليسا متطابقين .. وكلما ازداد تبطنا داخل هذا الفكر ادرك انه ليس فكرا واحدا وانما هذا الفكر منقسم الى فكرين .. فكر ينشد الى سلوكه ، وفكر ينشد الى شيء اخر مما يجعل علامات الاستفهام تقام حول تطابق الفكر والسلوك على مدى سني عمره وابداعه ..

انه يتساءل حول ما اورده فيكتابه (تجديد ذكرى ابي العلاء) : « وفي الحق اننا لو حللنا قوى الانسان النفسية لم نجد من الجبر مندوحة فان هذه القوى متاثرة فينفسها باشياء لا يملكها الفرد ولا الجماعة . فالرجل لم يوجد نفسه انما اوجده غيره وهو لم يكون قواه وانما كونت له . والزمان والاقليم فيها تاثير عظيم وللبيئة الاجتماعية تاثير اعظم وللعادات والاخلاق الموروثة تاثير لا يكاد يقدر والحوادث الطارئة تصرّفها كما تريد وتصوغها كما تشتهي . فمن اين يأتي للانسان حظه من الاختيار الا ان الاختيار وهم قد ملك الناس منذ كانوا وهم على الخضوع له محبون » (تجديد ذكرى ابي العلاء : ص ٢٨٣)

فاذا كان على مثل هذا الايمان بجبرية الاحداث ، فكيف يمكن ان يكون في الوقت نفسه من الدعاة الملحين للحرية ؟ اتراه التناقض بين الدعوة الفكرية والمسلك الشخصي في المسائل الحياتية ؟ افلا يمكن ان تكون الجبرية التي اعتنقها كانت في بدء حياته فحسب ؟ اليس هو الذي كتب في فترة متاخرة عن الحرية ؟ .

« عـد الى آثار الاستاذ لطفي السيد في (الجريدة) فاقرأهـا وتدبرها استقصاء ، ثم انظر الى الاستاذ والى تلاميذه واصفيائـه تجدهم قـد اخذوا بحظهم من هذه الخصال ، فهم مصلحون ودعاة الى التجديد، وهم احرار ودعاةالى الحرية، وهم محبون للذوقحينيفكرون وحيـن يعلمون ، وهم اباة حريصون على الكرامة الفرديـة والاجتماعية» (حديث الاربعاء ، جزء ثالث: ص ١٠٥ ـ ١٥١) .

وقد يعترض بان الموقف الفكري الاول كان في عام ١٩١٤ عـام رسالته في الدكتوراه وقبل السفر الى الخارج ، اما الموقف الفكـري الثاني فكـان بعدعودته من فرنسا عام ١٩١٩ وبعد نضجه الفكري .. فاذا كان الامر على هذا النحو فاننا نراه يقول في (الفتنة الكبرى ـ عثمان) الذي صدر عام ١٩٤٧ :« وسيرى الذين يقرأون هذا الحديث ان الامر كان اجلّ من عثمان وعليّ ومـن شايعهما وقام من دونهـا وان غير عثمان لـو ولي خلافة المسلمين في تلك الظروف التي وليها فيها عثمـان لتعرض لمثل ما تعرض له من ضروب المحن والفتن ومـن اختصام الناس وافتتانهم بعد ذلك فيه « (الفتنة الكبرى ـ عثمان ص ٥) .. وفي هذا النص تبدي الحتمية التاريخيـة التي لا اثر فيها لدور الفـرد ..

وقد يرد بأن هذه الحتمية التاريخية التي اخذ بها منذ انتهـاء الحرب العالميـة الثانيـة شيء مغاير للحتمية التاريخية التي كـان يأخذ بهـا في بدء حياته الفكرية ، الا انـه اورد نصا في (تجديدذكرى ابي العلاء) يـرفع هذا الرد ويتساوى مع ما اورده منذ سنوات.١٩٤ يقول : «بدل ما قدمناه على انا نرى الجبر في التاريخ ، الـى ان الحياة الاجتماعية انما تأخذ اشكالها المختلفة وتنزل منازلها المتباينة بتأثير العلل والاسباب التي لا يملكها الانسان ولا يستطيع لها دفعـا ولا اكتسابا » (تجديد ذكرى ابي العلاء . ص ١٩) .. بل انه يذهب الى مثل هذا في كتابه (الفتنة الكبرى ـ علي وبنوه) الصادر عام١٩٥٣ ففيه يقول : «وقد انتهت كل هذه الامور بعلي الى عزيمة اتمها الله له ، فيها كثير من البأس وفيها كثير من المغامرة ولكنها كادت ان تبلغه مأربه لولا ان الناس يدبرون وأمر الله غالب ، والكلمة الاخيرة للقضاء المحتوم لا لما يدبرون» (الفتنة الكبرى ـ علي وبنـوه : ص ١٥٥) .. ويقول اكثر من هذا في كتابه (خصام ونقد) عام ١٩٥٥ : «ان الاديب انما ينتج لان طبيعته تقتضيه الانتاج ولان البيئة من حوله تقتضيـه الانتاج ايضا ، او لان الله قد خلق الجماعة الانسانية وفيها طائفة من الظواهر الاجتماعية ، ومن هذه الظواهر ان ينتج الادباء ويسمع الناس ويقرأوا» (خصام ونقد : ص ٤٢) .. بل واكثر من هذا واكثر مـا اورده في الجزء الثالث من (حديث الاربعـاء) الصادر عام ١٩٥٧ : «الاديب هو اصدق صورة للرجل المجبر الذي لا رأي له ولا ارادة ولا اختيار فيما ينتج من الآثار الادبية الخالصة ، هو اشد شيء بالارادة التي توجه وهي لا تعرف كيف توجه ، وأشد شيء بالرجل الملهم الذي يأتيه الوحي وهو لا يعرف كيف ولا من اين يأتيه» . (حديث الاربعاء، الجزء الثالث : ص ٢١٧) .

وفي هذه الحدود يكون المفكر منفصلا عن فكره سلوكيا .. دعوة الى الليبرالية في الحياة ، وجبرية محكمة في الفكر ، لكنه يعلـم جيدا ان هذه هي الرؤية الخارجية السطحية ، وان المسالة اعقـد من هذا بكثير ، لانه سيبين ان الذي فيه يدعو الى الحرية شخص اخر غير الذي يدعو الى الجبرية .. لكنه في الوقت نفسـه لن يسارع ويصف نفسه بانه مزدوج الشخصية ، بل ربما امكن له ان يتبين انه كان يفكر بمستويين .. فما هما هذان المستويان ؟ وبماذا يمكـن وصفهما ؟

طوال حياته منذ ان اصيب بالعمى الى ايامه الراهنة وهو متوّج بالمجد يعزف لحنا واحدا هو لحن العناد والصلابة والتحدي .. وهو عناد وصلابة وتحد بدأ يتقلص على وجه التقريب في منتصف العقد الخامس .. اعمى منذ اوائل الحياة، يتحدى عاهته ولا يتعقد منتعييره بالعمى وهو يدخل جامعة السوربون دون ان يرفع قدمتهفيعير بالعمى دون ان يتبين لاستاذ ان الطالب اعمى بالفعل : «وكان شعاره دائمـا الشعار الذي كان ينادي به من يخاصمه كما كان ينادي به من يغريه قول ابي نواس :

وما انا بالمشغوف ضربة لازب ولا كل سلطان عليّ اميرّ»

مذكراتطهحسين: ص٢٦١) .. انه يريد انيتحرر من ربقةالعواتق..من ربقة حتى البكاء وهو صغير ، فقد .. كان يكره ان يكون كأختـه الصغيرة بكاء شكاء » (الايام ، الجزء الاول : ص ٦) .. يريـد ان يتحرر من ربقة الكذب الذي كان يكذبه وهو يتلو القرآن على ابيـه متظاهرا بالحفظ ، ومن كذبه وهو يسمع الفية ابن مالك على اخيـه وأبيه ، ومن كذبه على نفسه انه قد صار شيخا في التاسعة ، ومـن جمود الفكر الازهري وهو يستقبل الفكر الجديد في الجامعة «وكـان الفتى يرى حياته في الجامعة عبدا متصلا كما كان يراه غيره مـن المصريين» (مذكرات طه حسين : ص ٥٥) .. انه يريد ان يتغلب على صدمة الضعف الفكري التي استبانها عندما «استعرض الاستاذ (استاذ تاريخ الثورة الفرنسية بالسوربون) ما قدم اليه من الواجبات ناقـدا ساخرا منددا منذرا موبخا بعض الطلاب احيانا حتى اذا ذكر اسـم الفتى لم يزد على ان القى اليه واجبه معقبا بهذه الجملة المرة التي لم ينسها قط (سطحيلا يستحق النقد) » (المصدر السابق : ص ١٧١).

منذ الصغر وهو يريد ان يوسع من افق الرؤية حتى المكانية فقد «كان مطمئنا الى ان الدنيا تنتهي عن يمينه بهذه القناة التي لم يكن بينه وبينها الا خطوات معدودة» (الايام : الجزء الاول : ص ١٧١) .. انه يريد ان يتحرر من جمود الدين كما كان شائعا عن رجال الديـن لينفذ الى جوهر الدين الحقيقي بدعوته للعدل .. انه يريد ان يتحرر من الخرافة توصلا الى اشاعة الثقافة والفكر العلمي .. «ولولا ان مصر قصرت طائفة او كارهة في ذات الثقافة والعلم لما فقدت حريتها ولما اضاعت استقلالها ولما احتاجت الى هذا الجهاد العنيف الشريـف لتسترد الحرية وتستعيد الاستقلال» (مستقبل الثقافـة في مصر : ص ٩) .

انه ليس انسان المصالحة والتوفيق على حساب الكرامـة الشخصية .. ان هدد في حريته العلمية بنشره كتاب (في الشعـر الجاهلي) لم يتنازل عن آرائه ومنها يتنصل ، بل يتمسك بموقفـه وبحرية البحث العلمي حتى ولو ادى الامر الى الطرد من الجامعة .. واذا عرض عليه اسماعيل صدقي رئاسة تحرير جريدته رفض ان يوظف فكره في خدمة اتجاه لا يؤمن به لا يعمل لصالح الشعب حتى لـو افضى الامر الى معاودة اثارة الموضوع (في الشعر الجاهلي) فـي البرلمان ومحاولة تكفيره وفصله من العمل ، فهذا هو ثبات المفكـر الاصيل .

وهو في البدء يقاوم كي يظل المفكر بعيدا عن مضمار السياسة، لكنه سرعان ما يدرك ان هذا البعد ليس في مستطاعه من جهة ، فعينه دائما على مصر يريد ان يرفع من شانها، ولأن هذا لا يجب ان يحدث، وكل ما في الامر ان يظل موضوعه الاساسي هو الشيء الذي يحسنه الا وهو النقد الادبي والدراسات التاريخية والابداع القصصي .. لتكن الايدي قذرة بالاشتغال بالسياسة ، على ان يكون هذا الاشتغال بالسياسة في خلفية الصورة لا في مقدمتها ، يكون فـي باطـن اهتماماته الفكرية وذلك حتى لا يفقد اذا اشتغل بالسياسة المباشرة كلا الارضين : الارض التي لا يجيدها ـ ارض السياسة ـ والارض التي يجيدها ـ ارض الادب والتاريخ ـ .. لقـد «كان مستيقنا ان العلماء والمفكرين لن ينحازوا الى الاحزاب ولن يكونوا كغيرهم من عامة الناس الذين يقادون ولا يقودون . ولم يكن يقدر انه سيشارك فـي

السياسة من قرب او بعد ، ولكنه لم يكن يتردد في انه لن يحجم عن اداء الواجب وفول الحق ان اضطر الى ذلك غير حاسب للظروف ولا للعواقب حسابا ، على انه لم ينفق في مصر شهورا حتى تبين انه كان واهما في كل ما قدر . وأن العلماء والمفكرين ناس من الناس يتأثرون بالجماعات التي يعيشون فيها فيخطئون مثلها ويصيبون » (مذكرات طه حسين : ص ٢٥٣) .

نضال لا يهدأ ، فالسلوك الحقيقي ، كالفكر الحقيقي ، نفي .. «اما انا فقد ألفت الا أوثر العاقبة حين ارى الخير» (من ادبنا المعاصر : ص ٢٩) فهو لم يتعلم لكي يكتم في الصدر علمه ، بل انه كما قال في مقدمة ترجمته لكتاب «نظام الاثينيين» : «لم اتعلم لانتفع وحدي بما تعلمت ولأن من الحق على كل مصري ان يبذل ما يملك من قوة لاصلاح ما اصاب مصر من فساد» (نظام الاثينيين : ص ٨) . لقد كان يدرك ان الصمت احيانا موقف ، الا انه موقف سالب ، وهذا ما يرفضه طه حسين .. وهو منذ الصغر «كان من اول امره طلعة لا يحفل بما يلقى من الامر في سبيل ان يستكشف ما لا يعلم» (الايام : جزء اول : ص ١٨) .

طويل هو خط العوائق التي اجتازها .. عوائق فكرية وعوائق حياتية وسلوكية .. انه يرفض ان يخضع بحثه التاريخي لاهواء السياسة ، ويرفض ان تشتريه السياسة ليزيف التاريخ «وهب السلطة السياسية اخذت المؤرخين بأن يصنعوا تاريخهم تحت تصرف السياسة فلا يكتبون ولا يدرسون الا اذا كان فيما يكتبون او يدرسون تأييد للسلطة السياسية او نحو من انحاء تصرفها ، أليس المؤرخون جميعا، ان كانوا خليقين بهذا الاسم يؤثرون ان يبيعوا الفول او الكرات على ان يكونوا ادوات في ايدي السياسة يفسدون لها العلم والاخلاق» (في الادب الجاهلي : ص ٥٨) .. وهو لا ينكص عن اذاعة ما يراه حتى لو كان في هذا بعض الاذى او كل الاذى «ولست أزعم اني من العلماء . ولست اتمدح بأني احب ان اتعرض للأذى . وربما كان الحق انى احب الحياة الهادئة المطمئنة وأريد ان اتذوق لذات العيش في دعة ورضا . ولكني مع ذلك احب ان افكر وأحب أن ابحث وأحب ان اعلن الى الناس ما انتهى اليه بعد البحث و التفكير» (في الشعر الجاهلي: ص ٦) .. وهو يعلن هذا للناس حتى لو خالف ذوقهم العام ولقى اضطهادا منهم «اما انا فاعترف ـ لسوء الحظ او لحسنه ـ اني أوثر رضا العلم والضمير على رضا الناس واعجابهم وتصفيقهم» (حديث الاربعاء : جزء ثالث : ص ١٧٤) فهو منذ الصغر يكبر العلماء على نحو ما قاله في الجزء الاول من (الايام) : «وكان صاحبنا متأثرا بنفسية الريف يكبر العلماء كما يكبرهم الريفيون ويكاد يؤمن بأنهم فطروا من طينة نقية ممتازة غير الطينة التي فطر منها الناس جميعا» (الايام ، الجزء الاول ، ص : ٧٨) .

انه يسير دائما في الخط الذي آثره .. يكافح من اجل العلم.. ويكافح من اجل ان يذيع ما يعلمه ، وهو لا يعد العلم وسيلة تكسب وبناء العمارات ، بل انه هو وزملاؤه بعد حصولهم على رسائلهم الجامعية وبعد ان فازوا ببعض الجوائز البسيطة «قرروا ان يهدوا جوائزهم الى الجامعة معونة لها واعترافا ببعض ما قدمت اليهم من جميل» (مذكرات طه حسين : ص ١٤٧) بل انه وهو يخاطب الجامعة بخطاب كي ترسله في بعثة تعليمية للخارج يطلب منها ان تسمح له بمرافق نظرا لعاهته على ان يعيد اليها تكاليف المرافق بعد عودته وتوظفه .. «وأنا على يقين ان الجامعة ستفيد مني كثيرا ان قبلتني خادما لها وهي لن تجني مني الا ثمر غرسها الطيب في مصر وفي اوربا» (المصدر السابق : ص ٨١) .

انه يقف اذن طوال حياته ضد العوائق جميعا ، ويلجأ احيانا في التعبير عن مقاومة العوائق الى الرمز والغمز اذا لم يقدّر له ان يقول صراحة في مواجهة طغيان الملك والحاشية والفساد الملكي القديم.

فمثلا عندما يورد قصيدة للمثقب العبدي : «وأما القصيدة الاخرى فميمية مشهورة يكثر الناس روايتها او رواية طائفة من ابياتها واولها في رواية المفضل :

لا تقولن اذا لم ترد	نتم الوعد في شيء : نعم
حسن قول نعم من بعد لا	وقبيح قول لا من بعد نعم
ان لا بعد نعم فاحشة	فعلا فابدأ اذا خفت الندم
فاذا قلت نعم فاصبر لها	بنجاح القول ان الخلف ذم

قال صاحبي : ليست هذه الابيات تروى للوزراء والكبراء واصحاب الحياة كلما اصبحوا وكلما أمسوا لعلهم ان يجتنبوا التخلص بالوعد من الحاح الملحين وهم يأبون الوفاء او يعجزون عنه» (حديث الاربعاء ، الجزء الاول : ص ١٧١ ـ ١٧٢) .

بل انه عندما يتناول رحلة ثقافية الى بلجيكا لا ينسى وطنه فيغمز من وراء ستار كما ذكر في سنوات ١٩٣٠ في كتابه (من بعيد) ، فيصور ديمقراطية ملك البلجيك وهو يلقى الناس في بساطة ويعلق : « كيف لا افهم حب البلجيكيين لمليكهم وملكتهم وأمرائهم وهم على هذا الحظ من الديمقراطية ؟ الا اننا في عصر تنتصر فيه الديمقراطية انتصارا مدهشا لا تستقر في مجالس النواب ولا في مجالس الشيوخ وانما تتجاوز هذه المجالس الى قصور الملوك فينزلها هؤلاء الملوك من قصورهم احسن منزل، لانهم يفهمون ان عروشهم لا تستطيع ان تقوم الا عليها لانهم يفهمون ان نظام الملك قد اصبح لا يلائم هذا العصر لانه اثر قديم لا معنى له الان الا اذا لم يكن بين الملوك ورؤساء الجمهوريات فرق ما ، الا اذا اعتمدت عروش الملوك على قلوب الشعب لا على قوة الجيش ولا على قوة السنة القديمة» (من بعيد : ص ١٠٣) .

انه يغمز ويلمز من وراء السطور للعلاقة بين الملك والرعية : «في هذا اليوم عرفت قيمة ما يمكن ان يوجد بين الشعوب والملوك من صلات الحب والمودة والعطف . الحب وحده مصدر هذا الابتهاج والاجلال ، فليس الملك البير مستبدا ولا راغبا في الاستبداد . وليس الشعب البلجيكي خانعا ولا مستعدا للخنوع ، ولعل الذين قرأوا تاريخ بلجيكا يعلمون ان الصلة بين البلجيكيين وملوكهم قائمة على ان الملوك يتلقون سلطانهم من الشعب فهم نوابه وممثلوه ، لا سادته وزعماؤه» (من بعيد : ص ٧٢) .. انه يقاوم طغيان الملكية والحكم الفاسد ، بل انه يرفض منح الدكتوراه الفخرية لقوم ارادت السلطة الملكية ان تمنحهم اياها لاعتبارات مصلحية خاصة بها لا لاعتبارات علمية فوقف ضد هذا «فقد حدث وهو عميد كلية الآداب عام ١٩٣٢ ان طلب اليه اسماعيل صدقي باشا رئيس الوزراء وهو حاكم شديد البطش والجبروت ـ طلب اليه ان يمنح درجة الدكتوراه الفخرية الى غير واحد من السياسيين الممالئين لعهوده وللملك بصورة خاصة ... ويدرس طه حسين تاريخ هؤلاء الاشخاص فلا يجد واحدا منهم يستحق هذه المرتبة العلمية .. فيقف من هذا المطلب موقفا صلبا ، اي لا يحجم ولا يخنع فيرفضه باباء ثم يذهب الى وزير المعارف حلمي عيسى باشا ويقول له بالحرف الواحد : (ان الجامعة تعطي درجة الدكتوراه الفخرية بوحي من نفسها لا بوحي من الحكومة وانها لا تستطيع ان تمنح هذه الدرجة لافراد حزبيين) » (عن سامي الكيالي : مع طه حسين ، جزء ثان : ص ٥٩) .

ولعل هذا الغمز واللمز كان هو المستتر وراء دراساته الاسلامية، فهو يريد ان ينقل للناس صورة جديدة للفكر الاسلامي قائمة على اساس من النظر الاجتماعي وقائمة على اساس ان الخلفاء ان يخطئوا او يصيبوا فانما ذلك اذا التزموا او لم يلتزموا صالح الشعب .. ففي كتاب (الشيخان) نرى صورة ابي بكر على انه اتباعي مقلد لانه من علية قريش ، ونرى صورة عمر الذي يعجب به الاستاذ العميد ايما اعجاب على ان حكمه قائم على العدل من جهة وادراك منه لنشوء طبقة

جديدة في مجتمعه يريد ان يحبسها في الحجاز حتى لا تستثمر ثرواتها وتفسد الحياة اذا خرجت الى الامصار على نحو ما حدث في عهد عثمان عندما سمح لها بذلك ومن هنا جاءت الفتنة .. وهو عندما يذكر «لم يكن عمر يعرف قانونا الا القرآن الكريم والسنة الشريفة ، ولم تكن له شرطة يستعين بها على حفظ النظام ، ولكنه ساس المسلمين على نحو جعلهم جميعا شرطة له في المدينة وشرطة لولاته في الامصار» (الشيخان : ص ٢٤٩) فانما يقول من وراء هذا انه لا بد من رقابة شعبية على الحكام .. بل أتراه كان يقصد مهاجمة البوليس السياسي في عهد الملكية بالقصة التي اوردها عن عمر ؟ قال «وعس ليلة اخرى فرأى رجلا من اهل المدينة جالسا على شراب له ، فانصرف عنه وقد عرفه فلما اصبح دعاه فقال له : أليس قد نهاك الله عن الخمر ؟ قال الرجل : بلى . قال عمر : فما شراب كنت جالسا عليه البارحة ؟ قال الرجل : من أنبأك بذلك ؟ قال عمر : انا رأيتك . قال الرجل : ألم ينهك اللهعن التجسس يا امير المؤمنين ؟ فسكت عمر عنه واستغفر الله» (المصدر السابق : ص ١٩٩) .

بل انه بالعديد من القصص التي رواها عن عمر في (الشيخان) و(عثمان) و(علي وبنوه) و(مرآة الاسلام) كان يجعله انموذجا للحاكم الذي لا يستغل سلطانه لوضع اقاربه في مركز السلطة على نحو ما فعل عثمان بعد ذلك وعلى نحو ما وضح في الجزء الاول من (الفتنة الكبرى) الصادر عام ١٩٤٧ فقد كان عمر في رأيه «يختار لولاية الامصار أولي القوة والكفاية وان كانوا من الذين اسلموا بآخرة وبترك الاكابر من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم . فلما كلم في ذلك قال : اكره ان ادنسهم بالعمل . وهو لم يقل هذا الا ايثارا للرد الحسن، فاما حقيقة الامر فهو انه كان يخاف على اكابر اصحاب النبي من ان يفتتنوا او يفتنوا الناس ولذلك لم يولهم الامصار» (الشيخان : ص ٢٣٤) . وهذا على عكس الصورة التي رسمها لعثمان الذي كان يؤثر اقاربه بالمناصب الامر الذي احفظ الناس ومن ثم يورد مثلا ما قاله الاشتر لعثمان .. يقول الاستاذ العميد : «وانظر الى قوله : واحبس عنا سعيدك ووليدك ومن يدعوك اليه الهوى من اهل بيتك ان شاء الله ، فانه يصور ما احفظ اهل الكوفة وغاظهم من ايثار عثمان لاهل بيته ، وتنحية ذوي المكانة من امثال ابي موسى وحذيفة» (الفتنة الكبرى ـ عثمان : ص ١٣٠) .

ان الاستاذ العميد عندما يتخلى عن الموقف الوسطي الذي انتهجه في معظم كتاباته كما سوف تتبين بعد قليل انما يتساوق مع مواقفه الحياتية الصلبة .. ويقترب اكثر وأكثر من المفاهيم الحقيقية لدراسة التاريخ .. بل انه وهو المدافع عن العزة القومية والكرامة القومية لا يريد ان يأتي هذا بالمبالغة والارتماء في احضان تقديس الذات «ذلك ان هذه الامم اذا اضطرتها صروف الحياة الى ان تذل عن مجدها وتنحط عن مكانتها العلية فتخضع لحظوظ الدهر حينا ، وتنام عن العزة والسلطان ثم استفاقت من هذا النوم وتنبهت بعد الغفلة وطمحت الى ان تسترد المجد القديم وتستانف سيرها في سبيل العلياء فأول شعور تجده في نفسها انما هو الشعور بهذا المجد القديم والحاجة الى اجلال اصحابه واكبارهم واتخاذهم مثلا عليا» (حديث الاربعاء ، جزء ثان : ص ٦٤) .

انه كان منذ البدء يدرك عقم ان يتسلط جانب من جوانب الحياة الانسانية على بقية الجوانب الاخرى ووقف بشدة والحاح متزايدين ضد احادية هذا التسلط .. يقول: «وانما حياتنا الادبية هادئة فاترة، او قل انها راكدة لا تعرف الحركة والاضطراب . نفطر على الصحف السياسية ونتغدى على الصحف السياسية ونتعشى بالصحف السياسية ، حتى لقد سممت عقولنا ونفوسنا وقلوبنا بالصحف السياسية وما في الصحف السياسية» (حديث الاربعاء ، جزء ثالث: ص ٤٧) .. فمما يخنق الاستاذ العميد هذا الاختناق في بعد واحد من ابعاد الحياة الرحبة «تستطيع ان تلقى من شئت اين شئت ومتى شئت فلن يكون الحديث بينكما الا في السياسة : ما نشرت الصحف السياسية من انباء ، وما امتلأت به من جدال وخصومة . فأما العلم، فأما الادب ، فأما الفن فكل ذلك شيء لن تعرضاه في حديثكما الا اذا اضطررتما اليه اضطرارا» (المصدر السابق : ص ٤٨ ـ ٤٩) .. بل انه لا ينسى في هذا المضمار ان ينقد صحافة الخبر التي تجعل عقول الناس سطحية ويمجد صحافة الرأي .. يقول : «انه بالرغم من التطور المذهل الذي دخل على صحافة اليوم فهي تخضع لعدة مآخذ منها : كانت لدينا صحافة رأي تهتم بتثقيف عقول القراء .. اما اليوم فان الصحف تهتم بالاخبار الداخلية والخارجية وتفسح مكانا بارزا لاخبار الجرائم . ان الصحف لا تكتب الا للعامة . ان الصحف اليوم نكبة على الادب .. انها تشغل الناس عن قراءة الكتب وتدعوهم الى الاهتمام بسفاسف الامور» (عن سامي الكيالي : مع طه حسين، جزء ثان : ص ٦٣ـ٦٤) .. انه لما يسجل له انه لم ينحرف الى كتابة اليوميات والكتابات السطحية وان خفت كتاباته بعض الشيء في اخرياته عن كتاباته الاولى ، لكنه لم يستسلم .. واذا كان يريد اصلاح هذا الوضع فان الامر قاصر عنده على مجرد الدعوة لصحافة الرأي ومجرد الهجوم على صحافة الخبر ، واقف عند الرصد الخارجي ، لم يتعمق ما وراء هذا المظهر لم كان وما هي الوسيلة لتغيير هذا ؟ فهذا خارج نطاق الفكر الذي لا يريده ، فقد قصر حدود رسالته في اغلبها على الدعوة والشعار كما سيتضح بعد قليل ..

انه بالمواقف الصلبة ، انما يريد ان يعلي من شأن مصر، ليطهرها من الثعالب المفسدة الكروم .. «لو اراد التاريخ احصاء هذه الثعالب لما استطاع . ولست ادري أيأتي يوم يكذب فيه هذا البيت من شعر المتنبي ؟ فلا تنام نواطير مصر ولا تبشم الثعالب فيها ولا يعدو الماكرون الغادرون على اهلها الآمنين الغافلين ؟» (مع المتنبي ، جزء ثان : ص ٦١٨) .. ان هذا اليوم لم يأت ، لان الامر كان قاصرا عنده على حدود الدعوة ، وهذا شيء مطلوب ، لكنه ليس هو الامر الوحيد المطلوب.. لقد حاول في اطار الدعوة ورفع الشعار .. وهي دعوة شاقة وطويلة لم يضعف خلالها ، انما الضعف تسلل اليها لانها كانت فحسب مجرد شعار ، لم تتكامل بالتنظير .. وعدم وجود التنظير ، او عدم وجود التكامل في التنظير ، كان سيضيف اعماقا ابعد الى اعماق الدعوة، وكان سيقف بنا في موقف اخر غير الذي نحن فيه ، لكن يكفيه ان اشار : «الذين يعملون ولا يقولون في هذا البلد وفي هذا العصر خاصة قليلون وأقل منهم هؤلاء الذين يتبدئون العمل الطويل الشاق فلا تصرفهم عنه مشقته ولا طوله ولا تلهيهمعنه احداث الزمان وعواصف الحياة حتى يتموه . وأقل من هؤلاء وأولئك قوم يقدمون على العمل الطويل الشاق فينفقون فيه ما ينفقون من قوة ومال وهم يعلمون انهم لن يستردوا مما انفقوا الا شيئا قليلا وربما لم يستردوا منه شيئا وهم مع ذلك يعملون وربما شجعهم هذا اليأس على العمل وكثيرا ما تكون التضحية لذيذة» (حديث الاربعاء ، جزء ثالث ، ص ٦٠ـ٦١) .

فهل كانت تتساوق مع هذه الصلابة الموقفية صلابة فكرية ؟ وهل كان هناك التئام بين الاثنين ام ان هناك صدعا بينهما ؟ طوال (دعوته) في كتاباته وهو مدافع عن قدسية العلم ، مدافع عن عدم خضوع البحث العلمي لاية سلطة .. لكن الامر قاصر عنده على حدود (الدعوة)، قاصر عنده على حدود رفع الشعارات ، قاصر عنده على حدود العلم والمبشر .. فاذا تجاوز الامر الى (المفكر) ، واذا تجاوز الامر الى (البناء التفصيلي) ، واذا تجاوز الامر حدود العلم والمبشر الى المفكر والمنظر انفتحت الهوة وظهر الاختلاف ، انفتحت لا دون ان يدري ، انفتحت لا بحكم انه ابن طبقة معينة من شأنها التناقض ، بل انفتحت الهوة وهو يدري ، انفتحت حتى يكون هو لسانا لطبقة بعينها تتخذ تناقضها

عن عمد .. ويتبدّى هذا بصفة خاصة في نظرته الى العقل وموقفه من المنهج وأفكاره الاجتماعية ومباحثه التاريخية ونظريته النقدية ..

لقد اعلى الاستاذ العميد من قيمة الشك الديكارتي ، وكما هو معروف فان هذا الشك الديكارتي خلفية تمجيد العقل .. فهل طه حسين من ممجدي العقل ؟ انه وهو المحب المحب لأبي العلاء المعري انما يأخذ عليه تمجيده لسلطان العقل ، فقد ذكر ابو العلاء :

كذب الناس لا امام سوى العقل مشيرا في صبحه والمساء وقد علق الاستاذ العميد على هذا في عام ١٩٦٠ اي في اخريات انتاجه الفكري : «وانظر الى رجل حكيم كأبي العلاء كيف غرّه الايمان بالعقل فظنه انه هو الامام ولا امام غيره وأنه وحده يهدي الناس في المسير والانشاء» (مرآة الاسلام : ص ٢٨٠) .. اذن فان العقل عنده ليس حكما في الامور ، وانما العقل سيخالطه شيء من حس وشيء من حدس وشيء من قوة خارج نطاق العقل .. فكان للعقل عنده مناطق لا يتجاوزها مما ترتب عليه ان الشك عنده لم يكن شكا منهجيا مطلقا، بل هو شك لا يجب ان يمتد في رأيه الى مناطق بعينها .. يقول : «وتجاوزت المعتزلة التي نجمت فيما بعد ما الف الصالحون من القصد فاغرقوا في تحكيم العقل فيما لا يستطيع العقل ان يحكم فيه» (المصدر السابق : ص ٢٧٧) .. بل ان الاسلام الذي تنص آياته على ضرورة تحكيم العقل والدعوة الى النظر والتفكير يفسره هو على انه ينكر الغلو في الرأي .. يقول في كتابه (مرآة الاسلام) عام ١٩٦٠ : «الغلو في الرأي .. ينكر (ه) الاسلام ويابا (ه) اشد الاباء» (المصدر السابق : ص ٢٩٣) .

فهل هذا موقف اخير له انكسر به عن خط سابق ؟ الم ييأس من قبل لان مصر تهمل العقل ؟ أليس هو القائل عام١٩٥٥ : «عفا الله عن مصر ما اشد اهمالها للعقل والقلب والذوق !» ؟ (خصام ونقد : ص ٨) لكن الامر هنا امر رفع الشعار لا امر البناء الفكري المتكامل .. واذا كانت المسألة مسألة رفع الشعار ، دعوة المعلم والمربي ، فهي مسألة قديمة .. فهو يقول في كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) عام ١٩٣٨ : «العقل المصري القديم ليس عقلا شرقيا» (ص ١٨) ايمانا منه بانه «لا ينبغي ان يفهم المصري ان بينه وبين الاوربي فرقا عقليا قويا او ضعيفا» (المصدر السابق : ص ٢٧) بل انه «مهما نبحث ومهما نستقصي فلن نجد ما يحملنا على ان نقبل ان بين العقل الاوربي والعقل المصري فرقا جوهريا» .. لكن العقل الاوربي لا يقيم حدودا له ، الا انه هو يقيم له الحدود ، وقد انعكس هذا على قضيته في الشك ، فالشك الذي يتطرق الى كل شيء قد حدّه هو .. اليس هو القائل حتى قدبما في الفترة ما بين ٢٣ ـ ١٩٣٠ التي كتب فيها كتابه (من بعيد)؟ «أليس من الخير الا نغلو في الشك ولا نغلو في اليقين ؟» (ص ٥٠) .

بل يبدو انه جعل للعقل مراتب تاريخية على غرار ما ذهب اليه اوغست كونت .. فهو عندما يتحدث في عام ١٩٣١ عن نشأة النثر الفني في القرنين الثاني والثالث للهجرة يقول : «من اهم خصائص النشاط العقلي انه اضعف الخيال وقوّى ملكة النقد والفهم وترك الامة الاسلامية كأنها قد فارقت طفولتها وشبابها ، فهي على التفكير والتروي اقدر منها على عمل الشعر . ولهذا نلاحظ ان الشعر ضعف امره في القرن الثالث وان النثر قد بلغ اشده » (من حديث الشعر والنثر : ص ٥٤) وكأن الامم في طفولتها لا تخضع للعقل وكأن الامم في نضجها لا تبدع ما هو منطلق من الوجدان ! فاذا ما انتجت الامة شعرا في هذا الطور العقلي لا يكون تعبيرا عن حياتها بالوجدان والشعور، بل يكون ـ في نظره ـ مظهرا لترف ..! «الحضارة الاسلامية كانت قد وصلت (في القرن الثالث للهجرة) الى طور من الرقي عظيم ، وصلت الى هذا الطور الذي لا يصبح فيه الشعر ضرورة ، ولكنه يصبح فنا من فنون الترف والزينة والذي لا يقبل الناس فيه على ان يتخذوا الشعر صناعة ، بل يتخذونه حلية وزينة ينفقون فيها اوقات الفراغ. وهذا الطور هو الذي يصل اليه الشعر عندما يعظم حظ الامم من الحياة العقلية ويظهر فيه النثر» (المصدر السابق : ص ٨٨-٨٩) .

بل ان الشعر في نظره لا يخضع للتأليف انطلاقا من العقل .. وقد عمم هذا على الفن كله .. يقول في (حديث الاربعاء) الجزء الثالث : «الفن لا يصلح للقضاء ولا يقدر عليه لان القاضي يجب ان يعقل وليس للفن عقل ولأن القاضي يجب ان يريد وليس للفن ارادة ولأن القاضي يجب ان ينطق وليس للفن لسان» (ص ٢٢٤) .

بل حتى في دراسته الادبية التي احدثت الضجة الكبرى التي افضت الى فصله من عمله لا يجعل العقل الذي تعتمد عليه مناهج البحث العلمي فيصلا وحيدا .. يقول : «ان تاريخ الادب لا يستطيع ان يعتمد على مناهج البحث العلمي الخالص وحدها ، وانما هو مضطر معها الى الذوق ، هو مضطر معها الى هذه الملكات الشخصية الفردية التي يجتهد العالم في ان يتحلل منها» (في الادب الجاهلي: ص ٣٣) .

فما هي يا ترى حدود المنهج العلمي عنده ؟.. انه ينطلق ـ كما يقول ـ من الشك الديكارتي .. فهل هو ينطلق من الشك الديكارتي حقا ؟ وهل كان اصيلا في تطبيقه ؟ يقول عام ١٩٢٦ في كتابه (في الشعر الجاهلي) : «اريد ان اصطنع في الادب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه (ديكارت) للبحث عن حقائق الاشياء في اول هذا العصر الحديث . والناس جميعا يعلمون ان القاعدة الاساسية لهذا المنهج هي ان يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل وان يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوا تاما» (في الشعر الجاهلي : ص ١١) فهل هذه القاعدة هي اولى قواعد ديكارت الاربع الشهيرة بتمامها ؟ لقد اجتزأها واقتصر على جانبها السالب ، الجانب التطهيري ، لان هذا هو ما يتفق مع المربي والمعلم وابداعية ورجل الشعار ، أما رجل الفكر والتنظير والمنهج والتفاصيل فانه لم يلتفت الى حجر الاساس في القاعدة الاولى لديكارت وهو الجانب الايجابي الذي ينادي بالاخذ بابسط الاشياء واشدها وضوحا وجلاء بعد عملية التطهير السابقة .. وكانت ابسط الاشياء في نظر ديكارت الكوغيتو : «انا افكر اذن انا موجود» فهل توصل هو باصطناع الشك الديكارتي الى ابسط الاشياء واشدها وضوحا وجلاء ؟ هل ضرب الى الجذور حتى يصل الى جذر الجذور كما حاول ان يفعل المفكر الفرنسي بصرف النظر اخطأ ام اصاب ؟ واذا كان يثار هذا التساؤل فذلك لانه القائل في العقد الثالث من القرن العشرين : «اني اعلم من امر ديكارت ما لا يعلم الناس في مصر ، فقد كنت اريد ان اضع فيه كتابا واضطرني ذلك الى كثير من البحث والتحقيق والى الوان من الاستقصاء والاستقراء» (من بعيد : ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦) .

ان ما يريده المفكر الفرنسي هو التوصل الى البديهيات التي لا يستطيع العقل السليم ان يشك فيها ولا يملك الا التسليم بها ، وهي بديهيات لا تأتي من منطقة الشعور ، وانما تأتي من منطقة العقل .. لا يسلم بها الذوق وانما يسلم بها العقل ايضا.. فهل هذا هو ما فعله الاستاذ العميد ؟ وماذا يمكن ان يقول ديكارت اذا قرأ هذه العبارة ؟ : «ان تاريخ الادب لا يستطيع بوجه من الوجوه ان يكون موضوعيا صرفا ، وانما هو متأثر اشد التأثر وأقواه بالذوق وبالذوق الشخصي قبل الذوق العام» (في الادب الجاهلي : ص ٤٦) وهل يمكن ان يعد هذا قاعدة في منهج عقلي ؟ بل تراه ماذا هو قائل اذا اقر ايضا ؟ «وما دام التاريخ الادبي لا يستطيع ان يفسر لنا بطريقة علمية صحيحة نفسية المنتج والصلة بينها وبين ما تنتج ، وما دام التاريخ الادبي لا يستطيع ان يبرأ من شخصية الكاتب وذوقه فلن يستطيع ان يكون علما . والحق اني لا افهم لم يحرص على ان يكون علما ؟ » (المصدر السابق : ص ٤٨). الن يعتبر ديكارت هذا اطاحة حتى بالشطر الاول من قاعدته الاولى ، الشطر السالب المطهر للذهن ؟ أليس هذا متناقضا مع ما اورده الاستاذ العميد في اول كتابه في (في الشعر

الجاهلي) ؟. «اريد الا نقبل شيئا مما قاله القدماء في الادب وتاريخه الا بعد بحث وتثبت ان لم ينتهيا الى اليقين فقد ينتهيان الى الرجحان» (ص ٢) اليس هذا القول الذي ذهب اليه عام ١٩٢٦ وبعد الدرس في اوربا أقل منهجية عما ذهب اليه ـ رغم قصوره ـ في عام ١٩١٤ في رسالته (تجديد ذكرى ابي العلاء) عندما قال : «والدارس المستقصي يجمع الاشياء الى نظائرها والاشياء الى قرائنها ليستنبط منها قضية مجهولة او يوضح بها حكما غامضا او يستظهر بها على اثبات خبر مشكوك فيه» (ص ٣١) .

ان الشك الديكارتي لم يكن عند الاستاذ العميد شكا اصيلا .. فليس شكا اصيلا ان تقول كما قال هو في الجزء الثاني من (حديث الاربعاء) : «اكثر هذا الشعر لابي نواس من غير شك ، ولكن هذه القصة التي رويناها متكلفة من غير شك ايضا» (ص ٥٠) . هل هذا شك اصيل ام يقين ما بعده شك ؟ الم يسجل الاستاذ العميد في الجزء الاول من (مع المتنبي) عام ١٩٣٧ ؟ : «وقل ما تشاء في هذا الكلام الذي تقرأه . قل انه كلام يمليه رجل يفكر فيما يقول ، وقل انه كلام يهذي به صاحبه هذيانا . قل انه كلام يصدر عن رأي وأناة ، وقل انه كلام يصدر عن شذوذ وجموح. فانت محق في هذا كله ، لانني مرسل نفسي على سجيتها .. اتراه قول يتفق مع القاعدة الاولى الديكارتية ؟ أليس هذا هو الكامن خلف الاحكام التذوقية الشخصية التي ربما كانت صحيحة لكن منطلقها المنهجي شيء خاطىء ؟ أليس هذا هو المسؤول عن افتراض المنطلقات الفكرية بدل ان تكون بديهيات اولية كانت ابسط الاشياء بحكم العقل نفسه ؟

ان الامر لم يكن عند الاستاذ العميد امر منهج وأمر تطهير ذهن القارىء حقا ، انما كان قصاراه شيئا اخر غير ذلك ، اقل من هذا بكثير ... «وانما قصاراي ان احبب اليك قراءة الادب العربي وارسم لك منهج هذه القراءة «(حديث الاربعاء ، جزء اول : ص ٢٤٧).

وحتى في استخدام المنهج نجد عنده اضطرابا في التطبيق .. فاذا كان هناك حكم عن عصر بعينه وكان هناك خروج على هذا الحكم كان لا بد من التشكيك في صوابية هذا الحكم ، بدل محاولة اسقاط حكم ذاتي لتبرير هذا الخروج على نحو ما قاله عن العباس بن الاحنف: «اعلم انك ستذكر العباس بن الاحنف وقد ذكرته انا ايضا ولكنه استثناء يثبت القاعدة . ويكفي ان تقرأ الشعر العباسي لتعلم انه كان غريبا في عصره . وانه (سقط بين كرسيين) كما يقول الفرنسيون ، فلم يبلغ اتقان الفزليين من شعراء بني امية ، ولم يبلغ اجادة العابثين من شعراء بني العباس ، وانما جاء فاترا قلما يترك في النفس اثرا لان الفن الذي اراد ان يختص به كان قد انقضى عصره وانتهت الاسباب التي اوجدته ومكنت الناس من اتقانه والاجادة فيه» (المصدر السابق: ص ٢٩٤) فهل لفن الغزل عصر محدد بعينه ؟ وهل لا بد للاديب ان يخضع لروح العصر ولا يند عنها ؟ هل لا بد ان يعكس الشعر الوضع الاقتصادي وذلك على نحو ما ذكر ؟ : «وانت تستطيع ان تقرأ هذا الادب الجاهلي كله دون ان تظفر بشيء ذي عناء يمثل لك حياة العرب الاقتصادية فيما بينهم وبين انفسهم» (من الادب الجاهلي : ص ٧٥) .

وقد نجد تناقضا في العبارة الواحدة على نحو ما قال عن ابي العلاء : «لم يوضع اللزوميات في وقت معروف ولكنه نظم في الطور الثالث من غير شك» (تجديد ذكرى ابي العلاء : ص ٢٢٠) .. اذا كان كتاب اللزوميات لم يوضع في وقت محدد فكيف يحدد انه وضع في الطور الثالث من حياة ابي العلاء ؟ وكيف يجزم كل هذا الجزم ؟

بل انه يضيق من حدود المنهج عندما يقتصر على ايراد احتمالين اثنين فحسب دون ان يحصر بقية الاحتمالات الاخرى .. يقول في كتابه (في الشعر الجاهلي) : «كل شيء في هذه المطولات يدل على ان اختلاف القبائل لم يؤثر في شعر الشعراء تاثيرا ما فنحن بين اثنين: اما ان نؤمن بانه لم يكن هناك اختلاف بين القبائل العربية من عدنان وقحطان في اللغة ولا في اللهجة ولا في المذهب الكلامي ، واما ان نعترف بان هذا الشعر لم يصدر عن هذه القبائل وانما حمل عليها حملا بعد الاسلام . ونحن الى الثانية أميل منا الى الاولى ، فالبرهان القاطع قائم على ان اختلاف اللغة واللهجة كان حقيقة واقعة بالقياس الى عدنان وقحطان» (في الشعر الجاهلي : ص ٣٣) .. قد يكون هناك اختلاف في اللغة واللهجة ولا يكون هناك ابداع محلي كما هو الحادث في شعرنا العربي قبل حركة الشعر الحر الاخيرة والذي لا نستطيع من خلاله ان نفرق بين شاعر مصري وآخر سوداني وثالث عراقي .. وقد لا يكون هناك ابداع الا باللغة العربية لاسباب خارج نطاق الادب والفن .. وقد لا يكون الامر امر ان يصدر الاديب عن ارتباط بذاتية مجتمعه المحلية فقد يتجاوز هذا الى رؤية ابعد من نطاق محليته فيكتب بلغة غير لغته . لا يعني هذا ان الحكم الذي اصدره الاستاذ العميد خطأ ، بل كل ما نوده ان تتسع رقعة المنهج لاحتمالات اخرى يحتملها المنهج نفسه ..

والامر نفسه فيما ذكر عن الرواة : «وهم بين اثنتين : اما ان يكونوا من الموالي فهم متأثرون بما كان يتأثر به الموالي من تلك الاسباب العامة» (المصدر السابق : ص ١١٨) . قد يكونون من العرب ثم لا يتأثرون بما كان يتأثر به العرب ، وقد يكونون من الموالي فلا يتأثرون بما كان يتأثر به الموالي . افلا يمكن لاي منهم ان يعلو على وضعه الجنسي ويوظف فنه وعلمه لخدمة جنس اخر ؟

بل لقد بلغ المنهج اضطرابه في التوصل الى نتيجة عكسية : فهو عندما شك في قصيدة امرىء القيس : «قفا نبك ...» اعتمد على الحس الذي افضى به الى تلك النتيجة العكسية .. يقول : «ونظن ان انصار القديم لا يخالفون في ان هذين البيتين قلقان في القصيدة وهما :

وليل كموج البحر ارخى سدوله عليّ بانواع الهموم ليبتلي
فقلت له لما تمطى بصلبه واردف اعجازا وناء بكلكل

فقد وضع هذان البيتان للدخول على البيت الذي يليهما وهو:

الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح وما الاصباح منك بأمثل»

(المصدر السابق : ص ١٤٦) مع انه بالحس يمكنني ان اصل الى هذين البيتين صادقا من داخل تجربة الشاعر الذاتية وان ما عداهما في القصيدة هو المنحول ..

انه ابدا ودائما لا يقدم دواعي الشك ، انه شك مغلف ابدا ودائما باليقين : «وانت اذا قرأت قصيدة او قصيدتين من شعر ابن ابي ربيعة لم تكن تشك في ان هذا الفن فنه ابتكره ابتكارا واستغله استغلالا قويا» (في الشعر الجاهلي : ص ١٤٨) .

والمنهج دائما مغلف بالعاطفة ، بالانفعال ، لا يخضع لمنطق العقل وحده .. وهل مما يتفق مع منهج ديكارت العقل مثل هذا الحكم الذاتي الانفعالي ؟ »ومهما يكن من شيء وسواء واتتنا النصوص التي بقيت لنا ام لم تواتنا فاني (اجد في نفسي شعورا قويا جدا) (القوسان من عندي لابراز الناحية الانفعالية في التعبير لدى عميد الفكر العربي) بان المتنبي قد نشأ نشأة شيعية غالية لم تلبث ان استحالت الى قرمطية خالصة» (مع المتنبي ، جزء اول : ص ٧٠) .. المسألة اذن راجعة الى هذا الشعور القوي لا الى برهنة عقلية ..

ان اخذ الامور على علاتها مسالة تتنافى مع اي منهج ، بل المنهج العقلي .. اليس اخذا باسهل القول رد تغير نوع الابداع الى مجرد سأم ينتاب المبدعين دون ان يحتم هذا العصر ويحتم هذا رؤية خالصة من جانب بعض المبدعين ؟ يقول : «فأول ما ظهر النثر اليوناني في القرن السادس قبل الميلاد . عندما سئم اليونان شعر الشعراء وقصص القصاص اخذ اليونان يستعرضون نوعا جديدا من القصص لا يتقيد بوزن ولا قافية فنشأ النثر الفني» (من حديث الشعر والنثر : ص ٣٩).

وهكذا نرى ان المنهج لم يكن اصيلا في المنطق النظري وفي

التطبيق ، وكان مضطربا في استخدامه له ، واحاطه بالعوامل التي من شأنها ان تقضي عليه .. هذا بغض النظر عن انه ما كان يجب ان يعتمد على منهج ديكارت .. لا لان منهج ديكارت خطأ ، بل لان منهج ديكارت قد تجاوزه الفكر منذ حوالي ثلاثة قرون .. لقد انتقى الاستاذ العميد هذا المنهج انتقاء .. قد يكون هذا اول المناهج التي التقى بها عندما رحل الى اوربا ، ولكن هل هناك تبرير ان يظل به وحده طوال رحلته الشعارية والحياتية والفكرية ؟ الم يتصل بغيره من المناهج ؟ لقد اختاره عامدا متعمدا ، لان هذا المنهج في جانب منه على نحو ما طبقه ديكارت لم يكن منهجا اصيلا فقد افضى به الى فلسفة لا تختلف كثيرا عن فلسفة العصور الوسطى .. انه المنهج الذي يتلاءم مع مفكر يختار المواقف الوسطية ولا يصطنع الشك الا في حدود .. ولنتصور الاستاذ العميد وقد لجأ الى مناهج اخرى غير الشك الديكارتي .. ولنتصور بعد هذا اين كان سيكون فكره ؟ وأين كان سيكون فكرنا ؟ ماذا لو كان اتخذ المنهج الجدلي الهيغلي مثلا في محاولة لدراسة الفكر الانساني عامة والفكر العربي خاصة ؟! لقد كان سيتمكن من ادراك علاقات جزئية نوعية بين ثنايا الاشياء ، على نحو المعالجة الجدلية الدقيقة التي ظهرت في روايته المبكرة (دعاء الكروان) حين تابع بدقة وتفاصيل انتقال التي حاولت ان تنتقم لشرف اختها التي قتلت غسلا للعار من الذي تسبب لها في هذا العار والموت ، فاذا بها تتحول الى حبه ، وكيف استطاعت هذه الفتاةالتي تعمل خادما عند هذا الذي تسبب في موت الاخت من ان تغير بصلابتها في صده من سلوكه الضائع في الريف الى سلوك يريد ان يمتلىء بمعاني الحياة الحقة .. وذلك بصرف النظر عن انه لم يستطع ان ينهي تلك المعالجة الجدلية بشكل جدلي بل ترك الجدل متشابكا دون ما حل منه .. ولو كان استخدم هذا المنهج حقا في دراساته لكان قد تخلى عن دور الداعية ورافع الشعار الى دور المفكر المتكامل .. لكنه اختار من جهة ان يكون اساسا صاحب الدعوة والشعار والمعلم والمربي ، ومن جهة اخرى فانه لم يتمكن من استيعاب الفلسفة الالمانية «فانا اعترف بأن الفلسفة الالمانية تمتاز عندي بالغموض والابهام ، وأن الله لم يوفقني في يوم من الايام الى ان افهمها او اجد فيها لذة الا حين كنت اقرأها في الكتب الفرنسية الملخصة ومع ذلك فقد وجدت لذة عند افلاطون وأرسطاطاليس والفارابي وابن سينا ، بل عند الدواني والتفتازاني وعند ديكارت وكونت داسبنسر وبركسون ، وجدت اللذة العقلية عند هؤلاء جميعا . ماذا اقول بل وجدتها عند غوت ووبلير وهين ولكني لم اجدها عند امانويل كانت ولا عند هيغل ولقد ضقت ذرعا غير مرة بنقد العقل المحصن ونقد العقل العملي وانصرفت غير مرة عن المؤلف الى الشراح الفرنسيين لاعرف شيئا عما اراده فيلسوف كنز برغ» (حديث الاربعاء ، الجزء الثالث) .. لقد وجد اللذة العقلية عند مفكرين غير اصحاب النزعة العقلية الخالصة : كانت وهيغل .. انها لذة الذي اختار ، اختار الا يكون مع الافراط في العقل ..

ان الاستاذ العميد لا يريد ان يتطرف بالنتائج ، ولا يريد ان يمشي في شوط الفكر والخضوع للعقل حتى النهاية ، الامر الذي يجعله يرتب قضية على قضية مع ان القضية الاولى لو حفر تحتها جذريا لاوصلته الى قضية مخالفة لقضيته الاولى ..

يقول مثلا عن المتنبي في احدى قصائده : «فعمد الى الوافر وهو كما تعلم يسير سهل سريع لا يكاد يتأتى فيه الوقوف وليس اقل من المتقارب ملاءمة للسير السريع اليسير في الفضاء الواسع السهل» (مع المتنبي ، الجزء الثاني : ص ٤٠٨) .. فكأنه ينطلق من قضية ان لكل بحر موضوعا بعينه بدل الحفر وادراك هل يمكن للبحر الواحد ان يستخدم بطريقتين مختلفتين او اكثر في مواضيع مختلفة .. انه ينطلق من مسلمة ليست واضحة بذاتها ولا يخضعها لمنطق الشك الذي يريدنا ان نأخذ به في كل المسائل وذلك لان قضية ملاءمة كل بحر لموضوع بعينه ليست واضحة جلية بذاتها كما يطالبنا ديكارت في شطره الثاني من قاعدته المنهجية الاولى ..

ويقول ايضا : «وما ينبغي ان نحب الشعراء ونبغضهم لانهم مدحوا او هجوا ولانهم مدحونا او هجونا وانما ينبغي ان نعرفالشعراء او ننكرهم لانهم مدحوا فاحسنوا المدح وهجوا فأجادوا الهجاء» (المصدر السابق : ص ٦١٨) .. حقيقة ان النتيجة مقبولة لانها مترتبة على المقدمة الاولى ، لكن المقدمة الاولى مشكوك فيها لانه كيف يمكن لشاعر يمدح ان يبدع اصلا ؟ وبدل ان يكون هناك رفض كلي لشعر المدح ، ينطلق من امكانية صدور فن جميل عن المدح .. والامر نفسه ينسرب الى ما اورده عن المتنبي في جزئه الاول : «وما ارى انه قد جدد في فن المدح شيئا او احدث فيهما لم يسبقه اليه الشعراء المادحون» (مع المتنبي ، الجزء الاول : ص ٢٢٦) .. أي انه يبحث عن تجديد المدح ولا يبحث عن الغاء المدح اصلا ..

وعدم الحفر هذا تحت المقدمات والبديهيات سمة لازمته منذ ان كتب في مصر رسالة الدكتوراه ولم تفارقه بعد دراسة الاكاديمية في فرنسا وبعد تردده على اوربا عديدا من المرات وبعد الانغمار في ثقافات عديدة .. يقول في (تجديد ذكرى ابي العلاء) : «يظهر رقي الشعر في مقداره اي كثرة ما نظم الشعراء في ذلك العصر . وحسبك ان تعلم ان ابن عباد بنى قصرا فهنأه به خمسون شاعرا وان حمارا مات لصاحب له فرثى من الشعراء المنقطعين اليه باكثر من خمسين قصيدة. كل ذلك يدل على كثرة ما نظم الشعراء في ذلك العصر وعلى شدة القوة الشعرية في نفوس الشعراء» (ص ٩١) . كيف يمكن ان تتأتى الشاعرية بوصف الحمير والقصور ؟ وكيف تقاس الشاعرية بعدد الشعراء ؟ بل انه عندما يقول عن ابي العلاء : «فقد عمد بشعره الى اثبات النظريات الفلسفية في الطبيعة والالوهية والاخلاق» (المصدر السابق : ص ٢٢٦) لا يبين اولا ما اذا كان الذي يقوله ابو العلاء شعرا ام نظما ، وما اذا كان هذا الشعر يمكن ان يكون اثبانا لنظريات فكرية .. انه لا يمعن النظر في مقدماته وانما يفترضها افتراضا دون ما برهنة ، ربما بحس ازهري قديم لم يستطع ان يتخلص منه تماما ، وربما بانحصار في ثقافة معينة هي ثقافة الثورة الفرنسية والثقافة اليونانية اساسا، وربما لأن صاحب الدعوة لا يدقق في مقدماته وانما يفترضها افتراضا ما دامت تفيد في جانب منها عمليا ، اما المفكر الحق فهو الذي لا يقنع الا بالتشكك في كل مقدمة .. ومن‌ثم تأتي النتائج الخاطئة لانه لا يوجد حفر جذري تحت المقدمات .. يقول عن قصيدة لوضاح اليمن : «أترى الى هذه القصيدة في الفاظها ومعانيها وقوافيها ؟ ولنبدأ فلنلاحظ ان معنى هذه القصيدة اقرب الى ما نجده في حياة المدن اثناء العصور المتأخرة منه الى ما نعلم من اخلاق العرب في العصور الوسطى ، فهذه المرأة التي تريد وضاحا ان يزورها ، فاذا ادركها عسر ذلك اغرته بان يتلطف لاعمامها واخوتها حتى تكون الصداقة بينه وبينهم فتسهل عليه زيارتها معهم دون ان يتعرض لخطر او يذاع سوءها . اقول ان هذه المرأة اقرب الى ان تكون بغدادية من الطبقات المنحطة في اهل بغداد منها الى ان تكون عربية يمانية او مضرية قريبة عهد باخلاق البادية وما فيها ، لا اقول من عفة وطهارة ، ففي البادية فحشها وفجورها ، بل اقول من كرامة وسذاجة وترفع عن كل الدنيات» (حديث الاربعاء ، جزء اول ص ٢٣٦) .. فلا يدقق الاستاذ العميد في مقدمة قضاياه على الاطلاق .. وكل هذا راجع الى الجبرية التي يرى ان الاديب يبدع من خلالها كأنه بلا موقف ولا تفكير .. اليس هذا القائل في (المعذبون في الارض) ؟ «والمهم هو ان يخطر لي الكلام وان امليه وأن اذيعه» (ص ١٠) .. وأليس هو الذيحدد انه لا يريد ان يخاطب من القارىء عقله بل يريد ان يخاطب قلبه على نحو ما قاله ايضا في هذا الكتاب نفسه ؟ : «اما انا فأوثر ان اتحدث الى

قلبك وما يضطرب فيه من عاطفة وما يشيع فيه من شعور على ان اتحدث الى عقلك وذوقك وما يثيران في نفسك من تهالك على النقد وحب للاستطلاع» (المصدر السابق : ص ١٣) .

ان المنهج العقلي المغلف بالمشاعر والاحساس على النحو الذي استخدمه به ، أليس هو المسؤول عن افعال التفضيل الواردة في جميع كتابات الاستاذ العميد منذ اول كتاب حتى اخر كتاب ؟ اليس هذا هو المختفي وراء افعال التفضيل في جميع انواع كتابات الاستاذ العميد من النقد الادبي الى الدراسة التاريخية ؟ يقول في (تجديد ذكرى ابي العلاء) عام ١٩١٤ : «فانظر الى هذا البيت : كيف جمع الى التطرف باصطلاحات العلم دلالة على الحسرة بفراق بغداد وحب الخير لاهلها في احسن لفظ وأرق اسلوب ؟» (ص ١٩٧) وامتزجت أفعل التفضيل بالمنطق الذوقي الشخصي البحت فيقول معقبا على بيت ابي العلاء :

ابكت تلكم الحمافة ام غنت على فرع غصنها المياد ؟!

«اي معنى اصح وأي لفظ امتن !! اي اسلوب ارق وأي تركيب أرص !! اي معرض يستثير حزن القلوب ويستنزف ماء الشجون !!» (المصدر السابق : ص ٢١٣) .

ويقترن بهذا التعبير الاعجاب التذوقي الذي فيه تسليم والذي لا يستند الى الاقناع العقلي .. يقول في (حديث الاربعاء) جزء اول: «فأنا احب قصيدة طرفة حبا شديدا وأكبرها اكبارا لا حد له وقد اعجب ببعض اجزائها اعجابا لم امنحه قصيدة لبيد» .

وتمسك افعل التفضيل بخناق العميد : «فاني ارى زهيرا من ابرع الشعراء في الوصف وقد اجمع القدماء على انه من ابرع الشعراء في المدح» (المصدر السابق : ص ١٠١) وليست أفعل التفضيل شيئا قد يأتي في عبارة او عبارتين ، وانما هي متناثرة على مدى صفحات الجزء الاول من (حديث الاربعاء) كاشفة بهذا عن منهج تذوقي لا منهج شك عقلي ديكارتي حيث صدر الجزء الاول من الكتاب قبل صدور (في الشعر الجاهلي) بعام وفيه تشكيك في بعض الشعر القديم .. ويواصل القول فيه : «وهو يمضي في هذا الفخر بقومه كأحسن ما تعود الشعراء ان يمضوا فيصفهم بالشجاعة والاباء وبالكرم والجود في احسن لفظ وأمتنه وفي اجمل اسلوب وأرصنه» (المصدر السابق : ص ١٦١) .. ويقول «انما اقف بك عند هذه الابيات لانها خليقة بأعظم الاعجاب وأقواه حقا» (المصدر السابق : ص ١٦٩) ويقول ايضا : «وأكاد لا اعرف شاعرا ارق لهجة وأعذب لفظا وأحسن ادبا في مخاطبة النساء وذكرهن من ابن قيس الرقيات حين يذكر كثيرة هذه» (المصدر السابق : ص ٢٥٣) وهذه الطريقة قد جرته الى الاحكام المطلقة التي لا تعتمد الشك منهجا ، يقول : «نحن نذهب الى ابعد من هذا فنزعم ان عمر بن ابي ربيعة زعيم الغزلين في الادب العربي كله على اختلاف ظروفه وتباين اطواره منذ كان الشعر العربي الى الان» (المصدر السابق : ص ٢٦٣) .

بل حتى في الكتاب الذي اقترن اسمه بالثورة الديكارتية وهو كتاب (في الشعر الجاهلي) يقول : «القرآن اصدق مرآة للعصر الجاهلي ونص القرآن ثابت لا سبيل الى الشك فيه» (في الشعر الجاهلي : ص ١٦) قد يكون الحكم صحيحا ، ولكن لماذا افعل التفضيل ؟ ولماذا أفعل التفضيل في مثل قوله في الكتاب نفسه : «ولكننا لا نريد ان نترك مهلهلا هذا دون ان نضيف اليه امرأة اخيه جليلة التي رثت كليبا ـ فيما يقول الرواة ـ بشعر لا ندري أيستطيع شاعر او شاعرة في هذا العصر الحديث ان يأتي بأشد منه سهولة ولينا وابتذالا مع اننا نقرأ للخنساء وليلى الاخيلية شعرا فيه من قوة المتن وشدة الأسر ما يعطينا صورة صادقة للمرأة العربية البدوية» (المصدر السابق : ص ١٦٢) الم يمتزج بهذه الافعل للتفضيل عدم تمحيص المقدمات التي افضت الى نتيجة خاطئة ؟ فهل النساء متماثلات في الاسلوب ؟ وهل الشعراء نسخ مكررة ؟ وهل هناك صورة ثابتة للمرأة العربية البدوية ؟

وألم تمتزج أفعل التفضيل بالاحكام المطلقة في كتابه (حافظ وشوقي) عام ١٩٣٣ ؟ أليس الاستاذ العميد هو القائل عنهما : «هما أشعر اهل الشرق العربي منذ مات المتنبي وأبو العلاء من غير شك» (حافظ وشوقي : ص ٢٢٢) لقد قرر الامر بدون شك ، وقرره باحصاء تام منذ المتنبي وأبي العلاء .. وقرره بالنسبة للشاعرية مع انه يمكن الشك على الاقل في شاعرية ابي العلاء وحافظ ..

بل ان عدم التطرف في القول لم يتخل عن افعل التفضيل فقال عام ١٩٣٢ : «ليس الادب العربي ارقى الآداب لا هو اضعف الآداب . وليس وسطا بل هو في ارقى الآداب . فاذا ذكر الادب القديم فهو الثاني » (من حديث الشعر والنثر : ص ٢٠) هل هذا حكم لا يخضع للشك ؟ بل حتى اذا امتزج الحكم بكلمة (ربما) فان الشك سيحيط هذا الحكم بسبب أفعل التفضيل ايضا ، يقول في العام نفسه اي عام ١٩٣٢ : «وربما كان هذان البيتان احسن ما يمثل هذا العصر وقد عثرت عليهما عرضا في الطبري :

«اضاع الخلافة عش الوزير ... وجهل الامير وفسق المشير
ففضل وزير وبكر مشير ... وقد أتيا ما يضير الامير»
(المصدر السابق : ص ٩٢)

بل لا تكاد تخلو صفحة من كتاب (مع المتنبي) من أفعل تفضيل مما اغرق الكتاب البالغ سبعمائة صفحة في الاحكام الذاتية ومما كشف عن ايمان حقيقي بالمنهج العقلي .. يقول : «وأنا افضل من المتنبي في اعجاب لا حد له هذه الابيات التي هي من اروع ما قيل من الشعر» (مع المتنبي ، جزء اول : ص ١٣) ويقول : «ولكني لا ادري لماذا يخيل الي ان هذا البيت يصور اسمح ما كان في المتنبي حين كان ينشد بين يدي ممدوحيه من هذه الخيلاء التي لا تمثل الا الذلة وضعة وضعفا وسخفا» (المصدر السابق : ص ٢٢٤) .. انه لا يدري بسبب عدم اصالة ايمان وتمسك بالشك المنهجي ، عدم اصالة ايمان وتمسك بالعقل ، عدم اصالة ايمان وتمسك تنزع كل ما هو ذاتي .. وتظل أفعل التفضيل قاضية على احكامه مما لا يجعلها تتصف بالعملية والموضوعية .. ويقول : «وليس من الاسراف في شيء ان يقال ان للمتنبي في سيف الدولة ديوانا خاصا يمكن ان يستقل بنفسه .. وهو ان جمع في شعر مستقل لم يكن من اجمل شعر المتنبي وأروعه وأحقه بالبقاء بل من اجمل الشعر العربي كله وأروعه وأحقه بالبقاء» (مع المتنبي ، جزء ثان : ص ٣١١) .

وتتكرر اللست ادري في احكام الاستاذ العميد بسبب الحكم التذوقي الذاتي : «وقف وقفة خاصة عند هذا البيت فلست ادري لماذا اجد فيه حلاوة مرة لا اخر لها ان جاز مثل هذا القول . وهذا البيت عندي هو خير ما في القسم الاول من القصيدة :

فلا يتهمني الكاشحون فانني ... رعيت الردى حتى جلت اي علاقمه»

(المصدر السابق ص ٣٥٩) ويقول ايضا : «ولكن لا ندع هذه القصيدة دون ان نلاحظ انها من اجزل ما قال المتنبي لسيف الدولة من الرثاء» (المصدر السابق : ص ٣٩٠-٣٩١) .. ويمزج البعض بكل افعال التفضيل تقريبا على نحو : «وليس من شك في ان اجمل ما قال المتنبي من الرثاء لسيف الدولة انما هو القصيدة الاخيرة التي رثى بها اخته خولة» (المصدر السابق : ص ٣٩٢) ويقول ايضا : «وهذه القصيدة عندي من اجود شعر المتنبي وهي من القصائد النادرة التي تحلو فيها روح الشاعر ويخف ظله على القارئين والسامعين» (المصدر السابق: ص ٤٠٧) .. بل انه عندما يقول : «وانظر اخر الامر الى هذا البيت وهو من اروع ما قال المتنبي في سيف الدولة بل وفي غيره من الممدوحين ايضا» (المصدر السابق : ص ٤٣٦) لا نملك الا ان نرفع الشك حول امكان صدور بيت جميل لا اجمل بيت في موضوع المدح ؟ انه لا يذهب الى الجذور ويمضي بالشك كثيرا وبذلك لا يصل الى مرحلة الرفض

التام ان اقتضى الامر .. انه شك عند العتبات ، لم يصل الى نظريته النقدية شيء منه مما جعل نقده نقدا انطباعيا هو ما نراه الان من ضعف عند غالبية من يقال عنهم انهم نقاد .. وهكذا تتناثر الافعال اجمل وأرق وأعظم وأعذب الى اخر قائمة افاعل التفضيل على مدى السبعمائة صفحة التي يشغلها الكتاب ولم يفارقه هذه الطريقة حتى في اواخر كتاباته ، فقد قال عن رواية (بين القصرين) لنجيب محفوظ عام ١٩٥٨ : «ان هذه القصة هي اروع ما قرأت من القصص المصري منذ اخذ المصريون يكتبون القصص» (من ادبنا المعاصر : ص ٦٨) .

بل تتسلل هذه الاحكام التفضيلية في الدراسات التاريخية . يقول في (مرآة الاسلام) عام ١٩٦٠ : «لم يصورهم (القرآن) اروع تصوير وأبرعه» (ص ٩٧) بل انه في (الفتنة الكبرى – علي وبنوه) عام ١٩٥٣ يقول : «والتكلف في هذه القضية اظهر من ان يحتاج الى كثير عناء في ردها . فلم يكن عليّ واصحابه من الغفلة بحيث تدبر الخيانة في معسكرهم ويدبرها قوم من قادتهم وهم لا يشعرون . وانما الوجه الذي يلائم طبيعة الاشياء هو ما رواه المعتدلون من المؤرخين من ان القوم التقوا عند البصرة ووقف بعضهم لبعض ، وتناظروا ولم تغن المناظرة منهم شيئا فكان ما لم يكن بد من ان يكون» (ص ٤٦–٤٧) .. فقد امتزج فعل (أظهر) بعدم التدقيق في المنطلقات الفكرية ، ولم يخيم الشك على ما يعتبره ملائما لطبيعة الاشياء ، فلماذا لا يمكن ان يكون علي غافلا هو واصحابه حتى ان الخيانة تدبر في معسكره وهو لا يدري؟ وما الذي يمنع الشك في رأي المعتدلة ؟ وما الذي يمنع الشك في اخذ الاستاذ العميد برأي المعتدلة ؟ بل ان هذه الطريقة في التفضيل نجعله يفترض تقديس الافراد التاريخية مقدما ، ثم يرتب الادلة بعد هذا التبرير هذا التقديس على نحو ما فعله بالنسبة لشخصية علي ابن ابي طالب .. يقول في كتابه (الشيخان): «وعلي أفضل في نفسه وأكرم عند الله من ان يبايع الشيخين بلسانه ويضمر في قلبه غير ما كان يظهر» (ص ٤٥) .. انه يفترض نزاهة علي اصلا ، وهي نزاهة قد تكون حقا ، دون ان يتخذ الشك منهجا قد يوصله الى صورة اخرى او للصورة نفسها التي رسمها لعلي ، ولكن تأتي بعد الشك والتعمق..

فما العلة يا ترى في قصور هذا الشك في ايدي العميد ؟ هل هو قصور في الفهم ام انه قصور في التطبيق ؟ ام ان هناك شيئا ثالثا يند على هذين السببين ؟ اترى ان الامر يرجع الى غلبة المعلم والداعية على المفكر والمنظر ؟ لقد اقتصر الشك عند الاستاذ العميد على عملية التطهير ، انه يريد ان يخرج المصريين من غفونهم ويحثهم على الاستيقاظ .. وكان خير شيء لديه هو الشطر الاول من دعوة ديكارت في قاعدته الاولى « لا اقبل شيئا على انه حق سواء قاله القدماء او المحدثون .. انه يريد ان يخرجنا من الاطر التي تعودنا عليها وذلك تمشيا مع مبدئه في الحرية .. الحرية التي هي ضد القيد .. يقول: «يجب حين نستقبل البحث عن الادب العربي وتاريخه ان ننسى قوميتنا وكل شخصياتها ، وأن ننسى ديننا وكل ما يتصل به وأن ننسى ما يضاد هذه القومية وما يضاد هذا الدين ، يجب الا نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء الا مناهج البحث العلمي الصحيح» (في الشعر الجاهلي: ص ١٢) .. لكن هذا الشك لم يكن اصيلا ومتطرفا لان هذا مرتبط بموقفه الفكري العام كما سيتبين بعد قليل ، هذا من جهة ، ومن جهة اخرى لانه يؤمن بأن «الشك والافكار عقيمان بطبعهما وليس من الخير ان ينتهي عندها الباحث الا اذا اضطر الى ذلك اضطرارا » (حديث الاربعاء ، جزء اول : ص ١٨١) فقد كان يخشى ان يستحيل الشك احيانا الى شك حقيقي يزعزع كل الاسس . ولانه من جهة ثالثة كان يتأرجح منذ كتاباته الاولى بين منهجين ، وهو لم يختر احدهما ، بل اختارهما معا ، ليس في كتاباته الاولى فحسب ، بل طوال حياته ، وذلك لان هذا الموقف من المنهج مرتبط اشد الارتباط بموقفه الفكري

– التتمة على الصفحة – ٦٨ –

القرار والقمة

ذو النون ببطن الحوت
تأكله الظلمه
يحلم بالحب على شفتي نجمه
ويموت الحب يموت
ويمص الحقد عبير الزهره
في ارض الموتى
عطشى للغيمة
ويموت الصبح بقلب الضوء
ويذيب الثلج عطاء الدفء
يتلاشى الكون يموت
ذو النون ببطن الحوت
يصرخ في الظلمة :
الرحمة أسطورة
يلفظها (١) قلم الشاعر
والحرف قتيل
أبلع صوتي
احمل موتي
والعدم الثائر

• • • •

لفظ (٢) الحوت بقايا اللعنة من جوفه
للارض الكبرى
شفة خرساء وقلبا ساخر

بغداد

حياة جاسم

---

(١) ، (٢) : (لفظ) استعملت بمعنى رمى او طرح

انكسار الثورة العقلانية

ـ تتمة المنشور على الصفحة ٣١ ـ

نفسه ، فكما نعلم فان لكل منهج اساسا انطولوجيا يصدر عنه .. والاستاذ العميد لا يختار منهجا من المنهجين «بل اقول انا في حاجة الى المنهجين معا ، في حاجة الى المنهج القديم لنقوي في انفسنا ملكة الانشاء وفهم الاثار العربية النليدة ، وفي حاجة الى المنهج الحديث لنحسن استنباط التاريخ الادبي من هذه الآثار» (تجديد ذكرى ابي العلاء : ص ٩) .

وهذا المنهج الوسطي يرجع ايضا الى انه لم يصدر عنه صدورا اصيلا ، فهو لم يكن يشك في انتاج القدماء من تلقاء نفسه ، والا لكان قد حدثنا عن دواعي هذا الشك ، وانما كان قارئا مستيقظا لكتب القدماء مدققا فيما قالوه .. فكان مجرد عارض حديث لما قاله القدماء وما اثاروه من شك ، ومن هنا جاءت مبرراته الشكية تالية لعملية ملاحظة ما قاله القدماء . ولقد كان امينا في ذلك ، فقد املت الاصالة الاكاديمية عليه ان يذكر هذا بنفسه فقال (في الشعر الجاهلي) : «قال ابن سلام : وقد نظرت قريش فاذا حظها من الشعر قليل في الجاهلية فاستكثرت منه في الاسلام . وليس من شك عندي في انها استكثرت بنوع خاص من هذا الشعر الذي يهجو فيه الانصار» (في الشعر الجاهلي : ص ٥٤) .. بل ان قضية نحل الشعر قال عنها صراحة انه لم يفترضها ، فقال : «وليس هذا شيئا نفترضه نحن او نستنبطه استنباطا ، وانما هو شيء كان يعتقد به القدماء انفسهم» (المصدر السابق : ص ٦٥) .. بل انه يذكر ان القدماء كانوا ينقدون الرواة فقال : «ولكن ابن سلام لا يقف عند هذا الحد بل هذا ينقد ما كان يرويه ابن اسحق وغيره من اصحاب السير من الشعر فيضيفونه الى عاد وثمود وغيرهم ويؤكد ان هذا الشعر منحول» (المصدر السابق ص ٦٦) .. ويقول عن شعر الوليد بن يزيد : «فاكثره او كثير منه على اقل تقدير متكلف منحول ولسنا نحن الذين يقولون ذلك ، بل قاله الاولون» (حديث الاربعاء ، جزء ثان : ص ١٣٩) .. اذن فالشك عنده احياء لتراث وذلك ليهب النائمون .. وتمركزت القضية في مجرد (الدعوة) لا الى تنظيرها واقامة اسس ثابتة للمنهج .. والا فاين نجد في كتاباته بقية قواعد المنهج الديكارتي علما بان الاستاذ العميد على نحو ما يذكر في كتابه (من بعيد) قدقرأ الانني عشر مجلدا التي تحتوي على مؤلفات ديكارت والكتابات الاخرى التي لم تعرف للمفكر الفرنسي سواء كان جادا في هذا القول ام كان هازلا ..

ولقد انعكس المنهج ، او المنهج القاصر ، او ان شئنا التعبير عدم المنهج في نظرته النقدية او لا نظريته النقدية .. فهل يمكن ان تكون هناك نظرية وصلبها الاساسي ودعامتها المحورية الذوق ، بل الذوق الشخصي لا الذوق العام ؟ وهل يمكن ان تكون هناك نظرية وصلها الاساسي ودعامتها احكام المعلم والداعية لا تنظير المفكر والناقد ؟ اليس هو القائل : «فالمبالغة حسنةفي الشعر بشرط ان تكون معقولة يسيغها الذوق» (مع المتنبي ، جزء اول ، ص ١٢٩) ما هي حدود هذه المبالغة؟ وكيف اعرف انها مبالغة معقولة ؟ ولماذا تكون معقولة اصلا ؟ لماذا يكون حولها قيد ؟ واي ذوق هو الذي يحدد معقوليتها ؟ لا تفاصيل . انه الحكم التعميمي .. ان الاستاذ العميد لا يخطيء الحكم في كثير من الاحيان ، لكن الحكم الذي يأتي في لمحة الحدس ، لا في اضاءة العقل .. انه يعرف تماما ان الفن هو ادراك الوحدة في التنوع ، لكن ما هي العلاقة الجدلية بين الوحدة والتنوع ؟ لا يطل علينا سوى صمت الناقد وفيلسوف الجمال ، والذي يطل علينا فحسب هو صوت الداعية صاحب الرسالة وذلك حتى في سنة ١٩٥٨ بعد نضج شديد في الثقافة ووعي تام بالمشكلات .. يقول عن رواية (بين العصرين) لنجيب محفوظ : «ومصدر هذا كله منا ارى ان الكاتب يحقق في هذه القضية تحقيقا رائعا خصلتين يبلغ بهما الاثر الادبي اقصى ما يقدرونه من النجح وهما الوحدة التي لا تغيب عنك لحظة والتنوع الذي يذود عنك السأم ويخيل اليك انك تحيا حياة خصبة حافلة مختلفة المظاهر والمناظر والاحداث» (من ادبنا المعاصر : ص ٨٢-٨٣) . ولكننا لا نعرف ما هي حدود هذه الوحدة وما هي العلاقة بين التنوع وهذه الوحدة؟

انه الداعية الذي لم يتخذ له منهجا ولا حتى المنهج الديكارتي ولا حتى الشطر الاول من قاعدته الاولى ـ هذا الداعية هو الذي يجعله لا يذهب الى جذور مسائل الابداع والتذوق والنقد وذلك بالحفر حتى تحت الحقائق التي تلوح طبيعية وتحت ما هو شائع .. يقول عام ١٩٢٧ : «فقد انشأ الشعراء ما انشئوا من الشعر والنثر في غير تكلف ولا غباء ، بل في غير ارادة اول الامر كما يتغنى الطائر وتتارجح الزهرة» (في الادب الجاهلي : ص ٣٥) .. وهكذا حتى الحرية التي يرفع لواءها عاليا ، يخفضها ، فقد سوّى بين الاديب المبدع واشياء الطبيعة ، انه في نظره انما نتج دون قصد والتزام .. انه يعمم قضيته هو الحاجة على الابداع جميعه ، اليس هو القائل عن نفسه ؟: «انما نشعر فنكتب» (حديث الادباء ، الجزء الثالث : ص ٢٠) .. وقد يحتج بان هذا القول الاسبق موقف قديم اورده في مطلع حياته ، فما باله عندما دخل في خصومة مع اصحاب الانجاه الواقعي يكرر الكلام عينه ، بل يلجأ الى المماثلة ، والمماثلة ـ كما يعرف جيدا بحكم محبته للمنطق والمنهج على نحو ما قاله كثيرا ـ مليئة بالمغالطات ؟ يقول عام ١٩٥٥ في كتابه (خصام ونقد) : ان الاديب مثل الشمس ينتج طبيعيا، والمغالطة هنا ان الاديب يتمتع بالوعي وبامكانية التعبير ، فهو ليس كهذا الكوكب الطبيعي الذي لا ارادة له ولا قدرة له على الاختيار .. لقد غلبت عليه في مواضع من الكتاب طبيعة صاحب الشعار ، وعندما جاءت محاولة للمفكر ان يتكلم تناقض مع صاحب الشعار ، والا فكيف نبرر حديثه في الكتاب عينه في مواضع اخرى ان الادب ثائر وأنه لا يوجد ادب ثورة ؟ يقول : «وفي ايدينا ادب ثائر لا ادب ثورة ، وما اعظم الفرق بين الاديبين ! » (خصام ونقد : ص ١٦٤) .. فكيف يمكن ان يكون هناك ادب ثائر بدون ان يكون هناك الاديب الذي يتعمد هذه الثورة ؟ اليس الاستاذ العميد نفسه هو القائل بان الادب مرتبط بالسياسة بل هو قوامها ؟ الم يقل في الكتاب عينه ؟ : «الادب يثور قبل ان تثور السياسة» (المصدر السابق : ص ١٥٧) .. لانه كان هناك مجال للتحذير يقوم به صاحب الشعار فانه يمارس طبيعته في التحذير من ان ينافق الادب الثورة ـاية ثورةـ «فالادب الذي ينشأ اثناء الثورة اما ان يجري على طبيعته الاولى فيكون اتصالا للادب القديم ، واما ان يحاول مجاراة الثورة فيكون دعوة لها واغراء بها وهو في هذه الحال ادب ضعيف فاتر لان الاحداث المادية الواقعة اقوى منه واظهر اثرا» (المصدر السابق : ص ١٥٩) .. ومن ثم لا مانع لدى صاحب الشعار ان يتناقض بين شعار وشعار ، فعدم تآزر الشعارات شيء لا يدركه صاحب الشعارات ، وانما هو مسألة لا يدركها الا صاحب التنظير الذي يقيم ـ او يحاول ان يقيم ـ تناسقا وتآزرا بين جزئيات فكره .

ولقد رتب على هذا نظرية نقدية او لا نظرية نقدية : فقد كتب في (المعذبون في الارض) : «لا اضع قصة فاخضعها لاصول الفن . ولو كنت اضع قصة لما التزمت اخضاعها لهذه الاصول ، لاني لا اومن بها ولا اذعن لها ولا اعترف بان للنقاد مهما يكونوا ان يرسموا لي القواعد والقوانين مهما تكن» (المعذبون في الارض : ص ١٠) ، فاذا لم تكن للفن قواعد عامة فكيف للنقد ان يمارس مهمته ووظيفته ؟ بل انه يعتبر النقد لغوا .. يقول : «اني لا اضع قصة ، وانما اسوق حديثا واضيف الى ذلك ان الذين يسوقون الاحاديث لا يقدمون بين

يذيها هذه المقدمات التي يعيشون فيها الواطن والبيئة والاسرة والزمان والمكان الى اخر هذا الكلام الكثير الفارغ الذي يلهج به النقاد» (المصدر نفسه : ص ٢٠) ونلاحظ انه يقول هذا عام ١٩٤٨ اي في العام التالي لكتابه الجزء الاول من الفتنة الكبرى الذي يكاد يقترب فيه من التحليل العلمي للمجتمع وهو التحليل الذي يمجد العقل ويدعو الى مطالبة الاخرين باعادة النظر في التراث على هدى التحليل الاجتماعي والاقتصادي لما في هذا التراث ..

انه في نظريته النقدية او لا نظريته النقدية يحاول ان يلتزم بنصوص الكتاب والشعراء لفهم نفسياتهم «اما انا فربما عنيت بالشعر اكثر من عنايتي بالشعراء وربما اتخذت الشاعر وسيلة الى فهم الشعر» (من حديث الشعر والنثر : ص ١٥٥) لكنه وهو يلتزم بنصوص الكتاب والشعراء لفهم نفسياتهم يقيم دورا منطقيا ، فهو لا يلتزم من النصوص الا بما يتفق مع نفسياتهم .. يقول في (حديث الاربعاء ، جزء اول) : «واذا اردت ان تدرس شاعرا من الشعراء فعلى اي قاعدة تعتمد في هذا الدرس ؟ على شخصية الشاعر قبل كل شيء . ذلك ان هذا الشاعر يجب ان يتمثل في شعره الى حد ما فاذا كان شاعرا مجيدا حقا فشعره مرآة نفسه وعواطفه ومظهر شخصيته كلها» (ص١٧٩). كيف يتاح لي ان اعرف انه شاعر مجيد ؟ أمن هذا من شخصيته ؟ وكيف اعرف شخصيته ؟ أفلن يكون هذا من شعره ؟ هذا الدور الذي وقع فيه الاستاذ العميد هو من النوع نفسه الذي نبهنا هو اليه في (في الشعر الجاهلي) عندما قال : «واذا فنحن ندور : نثبت لغة امرىء القيس التي نشك فيها بشعر امرىء القيس الذي نشك فيه» (ص ١٤٢) .

ولقد رتب على هذا المنطلق موقفا من الصدق في العمل الفني.. فقد اقام الصدق الفني على اساس من الصدق النفسي ، فكيف اعرف الصدق النفسي ؟ الامر راجع الى الذوق .. الذوق وحده هو الذي يهديني الى الصدق النفسي للشاعر ومن ثم يتوفر لدى الشاعر صدقه الفني واعجازه الابداعي .. والغريب ان هذا التيار هو الذي الهم غالبية نقادنا في هذه النقطة وما زال يخيم على افق النقد عندنا وخاصة مدرسة الاداء النفسي والدراسات السيكولوجية للاعمال الفنية برغم ان الاستاذ العميد يرفض نظريا كما يتبدى في نقده للعقاد حول دراسته لابي نواس وابن الرومي .. ان نظرية الاستاذ العميد قائمة اساسا على هذا الصدق النفسي ..

فلنأخذ هذه العبارة من كتاب (مع المتنبي) : «فلهجة الشاعر في القصيدة صادقة كل الصدق حارة كل الحرارة وألفاظه ومعانيه ملائمة اشد الملاءمة لهذا الصدق الحار لان المتنبي قد شهد الموقعة ورأى أطوارها كلها واستيقن ان الهزيمة لم تأت عن ضعف في المسلمين ولا عن تقصير وانما الحرب سجال » (مع المتنبي ، الجزء الثاني : ص ٤٣٢) .. كيف اعرف ان لهجة الشاعر صادقة ؟ لا شيء سوى الاحساس لدى الناقد وهو احساس قد يكون صحيحا او غير صحيح .. ومن اين اعرف ان هناك مطابقة بين الصدق الفني وصدق الاحساس ؟ لا تساؤل حول هذا لان هذا سيقتضي الضرب عميقا في الجذور والضرب عميقا في الجذور ليس من شيمة اصحاب الدعوات بل هو من شيمة اصحاب النظريات .. ولهذا تتناثر في ثنايا كتاباته النقدية كلمة الحس والاحساس ، لا مجال لتحكيم العقل اذن في نظرية نقدية .. انه يقول في الكتاب نفسه : «فانت ستحس حين تقرأ هذا الوصف نفس الحركة والنشاط اللذين احسهما المتنبي حين تبع سيف الدولة في غارته الجريئة السريعة » (مع المتنبي ، الجزء الثاني : ص ٤١١) ويقول ايضا عن سويد بن ابي كاهل : «وشاعرنا كما سترى قوي الحس جدا دقيق الشعور جدا وهو كذلك مالك لامر الشعر يصرّفه كما يجب لا يجد في تصريفه مشقة ولا جهدا » (حديث الاربعاء ، الجزء الاول : ص ١٥٥) .

ويضاف الى كثرة استخدام كلمات الحس والاحساس والشعور كلمات الصدق والكذب لتدعيم هذه الكلمات .. مثال لهذا ما قاله في الجزء الثاني من (حديث الاربعاء) عن الوليد : «أخص ما يمتاز به الوليد انه كان شاعرا صادقا لا يكذب ولا يميل الى الكذب في شعره» (ص ١٤٣) وهو قول يقال بتأكيد ودون شك توكيدا لقول يمكن ان يحيط به الشك من كل جانب ، بل ان الصدق والكذب يشكك بهما رغم هذا في صدق الشاعر الفني على نحو ما جاء في قوله عن المتنبي : «كان صادقا امام نفسه حين كان يمدح سيف الدولة وكان كاذبا منافقا امام نفسه حين كان ينشىء المدح وينشده في كافور فاذا اتيحت له الاجادة في سيف الدولة فليس في ذلك غرابة ، واذا اتيحت له الاجادة في كافور فهذا هو الغريب حق الغريب» (مع المتنبي ، الجزء الثاني : ص ٥٥٦) .

وكيف يمكن ان تكون هناك علاقة آلية بين الصدق النفسي والصدق الفني ؟ بل انه حتى ليرفض هذه العلاقة عينها التي يفترضها اذا ما تعارضت مع ذوقه الخاص .. فأحد الشعراء العرب قد قال شعرا جاء فيه .. انه استطاع ان يرى حبيبته لما مات احد اقاربها ورآها المعزي ومن ثم فانه يتمنى ان يموت لها اقارب كثيرون حتى يمكنه ان يراها .. فبمنطق الذوق الذي استنه الاستاذ العميد في الصدق النفسي يقول ان الشاعر صادق فيما احس ، ومن ثم جاء صدقه الفني وبلاغته البيانية تعبيرا عن هذا الصدق النفسي ، لكن هذا الصدق الفني مناف لذوق الاستاذ العميد ومن ثم فليضح بالصدق النفسي في هذه الحالة فيمكن بين الحين والحين التضحية بشعارها وذلك لمساندة شعار اخر مطلوب في هذه الحالة الجديدة .. يقول عن هذا الشاعر: «أتظن انه يحبها حقا حين يتمنى ان يموت احبابها في كل يوم لتظهر معولة نادبة وليستطيع ان يراها ؟ الست ترى في هذا ان الرجل كان اثرا مسرفا في حب نفسه ولذاته يريد ان يستمتع بمنظر هذه المرأة مهما تكلفت هذه المرأة في هذا من شر واحتملت من خطوب» ؟ (حديث الاربعاء ، الجزء الثاني : ص ١٠٨) .

بل لقد ظن ان الصدق النفسي يعني ان يسجل الاديب جزئيات حياته ، يعني ان يجعل من ادبه نتاجا طبيعيا لا انتقائيا لحياته ، يعني انه يقيم علاقة آلية بين الاحساس والابداع ومن ثم فانه «جائز جدا ان يكون المتنبي عربيا وجائز ان يكون من عرب الجنوب جعفي الاب همداني الام ، ولكن الشيء الذي ليس فيه شك هو ان ديوانه لا يثبت هذا ولا يؤكده بل لا يسجله ولا يذكره» (مع المتنبي ، الجزء الاول : ص ٩) .

بل كان هذا الصدق في نظره دعوة الى تصديق كل ما يقوله الادباء عن انفسهم دون وضع ما يقولون موضع الشك وذلك على نحو ما ذكر في (تجديد ذكرى ابي العلاء) : «ولقد ظن مرجليوث ان ابا العلاء تكسب بشعره في طوره الاول وخيل اليه انه مدح سعد الدولة ومدح خصومه من قواد الفاطميين ولكنه لم يستطع ان يقيم على ذلك برهانا ولا ان يثبته بدليل . اما نحن فأبو العلاء عندنا اصدق من مرجليوث. وقد حدثنا في مقدمة سقط الزند انه لم يمدح احد ولم يستفد بشعره مالا ، فانه كان قد ورد في ديوانه شيء من المدح وكذبه فانما ذهب اليه مذهب الرياضة وتمرين القوة الشعرية» (ص ١٣٤) .. تمرين القوة الشعرية !.. يا له من تعبير لتبرير تصديق كل ما يقوله الاديب عن نفسه !! ومعذرة ان جاء هذا التعبير على نحو صياغة الاستاذ العميد .

ولقد رتب ايضا على هذا الصدق النفسي وحدة نفسية للقصيدة مثلا ، وهي وحدة ليس قوامها قواما فنيا ، وانما قوامها ايضا قوام نفسي مبعثه القارىء والناقد بحسهما الخاص .. ولهذا اكتسى حديثه عن هذه الوحدة بالشعار لا بالتنظير حيث ان الوحدة النفسية لا تصلح اساسا لوحدة فنية لاننا في مجالين مختلفين ليس بينهما

تطابق بالضرورة .. يقول عن احدى القصائد : «فانتم حينما تقدمونها لا تستطيعون ان تقدموا جزءا على جزء ، انما تقرأونها كما رتبها هو وأنتم مضطرون الى ان تنتقلوا من معنى الى معنى ومن فصل من فصول القصيدة الى فصل اخر » (من حديث الشعر والنثر : ص ١٥٣) .. ويقول في (حديث الاربعاء ، الجزء الاول) : «وكان الحق ان يتقدم هذا البيت فيأتي قبل البيت الذي سبقه» (ص ١٥٩) اي حق هذا ؟ وأي حق يبيح للاستاذ العميد هذا الحق في ان يقدم بيتا او يؤخره ؟ وما المعيار النقدي لهذا ؟ بل اي معيار هذا الذي يمنح الاستاذ العميد القدرة على التحدي لخلخلة قصيدة من قصائد الشعر الاسلامي عندما قال عن عدم ترابط القصيدة الجاهلية : «وقد يكون هذا صحيحا في الشعر الجاهلي ، لان كثرة هذا الشعر منحلة مصطنعة . فأما الشعر الاسلامي الذي صحت نسبته لقائليه فانا اتحدى اي ناقد ان يعبث به اقل عبث دون ان يفسده ، وأنا ازعم ان وحدة القصيدة فيه بنية وان شخصية الشاعر فيه ليست اقل ظهورا منها في اي شعر اجنبي» (في الشعر الجاهلي : ص ١٤٥) ليس هناك شيء سوى خواء المسلمة المفترضة التي بلا تمحيص ، مسلمة رجل الدعوة والشعار ..

وكل هذا لان المنطلق في نظرته عن الابداع والنقد قائم على التذوق ، قائم على الاعجاب الشخصي .. ومن ثم فلا غرابة اذا امتلات صفحات كتبه الادبية بعبارات الاعجاب الشخصي على نحو العبارة التالية : «وأنا معجب جدا بقول الشاعر (وبعينيّ اذا النجم طلع) » (حديث الاربعاء ، جزء اول ، ص ١٥٩) .

ان المشكلة قائمة اساسا في قضية المنهج الوسطي الذي اتبعه، والذي يظهر ايضا في دراساته التاريخية ، وأقول الدراسات التاريخية لا الدينية كما وصفها البير حوراني بقوله : «ان كتابات طه حسين الدينية يجب النظر اليها على انها محاولات لاعادة قصة الاسلام بطرق يستسيغها الوعي المصري الحديث . فالنبي يصور على انه بطل بالمعنى الحديث للكلمة وعثمان على انه رمز للضعف الانساني وعليّ على انه الحاكم المسلم وبوصف التاريخ القديم للامة في اطار كفاح الحق والعدل ضد العالم والمحاولة لاقامة حكم من العدالة الدنيوية» (حوراني : الفكر العربي في العصر الليبرالي ص ٣٣٤ بالانجليزية).. لكن من خلال هذه الرواية لقضية الاسلام نجد عنصر التطهير القائم في المنهج .. يقول : «وأنا اريد ان انظر الى هذه القضية نظرة خالصة مجردة ، لا تصدر عن عاطفة ولا هوى ولا تتاثر بالايمان ولا بالدين وانما هي نظرة المؤرخ الذي يجرد نفسه تجريدا كاملا من النزعات والعواطف والاهواء مهما تختلف مظاهرها ومصادرها وغاياتها» (الفتنة الكبرى ـ عثمان : ص ٤ـ٥) . وهو بظن انه بهذا الموقف قد ضمن الموضوعية ، لكن الموضوعية تقترن بالموقف الفكري الذي يتخذه حتى بالنسبة للمنهج ، فالمؤرخ لا يقرر الاشياء كما هي .. وان كتابات الاستاذ العميد نفسه تكذب ما كان قد سبق اليه في (تجديد ذكرى ابي العلاء) عندما قال : «فقد اخذنا انفسنا في صدر هذا الكتاب بان نقرر الاشياء كما هي ، لا نحمدها ولا نذمها ، اذ ليس الحمد والذم من عمل المؤرخين ولا مما يتناوله من التاريخ» (ص ٢٢٧) .. غير انه لم يملك الا ان يكون كما قال : «اما نحن فنأبى كل الاباء ان نكون ادوات حاكية او كتبا متحركة ، ولا نرضى الا ان تكون لنا عقول نفهم بها ونستعين بها على النقد والتمحيص في غير تحكم ولا طغيان» (في الشعر الجاهلي : ص ١٢٨) .. وفي اطار الدراسات التاريخية استطاع المنهج الى حد كبير ان يفلت من اسر المنطلقات الذاتية بحكم اختلاف الدراسة التاريخية عن الدراسات الادبية وان كانت المنطلقات الذاتية غير معدومة ..

لقد غلبته ثقافته البورجوازية .. الثقافة التي تكونت لديه اساسا من فكر الثورة الفرنسية ، الثقافة التي اهتم بترجمتها وتمثلت بصفة خاصة في زاديج او القدر لفولتير .. وتمثلت بصفة خاصة في ايمانه بنظرية العقد الاجتماعي كما هي عند رسو .. فهو يرى ان الحكم قائم على التعاقد ، فاذا انحل هذا التعاقد انحل الحكم ، كما يتم للغاية في دراساته عن ابي بكر وعمر وعثمان وعلي .. يقول في (الفتنة الكبرى ـ عثمان) : «اصبحت الخلافة عقدا بين الحاكمين والمحكومين ، يعطي الخلفاء على انفسهم العهد ان يسوسوا المسلمين بالحق والعدل ، وأن يرعوا مصالحهم وأن يسيروا فيهم سيرة النبي ما وسعهم ذلك ، ويعطي المسلمون على انفسهم العهد ان يسمعوا ويطيعوا وأن ينصحوا ويعينوا .. وما من شك في ان خليفة من خلفاء المسلمين ما كان ليفرض نفسه وسلطانه عليهم فرضا الا ان يعطيهم عهده ويأخذ منهم عهدهم ، ثم يمضي فيهم الحكم بمقتضى هذا العقد المتبادل بينه وبينهم» (ص ٢٥ـ٢٦) .. والغريب في الامر ان هذا الامر يصدر منه عام ١٩٤٧ بعد ان نضج فكريا واتضحت نظريات تاريخية واجتماعية اخرى غير نظريات مفكري الثورة الفرنسية .. لكنه الاختيار والاصرار على هذا الاختيار مهما تتسع الرؤية ومهما تتسع الرقعة الثقافية ومهما تتغير الظروف والاحوال.. انه محصور في دراسات دوركايم الاجتماعية التي تلقاها على يديه في السوربون بدراسة للمجتمع على انه كل مصمت متجانس ابتغاء للتوازي والتوازن «وكان الفتى لاستاذه محبا وبه معجبا اعجابا وشك ان يبلغ الفتون» (مذكرات طه حسين: ص ٢٠٣) .. انه الاختيار حتى في الحب ، انه الاختيار حتى في حب المفكرين .. انه الحب الذي لا يسعى الى التخلص فيما بعد مما تشوبه من قصور فقد «كان شديد التأثر بدروس الاستاذ دوركايم في علم الاجتماع» (المصدر السابق : ص ٢٥٢) .. لقد كان في هذا شيء من حق ، لكن ليس فيه كل الحق لان مدرسة دوركايم قد جرى تجاوزها .. انها مدرسة ربط الفكر بالواقع ولكن بشكل غير جدلي .. افادت عندما طرح الاستاذ العميد قضية الاستدلال على الشعر الجاهلي من القرآن الذي يحفل بعكس الوضع الاجتماعي لانه كان يخاطب مجتمعا بعينه فيه وثنيون ويهود ونصارى «أفترى احدا يحفل بي لو اني اخذت اهاجم البوذية او غيرها من هذه الديانات التي لا يدينها احد في مصر ؟ ولكنني اغيظ النصارى حين اهاجم النصرانية ... وأحفظ المسلمين حين اهاجم الاسلام» (في الشعر الجاهلي : ص ١٧) .. وعلى هذه القاعدة التي تربط الفكر بالمشكلات المطروحة في العصر يفسر ظهور الاسلام .. «وكذلك كانت الحال حين ظهر الاسلام : هاجم الوثنية فعارضه الوثنيون ، وهاجم اليهود فعارضه اليهود وهاجم النصارى فعارضه النصارى . ولم تكن هذه المعارضة هينة ولا لينة وانما كانت تقدر بمقدار ما كان لاهلها من قوة ومنعة وبأس في الحياة الاجتماعية والسياسية . فأما وثنية قريش فقد اخرجت النبي من مكة ونصبت له الحرب واضطرت اصحابه الى الهجرة . وأما يهودية اليهود فقد البت عليه وجاهدته جهادا عقليا وجدليا ، ثم انتهت الى الحرب والقتال . وأما نصرانية النصارى فلم تكن معارضتها للاسلام ابان حياة النبي قوية قوة المعارضة الوثنية واليهودية .. لماذا ؟ لان البيئة التي ظهر فيها النبي لم تكن بيئة نصرانية وانما كانت وثنية في مكة ، يهودية في المدينة ولو ظهر النبي في الحيرة او في نجران للقي من نصارى هاتين المدينتين مثل ما لقي من مشركي مكة ويهود المدينة» (في الشعر الجاهلي : ص ١٧ـ١٨) .. وهكذا يوصل الاستاذ العميد القصة الى فمتها : القرآن اذن يمثل الامة العربية على انها كانت كغيرها من الامم القديمة ، فيها الممتازون المستنيرون الذين كان النبي يجادلهم ويجاهدهم ، وفيها العامة الذين لم يكن لهم حظ من استنارة او امتياز والذين كانوا موضوع النزاع بين النبي وخصومه والذين كان يتألفهم النبي بالمال احيانا» (المصدر السابق : ص ٢١) .. لم تكن القضية عنده التشكك في وجود ابراهيم واسماعيل كما اخذ بظاهر الكلام ، وكما استغل ظاهر الكلام سياسيا بعد ان همدت الضجة حول الكتاب عام ١٩٢٦ فتجددت بعد ست

سنوات عندما رفض الاستاذ العميد ان يوظف فكره في خدمة اسماعيل صدقي ، فكل ما طالبه الاستاذ العميد هو السند التاريخي بجانب النص الديني وليس في هذا تناقض ، وذلك حتى يمكن ان يصور الارضية الاجتماعية التي وجد فيها الاسلام يقول : «للتوراة ان تحدثنا عن ابراهيم واسماعيل ، وللقرآن ان يحدثنا عنهما ايضا ، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لاثبات وجودهما التاريخي فضلا عن اثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة اسماعيل بن ابراهيم الى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها . ونحن مضطرون الى ان نرى في هذه القصة نوعا من الحيلة في اثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الاسلام واليهودية والقرآن والتوراة من جهة اخرى . وأقدم عصر يمكن ان تكون قد نشأت فيه هذه الفكرة انما هو هذا العصر الذي اخذ اليهود يستوطنون فيه شمال البلاد العربية ويبثون فيه المستعمرات . فنحن نعلم ان حروبا عنيفة شبت بين هؤلاء اليهود المستعمرين وبين العرب الذين كانوا يقيمون في هذه البلاد ، وانتهت بشيء من المسالمة والملاينة ونوع من المحالفة والمهادنة . فليس يبعد ان يكون هذا الصلح الذي استقر بين المغيرين واصحاب البلاد منشأ هذه القصة التي تجعل العرب واليهود ابناء اعمام لاسيما وقد رأى اولئك وهؤلاء ان بين الفريقين شيئا من التشابه غير قليل ، فأولئك وهؤلاء ساميون» (في الشعر الجاهلي : ص ٢٦-٢٧) .. ان هذا الفكر البورجوازي الذي اعتنقه لم يكن خطأ ، لان فيه جوانب ثورية كثيرة ، لكن المسألة انه لم يتطور به التطور التام الذي كان يمكن ان يفضي الى انتفاضة كبيرة لو كان سلك مسلكا فكريا اخر كان في استطاعته هو ان ينبه اليه لكنه كان قد قرر ان ينحصر في ثقافتين اساسيتين : ثقافة اليونان بمنطقها العقلي وثقافة الثورة الفرنسية بمنطقها العقلي العاطفي .. بثوريتها وقصورها.. باندفاعها وانتكاسها. بحركتها وجمودها .. اختار الداعية صاحب الشعار العقل والثورة والاندفاع والحركة ، وتارجح النظر بين الجانبين المتقابلين في هذه المسائل ، وكان اميل الى الغاء الثورية ابقاء التوازي وانكمش داخل نظرية العقد الاجتماعي وهي نظرية تجاوزتها نظريات في فلسفة التاريخ والاجتماع اخرى ..

فما هي يا ترى الاسس الانطولوجية والموقفية التي تسببت في انكسار المنهج تطبيقا وعدم اصالته انطلاقا وكانت السبب في تسلل الاحكام الذاتية بل وكانت السبب في ان اكتسب عباراته طابعا تعنيفيا رغم ما يغلفها به احيانا من : اظن او على الارجح ..

قبل ان نقول ما هي هذه الاسس علينا ان نبين انها لم تتم نتيجة انه ابن طبقة معينة ، وانه نتاج ظروف معينة ، وانه خضع لثقافات بذاتها ، بل الامر يرجع اساسا الى انه قد (قرر) و(اختار) عن عمد هذه الاسس والمواقف .. وعباراته في هذا الصدد عديدة ، وهي ذات حدين : تكشف من جهة عن موقفه الايديولوجي ، وتكشف من جهة اخرى عن تعمده في اختيار هذا الموقف الايديولوجي .. وهذا التعمد منبعث حتى منذ اولى كتاباته الى اخر ما خط .. لقد كان صريحا غاية الصراحة فيما اورده في مذكراته عندما قال : «كان صاحبنا موزعا بين مذهبين من مذاهب الكتابة في ذلك الوقت . احدهما مذهب الاعتدال والقصد ذلك الذي كان الاستاذ لطفي السيد يدعوه اليه ويزينه في قلبه . والاخر مذهب الغلو والاسراف ذلك الذي كان الشيخ عبد العزيز جاويش يغربه به ويحرضه عليه تحريضا وكان الفتى يستجيب للمذهبين جميعا . فاذا اقتصد في النقد نشر في الجريدة واذا غلا نشر في صحف الحزب الوطني» (مذكرات طه حسين:ص ١٩).

ليسمح لي الاستاذ العميد ان استعمل افعل التفضيل مرة هنا فاقول : انها اروع عبارة تكشف عن منحاه الايديولوجي وتكشف في الوقت نفسه عن (وعيه) باتخاذه لهذا الموقف .. فاذا قيل انه كان يؤرخ في مذكراته لفترة سابقة بشكل واع بعد مرور السنين عندما كتب هذه المذكرات عام ١٩٦٨ فاننا نجد عبارة واضحة في كتابه (حديث الاربعاء ، الجزء الثالث) الصادر عام ١٩٥٧ والذي كتبت مقالاته قبل هذا بزمن : فقد قال عن لطفي السيد: «نستطيع ان نشخص فلسفة الاستاذ لطفي السيد بهذه الخصال : الاولى انها فلسفة تجديد واصلاح لا يقومان على هدم القديم ، بل يقومان على تنقيته وتصفيته وتقويته وازالة ما فيه من اسباب الانحلال والضعف . الثانية انها فلسفة حرية وصراحة ولكن باوسع معاني الحرية والصراحة العقلية . الثالثة انها فلسفة ذوق وقصد في المعنى والسيرة معا . الرابعة انها فلسفة كرامة وعزة واعتراف بالشخصية الانسانية وحمل الناس على ان يعترفوا بهذه الشخصية» (ص ٥٠) .. فاذا اقترن بهذا عبارة وردت سابقة في هذه الصفحات عن لطفي السيد وذكر فيها انه من تلاميذ لطفي السيد تبين انه في حدود (الدعوة) فهو مع الحرية وعدم القيد واعلاء الذات ، وهو في مجال الموقف الايديولوجي يتخذ الموقف الوسطي «فما لنا لا نحتفظ المكانة التي وضعتنا فيها الطبيعة فلا نسرف في التقدم ولا نسرف في التاخر ؟ لا امقت القديم ولا آنف الحديث وانما ارى اني وسط بين القديم والحديث» (المصدر السابق : ص ١٢) .. اي قديم يأخذ وأي قديم نترك وأي جديد يحتفظ وأي جديد يتخلى عنه .. لا تفاصيل .. يقول عام ١٩٢٥ : «ليس التجديد في امانة القديم وانما التجديد في احياء القديم وأخذ ما يصلح منه للبقاء» (حديث الاربعاء ، جزء اول : ص ١٤) القول صحيح بلا شك .. لكنها صحة الشعار لا صحة التفكير ، لاننا لا نعرف الحدود بين القديم والجديد .. اننا هنا ازاء الداعية ورجل العمل والسلوك ، فاذا انتقلنا الى المفكر ورجل الايديولوجيا نجد الموقف الوسطي المتعمد « ففي كل شيء من هذه الاشياء الاجتماعية عنصران مختلفان لا قوام لاحدهما بدون الاخر : احدهما عنصر الاستقرار والاخر عنصر التطور ، وقوام الحياة الصالحة لانه من الامم او مظهر من مظهرها الاجتماعي انما هو التوازن الصحيح بين هذين العنصرين . فاذا تغلب عنصر الاستقرار فالامة منحطة واذا تغلب عنصر التطور فالامة ثائرة والثورة عرضية ، والانحطاط عرض ، كلاهما يزول ليقوم مقامه النظام المستقر على اعتدال هذين المذهبين» (حديث الاربعاء ، جزء ثالث : ص ٣٤-٣٥) .. وهكذا كشف الاستاذ العميد عن جوهر فكره: (الثورة عرض) ، وبالتالي فان المنهج الثائر الشكي عرض ، وبالتالي فان ايقاظ الناس (فكريا) من سباتهم عرض ، لان الثورة ان لم تكن في نظره عرضا فكيف ستتمشى مع مبدئه في الجبرية وان التاريخ ليس من صنع الناس ؟ لان الثورة ان لم تكن في نظره عرضا فكيف سيتفق هذا مع عدم التخلص جذريا من الاحكام التذوقية ؟ لان الثورة ان لم تكن في نظره عرضا فكيف سيتمشى هذا مع محاولته التوفيق بين الدين والعلم ؟ بين البحث العلمي والذوق الخاص ؟ لان الثورة ان لم تكن عرضا في نظره فكيف كان يمكن ان تصدر احكامه التي كانت محتاجة الى ان تضرب اعمق في الجذور ؟ لان الثورة ان لم تكن عرضا في نظره فكيف كان يمكن ان يأتي رأيه من ان الناس صنع آلي للظروف ؟!

ولنتان قليلا ونقف عند التفاصيل ، ذلك لانه اذا ثبت هذا من جانب اعظم مفكر في الفكر المصري الحديث استطعنا ان نتبين كيف ان الثورة ما زالت تعد في نظر الكثيرين مجرد عرض .. واستطعنا ايضا ان نتبين كيف ان مصر ما زالت تنتظر مفكرها حتى الان ..

لنتان قليلا ازاء نص اورده سامي الكيالي لطه حسين في كتابه (مع طه حسين) الجزء الثاني .. يقول النص : «مثل الحرب مثل الدبمة العزيزة ترسلها السماء من غير حساب فتذوق لها الجموع المحتشدة ويستتبع ذلك كثير من المضار ، ولكن السماء لا تكاد تقلع والماء لا يكاد يفيض حتى تكتسي الارض حلة خضراء بهيجة فيها للحياة العقلية والجسمية مادة صالحة موفورة النفع . وذلك مثل الحرب

تصيب الناس بما نشهد الان من ضرر وتروي الارض بما تتشعر لـه ابداننا من دماء . ولكن ما تكاد الدماء تجف حتى يهب الانسان من وقفته الحائرة ، واذا قوة حياته المادية والعقلية قد ضوعفت واصبحت اقدر على الجهاد واصلح للبقاء .. فليست الحرب كما يظن البعض نذراً يؤذن بكساد المدنية وافلاس الحضارة ، وانما هي آية تغير في الحياة الانسانية ودليل انتقال من حال الى حال ، اظهر منها نفعا وأقرب الى الكمال» (ص ٩١) .. آية حرب هي التي تعمل لصالح الناس ؟ الحكم هنا حكم اطلاقي فهناك حرب تدمر بالفعل ، وهناك حرب تساعد على التحرر .. لكن الاستاذ العميد لا يفرق بين الحربين ومن ثم فان الثورة على الحرب الظالمة تكون عرضا من الاعراض لان هذا سيخل بالتوازي والتوازن .

ولنتأمل قليلا في نص اخر بالغ الاهمية والدلالة في كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) الصادر عام ١٩٣٨ : «ومعنى ذلك ايضا ان مصر التي اعفاها الله من نظام الطبقات يجب ان تخلق هذا النظام خلقا وتفرضه على نفسها فرضا وان تكوّن لنفسها ارستقراطية ثقافية تحتكر القيادة والسيادة وامور الحكم وتتسلط على هذه الكثرة الضخمة الجاهلة الغافلة تسلط القوي على الضعيف وتتحكم فيها تحكم السيد في العبد» (ص ١١٣) .. انه يعرف ان المجتمع يتكون من طبقات كما ذكر في عديد من النصوص ، لكن بالنسبة لمصر لا توجد طبقات .. لماذا ؟ لا شيء مبرر سوى ان هذا هو موقفه.. لا طبقات ، ومن ثم لا صراع.. المجتمع متجانس .. وكل شيء على ما يرام .. ومن ثم فان الثورة على الصراع الطبقي مرحلة مثلا لصالح الاغلبية ، عرض من الاعراض لانه اصلا لا توجد طبقات ، فعدم وجود طبقات يعني في نظره ان المجتمع في حالة توازن وهذا هو مطلبه ..

ولنتأمل قليلا في موقف فكري اخر اورده في كتابه (مرآة الاسلام) الصادر عام ١٩٦٠ .. يقول : «وكان سكان مكة في ذلك العصر يأتلفون من طبقات ثلاث : طبقة لها كل الحقوق وهي قريش تستند حقوقها الى ما كانت ترى من شرف اصولها اولا ومن انها صاحبةالبيت ثانيا وكانت هذه الطبقة الشريفة المستأثرة بالحقوق كلها تنقسم في نفسها الى فئة الاغنياء اولي الثراء العريض . وفئة الذين يملكون من المال ما يتيح لها ان يتجروا سواء سافروا للتجارة او اكتفوا باعطاء اموالهم للمتجرين . وفئة اخرى فقيرة قد تملك القليل وتتجر فيه ولا تملك شيئا فهي مضطرة الى ان تعمل لتعيش . وهذه الفئات الثلاث من قريش ، كلها متساوية في الشرف وفي الاستمتاع بالحقوق وهي من اجل ذلك تكوّن فئة ممتازة لطبقة السادة . وتأتي بعدها طبقة اخرى هي طبقة الحلفاء وهم ناسمن العرب على اختلاف قبائلهم آووا الى مكة ليأمنوا فيها ... وطبقة ثالثة : هي الرقيق الذي لا حق له حتى في نفسه» (ص ١٨-١٩) .. وفي هذا النص نجد ادراكا لوجود الطبقات من جانب الاستاذ العميد وان كان لم يوضح العلاقة الجدلية بين هذه الطبقات ، وهو ادراك لم يجيء متأخرا الى هذا الحد عنده ، بل نجده مثلا في (الفتنة الكبرى - عثمان) عام ١٩٤٧ فهو يقول : «هذه الطبقة الممتازة من اصحاب النبي على ما يكون بينها من تفاوت في الامتياز ، قد اصبحت بعد وفاة النبي صاحبة الحل والعقد في امور المسلمين كلها بعد ان مضى النبي الى ربه وانقطع الوحي وعاد ما بين السماء والارض الى البعد بعد الغرب . فمن هذه الطبقة وحدها يختار من يخلف النبي في امته ، وعلى هذه الطبقة وحدها يعتمد الخليفة في ان يسمع له الناس ويطيعوا والى هذه الطبقة وحدها يلجأ الخليفة حين يحتاج الى التشاور وادارة الرأي على ان الامر لم يقف عند هذا بعد وفاة النبي ، فلم تكد تمضي ايام بل ساعات على وفاة النبي حتى عرف الاسلام نوعا جديدا من الاستقراطية يتصل بالحكم نفسه اتصالا شديدا ، وذلك حين تحدث المسلمون في امر الخلافة فقال الانصار : منا امير ومنكم امير ، وروى ابو بكر عن النبي انه قال : الأئمة من قريش ، ثم قال للأنصار : نحن الامراء وانتم الوزراء وقبل الانصار ذلك لم يكادوا يعارضون فيه ، ولم يأبه منهم الا سعد بن عبادة رحمه الله . منذ ذلك الوقت نشأت في الاسلام ارستقراطية قوامها القرب من رسول الله ، فاصبح الحكم الى قريش وحدها واصبحت المشورة الى الانصار . والمشورة حق عام لكل مسلم ، فلقريش ان تحكم ، ولقريش ان تشير وللانصار وغيرهم من العرب ان يشيروا وليس لهم ان يحكموا ، ومع ذلك فقد ينبغي ان نستأنف في تحقيق هذه الارستقراطية كما فهمها ابو بكر واصحابه من المهاجرين وكما فهمتها قريش بعد ذلك ، فما من شك في ان ابابكر وعمر وأبا عبيدة بن الجراح لم يفكروا في اطلاق الامامة لقريش كلها بغير تحديد» (الفتنة الكبرى - عثمان : ص ٣٥) .. فهذا النص يشير الى نضج في فهم الطبقات وتسيد طبقة على طبقة لكنه لا يضرب في الجذور صراحة ولا يعلق مثلا على مثل قول ابي بكر : الائمة من قريش وان الامراء في قريش والوزراء في الانصار .. ثم يعود بعد هذا التحليل الذي يكاد ان يكون دقيقا فيقول ص ٣٧ : «ومهما يكن من شيء فقد نشأت هذه الارستقراطية (فجأة) (*) على غير حسابمنالناس وكانت ارستقراطية قد غلط بها اراد ابو بكر ان تكون الامانة في المهاجرين وما وجد بينهم الكفء القوي على النهوض بها فحولت قريش ذلك فيما بعد الى منافعها وعصبيتها» (المصدر السابق: ص ٣٧) . فاذا كانت الطبقات تنشأ (فجأة) دون قصد ، افلن يكون هناك فهم قاصر عن ادراك تغيير الوضع ؟

ويقترن هذا بفهمه للعلاقة بين القديم والجديد التي سبق ان اشرنا اليها . او يقترن بهذا عدم فهمه للعلاقة الجدلية بين القديم والجديد لاننا نعرف حدود الجديد الذي يقصده والقديم الذي يعنيه وانما نجد التعميم الذي يفضي الى الموقف الوسطي الذي يميع الفعل الثوري» » ويشتد الخلاف ويعظم بين هذين الطرفين المتناقضين ، بين انصار القديم المسرفين في نصره ، واشياع الجديد الغلاة في التشيع له : يشتد هذا الخلاف ويعظم ، حتى يشعر به اوساط الناس وجماعاتهم المختلفة التي تخضع للحياة وتحياها هادئة وادعة غير شاعرة بتطور ولا بقاء ، وانما هي محققة لهذين الاصلين تحقيقا طبيعيا غير متكلف ولا منتحل . تشعر هذه الجماعات الوسطى بما بين هذين الطرفين المتناقضين من جدال عنيف وخلاف عظيم فتتوسط بينهما ويظهر منها هذا القسم الثالث الذي هو خلاصة الامة والذي هو المحقق الوحيد للصلة الصحيحة المنتجة بين القديم وبين الحديث» (حديث الاربعاء ، الجزء الثاني : ص ٤) .. فاذا ما توصلنا الى هذا التوازن فكيف يمكن ان تحدث الثورة ؟ اين يمكن ان تجد الثورة لها مكانا داخل مثل هذا الفكر ؟

بل وحتى مفهوم الحرية فيه هذا الطابع الوسطي .. انه يدرك ان هناك انواعا من الحرية .. انه يعرف ان هناك انواعا مختلفة للحرية على نحو ما ذكر في مذكراته : «وخطب صاحبنا في ذلك الحفل فزعم ان مصر مدينة بما اتيح لها من اليقظة لثلاثة رجال لا ينبغي ان تنساهم اولهم الاستاذ الامام الذي احيا الحرية العقلية والثاني مصطفى كامل الذي اذكى جذوة الحرية السياسية والثالث قاسم امين الذي احيا الحرية الاجتماعية » (مذكرات طه حسين : ص ٢٢٦) .. بل يذهب اكثر من هذا الى انه بدون حرية اجتماعية لا توجد حرية سياسية .. بل ذهب الى ابعد من هذا في تحليله لدعوة النبي الى الاسلام فقال : «وقد سخطت قريش اشد السخط وأعنفه على النبي لما اظهر من ذلك ، حتى لا اكاد اعتقد انه لو قد دعاها الى التوحيد دون ان يعرض للنظام الاجتماعي والاقتصادي ودون ان يسوّي بين الحر والعبد وبين الغني والفقير وبين القوي والضعيف ودون ان يلغي ما

(*) القوسان من عندنا لابراز عدم الدقة في فهم نشوء هذه الارستقراطية والعوامل التي ساعدت على نشوئها بشكل (حتمي) ..

الغى من الربا ودون ان يأخذ من الاغنياء ليرد على الفقراء ، اقول لو دعاهم النبي الى التوحيد وحده دون ان يمس نظامهم الاجتماعي والاقتصادي لاجابته كثرتهم في غير مشقة ولا جهد » (الفتنة الكبرى ـ عثمان : ص ١١) .. فهنا تحليل دقيق لتأثير الاقتصاد على الوضع الاجتماعي ، وهو مفتاح دقيق لفهم الظروف الحياتية ، بل انه ليربط السياسة بالاجتماع بالاخلاق على نحو سليم وقاصر معا في الان الواحد نفسه .. ولا استطيع ان اتصور بلدا يثور اهله على اخلاقهم وعاداتهم ونظمهم الاجتماعية دون ان يثوروا على نظمهم السياسية ايضا ، فليست النظم السياسية شيئا مستقلا عن النظم الاخرى وانما هي حلقة من حلقات هذه النظم» (حديث الاربعاء ، الجزء الثالث : ص ١٣٨) .. لكن اين الخيط المميز الذي يوضح العلاقات الجدلية بين هذه المسائل؟ ايهما له الغلبة ، ايهما الاساس وايهما الفرع ، ايهما العامل الحاسم وايهما العامل الثوري ؟ لا شيء .. وليس هذا تحميلا له اكثر من طاقته ، فسوف نتبين بعد قليل ما اذا كان هذا في طاقته ام لا .. وكل ما في الامر ان شبح الجبريةيخيم عليه ففي رأيه «نحن عبيد اللاحظات لا نملكها ولا نستطيع تصريفها ولا دعاءها ولا ردها عنا حين تقبل علينا ، وحين تقبل علينا بشيء كثير لا نحصيه ولما تقبل علينا به من آثار لا تحصى في تهيئة مزاجنا للفهم والحكم والتأثر والتأثير» (مع المتنبي ، الجزء الثاني : ص ٧١) .

الحرية عند الاستاذ العميد حرية قائمة على الدعوة فحسب ، اما علاقة الحرية السياسية بالحرية الاجتماعية برغم انه تبينها فلا نعرف نوعها وان كان لمح ان الثانية ضرورية للاولى ولم يدرك ان الاولى هي المطلوبة لتحقيق الثانية .. لقد انحصر اساسا في ان تكون الحرية هي مجرد فعل السلب ـ الوقوف ضد القيد .. ولكن ضد القيد من اجل ماذا ؟ اما الموقف الوسطي ، واما الفردية المطلقة التي لا يحدها قيد .. وهذه الحرية مطلوبة لكل من الباحث والاديب «الحرية قوام الحياة الادبية الخصبة ، فاذا ذهبت اجدب الادب وعقم التفكير ما في ذلك شك . وقد قال نابليون ذات يوم : (ليس لنا ادب جيد وتبعة ذلك على وزير الداخلية) » (خصام ونقد : ص ٩) .. واذا اعطى الحرية محتوى فانما يقتصر على الديمقراطية .. يقول صراحة عام ١٩٣٨ : «ونحن نريد اخر الامر ان نكون احرارا في بلادنا ، احرارا بالقياس الى الاجنبي ، بحيث لا يستطيع ان يظلمنا او يبغي علينا ، واوارا بالقياس الى انفسنا بحيث لا يستطيع بعضنا ان يظلم بعضا او يبغي على بعض . نريد الحريةالداخلية وقوامها النظامالديمقراطي، ونريد الحرية الخارجية وقوامها الاستقلال الصحيح والقوة التي تحوط هذا الاستقلال » (مستقبل الثقافة في مصر : ص ٤٥) .

وقصر الحرية على الديمقراطية هو الخيط الذي ما زال ساريا حتى الان في كثير من الاذهان ، وهو خيط ليس خاطئا ولكنه ليس كافيا .. لقد تنبه بالفعل كما ذكرنا الى ان هناك علاقة بين الحرية السياسية والحرية الاجتماعية ، لكن ما نوعيةهذه العلاقة؟ لا جواب.. او هناك الجواب : جواب التعميم ، جواب رجل الدعوة والسلوك «فلاجل ان تكفل الديمقراطية للناس الحياة ، يجب قبل كل شيء ان تكفل لهم القدرة على الحياة ، اي ان تكفل لهم التصرف في هذه المذاهب المختلفة التي تمكن الفرد من ان يكسب قوته دون ان يلقى في ذلك مضارة او عنتا . ومن الطبيعي ان الحياةالتي يجب ان تكفلها الديمقراطية للناس انما هي الحياة القابلة للتطور والرقي من ناحيتها المادية ، ومن ناحيتها المعنوية . فليس يكفي ان يكون الفرد قادرا على ان يتنفس ويتحرك ليس غير . وليس يكفي اذا بلغ الفرد طورا من اطوار الحياة ان يقف عنده ولا يعدوه حتى يموت . وانما يجب ان تمكنه الديمقراطية من ان يجوزه الى طور اخر خير منه . فمن زعم ان الديمقراطية تستطيع ان ترضى عن نفسها ، وترى انها ادت الى الشعب ما يجب ان تؤدي اليه حين تضمن للافراد ما يقيم اودهم ، ويعصمهم من الموت جوعا ، فقد اخطأ خطأ شنيعا ، يجب ان تضمن الديمقراطية للناس ما يقيم اودهم ويعصمهم من عادية الجوع . ولكن يجب ان تضمن لهم مع ذلك القدرة على ان يصلحوا اودهم ، ويتجاوزوا ما يقيم الاود الى ما يتيح الاستمتاع بما اباح الله من لذة ونعيم في هذه الحياة» (مستقبل الثقافة في مصر : ص ٧٨) .. انه لا يبين لنا اين تبدأ الحرية السياسية واين تشتبك معها الحرية الاجتماعية .. لا نجد سوى الشعار المفهم بالحقيقة في لحظة الحدس: «اننا ننال هذه الحرية يوم نأخذها بانفسنا لا ننتظر ان تمنحنا اياها اية سلطة» كما قال عام ١٩٢٧ في كتابه (في الادب الجاهلي) (ص ٥٩) .

لقد ادرك الاستاذ العميد بثاقب احساس الداعية ان دعامة الديمقراطية هي الفكر والثقافة والتعليم ، لانه لم يكن يدرك انهذه المسائل يمكن ان تنقلب في يوم ما على دعاة الديمقراطية للمطالبة بشيء ابعد مدى من الفكر والثقافة والتعليم .. وليس في هذا انتقاص من قدره ، بل كان صاحب حس وطني عميق يتشرف المستقبل قبل ان يقتصر على حاضره عندما كتب كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) عام ١٩٣٨ فلم ير في التعليم ترفا بل سلاحا لرقي الامة ، ولا يجب قصره على طبقة بعينها «فمن حق الفقراء ان يتعلموا ومن حقهم ان يطمعوا في اكثر مما يعطيهم التعليم الاولي ، ومن حقهم ان يطمحوا الى التعليم العالي . ذلك حقهم من جهة وفيه مصلحة الامة من جهة اخرى ، وفيه تحقيق الديمقراطية نفسها من جهة ثالثة ، فحرمان الفقراء لانهم فقراء ان يتعلموا وان يرفوا وان يصلحوا احوالهم وان يطمحوا الى الكمال تقرير لنظام الطبقات وايمان لسلطان المال وعبادة لهذا السلطان وفناء فيه وليس هذا كله من الديمقراطية الصحيحة في شيء» (مستقبل الثقافة في مصر : ص ١٠٧ـ١٠٨) .. لقد ادرك انه لا يجب ان يكون التعليم للجميع مشاعا كالماء والهواء فحسب ، بل يجب الا تقام العراقيل في وجهه فلا يطبق هذا المبدأ «وانا ارفض اشد الرفض وأعنفه ان يقصر هذا التعليم على طبقة من الناس دون طبقة ، او ان يباح للناس جميعا في القانون ثم تخلق المصاعب العملية امام الفقراء والمعدمين لتضطرهم الى الاكتفاء بالتعليم الاولي وتفرض عليهم الجهل وقد كانوا يستطيعون ان يتعلموا وتلزمهم الخمول وقد كانوا يستطيعون ان يفهموا» (المصدر السابق : ص ١٦٠) .. لقد ادرك بالموقف الليبرالي الذي انخذه انه لا سلطة للشعب بدونتعليم» وانه لمن المضحك حقا ان يقال ان الشعب مصدر السلطات ، وان يظن ان هذا الكلام يدل على شيء في بلد كثرته جاهلة غافلة وقلته ذكية مثقفة» (المصدر السابق ص ١١٥) وذلك لان «الديمقراطية لا تتفق مع الجهل الا ان تكون عبثا وتضليلا» (المصدر السابق : ص ١١٣) وبهذا كان بثا عمليا وشعاريا للثورة لدى هذا الداعية الذي تتجاوز شعاراته افكاره النظرية ذات البناء المحكم التفصيلي «اذا تعلم ابناء الشعب عرفوا ما لهم من حق في حياتهم الداخلية ، فلم يسمحوا لقلة مهما تكن ان تظلم الكثرة ، وعرفوا ما لهم من حق في حياتهم الخارجية فلم يسمحوا لدولة مهما تكن ان تظلم مصر او تستذلها» (المصدر السابق: ص ١١٨) .. على انَ الدعوة لتعليم الشعب يجب ان تكون بشكل يكفل التعليم الحق لا مجرد تخريج اعداد تفك الخط .. واذا حدثت هذه الثورة ارتقى الشعب جميعه وقوي جيشه على نحو ما قال عام ١٩٣٨ في عهد الملكية : «وليس يغني عن مصر ولا يكفل لها استقلالها الصحيح ان يكون لها جيش قوي عزيز يحمي حوزتها ويذود عن حدودها اذا كان وراء هذا الجيش ومن دون هذه الحدود شعب جاهل غافل ، لا يستطيع ان يستغل ارضه ولا ان يستثمر مصادر ثروته ، ولا ان يستقل بتدبير مرافقه ، ولا ان يفرض احترامه على الاجنبي بمشاركته في تنمية الحضارة الانسانية ، بما ينتج في العلم والفلسفة وفي الادب والفن من آثار » (المصدر السابق : ص ١٢٨) .

لقد ادرك فيما بعد ضرورة التعليم بشتى مراحله للشعب جميعه، اما في البداية فكانت الرؤية غائمة فقد جعل التعليم طبقات: «فالتعليم الاولي ضرورة لعامة الشعب ، والتعليم الثانوي الفني المتوسط ضرورة لاوساط الناس ، والتعليم العالي الفني الخاص ضرورة لصفوة الامة وخلاصتها ولقادة الشعب ومدبري امره في فروع الحياة كلها على اختلافها وتباينها» (المصدر السابق : ص ١٠١) .

لقد كانت الدعوة الى نشر التعليم في قطاعات الشعب المختلفة امرا سابقا على الاستاذ العميد ، كان حتى منذ القرن الماضي ، لكن الاستاذ العميد هو الذي فصل حدود هذه الدعوة وربطها بالديمقراطية.. لقد ربط واحد مثل شبلي شميل التعليم بترقي الامة .. يقول : «ينحصر غرض التربية الاول في بناء حالة تامة من الاستعداد للنمو والتطور ويهيىء للتعليم ان يكون عملية عضوية من الداخل» (عن: الفكر العربي في مائة سنة : ص ٤٥٧) .. كما ان فرح انطون «دعا الى نظام حكم علماني يفصل بين الدين والدولة ، يقينا بانه متى غاب العامل الديني عن مجال النشاط السياسي مما ينوب عنه الايمان المشترك بجوهر الدين والشعور القومي الموحد » (المصدر نفسه : ص ٤٦١ - ٤٦٢) مما جعله ينادي بالتعليم النظري والعملي المهني .. ونحن نجد حتى مصطفى كامل يرجع انحطاط الامة الى انحطاط التعليم ، فعنده ان المسألة المصرية الحقيقية ليست مسألة الاحتلال ولكنها مسألة تأخر الامة المصرية ، واستحكام الشقاق بين افرادها (وما مسألة الاحتلال الانجليزي الا مسألة فرعية بالنسبة لها فان بقاء الامة متأخرة منحلة الاعضاء يعرضها الى كافة الاخطار في سائر الازمان وتقدمها في طريق العرفان واتفاق بينها على خدمتها وتعاضدهم على اسعادها يحميها من الطوارىء والنوازل ويقيها شر الاعداء» (عن المصدر السابق: ص ٩٥) .

لكن الاستاذ العميد هو الذي ربط بين كل هذه الآراء وغيرها من الاراء الاجتماعية المستنيرة كدعوة قاسم امين الى تعليم المرأة وذلك داخل نسق متكامل كما ربطها بالثقافة والتحرر والوطنية واعطى برنامجا تفصيليا لها على نحو ما هو وارد في كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) وأعطى لهذه القضية ثقلها «فالحقيقة المؤكدة ان التعليم ظل على الدوام عبر التاريخ المصري الحديث هو (الراية التى يحارب حولها دعاة الوطنية من جميع الصفوف) » (اديب ديمتري : الفكر التربوي في ثورة ١٩ - مجلة الكاتب) .

واذا كانت الحرية الليبرالية هي التي وجهته الى الديمقراطية والديمقراطية جعلته)يركز على قضية التعليم افما كان في استطاعته وهو صاحب الثقافات الكثيرة ان يتنبه الى فكر اخر ابعد مدى فى الرؤية من الفكر الديمقراطي على نحو ما هو متمثل في تراث الثورة الفرنسية ؟

الم يكن في وسع الاستاذ العميد ان يتنبه الى فكر اخر غير الفكر الديمقراطي ؟ الم يكن في وسعه ان يتنبه الى الفكر الاشتراكي مثلا بدون المرور بالديمقراطية والليبرالية والانحصار فيهما ؟ أتراه تحميل له اكثر مما ينبغى ؟ ليس في هذا تحميل له اكثر مما ينبغي باي نحو من الانحاء من جهتين : من جهة التنبيه الى الفكر الاشتراكي من جانبه واتخاذه منه موقفا .. ومن جهة اخرى بحكم الارضية التى كان يعيش عليها وهي ارضية لم تكن بمعزل عن الفكر الاشتراكي ..

قد يكون مبررا في بدء حياته الفكرية ان تتسلل اليه افكار خاطئة عن الاشتراكية من مثل قوله «وفي اللزوميات ما يؤيد ميل ابي العلاء في بعض اطواره الى الاشتراكية في النساء» (تجديد ذكرى ابي العلاء : ص ٣٠٠ - ٣٠١) .. الا انه يورد نصا اخر يدل على فهمه لمعنى الاشتراكية الحقيقي .. يقول عام ١٩١٤ : «اغتر بعض الناس بقول ابي العلاء :

لو كان لي او لغيري قيد أنملة من البسيطة خلت الامر مشتركا

فظن ان ابا العلاء اشتراكي يرى مذهب الاشتراكية من الفرنج وهذا نوع من الغلو لا نحب ان نتورط فيه» (المصدر السابق : ص ٣٠٤) .. اذن فالكلمة لم تكن غريبة على اسماعه حتى في تلك الفترة المبكرة من حياته الفكرية .. لكن المسألة انه اتخذ منها موقفا .. ففي حتى كتابه «الفتنة الكبرى - عثمان» الصادر عام ١٩٤٧ اي بعد نضجه الفكري واتصاله بثقافات عديدة واحتكاكه باوساط متباينة وبعد ان خرج الفكر الاشتراكي من عزلته وتجسد في ثورة اكتوبر ١٩١٧ يقول: «ما اذكر الاشتراكية وما اذكر الشيوعية ، فلم يكن عمر صاحب اشتراكية ولا شيوعية ، لانه اقر الملك كما اقره النبي والقرآن ، ولأنه اذن في الغنى كما اذن فيه النبي والقرآن ، ولكن اذكر العدل الاجتماعي الذي يستطيع ان يتحقق في غير الغاء للملك ولا تحريم للغنى» (الفتنة الكبرى - عثمان : ص ١٩) .. لان الاشتراكية لا ترتبط في نظره باجازة الملك فانه اتخذ موقفه منها .. انه يرى ان هناك قصورا فى كل من الديمقراطية والاشتراكية ، وقصور الاشتراكية هو الحرية ، وهو شيء لا يمكن ان يتنازل عنه المعلم وأثر في رجل الفكر فلم يفهم القضية بعمق : «الديمقراطية قد ضمنت للناس شيئا من حرية وقليلا من مساواة امام القانون ولكنها لم تكن تضمن لهم من العدل الاجتماعي شيئا والشيوعية قد ضمنت للناس قليلا او كثيرا من العدل الاجتماعي فالفت ما بينهم من الفروق واتاحت للعاملين منهم ان يعملوا وينتفعوا بثمرة اعمالهم وأتاحت للعاجزين منهم ان يعيشوا غير معرضين لذلة او صفة او هوان ، ولكنها ضحت في سبيل ذلك بحريتهم كلها ، فلم تدع لهم منها شيئا او لم تكد تدع لهم منها شيئا ، والفاشية قد ضحت بالحرية والعدل جميعا فاستذلت الناس لسلطان الدولة استذلالا بعيد المدى واستغلتهم لقوة الدولة ابشع استغلال او اشنعه ثم لم ترد عليهم من نتائج عملهم شيئا ولم تحفظ عليهم حريتهم قليلا ولا كثيرا» (الفتنة الكبرى - عثمان : ص ٨) .. حرية من ؟ وحرية من اجل من ؟ ان الامر قاصر عنده على ان الحرية هي الوقوف ضد القيد .. وبهذا يكشف لا عن قصور في الرؤية فحسب ، بل عن قصور في المعرفة ايضا .. أتراه تقصير في الاطلاع على المؤلفات الاصلية للمؤلفين الاصليين دعاة الفكر الاشتراكي ؟ لا تنعكس فى كتاباته اسماء هؤلاء المفكرين بشتى المدارس الاشتراكية مع انه في الفكر الوجودى يشير مثلا الى سارتر وكامو وكافكا .. فما العذر وهو الذي يطلع على الثقافات المختلفة ؟ ما العذر وهو الذي في استطاعته ان يحصل على ما يشاء من كتب فهو دائم التردد على اوربا ؟ ما العذر وهو ليس مجرد استاذ اكاديمي تعلم في الجامعة فانحجبت عنه الثقافة الواسعة ؟ ما العذر وهو دائم الاحتكاك بالثقافة والمثقفين خارج النطاق الجامعي الاكاديمي في وطنه وفي العالم الخارجي الذي سافر اليه مرارا ؟ ما العذر وهو يحتك بالقراء لانه يكتب اساسا فى الصحف ومن ثم كانت ستكون الدعوة - حتى مجرد الدعوة - ذات اثر اعمق في النصف الاول من القرن العشرين ؟ لا عذر .. فلا عذر بالنسبة لاتخاذ الموقف عن عمد وترصد شديدين كما سوف نرى ..

هذا من جهة .. ومن جهة اخرى فان الاشتراكية كانت في جو الشرق بحكم حتى ما جاء في نقده لسلامة موسى واشارته لشبلى شميل .. وهو نفسه قد ذكر ان الاشتراكية اخذت تتردد في مصر فى العقد الثالث من القرن .. يقول : «على لساني الان صيغة اتردد في ارسالها لانها تشبه هذه الصيغ السياسية والاشتراكية التي كثر ترددها في هذه الايام بمصر واوربا ، تشبه هذه الصيغ السياسية والاشتراكية فيحملني ذلك على ان اتردد في ارسالها لانى اكره ان تجري على لسان المعلمين او ان يقال في المعلمين مثل هذه الصيغ» (عن اديب ديمتري : الفكر التربوي في ثورة ١٩ مجلة الكاتب : ص٣٩)

ان الفكر الاشتراكي لم يكن معزولا عن بعض المفكرين الاخرين في مصر والوطن العربي في الفترة السابقة على وجود الاستاذ العميد وفي بدء حياته حتى هذه الايام .. بل ان الحزب الاشتراكي في مصر

قد تكوّن في اخر العقد الثاني ، والاستاذ العميد كان في الثلاثين من عمره في عنفوان تحصيله الثقافي وعودته من اوربا في قمة امكان اتخاذه لموقف ..

لم يكن الامر اذن امر سلامة موسى وشبلي شميل فحسب ، أفلم يحرم الكواكبي (١٨٤٨ ـ ١٩٠٥) ؟ «احتكار الضروريات او مزاحمة الصناع والعمال والضعفاء والتغلب على المباحات مثل امتلاك الاراضي التي جعلها خالقها ممرحا لكافة مخلوقاته» (عن : الفكر العربي في مائة سنة : ص ٢٨٨) .. بل ان الكواكبي كان مدققا اكثر من هذا بالنسبة للفكر الاشتراكي وقد ذكر توفيق الطويل انه «كان ابا الاشتراكية ورائدها الحقيقي في المجتمع الاسلامي فهو لا يقنع بما سبقه اليه غيره من ان الزكاة من اركان الاسلام ، وان ذكرها في القرآن قد ورد مرارا مقرونا بالصلاة وان المسلمين اذا ادوا العشر من غلات اراضيهم و٢,٥٪ من نقودهم و١/٤٠ من حيواناتهم لم يبق على وجه الارض مسلم فقير . لم يقنع الكواكبي بمثل هذا الذي يقوله شكيب ارسلان ومن ذهب مذهبه وانما جاهر الكواكبي بان الافراط في التفاوت في الثروة بين ابناء المجتمع الواحد يمكن اقلية ضئيلة من اصحاب النفوذ من حيازة اكثر الثروة العامة واستغلاله في ضروب من العسف والظلم والاستبداد ، ولا يجد الكواكبي لهذا الافراط في التفاوت في الثروة مسوغا حتى من العمل البارع والصناعة النافعة وهذا الافراط في التفاوت في الغنى مفسدة للاخلاق ومدعاة للاستبداد ومثار للحسد بين المواطنين بعضهم والبعض الاخر .. بل يزيد الكواكبي فيتقدم موكب الداعين الى تحديد الملكية الزراعية وتأميم المرافق ونحو ذلك مما كان غريبا كل الغرابة في المجتمع الاسلامي في عصره» (عن المصدر السابق : ص ٣٣١) .. هذا انموذج من مفكر في حقبة متقدمة عن الاستاذ العميد بربع قرن على الاقل يسبق به عصره وظرفه لانه ليس مجرد معلم ورافع شعار ، بل لانه مفكر ، او محاولة مفكر ان ينظر ويصنع او يحاول ان يصنع شبه نظرية متكاملة ليكون قدام عصره لا وراءه او في غماره ..

بل لقد كانت الاشتراكية في الجو حتى بمنطق الرد عليها كما نجد ردا مثلا من جمال الدين الافغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧) الذي كان يقيم اشتراكية اسلامية مقابل اشتراكية الغرب بصرف النظر عن المفهوم الذي توصل اليه .. لقد كان في حقبة ماركس (١٨١٣ ـ ١٨٨١) فلم ينعزل وعاش تيار عصره حتى ولو مهاجما .. اما الاستاذ العميد فلا نجد الا شذرات ضئيلات حقا لا تأخذ من الاشتراكية بانواعها موقفا معاديا على نحو ما فعله العقاد لكنها تكشف عن انها لم تكن تعنيه الا قليلا ولم يلمح ضوءها الا في خفوت ولم تكن تكوّن جزءا من ثقافته لانه اختار : اختار ان تكون مجرد شذرات ضئيلات تتناثر في كتاباته لانه اختار ان يكون مع الموقف الوسطي ، فاننا «في (الفتنة الكبرى) نجد ان الخلفاء الراشدين بجري تناولهم على انهم نوريون في حقبة مبكرة يقيمون حكما للعدل الاجتماعي ، يقيمون طريقا وسطا بين الاشتراكية والرأسمالية» (حوراني : المرجع نفسه : ص ٣٣٤) .. لقد اختار حتى في الشذرات القليلات التي قالها عن الاشتراكية الموقف الوسطي .. يقول في (الفتنة الكبرى ـ عثمان) : «واذا لم يكن بد من السياسة التي تقوم على الاثرة لا على الايثار ، وتنحرف عن هذه الاشتراكية المعتدلة التي مضت عليها امور المسلمين فلا اقل من ان يتحقق شيء من العدل في هذه الاثرة ومن ان يكون رأس المال موقوفا على الذين اكتسبوه بأيديهم وبذلوا في سبيله جهودهم ودماءهم» (ص ١٩٦) .

ولا تتضح قضية الموقف الوسطي بجلاء عن الاستاذ العميد كما تتضح في قضية العلاقة بين الدين والعلم .. حقيقة انه يدرك ان الذي يفسد القضية بينهما انما هو السياسة على نحو ما ذكر في كتابه (من بعيد) حين يقول : «لا بد من امر يحير لتكون الخصومة بين العلم والدين او بين الحرية والدين عنيفة منكرة .. احدهما ان يعني السواد بهذه الخصومة والثاني ان تستغل السياسة عناية هذا السواد» (ص ٢٣٠) .. فالمسألة اذن عنده ليست مسألة الدين والعلم بل مسألة رجال الدين والعلماء .. يقول في (مستقبل الثقافة في مصر) : العقل الاوربي المستقيم قد انتهى الى ان الخصومة العنيفة الآثمة لم تكن بين الدين والحضارة في حقيقة الامر ، وانما كانت بين الذين يملكون الدين والحضارة . كانت بين الاهواء والشهوات لا بين الدين الذي يغذو القلوب والشعور والحضارة التي تنتجها العقول » (ص ٤٩) .

الا انه يدرك ايضا انه لا لقاء بينهما ، ففي كتاب (من بعيد) يقول: «الخصومة بين العلم والدين اساسية جوهرية لان العلم والدين لا يتصلان بملكة واحدة من ملكات الانسان ، وانما يتصل احدهما بالشعور ويتصل الاخر بالعقل ، يتأثر احدهما بالخيال ويستأثر بالعواطف ، ولا يتأثر الاخر بالخيال الا بمقدار ، لا يعني بالعاطفة الا من حيث هي موضوع لدرسه وتحليله . والخصومة بين العلم والدين اساسية جوهرية لان الدين اسنّ من العلم ولانه كان في العصور القديمة كل شيء . كان دينا وكان علما ولأن العلم جاء بعد ذلك ففير هذا القسم العلمي من الدين وأبى الدين ان يذعن لهذا التغيير ، وأبى العلم ان ينزل عما ظفر به من الثمرات . فلن يتفقا الا اذا جحد احدهما شخصيته» (من بعيد : ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤) .. والى هنا ينتهي دور المفكر ويبدأ دور المبشر صاحب الموقف الوسطي ، فقد اتخذ الموقف : «اما نحن فنعتقد ان الانسانية تستطيع ان تسعد بالعلم والدين جميعا» (المصدر السابق : ص ٢٣٤) .. انه يدرك في الاعماق الفكرية انه لا تصالح والا فما معنى تمنيه ان يكون الانسان مؤمنا وعالما في الوقت نفسه على النحو الذي ذكره في كتابه (من بعيد) ؟ : «تمنيت لو اتيح للانسان واستطاع ان يجمع بين هاتين القوتين اللتين ليس له عنهما غنى ولا منصرف» (ص ١٧) . ومن هنا فلم يكن غريبا ان يجعل مادة الدين اساسية في دعوته للتعليم وجاء هذا منذ عام ١٩٣٨ .

واذا كان البحث العلمي يملي عليه ان يقول رأيا موضوعيا ، فانه بحكم انه قرر اتخاذ الموقف الوسطي يعود فيلغي ما سبق له ان اثبته بل لا يكون في هذا صاحب موقف وسطي ، بل صاحب موقف في الطرف الاخر تماما اذا ما كانت المسألة المطروحة ساسة مثل مسألة اللغة .. فهو في كتابه (في الادب الجاهلي) يذهب الى ان اللغة العربية هي لغة العرب جميعا وذلك بقوله : «نسي الناس ان هذه اللغة العربية الفصحى انما هي لغة هي من احياء العرب او لغة اقليم من اقاليم البلاد العربية هي الحجاز» (ص ٢٥) .. لكن يبدو ان الاستاذ العميد هو الذي نسي مثل هذا الرأي فيما تلى من كتاباته على نحو ما سنرى .. لكنه في هذه الفترة المبكرة من كتاباته عندما كانت صلابة صاحب الدعوة في عنفوانها محاولا نلمس بعض فكر لتدعيم هذه الدعوة قد ارجع سيادة اللغة العربية على بقية العرب للغلبة السياسية والاقتصادية .. يقول : «ونحن نعلم ان السيادة السياسية والاقتصادية ـ التي من شأنها ان تفرض اللغة على الشعوب قد كانت للقحطانيين دون العدنانيين» (المصدر السابق : ص ٨٩) ويكرر الفكرة عينها بعد بضع صفحات بقوله : «ونحن ان فكرنا عرفنا ان سيادة اللغات انما يتصل عادة بالسيادة السياسية والاقتصادية» (المصدر السابق : ص ١٠٦) ومن هنا نفهم كيف اصبحت اللغة العربية لغة عامة عند العرب فان «الاسلام فرض على العرب جميعا لغة عامة واحدة هي لغة قريش . فليس غريبا ان تتقيد هذه القبائل بهذه اللغة الجديدة في شعرها ونثرها وفي ادبها بوجه عام» (في الشعر الجاهلي: ص ٣٥ ـ ٣٦) .. ولقد استشهد الاستاذ العميد بقول قديم ، فقد «روى عن ابي عمرو بن العلاء انه كان يقول : ما لسان حمير بلساننا ولا لغتهم بلغتنا» (المصدر نفسه : ص ٢٥) فالقدماء انفسهم قد تنبهوا الى وجود اختلاف بين اللغات .. وأورد تدليلا على هذا نصا لم يكن

موجودا في الطبعة الاولى من (في الشعر الجاهلي) ازاده هو وغيره في اعادة طبع الكتاب عام ١٩٢٧ تحت اسم (في الادب الجاهلي) وهذا النص هو : « وهم وآخهو بنوكليت هفينوا الى قصة « ذهرة ذن فرندن حجمن ومههمو بمشالهو لو فيهمو وسعدهمو نعمتم» (ص ٨٥) فهـذا النص غير مفهوم بالمرة على انه لهجة من لهجات العربية ..

فاذا كانت هذه اللغة ليست عامة للعرب جميعا ، وانما فرضتها السياسة ، فانه تحت وطأة السياسة قد سادت العربية .. فـاذا تنحى المفكر وظهر رجل الشعار والدعوة نجد نصا على نحو مـا اورده سامي الكيالي : «انهم وهم يدعون الى الوحدة العربيةصادقين لا ينبغي ان يهدموها في الوقت الذي يدعون اليها ، وأي هدم للوحدة العربية اعظم خطرا وأعمق اثرا وأسوأ عاقبة من اضعاف اللغة التي تجمع بين العرب والاستخفاف بها او الانصراف عنها . ومن الدعوة الى الا تكون لهذه الامة العربية لغة جامعة توحد تفكيرها وتتيح لشعوبها المختلفة ان يفهم بعضها عن بعض وأن يقرأ بعضها آثار بعض قراءة مباشرة لا تحتاج الى نقل ولا الى ترجمة وان تحدث ساستها وادباؤها وعلماؤها فلا يحتاجون الى ان يقوم بينهم المترجمون وينقلون الى بعضهم احاديث بعض» (عن سامي الكيالي : مع طه حسين ، الجزء الثاني : ص ٣٧).. انه يجعلها مقوما اساسيا من مقومات الوحدة العربية ، مع القرآن على نحو ما ذكر عام ١٩٦٠ في (مرآة الاسلام) بقوله : «واذا كانت هنـاك وحدة يحاول العرب ان يعودوا اليها ويقيموا عليها امرهم في الحياة الحديثة كما قامت عليها حياتهم القديمة فالقرآن هو اساس هـذه الوحدة الجديدة كما كان اساسا للوحـدة القديمة» (ص ١٦١) .. وهذا موقف مغاير لما كان يأخذ به من قبل بينما كان يجعل الوطنيـة محورا للقومية ، ففي عام ١٩٣٨ كان يقول : «فقد سمعت منذ عهـد بعيد صاحب الفضيلة الاستاذ الاكبر يتحدث الى المسلمين عن طريق الراديو في موسم من المواسم الدينية فيعلن اليهم ان محور القومية يجب ان يكون القبلة المطهرة . وهذا صحيح حين يتحدث شيخ مـن شيوخ المسلمين الى المسلمين . ولكن الشبـاب الازهريين يجب ان يتعلموا في طفولتهم وشبابهم ان هناك محورا اخر للقومية لا يناقض المحور الذي ذكره الشيخ الاكبر وهو محور الوطنية التي تحصرهـا الحدود الجغرافية الضيقة لارض الوطن . ولست ارى باسا علـى الشيخ الاكبر ولا على زملائه من ان يتصوروا القومية الاسلامية كما تصورها المسلمون منذ اقدم العصور الى هذه الايام . ولكن هنـاك صورة جديدة للقومية والوطنية قد نشأت في هـذا العصر الحديث وقامت عليها حياة الامم وعلاقاتها وقد نقلت الى مصر مع ما نقل اليها من نتائج الحضارة الحديثة . فلا بد ان تدخل هذه الصورة الجديدة في الازهر» (مستقبل الثقافة في مصر : ص ٧٦ – ٧٧) .

* * *٤

وهكذا يا سيدي العميد ، اينما نولّ وجهنا في كتاباتك نجـد الداعية متمشيا مع رجل الموقف والسلوك ، اما رجل الفكر فانه في مكان اخر .. ونحن لم نحاول ان نحاكمك بمنطق عصر غير عصرك وانما نحن قد استسلمنا لدعواك : «فلو ان الناس جميعا صنعوا مثلما اصنع وابوا ان يتبادلوا العصر الذي يعيشون فيه بالنقد لكانت النتيجـة منكرة ولتعرضت الحرية لخطر شديد» (حديث الاربعاء، الجزء الثالث: ص ٩٤) .. لقد رأينا فيك عصرنا منكمشا هزيلا .. رأينا الشيء الحي فيك ما زال لا يصنع شيئا لنا لانه قائمعلى التعميم والدعوة والتجريب ومخاطبة الحس والوجدان ، وفيه طابع براجماتي عملي يفيد احيانا ويضر كثيرا .. ورأينا الشيء الميت فيك منقسما : جزء ميت غارق في الجبرية علينا ان نزيد من دفنه ، وجزء ميت ما كان يجب ان يموت وهو جزء انكسر على يديك الا وهو الخاص بالثورة العقلانية والسير بها دون منة حتى المواقف الحدّية ، وهذا الجزء الميت ما زلنا نطلبه لكي يكون حيا .. وهو شيء يدعونا الى ان نتساءل : اذا ما تناولناك وتناولنا غيرك من مفكري عصرك والاجيال التالية هل يمكننا ان نطرح التساؤل : الم تلد مصر بعد مفكرها الذي يتخطى بفكره لحظته الراهنة ويستشرف الابعاد ويقيم نظرية متكاملة للفكر والسلوك والدعوة ايضا؟ اننا نتساءل ، وهو تساؤل نرفعه اليك لان المسالة لم تكن ان المفكر فيك قد وضع «احدى قدميه في الازهر الشريف وقدمه الاخرى فـي باريس ، ومن الاسف انه لم يستطع ان يخطو بقدميه معا» (صلاح عبد الصبور : ماذا يبقى منهم للتاريخ : ص ١٢) بل كانت المسالة انـك خطوت بالخطوتين معا فانكسرت الثورة العقلانية .. ومن ثم فاننا نرفع التساؤل اليك باعتبارك «الكاتب الذي اعطى التعبير النهائي لمذهب من الافكار يتضمن فكرا اجتماعيا وسلوكيا عمليا في البلاد العربية لمدة ثلاثة اجيال (حوراني : ص ٣٢٦) نرفع التساؤل اليك وانت قـد تجاوزت الثمانين ، فسارتر يقول لنا : حتى وانت في السبعيـن تستطيع ان تبدأ من جديد ..

ان الامر لم يكن امر محاكمتك ، وانما امر محاكمتنا نحن ، لان هذا المفكر المتكامل المنظر المتأزر لم يزل امكانية محاطـة بعلامـات التساؤل .. وهذا ما تطرحه كتبك .. وقد تحتج على نحو ما ذكرت في كتابك (مع المتنبي) : «ان شعر الشعراء لا يصور الشعراء تصويرا كاملا صادقا يمكننا من ان نأخذ منه اخذا مهما نبحث ومهما نجد فـي التحقيق» (مع المتنبي ، الجزء الثاني : ص ٦٣٢) فاننـا لا نجد الا نصوصك نعيش من داخلها لانها عاشت في داخلنا وساهمت في تشكيلنا الى حد ما على النحو الذي نحن عليه الان .. ولم يكن هدفنا ان نقتصر على تصويرك وتكون في كل صفحة منالصفحات السابقات على النحو الذي ذكرته انت في كتابك (مع المتنبي) : «كما ان هذا الكتاب الذي بين يديك ان صوّر شيئا فانما يصوّر لحظات من حياتي انا لا اكثر ولا اقل ، فكما انك لا تستطيع ان تزعم انك تستخلص من هذا الكتاب صورة صادقة لي تطابق الاصل وتوافقه بل لا تستطيع ان تزعم انـك قادر على ان تستخرج من كتبي كلها صورة صادقة لي تطابق الاصل وتوافقه فانت كذلك عاجز عن ان تخرج من ديوان المتنبي صورة صادقة تلائم حياة المتنبي» (مع المتنبي ، الجزء الثاني : ص ٧٠٨) .

ان كل ما فعلناه يا سيدي العميد هو ان نقيم حوارا معك تجاوزك فيه الى .. الى ذواتنا ، ففي الحوار اثراء للعقل والواقع .. والجدل هو اولى الخطوات في سبيل التوصل الى النهضة والتطور العقلـي والواقع معا بالمعنى الذي ذكرته انت في (مرآة الاسلام) : «وليس من شك في ان هذا الجدل والاختلاف وتفرق الراي قد ملأ الدنيا علمـا وجعل للامة الاسلامية تاريخا فكريا رائعا خصبا» (ص ٢٧٣) .. ونحن بهذا الحوار لن نتيقن فحسب يا سيدي العميد بان «المستقبل لمنهج ديكارت لا مناهج القدماء» (في الادب الجاهلي : ص ١١٦) كما ذهبت ، بل نحن نتيقن ايضا ان المستقبل لمناهج اخرى تتجاوز ديكارت والقدماء معـا ..

اننا نعرف ان الرحلـة كانت شاقـة بين القرية التي انطلقت منها والتربع الذي انت عليه على قمة الفكر في مصر .. وهي رحلـة تخجلنا .. هي رحلة تعد انموذجا رائعا لنا ، لكي نسير على مستواها صلابة ، وكي نتجاوزها فكرا ومنهجا ، وكي تكون على مستواها تجاوزا .. فان التساؤل يؤرقنا : الم تلد مصر مفكرها بعد ؟ ومن ثم اذا حدث وكان في الصفحات السابقات شيء من تطاول فهنا لا املك الا ان اقدم اعتذارا حارا بالمعنى الذي قاله المتنبي والذي انت لا تجهله :

واعلم اني اذا ما اردت اليك اعتذارا اراد اعتذاري اعتذارا .

مدينة المقطم — **مجاهد عبد المنعم مجاهد**