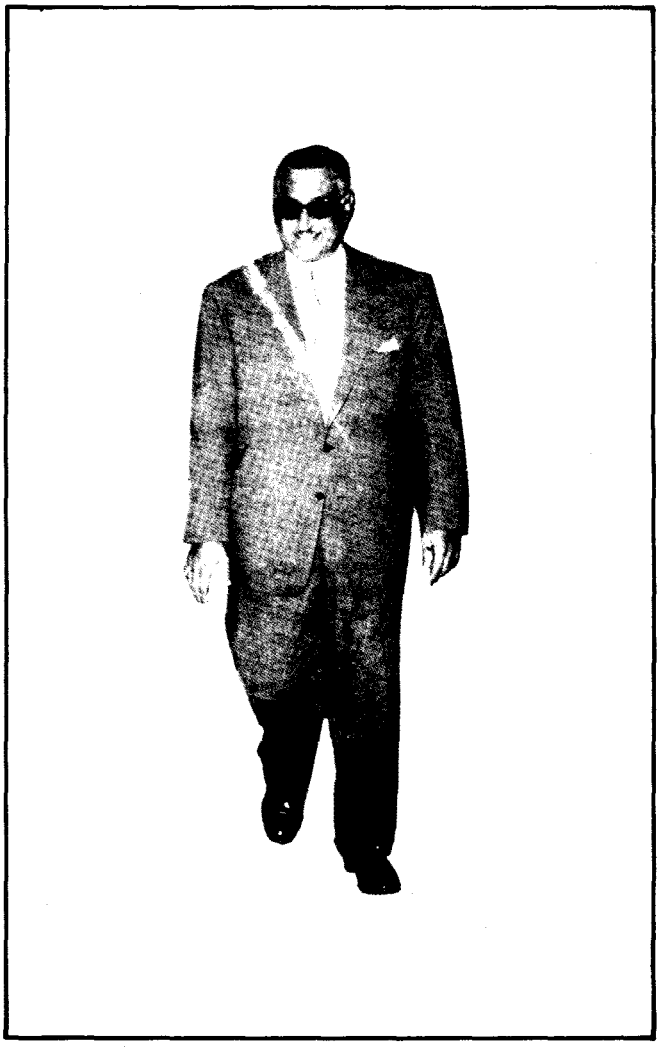
على هامش ملفّ «الآداب» الخاصّ بعبد النّاصر



مأساة العقل والثورة: بين عبد النّاصر وطه حسين

د. فيصل درّاج

يرسل طه حسين نفسه على سجيَّتها في كتابه **مستقبل الثَّقافة في مصر**، فيرى مصرَ التي يودّ أن يرىٰ، ويرى مصر ـ الحلم المحرَّرةَ من القيود جميعها. ويطلق جمال عبد النَّاصر أحلامه الكبيرة في كتابه الصغير **فلسفة الثَّورة**، ويتطلَّع إلى مصر التي تاق طه حسين إليها، حيث حلُم الانعتاق مجسَّدٌ، وآثاره تدلّ عليه. لكأنَّ الرجلين تقاسما الحلم واتّفقا عليه، واختلفا في أسباب الوصول المفضية إليه. يكتب طه حسين: «أُرسلُ نفسي على سجيَّتها في هذا الحلم الرائع الجميل، فأرى مصر وقد بذلت ما دعوتُها إلى بذله من جهدٍ في تعهُّدِ ثقافتها بالعناية الخاصَّة والرِّعاية الصّادقة، وأرى مصر قد ظفرتْ بما وعدتها الظَّفر به، فانجاب عنها الجهلُ وأظلَّها العلمُ والمعرفةُ وشملت الثَّقافةُ أهلَها جميعاً»(١). ويقول عبد النَّاصر: «ولست أدري لماذا يخيَّل إليَّ دائماً أنَّ في هذه المنطقة التي نعيش فيها دوراً هامّاً يبحث عن البطل الذي يقوم به، ثمَّ لست أدري لماذا يخيَّل إليَّ أنَّ هذا الدور الذي أرهقه التجوال في المنطقة الواسعة الممتدَّة في كلّ مكانٍ حولنا، قد استقرّ به المطاف متعباً منهوكَ القوى على حدود بلادنا يشير إلينا أن نتحرَّكَ، وأن ننهض بالدّور ونرتدي ملابسه، فإنَّ أحداً غيرنا لا يستطيع القيام به»(٢).

يؤكِّد هذان التَّصوّران وحدةَ الحلم وتعارضَ السبلِ الّتي تقود إليه. يبدأ طه حسين واضحاً، فينظر إلى مستقبلٍ يصوغه العلمُ والمعرفةُ، ويفصّل في أشكال العلم وألوان المعرفة، فلا علم يُطلب من دون فائدة، ولا معرفة تُبتغى بلا سبب محدَّد يدفع إليها. يتّكئ طه حسين على منظورٍ سياسيٍّ شاملٍ يشتقُّ السّياسةَ الثَّقافيَّةَ من واقعٍ اجتماعيٍّ مصريٍّ يحتاج إلى الإصلاح، ويرى في تعميم الثَّقافة الواعية لدورها أداةً لتحقيق الإصلاح. ويعود عبد النَّاصر إلى مجازٍ رومانسيٍّ مقمَّط بالغمام، إذ الفارسُ المنشودُ يحطُّ على أعتاب مصر، وقد أرهقه التَّجوال. إنَّ وحدة الحلم الوطني لا تقارب بين التَّصوّرين بسبب اختلاف في مفهوم التاريخ والتعامل معه؛ فبينما يقرأ طه حسين الإصلاحَ في تراكم متدرِّجٍ للثَّقافة والمعرفة، يأخذ عبد النَّاصر بأسطورة «رجل الأقدار» أو «أمَّة الأقدار». يبدو التَّاريخ واضحاً في التَّصوّر الأوّل، ويذوب التَّاريخ في أثير «الرسالة» في التَّصوّر الثاني؛ إذ البطل، كما الأمّة، يستجيبان إلى هاتفٍ من الغيب ويلبِّيانه. ولعلّ هذا الاختلاف هو الذي جعل

(١) طه حسين، **مستقبل الثَّقافة في مصر** (القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩٣٨)، ص ٣٩٦.

(٢) جمال عبد النَّاصر، **فلسفة الثَّورة**، **والميثاق** (بيروت: دار المعرفة ـ دار القلم، ١٩٧٠)، ص ٨٨.

طه حسين يميل إلى الانكفاء في زمن عبد النّاصر، فيحمل معاركه القديمة ويلوذ بالصمت، أو بما هو منه قريب. ويمكن تفسير هذا الاختلاف بالركون إلى صيغ مجرّدة، كإقامة تعارض بين السّياسيّ والمثقّف أو بين الأخير والسُّلطة. غير أنّ هذا التفسير تعميم لا نفع فيه: فقد كان عبد النّاصر مثقّفاً، وإن اختلفت الألقاب؛ كما أنّ مثقّفاً مستنيراً مثل طه حسين لا يرفض السلطة بسبب اسمها، وهو الذي تعاون مع سلطات سابقة في العهد الملكي. فالاختلاف بين الرجلين يعود إلى تباينٍ صارخٍ في مفهوم الإصلاح والثّورة، ولاسيّما أنّ طه حسين لم يقم، في حياته أبداً، بفصل بين الثّقافة والسّياسة الثّقافيّة، أي أنّه عالج في حياته كلّها أسئلة الثّقافة بوصفها أسئلةً سياسيّة لها منطقها الخاصّ.

يأخذ عبد النّاصر في تأمّلاته الذاتيّة الأولى بصورة «رجل الأقدار» الّذي أوكل إليه التاريخُ رسالةً لا يستطيع الهروب منها. ومنطقُ الرّسالة يجعل النّصر قائماً في أعطاف من يحملها. ولذلك يتحدّث عبد النّاصر عن أحلامه، وعن الغايات النهائيّة، ولا يتأمّل كثيراً في **فلسفة الثّورة** الأدواتِ الّتي تصوغ الحلم. نقرأ القول التالي: «وأحياناً كنت أهبط من ارتفاع النجوم إلى سطح الأرض فأحسّ أنّني أدافع عن بيتي وعن أولادي، ولا تعنيني الحدودُ الموهومةُ والعواصمُ والدولُ والشعوبُ والتّاريخ»[1]. لا تحجب اللّغة السّياسيّة التي تنسُج الكتابَ النبرةَ الرومانسيّة التي تحكم منطقه الداخلي، إذ البطل مؤمن بغاياته، ومؤمن بأنّها في طريقها إليه، بل إنّه مؤمن بأنّه سيعيد إلى الوقائع المشوّهة جوهرَها المفقود، فتقف سويّة، كما يجب أن تكون. تتضافر الأحلام «ورجل القدر» في عروة وثقى، فتتجسّد الأحلام ويكون «الرجل» تجسيداً لأحلام طال انتظارها. وقد يمعن الرّجل في تأمّل «الدور التّائه»، ليبلغ تخوم الجهاد الإسلاميّ الأوّل، حين كان الإسلام قوّةً في أبنائه والأبناءُ قوّةً في دينهم: «حين أسرحُ بخيالي إلى هذه المئات من الملايين الّذين تجمعهم عقيدة واحدة، أخرجُ بإحساسٍ كبيرٍ بالإمكانيّات الهائلة التي يمكن أن يحقّقها تعاونٌ بين هؤلاء المسلمين جميعاً، تعاونٌ لا يخرج عن حدود ولائهم لأوطانهم الأصليّة بالطّبع، ولكنّه يكفل لهم ولأخوانهم في العقيدة قوّةً غير محدودة»[2].

ومثلما يطلق طه حسين سجيّته في حلم بالغ الرّوعة، فإنّ عبد النّاصر في **فلسفته** لا يقتصد بالأحلام، فـ «يهبط من ارتفاع النجوم»، ويسرّح الخيال إلى «أرجاء الأرض المتباعدة». يقوم مفهوم الحلم على تجاوز حرمانٍ وفقْد. وإذا كان طه حسين ينتظر تحقّق العدالة الاجتماعيّة الواعية، فإنّ عبد النّاصر يصوغ بلغته السّياسيّة أَمانيَ «أمّة الأقدار»، التي تتلخّص في التحرّر من الاستعمار وأعوانه، وتحرير المجتمع من الآفات التي تعوق تحرُّره، وإقامة جيشٍ قويّ، وتوحيد الكلمة العربيّة والإسلاميّة لمواجهة التحدّي الاستعماري ومجابهة المشروع الصهيوني. ولقد صاغ عبد النّاصر أحلامه الوطنيّة الكبرى بلغة أثيريّة في **فلسفة الثورة**، ثمّ ما لبث أن أعاد صياغتها، وبشكل أوضح، في **الميثاق**، اعتماداً على ممارسته العمليّة في النّضال ضدّ الاستعمار، بعد أن خاض حرب «العدوان الثلاثي»، وعاش تجربة الوحدة والانفصال مع سوريا، واصطدم مع القوى الرجعيّة في مصر والعالم العربيّ. وكان في نضاله العمليّ يقترب من «مجتمع الكفاية والعدل»، ويؤكّد القيم التي دافع عنها طه حسين وغيرُهُ من رجال الأنوار. نقرأ في **الميثاق**: «إنّ الشّعب قائد الثورة/إنّ العلم هو السلاح الذي يحقّق النّصر الثوريّ/إنّ السُّلطات الشّعبيّة بدون العلم قد تستطيع أن تثير حماسة الجماهير لكنّها بالعلم وحده تقدر على العمل تحقيقاً لمطالب الجماهير/إنّ قدرتنا على التمكّن من فروع العلم المختلفة هي الطريق الوحيدة أمامنا لتعويض التخلّف/إنّ الأمم التي أُرغمت على التخلّف، إذا ما استطاعت أن تبدأ ـ الآن ـ معتمدة على العلم المتقدّم تضمن لنفسها بداية تفوّق. . . /وإذا تخلّت الثورةُ عن العلم فمعنى ذلك أنّها مجرّدُ انفجار عصبيّ تُنفِّسُ به الأمّةُ عن كبتها الطويل، ولكنّها لا تغيّر من واقعها شيئاً». ويستعيد **الميثاق** المقولات التّنويريّة عن الحرّيّة والقانون والديموقراطيّة، فيقول: «إنّ حرّيّة الكلمة هي المقدّمة الأولى للديموقراطيّة/إنّ أوّل ما يعزّزُ سلطانَ القانون هو أن تستمدّ حدوده من أوضاع المجتمع المتطوّر/إنّ الطريق إلى الحرّيّة قد أصبح مفتوحاً من غير حواجز ولا عوائق/إنّ حريّة الصحافة هي أبرز مظاهر حرّيّة الكلمة. . .»[1].

إنّ جملة القيم والأهداف التي صاغها الفكر النّاصري تتقاطع مع ما جاء به قلمُ طه حسين في **مستقبل الثّقافة في مصر**، و**المعذّبون في الأرض وألوان**. . . فلماذا خَفَتَ صوتُ طه في الحقبة النّاصريّة؟ لقد كان صاحب **الأيّام** قد تقدّم في العمر، غير أنّ هذا لا يعطي إجابة مُرْضية، ولاسيّما أنّ الرّجل تلقّى خبر قيام «ثورة يوليو» بسعادة عظيمة.

والحقّ أنّ طه حسين، منذ إقباله على الحياة السّياسيّة في نهاية العقد الأوّل من هذا القرن، وصولاً إلى «ثورة يوليو»، قد دافع، وبوضوح متطوّر، عن أفكار متعدّدة: مثل التعليم والعلمانيّة والعدالة الاجتماعيّة. وحقيقة الأمر، أنّ طه حسين كان يُجملُ أفكاره كلّها في شعارٍ جوهريٍّ، يمكن له أن يكون: العلم والحرّيّة. فيكون العلم، في هذا الشّعار، وعياً مجتمعيّاً متقدّماً يقرأ الزمنَ

(١) المرجع السابق، ص ٩٦.
(٢) المرجع السابق، ص ١١١.

(١) المرجع السابق، ص ٢١٢ ـ ٢١٣.

الوطنيِّ الراهن على ضوء أزمنة العالم الإنسانيّ المتقدّم كلّها، وتكون الحرِّيَّة ممارسةً اجتماعيّة عارفة، تؤمّن تحرير الإنسان من قيوده المتعدِّدة. وفي منطق كهذا، يكون التعليمُ مقدّمةً ضروريةً للحرِّيَّة، أي يكون التعليم هو المتّكأ العظيم الذي يعيد إنتاج البشر بشكلٍ يحقّقون فيه غاياتهم. ترمي فكرة طه المركزيَّة هذه إلى تحقيق التجانس الاجتماعي عن طريق وعيٍ جديدٍ تصوغه سياسةٌ تعليميَّةٌ تعرف غاياتها. لكنَّه كان يسعى إلى مجتمعيَّة التعليم كشرطٍ لا بدّ منه لإنجاز الأهداف المجتمعيَّة. ولعلَّ تأكيده المثابر على دور التعليم هو الذي دفعه إلى أن يعطيه، أحياناً، مقاماً أعلى من مقام الاستقلال؛ فتحرير الوطن يستمدّ معناه من حدود تحرّر الإنسان الذي أنجزه. وربّما يظهر هذا في القول التالي: «فنحن نعيش في عصرٍ من أخصّ ما يوصف به أنَّ الحرِّيَّة والاستقلالَ فيه ليسا غايةً تقصد إليها الشعوبُ وتسعى إليها الأممُ، وإنّما هي وسيلةٌ إلى أغراضٍ أرقىٰ منها وأبقىٰ»[1]. وطه لا يخفض هنا من معنى الاستقلال، وإنّما يحاول بناءه على أرضٍ صلبة؛ ذلك أنْ «ليس إلى الاستقلال سبيلٌ إذا لم تكن مصر متعلّمة».

وهنا تبرز من جديد مجتمعيةُ المعرفة، كهدف يتجاوز ذاتَه إلى غيره، فيكون تعليم المجتمع الخاضع للاستعمار إمداداً له بأدوات صحيحة لمحاربة الاستعمار.

يقول طه حسين: «لا أعرف بعد المسألة السّياسيَّة الكبرىٰ مسألةً يجب أن تُعنى بها مصرُ كمسألةِ التّعليم»[2]. يأخذ الاستقلال صفة، والتّعليم صفة أخرىٰ، واختلافُ المرتبة المنطقيّ بين المسألتين لا يمنع توحُّدهُما في حقل السّياسة: فمسألة «صغرىٰ» تعقب مسألة سياسيَّة كبرىٰ، تكون بدورها سياسةَ البَعْد. وطه حسين، في وضوحه، لا يفصل بين التّعليم والديموقراطيَّة ـ والمفهوم الأخير سياسيّ بامتياز ـ؛ أي أنَّ طه حسين يمارس منظوراً سياسيّاً خاصّاً به، فيقترب من شأن عام قوامه القراءة والكتابة، ليدخل منه إلى السّياسة العامَّة في أشكالها كلّها. يقول في **مستقبل الثّقافة**: «التربيَّة الابتدائيَّة ركنٌ أساسيٌّ من أركان الحياة الديموقراطيَّة الصحيحة» و«الدولة الديموقراطيَّة ملزمة بأن تنشر التّعليم الأوّليّ... وتوكل بشؤونه كلّها»[3]. وهكذا تصبح مقولة نشر التعليم ـ وهي مقولة ديموقراطيّة ـ مرتكَزاً لبثّ مفهوم الديموقراطيَّة والدِّفاع عنه، بل دعوةً سافرةً إلى حكم ديموقراطيّ، يبدأ من الشعب ويعود إليه. وبهذا المعنى، فإنَّ حسين لا يقيم تعارضاً مجرّداً بين الديموقراطيَّة والطغيان، ولا ينطلق من مبدأ سياسيٍّ لينقض مبدأً سياسيّاً آخر، وإنّما يعود في دعوته الديموقراطيَّة إلى مرجع مشخَّص هو: التعليم، حيث الشَّعب وحقوقه في العلم والحياة والكرامة الإنسانيَّة، وحيث سلطةٌ سياسيَّةٌ تعترف بحقوق الشَّعب المشروعة أو تمنعها عنه.

ركن طه حسين إلى فضاء التربيَّة والتّعليم الذي عاش فيه، واشتقّ منه سياسةً اجتماعيّة مؤاتية. ولقد كان من الممكن أن يغوي هذا الفضاءُ مؤلِّفَ **الأيّام** بتصوّرٍ تقنيٍّ للتّعليم قوامه الكمّ والتلقين والمحو الشكلي للأمّيَّة. غير أنَّ تجربته الذّاتيَّة ومصادره الثقافيَّة أمدَّته بتصوّرٍ للتعليم جديدٍ، يتعلّم التلميذُ فيه حرِّيَّةَ السؤال والإجابة قبل أن يتعلّم استظهار الحروف والقواعد النحويَّة. وصفات الطَّلق والحرّ والطَّليق الّتي أدمن على استعمالها تخبر عن شكل التّعليم الذي كان يقصده، وعن هيئة التلميذ الذي كان يتمنّاه، وهو الذي يمكن له: «أن يملأ رئتيه من الهواء الطَّلق... وأن يملأ عقلَهُ من العلم الطَّلق الذي لا يقيّده تحرّجُ الأساتذة الأزهريّين»[1]. تظهر كلمةُ التلميذ وقد قُرّب بينها وبين الهواء الطَّلق، وأُبعد عنها التَّحرّج والقيود. ولهذا فإنَّ ديموقراطيَّة الدولة لا تستعلن في تأمين التّعليم فقط، بل في سياسة تعليميَّة تنتج تليمذاً ومعلّماً متحرِّرَيْن من القيود. وإذا كان التّعليم، في شكله المجرّد، يرد إلى دولة مجرّدة، فإنَّ مفهوم السّياسة التعليميَّة يحيل إلى سلطةٍ مشخَّصةٍ، وإلى اقتراحات عمليَّة تؤيِّد السلطة أو تستنكرها، وفقاً لمفهومها عن المعلّم والتلميذ.

وكانت صورةُ التلميذ، كما صورة المعلّم، مرآةً لصورة الشَّعب المنشودة؛ فالتّعليم يُنشد من أجل شعبٍ هو بحاجة إليه، بل من أجل ممارسة ديموقراطيَّة صحيحة لا يمكن لها الوقوف من دون شعب يعي معنى الحرِّيَّة والاستبداد. وتعثر مفاهيمُ التّعليم والاستقلال والديموقراطيَّة على مرجعها الجوهريّ في مفهوم «الشعب المتعلّم»؛ فهو المحور الذي تدور حوله فلسفة طه حسين التربويَّة وشجونُه السّياسيَّة في آن. يكتب في ٢٨/١٠/١٩٤٩:

> **إنَّ أولئك الجناة ـ يقصد نفسه ـ الذين توسَّعوا في التعليم وفرضوا مجّانية التّعليم الابتدائي مستعدّون اليوم، كما كانوا مستعدّين سنة ٤٤، للمضيّ في جنايتهم تلك الّتي تمرّ في أذواق قوم، ولكنَّها تحلو في أذواقِ الشعبِ كلّه. مستعدّون للتوسّع في التّعليم أكثر ممّا توسّع هو وأصحابه مرّات كثيرة، ومستعدّون لفرض مجّانية التّعليم الثانوي والفنّي بعد أن فرضوا مجّانية التّعليم الابتدائي... ومستعدّون لأنْ في أيديهم عصا سحريّة... هي أنَّهم يحبّون الشعب ويحبّهم الشّعب... هم مستعدّون لهذا كلّه ولأكثر من هذا، لا يحول بينهم وبين الوفاء بما وعدوا إلاّ أنَّ وزارة المعارف ليست في أيديهم... إنَّ أولئك الجناة الّذين يحبّون التوسّع في التّعليم ويعطون العلم لأبناء الشّعب لا يبيعونه عليهم بثمنٍ بخس، دراهمَ معدودات كما يُباع البصل والكرّات[2]!**

(١) **مستقبل الثقافة**، ص ٩٤.

(٢) مصطفى عبد الغني، **طه حسين والسياسة** (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٦)، ص ١٩١.

(٣) المرجع السابق، ص ١٩٢.

(١) **قضايا وشهادات**، العدد الأوّل، مؤسّسة عيبال، ص ٢١٨.

(٢) مصطفى عبد الغني، مرجع مذكور، ص ١٩٤.

في هذه العودة المستعادة أبداً، لم يكن طه حسين يمجّد فعل القراءة والكتابة، وإنّما كان يتطلّع إلى إرساء قواعد مجتمع مدني حديث، تكون الدولة ـ كما الاستقلال ووقائع المستقبل ـ مرآةً لإرادته الكلّية. فالمجتمع الواعي لذاته ولأهدافه ضمانُ التّرقّي والاستقلال ونظام الحكم السليم؛ أي أنّ طه حسين، في حضّه الدؤوب على التّعليم الطّليق، كان يتطلّع إلى مجتمعٍ جديد ينتج سلطة سياسيّة على صورته واستقلالاً حقيقيّاً يفضي به إلى مجتمعٍ ديموقراطيٍّ حديث. وكانت دعوته إلى الجديد مواجهة لقديم، في السّياسة والتّعليم، يقيّد المجتمع ويأسر حركته.

كان صاحبُ الأيّام ينكر المرجعَ المطلق ويرفضه، فيحرّر النصّ الأدبيّ من سطوة علوم اللُّغة والدّين، ويطلق العقل بعيداً عن عسف التلقين والأحكام المتوارثة والجاهزة، ويحاور المجتمع من أجل مجتمعٍ حواريٍّ ينقض سلطة الاستبداد.

كانت دعوة طه حسين إلى التّعليم، إذن، دعوة إلى مجتمعٍ حديثٍ يحقّق فيه الشّعب استقلاله السّياسي ـ الذّاتي، ويكون مصدراً للسلطات الحقيقيّة. وعن هذا التصوّر صدرت مفاهيمُهُ الأساسيّةُ مثل: الحريّة، والدستور، والعدالة الاجتماعيّة... ولعلّ مفهوم الاستقلال الذّاتي ـ النسبي للعلاقات الاجتماعيّة من أكثر مفاهيم طه حسين جوهريّة؛ فهو تعبير عن وعيه التّاريخي، ومرآة لمعنى الحريّة لديه ولدلالتها. فالتّاريخ يسير ارتقاء نحو التمييز والتفريد والتعيين مخلّفاً علاقاتِ التماثلِ والتناظرِ والركود وراءه في ممالك اللاّهوت والطغيان والاستبداد. ولعلّ تعامل طه حسين مع مفهوم الأدب في **الشّعر الجاهليّ** مرآةٌ لمعنى الحريّة الذي يدعو إليه. فلقد كان الأدب حاشيةً تابعةً لنصٍّ أدبيٍّ ولغويٍّ يتجاوزه في المقام والكرامة. فجاء حسين ليحرّر الأدب من تبعيّة اللاّهوت واستبداد اللُّغة، وليعترف له بكيانٍ ذاتيٍّ مستقلّ، يكون الأدبُ فيه علماً مستقلاً وقائماً بذاته. وأخذ بالسبيل ذاته في تعامله مع العقل، فطالب بعقلٍ حرٍّ ومستقبلٍ يطمئنّ إلى أحكامه الذّاتيّة بعيداً عن القسر والتلقين والإكراه. وتصوُّرٌ كهذا يتابع اتّساقه، وينشد مجتمعاً يتميّز بتعدّدية الآراء وشرعيّة الاختلاف وموضوعيّة التباين. وفي هذه المواقف جميعها كان صاحبُ **الأيّام** ينكر المرجعَ المطلق ويرفضه، فيحرّر النصّ الأدبي من سطوة علوم اللُّغة والدّين، ويطلق العقل بعيداً عن عسف التّلقين والأحكام المتوارثة والجاهزة، ويحاور المجتمع من أجل مجتمعٍ حواريٍّ ينقض سلطة الاستبداد.

تحتلُّ الحرّيّة في هذا المدى موقعاً مسيطراً، والتعليمُ موقعاً محدِّداً. فيصبح التّعليم درباً إلى الحرّيّة بقدر ما تكون الحرّيّة شرطاً للتّعليم الصحيح. وفي جدل الحرّيّة والتّعليم يتكوّن العقلُ المبدعُ والإنسانُ الخالقُ والمجتمعُ الطليق. يتحدّث طه في **الشّعر الجاهليّ** أو في **الأدب الجاهليّ** كما دعاه صاحبه بعد الضّجة الكبرى ـ عن حرّيّة العلوم: «التي يطمع فيها كلّ علمٍ ناشئٌ ليستطيع أن يقوى وينمو ويأخذ بحظّه من الحياة، هذه الحرّيّة التي تمكّنه من أن ينظر إلى نفسه كأنّه كائنٌ موجودٌ ووحدةٌ مستقلّة، ليس مديناً بحياته لعلوم أخرى، وفنون أخرى، أو عوامل اجتماعيّة وسياسيّة ودينيّة أخرى»[1]. وما يقوله طه حسين عن العلم وأجناس المعرفة، يمكن تطبيقه بسهولة ويُسر على الأفراد والمجتمعات. فالفرد لا يتعلّم إلاّ إذا اكتشف إنسانيّته وتمّ الاعتراف بها أو قاتَلَ من أجل الاعتراف بها، والعقل ينمو بالتخلّص من سطوة البداهة والمسلّمات، والمجتمع يستيقظ حين يقرأ بشكل صحيح علاقتَه بالسُّلطة التي تمثّله ويدرك أسبابَ الخضوع والطغيان؛ أي أنّ الحرّيّة شرط تحقّقِ الكائنِ وذاتيّته. فبدون الحرّيّة يظلّ العلم وراء تاريخه، مشروعاً بلا تاريخ، ويبقى الفرد خارج ذاتيّته، وجوداً بلا فاعليّة، ويمكث المجتمع على هامش المجتمعات الحيّة، مجتمعاً بلا مبادرة ومبادأة. ودور الحرّيّة في تغيير طبائع الأشياء هو الذي دفع حسين إلى قولٍ قريبٍ من الشّعار التحريضيّ: «إنّ حريّة الضمير وحريّة التفكير وحريّة التغيير هي التي تجعل الإنسان إنساناً»[2].

ولمّا كان طه حسين يبدأ من المشخص، فقد كان عليه أن يتأمّل شروطَ الحريّة قبل أن يدافع عن الحريّة، وأن يقرأ حدودَ الدستور والقانون والإصلاح في زمانه، وأن يجاهد من أجل سلطةٍ سياسيّةٍ تحترم الدستور وتمارس احترامه بعيداً عن الشعارات والممارسات الشكليّة. فوجود الحريّة يساوي ممارستها، والقول بالدستور يعادل تطبيقه، ومعيار الحقيقة قائم في حال الشّعب الذي يترجم حدود الدستور والحريّة. يكتب طه حسين:

> **إنّ الذين يريدون الإصلاح ويتلمّسون إليه الوسائل، والذين يختصمون في تعديل الدستور... و... كلّ هؤلاء خليقون أن يراجعوا أنفسهم، وأن يفكّروا أن لا سبيل إلى الإصلاح حتّى يقرّ في نفوس المصريّين عامّة، ونفوس القادة والسياسيّين خاصّة، أنّ الاستقلال والدستور ونظم الحكم والوزارات والمصالح... كلّ هذه وسائل لا تقصد لنفسها، وإنّما تُتّخذ أدواتٍ لشيء آخر هو الذي يجب أن نفكّر فيه، ونحرص عليه، وهو سعادة الشعب، أو على أقلّ تقدير تخفيف ما يلقى الشعب من الشقاء[3].**

(١) طه حسين، في الأدب الجاهليّ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٤)، ص ٥٥.
(٢) طه حسين، رحلة الرّبيع (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٨)، ص ٩ ـ ١٠.
(٣) مصطفى عبد الغني، ص ١٣٨.

لا نقرأ في هذا القول تمسّك طه حسين بالدستور بقدر ما نقرأ فيه المفكّر العملي الذي كانه هذا المصلح الكبير، حيث الدستورُ ونظام الحكم والوزارات وسائلُ عمليّةٌ لتطوّر الشّعب وارتقائه، الأمر الذي يجعل من الشّعب، في المنظور الإصلاحيّ الديموقراطيّ، مرجعاً مزدوجاً: فهو مرجع الأحكام التي تنقله إلى وضع أفضل، وهو المرجع المتحمل الذي عليه أن يوصل ذاته لاحقاً إلى وضع أفضل. ولذلك يمكن القول، وبشيءٍ من العسف، إنّ طه حسين لم يكن معنيّاً بالمفاهيم والمقولات بقدر ما كان يدور حول سياسة عمليّة تحقّق التقدّم، الأمر الذي يعطي «مداخلاته الاجتماعيّة» طابعاً أخلاقيّاً وتحريضيّاً، إذ إنّ إصلاح المجتمع يتكشّف في سيرورة التطبيق، لا في حديث مجرّد عن إصلاح لا آثار له.

لقد تبنّى طه حسين مفهوماً مجتمعيّاً للحرّيّة بقدر ما قاتل من أجل حرّيّة مجتمعيّة. ذلك أنّ حريّة المتلقّي تسبق كمّ المعرفة الذي يصله، والحريّة في السّياسة التّعليميّة تسبق حريّة المعلّم والتلميذ، والحريّة اليوميّة شرط لبناء التعليم والعقل والإنسان. وكانت هذه الحرّيّة في معناها الشّامل، المتّكأ الذي قصده في إصلاح المؤسّسة الدينيّة؛ فلم تكن دعوته إلحاداً في مواجهة إيمان، ولا علماً في مجابهة دين، وإنّما كان يسعى إلى مؤسّسات حديثة، تؤمّن حريّة الفكر والمحاكمة، وتقيم علاقة توافق بين جديد الواقع وفاعليّة الفكر. ولهذا يكتب في من بعيد: «فالخصومة في حقيقة الأمر ليست بين العلم والدّين، ولا بين الوثنيّة واليهوديّة والنّصرانيّة والإسلام، ولا هي بين دينٍ ودين، وإنّما هي أعمُّ من ذلك وأيسر؛ هي بين السّكون والحركة، هي بين الجمود والتّطوّر»[1]. ونصرة الحركة، كما التطوّر، هي التي حضّت طه حسين على أن يطالب الدولة، في **مستقبل الثقافة في مصر**، بإشرافٍ حديثٍ على الأزهر، كي لا تظلّ تعاليمه مغلقة في زمنٍ مغلقٍ منخلعٍ عن زمن الحياة: «فأنا أريد أن تلائم بين هذه الحقوق [أي حقوق الأزهر بتأمين تعليم العلوم غير الدينيّة في المدارس التابعة له] وبين النظام الديموقراطيّ الصحيح»[2]. يماثل طه حسين ههنا بين الديموقراطيّة والحداثة؛ فالحداثة نفيٌ للجمود والقيود، ودعوة ديموقراطيّة تستنهض الشّعب وتوقظه. تتجلّى حداثة الوعي في البحث عن سلطة سياسيّة تكون مرآة لإرادة شعبيّة متحرّرة من القيود. وترمي هذه الدعوة على الوعي الحديث بمهمّة مسكونة بالمفارقة: فهي تدعو إلى حكمٍ ديموقراطيٍّ يصوغه الشّعب على صورته، بقدر ما تدعو إلى سياسةٍ ديموقراطيّةٍ تسمح للشّعب بالنهوض واكتشاف دوره وإمكانيّاته. وبسبب هذه المفارقة، فإنّ طه حسين يتوجّه في دعوته الحداثيّة إلى

(١) طه حسين، **من بعيد** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠)، ص ٢٢٤.

(٢) **قضايا وشهادات**، ص ٢١٤.

إذ يدعو طه حسين إلى ديموقراطيّة التعليم وحداثته فإنّه يحجب مشروعه ـ وهو سياسيٌّ في جوهره ـ بلغة «مدرسيّة» تقرّبه من الهدف دون أن تستفزّ السُّلطة.

سلطةٍ تقليديّة، لا تعترف بإرادة الشّعب بالضرورة. غير أنّه، وبسبب هذه المفارقة، لا يصوغ مشروعه بلغةٍ سياسيّةٍ مباشرة، وإنّما يلجأ إلى التّعليم ليعطي قوله بشكلٍ مختلف؛ فكأنّه يمارس مكرَ العقل في سياسته العقلانيّة، أو كأنّه يحجب مشروعه ـ وهو سياسيّ في جوهره ـ بلغةٍ «مدرسيّةٍ» تقرّبه من الهدف دون أن تستفزّ السُّلطة.

في المفارقة القائمة على تحكيم الشّعب وإرشاده، أو القائمة على تعليم الشّعب كي يصبح مرشداً، يتجلّى المشروع السياسيّ ـ الاجتماعيّ لدى طه حسين. ولذلك فإنّ لقب «المربي الكبير»، الذي يمكن إطلاقه بيسر على طه حسين، لا يأخذ معناه الحقيقي إلاّ إذا قُصد به تربية مجتمعٍ أو تثقيف أمّة، كي تكون في أحوالها مرآة للزمن الحديث: ديموقراطيّة الوعي في حياةٍ ديموقراطيّة، ووطنيّة الثقافة في منظور إنسانيّ. وهذا ما قصد إليه حسين حينما كتب: «هناك صورة جديدة للقوميّة والوطنيّة قد نشأت في هذا العصر الحديث. وقد نُقلت إلى مصر مع ما نُقل إليها من نتائج الحضارة الحديثة»[1]. إنّ هذا المنظور الديموقراطيّ، الملتزم بقضايا الشّعب شكلاً ومضموناً، هو الذي حمله على التصدّي للقضايا الاجتماعيّة في الأربعينات، حيث الجوع والبؤس والحرمان مفرداتٌ متواترةٌ في **المعذّبون في الأرض**، **والوعد الحقّ**، **وألوان**. غير أنّ هذه الكتابات تشكّل هامشاً ثانويّاً في مشروعه الأساسيّ، إذ إنّ التعابير السابقة تدخل في مدار الأخلاق والتحريض السّياسيّ لا أكثر، إن لم تكن ظواهرَ مشروع يكمن جوهرُهُ في مكانٍ آخر. يصدر التحريض المباشر عن وعيٍ أخلاقيّ، بينما ينبثق المشروع السّياسيّ عن وعيٍ معرفيّ، ويمكن للتحريض أن يرتبط بظرف، في حين أنّ المشروع يتجاوز الظرف ويفيض عنه، لأنّه يرى التغيير التّاريخي كأثرٍ لقراءة أحوال اجتماعيّة لتاريخٍ معينٍّ. وعلى هذا، فإنّ كتابات طه حسين التحريضيّة هي مجرّد إنارات أو ملاحق في مشروعه «التعليمي الكبير». وربّما يكون هذا البُعد التحريضيّ استجابةً للمناخ السّياسيّ ـ الفكريّ لمصر في الأربعينات، وهو مناخ شكّل الفكرُ اليساريُ

(١) طه حسين، **مستقبل الثّقافة**، ص ٩٢.

أحدَ عناصره الأساسيَّة، مع فرقٍ جوهريّ: فقد أدرج حسين تحريضه في مشروعٍ عقلانيٍّ طليق، متجاوزاً «يساراً» أرجع المشروعَ السياسيَّ إلى خطابٍ تحريضيّ. ويتّضح الفرق في قول يُنسب إلى حُسين قبل سنوات قليلة من سقوط الملكيَّة، وذلك في حوارٍ مع مثقّفين يساريّين: «إنّكم تتحدَّثون كثيراً عن الثورة، وتكتبون عن ضرورة الثورة، ولكنّكم لا تعرفون ولا تتقنون فنّ العمل الثوريّ.. وما أحوجكم إلى دراسة التكتيك الثوريّ والاستراتيجيَّة الثوريّة»[1].

مارس طه حسين مكر العقل بحذقٍ كبير، من دون أن يمنعه مكره من تسمية الأشياء بأسمائها. فإن أصبحت الأشياء ثقيلة لا تُطاق اطمأنَّ إلى حدسه وتخفّف من مكر الصياغة. يكتب إلى صديق «غائب»، في نهاية الأربعينات، الكلمات التالية: «أقمْ حيث أنت يا سيِّدي. لا تبرحِ الأرضَ ولا تعبر البحرَ فإنَّ من ورائه في مصر هولاً هائلاً، وشرّاً ماثلاً... إنَّ في مصر جحيماً من الوباء والموت والفقر والجهل والمرض، وجحيماً آخر من الحسد والحقد والبغض والموجدة... هؤلاء هم أصحاب النّعيم، أمّا أصحاب الجحيم... فهم الجائعون الضّائعون، والبائسون اليائسون، والمأزومون المحرومون»[2]. ويكون عادياً، بعد هذا الوصف، أن يستقبل طه حسين ثورةَ عبد النَّاصر بسعادة عظيمة، فيكتب في أوائل آب عام ١٩٥٢ مقالة في جريدة **الأهرام** يبارك فيها الحدث الجديد قائلاً: «وما أشكّ في أنَّ ثورتنا هذه القائمة هي ثورة أصيلة، لا يكفيها أن تسقط حكومة وأن ينفى ملك، وإنَّما سقوط الحكومة ونفي الملك عندها وسيلة لإصلاحٍ أعمقٍ وأكملٍ وأشمل... إنَّ ثورتنا إذن صادقة، تصوّر طموحَ الشّعب إلى الحياة الكريمة النقيَّة، وأملَ الشّعب في المستقبل الكريم المجيد، وهي من أجل ذلك ثورةُ إصلاحٍ شاملٍ عميقٍ بأدقّ معاني هذه الكلمات، وهناك نواحٍ مختلفة لهذا الإصلاح الشامل العميق»[3]. يكتب طه حسين عن ثورة انتظرها، وينتظر منها، بعد تحقّقها، أن تنجز إصلاحاً عميقاً وشاملاً في نواحي الحياة المختلفة، يؤمّن وحدَة الحداثة والديموقراطيَّة، وينقل الشعبَ من وضعِ الرعيّة إلى مقام الذّات الجماعيَّة الحرّة والمفكّرة. ومع أنَّ عبد النَّاصر قصد في ثورته إلى إصلاح المجتمع وتحرير الشّعب، إلَّا أنَّه أخذ بمنهجٍ لم يكن قريباً من ذاك الذي كان يدعو إليه طه حسين.

تجلّت سياسة عبد النَّاصر التحرّرية في جملةٍ متناقضةٍ من الممارسات. فقد قاتل صادقاً من أجل الشّعب ومصلحته. غير أنَّه ظلَّ مرتهناً لمنظورٍ تقليديّ، يعيد إنتاج تهميشِ الشّعب وتأكيدَ السلطة المطلقة مرجعاً. تبنَّت السُّلطةُ النَّاصريّة المنظورَ الوطنيّ ـ الشّعبيّ في ممارسة تنكر الاستقلال السّياسيّ ـ الذّاتيّ للحركة الشعبيَّة، وتطارد وتحاصر كلَّ فعلٍ سياسيٍّ يسعى إلى هذا الاستقلال، فانطفأت الحركة الشعبيَّة وصعدت الشعبويّة. وإذا كانت الحركة الشعبيَّة تُحيل إلى فعلٍ منظَّمٍ لذواتٍ حرَّةٍ وواعيةٍ لأهدافها، فإنَّ الشعبويَّة تحيل إلى حركةٍ جماهيريّةٍ انفعاليّةٍ وتابعة. تنطلق الحركة الأولى من الذّات المتحرِّرة وتمتثل الحركة الثانية إلى هالة الفرد ـ الزعيم. وبقدر ما تنزع الحركة الشعبيَّة إلى النموّ والتطوّر والإصلاح الذّاتيّ، فإنَّ الحركة الثانية تميل إلى التماثل والسكون والعطالة الذّاتيّة والفراغ. ولعلّ اتّكاء السلطة النَّاصريّة على مفاهيم الجمهور والجماهير والجمهرة ـ وهي كيانات حاضرة وغائبة في آن ـ قد عجَّل في انغلاق الحركة النَّاصريّة وتكلّسها، بل دفع إلى تدميرٍ ذاتيّ مزدوج، يدمّر السلطة النَّاصريَّة ويدمِّر الحركات الجماهيريَّةَ المأخوذةَ بها. وفي ديالكتيك الجمهور والبطل المخلّص تكوّنت أطرٌ سياسيَّةٌ شكلانيَّة، تمتثل بشكلٍ متجانسٍ إلى معايير انفعاليَّة ـ يوميَّة، حيث لا مكان للإنسان الطليق ولا موقع للفكر الطلق. وفي حدود هذا الديالكتيك أيضاً، استنفر الشّعب موروثَه اللّاهوتيّ ـ الاستبداديّ، حيث البطلُ المخلِّصُ قريبٌ من المقدس، والذّات العاجزة ترى خلاصها في مخلّصٍ كاملِ القوّة والجبروت، فانعَدم النقد والحوار وانزلق البطل إلى عزلةٍ قاتلة وهو محاصر بدويِّ الجماهير، وتحوّلت السلطة إلى مقدس، يقرّر وحيداً شؤون السياسة والحقّ والمعرفة.

في مسارٍ مأساويٍّ كهذا، كان البطل القوميّ العظيم يمارسُ سياسةَ المفارقة: فهو يكبّلُ الشعب من أجل تحريره، أو لا يقبل بتحريره إلَّا إذا قام بتقييده. ولقد حاول عبد النَّاصر مخلصاً تنظيم «الإمكانيَّات الشعبيَّة» في صيغٍ سياسيّةٍ ـ تنظيميَّة مثل الاتحاد القومي، والاتحاد الاشتراكي... وكانت محاولاتُه مستحيلة، لأن فلسفة «المخلِّص والجمهور» لا تحتاج إلى قوى شعبيَّة واعية لدورها، وإنَّما تحتاج إلى أتباع ومريدين، الأمر الذي همَّش الشعب بالمعنى الحديث للكلمة، وألغى الرقابة الشعبيَّة، وأفسح المجال واسعاً لهيئات بيروقراطيَّة مغلقة. وربّما قامت مأساة عبد النَّاصر في المسافة القائمة بين وعيه السياسيّ ووعيه الايديولوجيّ العامّ. فلقد كان في وعيه السياسيّ واضحاً ومضيئاً، يعي أسباب الضعف والتخلّف والهزيمة، ويعرف الأهداف البعيدة التي يريد أن يصل إليها. وكان وعيه الايديولوجي متخلّفاً عن وعيه السياسيّ، فيعرف ما يريد ولا يعرف سبل الوصول إليه، أي أنَّه كان يمارس سياسةً جديدة مسكونة بتصوّرات ومعايير قديمة. وتفسّر هذه المفارقة تناقضاتِ السِّياسة النَّاصريّة. وتستظهر هذه التناقضاتُ في مجالاتٍ عدّة مثل: التّعليم، العلمانيَّة، الديموقراطيَّة... فقد أعطى عبد النَّاصر في

---

(١) مجلّة **الهلال**، عدد خاصّ عن طه حسين، شباط ١٩٦٦، ص ١١٦.

(٢) طه حسين، **نفوس للبيع** (مصطفى عبد الغني)، ص ٢٤٤.

(٣) د. محمّد حسن الزيّات، **ما بعد «الأيام»** (القاهرة: دار الهلال، بلا تاريخ)، ص ١٦٣.

الحقل **الأوّل** الحالةَ الأكثر رقيّاً وارتقاءً، ربّما، في العالم العربيّ، فعمل على محاربة الأمّيّة ونشر المعرفة وتعميم الثّقافة وتكريم المبدعين... وتمّ هذا كلّه في تصوّرٍ إداريٍّ ـ بيروقراطيٍّ يؤكّد الكمّ الشكليّ للمعرفة ويتجاهل شروطَ الشخصيّةِ المتحرّرة ويلغي إمكانية الفرديّة الطليقة، بسبب سيطرة ممارسات بوليسيّة تلغي الكفاءة العقليّة في إلغائها للمعايير الموضوعيّة. وأصاب **العلمانيّة** الارتباكُ ذاتُه، فالمجتمع النّاصريّ كان علمانيّاً في غاياته البعيدة، يقدّر العقلَ ويمارس التحديث ويحترم وضع المرأة ويرى في الالتزام القوميّ مرجعاً، غير أنّ الخطاب الايديولوجيّ الرسميّ كان تلفيقيّاً في جوهره؛ فالإسلام حضارةٌ واشتراكيّةٌ وتاريخٌ ونصٌّ أساسيّ من نصوص الخطاب السلطوي يتمّ الرجوعُ إليه، وبأشكالٍ لامتكافئة، وفقاً للظروف والأحوال. وكانت **الديموقراطيّة** لحظةً أساسيّة في مشروع عبد النّاصر، لأنّ محاربة الاستعمار تعبيرٌ عن الديموقراطيّة في أرقى صورها، شرط أن تكون لحظة داخليّة في الحياة اليوميّة تعتق، عن طريق الممارسات اليوميّة، الجماهير من أغلالها المتوارثة القديمة. ولم يكن النظام النّاصري، المأخوذ بديالكتيك المحروم والمخلّص، قادراً على ممارسة الديموقراطيّة، لأنّ التعدّديّة والحوار والنّقد واختلاف الاجتهاد نفيٌ لفكرة المخلّص ونقضٌ لمفهوم: الدولة ـ الحقيقة. وبالتأكيد فإنّ تناقضات النظام النّاصري لا تُشرح بفكرة المخلّص وحدها، وإنّما تُشرح بالآثار النظريّة والعمليّة الناتجة عنها. تستلزم فكرة المخلّص، في تقليديّتها، جهازاً تقليديّاً قوامه التراتبيّة المطلقة، ترى الحقّ في السلطة والضلال في خارجها. وبقدر ما تبدو هذه الايديولوجيا، ظاهريّاً، دفاعاً عن السُّلطة ورمزها، فإنّها، وبسبب تقليديّتها، تُرجع جهاز الدولة إلى ملكيّة خاصّة، أي إلى أداة تسوّغ فساد النخبة الحاكمة وتبرّر قمع من ينقد الفساد ويكبح حركته. ولعلّ هذا القمع المرتكز إلى مبدأ دولة الحقيقة، هو الذي ألغى المسافة بين الحكومة والدولة، وبين الدستور وجهاز الدولة، وهو الذي أرجع مفهوم الشعب إلى مقولة السّكان (والشّعب مفهوم حديث، أمّا كلمة السكّان فمصطلحٌ اجتماعيٌّ لا أكثر).

تأخذ دولة الحقيقة بمفهوم «المطلق»، وتعيد في إطلاقيّتها طرحَ مفهوم «النسبيّ». وإذا كان مبدأ المطلق يقيّد الحركة، أو يسمح بحركةٍ ظاهريّة، فإنّ النسبيّ شرطُ التطوّر والارتقاء والانعتاق من مسلّمات وممارسات قديمة في اتّجاه آفاقٍ جديدة. ومع ذلك، فإنّ النسبيّ يفقد دلالته إنْ لم يرتبط بمبدأ آخر ملازم له، هو مبدأ «التميّز»، تميّز الأفكار والأحزاب والمؤسّسات. فوجود الأفكار، كما الأحزاب، هو في تناقضها واختلافها، ووجود المؤسّسات هو في استقلالها الذّاتيّ ـ النسبيّ وتباين وظائفها. بهذا المعنى، فإنّ ممارسة الديموقراطيّة اليوميّة ممارسةٌ «للتميّز» والتباين والاختلاف، في أبعادها المجتمعيّة، الأمر الذي يقيم علاقة داخليّة بين الديموقراطيّة والتقدّم

التقدُّم الاجتماعيّ جهدٌ مجتمعيٌّ طليقٌ يختلف عن اجتهاد نخبة متعالية، حتّى لو استندت هذه النخبة إلى رجلٍ صادقٍ ومخلصٍ وشجاعٍ مثل جمال عبد النّاصر.

الاجتماعي. لقد كافح جمال عبد النّاصر، إلى حدود الشهادة، من أجل مجتمعٍ عربيٍّ متقدّم، وجاء كفاحه معاقاً، لأنّ النتائج التي كان يتطلّع إليها كانت مفارقة لمقدّماتها الضروريّة. فالتقدّم الاجتماعيّ جهدٌ مجتمعيٌّ طليقٌ يختلف عن اجتهاد نخبة متعالية، حتّى لو استندت هذه النخبة إلى رجلٍ صادقٍ ومخلصٍ وشجاعٍ مثل جمال عبد النّاصر.

ولم يكن لويس عوض مخطئاً حين رسم مأساةَ مشروع عبد النّاصر بالألوان التالية:

> **وقد كانت مأساة الثورة، بسبب تخوّفها من الانفتاح أمام الجماهير والخضوع لها، أنّها نقلت حقّ التملّك بلا حدود من طبقةٍ إلى طبقة وجعلت حقّ التملّك في العلن وبقوّة القانون يتحوّل إلى تملّك في الخفاء وبقوّة اللّصوصيّة لبعض الثوّار وأعوان الثّورة. كذلك كانت مأساتها أنّها في صراعها من أجل تحرير مصر والعالم العربي من براثن الاستعمار ومن أجل تحقيق ما تسمّيه العدالة الاجتماعيّة لم تكن تميّز أعداءها من أصدقائها ومن رفاق دربها(١).**

ابتعدت الثّورة عن برجوازيّة لها تقاليد لتنتج برجوازيّةً ـ بيروقراطيّة تنكر كلَّ التقاليد، وعملت على خلق عدالة اجتماعيّة بأجهزة لم تكن، دائماً، تعرف معنى العدالة، وابتعدت عن البرجوازيّة كي تحمل إلى الجماهير عدالةً مفقودة، جاعلة الجماهير تنتظر وصول العدالة إليها، عوضاً عن أن تحرّضها لتفتّش بشكلٍ عادلٍ عن العدالة المفقودة. ويبدو عبد النّاصر في مشروعه النّبيل والقلق في آن قريباً من روائيٍّ يبغي كتابة أجمل النصوص، فتخذله آليّة الكتابة ويصل إلى مآلٍ لم يكن يتصوّره في البداية أبداً. ولهذا يبدو لويس عوض مصيباً حينما يقول:

> **لقد بذر عبد النّاصر بذور القلق في نفوس عبيد الأرض وجسّد أحلامهم في أن يتخلّصوا من أصفاد نخاسيهم في الداخل والخارج، لكنّه لم يعرف كيف يرسم طريق الخلاص من هذه الأصفاد، أو لعلّه كبّلهم بأصفادٍ من فولاذ ليحرّرهم من قيود الحبال. لقد ترك لنا القيد والقلق في آنٍ واحد، فالقيد من سلبيّاته والقلق من إيجابيّاته(٢).**

(١) لويس عوض، **أقنعة النّاصريّة السبعة** (بيروت: دار الرقي، والقاهرة: دار مدبولي، ١٩٨٧)، ص ١٦٢.

(٢) المرجع السّابق، ص ١٦٦.

ورغم القيد والقلق تظلّ تجربة عبد النّاصر مرجعاً لكلّ فكرٍ قلقٍ يفتّش عن أفقٍ تحرّريٍّ للإنسان العربيّ.

كان عبد النّاصر يرى الهدف البعيد ولا يتأمّل وضعَ الإنسان الذي يسير إلى الهدف. وأمّا طه حسين فقد أكّد أنّ المستقبل الصحيح يساوي جملة الإصلاحات الصحيحة التي تقود إليه، بدءاً بالحريّة والمدرسة وصولاً إلى مجتمعٍ يكون مدرسةً للحريّة.

تكشف هذه المقدّمات، ربّما، اختلاف الرؤية بين جمال عبد النّاصر وطه حسين، وتخبر، ربّما، عن الأسباب التي جعلت صوت طه حسين يميل إلى الانزواء والخفوت في الزّمن النّاصري. كان عبد النّاصر مأخوذاً بغاياتٍ كبرى بعيدة، يرى الهدف البعيد ولا يتأمّل وضعَ الإنسان الذي يسير إلى الهدف. ينظر إلى الوحدة والاشتراكيّة والحرّيّة، من دون أن يطمئنّ إلى إمكانيّة المجتمع في الحاضر، ومدى ارتقائه وحدود وعيه ومستوى إمكانيّاته. وأمّا طه حسين فقد أخذ بمنظورٍ مختلفٍ مرجعه الحاضر، فكان يرى الأهداف البعيدة في تأمين ارتقاء الوعي وتطوير الإنسان وتحريض المجتمع. انطلق عبد النّاصر من المستقبل المرغوب، بينما احتضن طه حسين الوقائع المشخّصة للحاضر المشخّص، وأكّد أنّ المستقبل الصحيح يساوي جملة الإصلاحات الصحيحة التي تقود إليه، بدءاً بالحريّة والمدرسة وصولاً إلى مجتمعٍ يكون مدرسةً للحريّة. ولم يكن طه حسين يتحدّث عن وحدة أو اشتراكيّة، بل اقتصر حديثه عن مجتمعٍ مدنيّ، يتميّز بالمعرفة والمسؤوليّة واحترام القانون واستعمال العقل المفيد بشكل مفيد، لكأنّه كان يقول: إنّ تحقّق المجتمع المدني شرطٌ لا غنى عنه للانتقال إلى أيّة أهداف مستقبليّة كبيرة الطموح. وهذا التحقّق سيرورة قوامها جملة إصلاحات صحيحة. وفي مناخٍ ديموقراطيٍّ مسؤول، يطرح أسئلة الإصلاح من وجهة نظر الشّعب، ويستنهض الشّعب كي يكون عنصراً في الإصلاح.

يقول طه حسين:

> يجب أن يتعلّم الشّعب إلى أقصى حدود التعليم، ففي ذلك وحده الوسيلة إلى أن يعرف الشّعب مواضع الظّلم وإلى أن يحاسب الشّعب هؤلاء الذين يظلمونه ويذلّونه ويستأثرون بثمرات عمله»[1].

(١) مجلّة الهلال، شباط ١٩٦٦، ص ١٢٢.

إنّ قولاً كهذا يشير إلى سلطة شعبيّة واعية لأهدافها، تختلف في الطبيعة والوظيفة والمسار عن دولة «الحقيقة».

ذكرياتها غير الموضوعيّة عن ثورة يوليو

أحمد مظهر سعدو

«أربعون عاماًمن الثورة قد قادت الأمّة العربيّة إلى ما نحن فيه من تدهور وهزيمة. أربعون عاماً قُتلت فيها الحرّيّة والديموقراطيّة والوحدة تحت شعار الحرّيّة والديموقراطيّة والوحدة».

هذا ما انتهت إليه الدكتورة نوال السعداوي بمقالتها المنشورة بالعدد (٩/١٠) لعام ١٩٩٢ في مجلّة **الآداب** تحت عنوان «ذكرياتي عن ثورة يوليو».

في البدء لا بدّ من القول إنّ ثورة يوليو التي قادها جمال عبد النّاصر ليست بحاجة لمن ينبري ويدافع عنها في وجه مطلقي النّار اليوم. فهي قادرة بما رسّخت من قيم ومبادئ قوميّة في الشّارع المصري والعربيّ عامّة أن تدافع عن نفسها، بل أن تصمد في وجه كلّ من تسول له نفسه أن ينال من هذه الثورة القوميّة التي انطلقت من أرض الكنانة: مصر، ومازالت تحمل إمكانيّة استمرارها بما رفعته من مشروعٍ حضاريٍّ لنهوض الأمّة. وحسبنا أن نقول مع القائلين «لا تطلق النّار على أموات»؛ فمن تطلق عليه العبارات النّاريّة هو حيٌّ بالتأكيد؛ وما النهوض الشعبيّ النّاصريّ في مصر اليوم بعد الترخيص للحزب النّاصريّ، وهذا الالتفاف الجماهيري العريض حول مبادئ عبد النّاصر، إلّا تأكيدٌ قويٌّ على أنّ ثورة يوليو ليست ذكرى فقط، بل هي ـ بما حملت من قِيَم ـ ملاذُ الأمّة وقِبْلَتُها نحو بلوغ أهدافها، ولم تكن يوماً لتقود الأمّة نحو التدهور والهزيمة التي آلت إليها أحوالُ أمّتنا في هذا الزمن الصّعب. إذ لا بُدّ ههنا من التفريق بين ثورة يوليو النّاصريّة، والردّة الساداتيّة التي انحنت بالأمّة وبمصر إلى دهاليز الذلّ والخنوع فوضعت ٩٩,٩٪ من أوراق اللُّعبة بأيدي الأميركان و«اسرائيل» لتكسر الحاجز النّفسيّ مع عدوّ الأمّة كما أرادها السادات.. ولتتوالى الهزائم بعدها. وإذا كانت هناك أخطاء قد مُورست، وهناتٌ قد وقعت، وتعثّرات قد حصلت، فإنّ هذا لا ينتقص من شموخ المرحلة، التي بنت اقتصاداً

حرّاً مستقلاً، ومتيناً، كما بنت جيشاً قويّاً عَبَر به السادات قناة السويس ثمَّ عَبَر به إلى ما أراد من كامب ديفيد وغيرها.

إنَّ بعض القصور الديموقراطي في التجربة النَّاصريّة لا يجب أن ينسينا ما فعلته عبر إنزال السياسة من القصور إلى الشَّوارع، وما طرحته من صيغةٍ ديموقراطيّةٍ هي صيغةُ «تحالف قوى الشعب العامل»، هذا الحلف التاريخيّ العظيم الذي أثبت مصداقيَّته الواقعيّة في الآونة الأخيرة بعد انهيار المعسكر الاشتراكي وانفراط عقد الاتحاد السوفياتي، فالتجأ إليه المفكّرون الماركسيُّون تاركين صيغة «ديكتاتوريّة البروليتاريا» على مشجب التَّاريخ. فقد أعطت ثورة يوليو مؤشّراتٍ وأعطت تقدُّماً على طريق الثورة الوطنيّة الديموقراطيّة، ثمَّ انكفأت على يد نظام الردّة الساداتي. وكان المعيار الحقيقي الذي يمكن لنا استخلاصه منها هو معيارٌ ديموقراطيٌّ بمعنىً ما، وتمثّل بمقدار ما تقدَّم الوعيُ الشعبيُّ العام كوعيٍ سياسيٍّ واجتماعيّ، ومبلغ الوصول على طريق نقل مراكز اتخاذ القرار السياسيّ ـ ولاسيَّما في المواقف المصيريّة للأمّة ـ إلى القاعدة الشعبيّة الوطنيّة، بحيث يكون لها إرادتها الجماعيّة وأهدافها الجماعيّة التي ناضلت ومازالت تناضل من أجلها. ولم تأخذ أهداف الأمّة بُعْدَها الواقعيّ إلَّا عندما اندفعت إليها حركة الجماهير، تطالب بإنجازها وكمهمّات وضعتها أمام القيادات السياسيّة المتقدِّمة، ومثالها جماهير «٩ و١٠» يونيو ١٩٦٧ التي فرضت على عبد النَّاصر أن يعود عن قراره في التنحّي عن الحكم ليمارس دوره في قيادة عمليّة بناء الجيش والاقتصاد من أجل إزالة آثار العدوان، وليصوغ بيان «٣٠ مارس» كرؤية استراتيجيّة لمنظور تحرير الأرض والإنسان. وقد أشار عبد النَّاصر في بيان «٣٠ مارس» إلى أنَّ «علينا الآن أن نُعيد بناء الاتحاد الاشتراكي، عن طريق الانتخاب من القاعدة إلى القمّة... إنَّ أسلوب التعيين ليس أفضل الأساليب، وإنَّ التعيين في النهاية قد لا يعطينا إلَّا ما تفرزه مراكزُ القوى، أو ما تقدِّمه المجموعاتُ المختلفة والشِّلَل... إنَّ طريق الانتخاب سوف يعطينا الحلّ الأوفق...».

فعبد النَّاصر لم يكن يقبل إلَّا بالأسلوب الديموقراطيّ، وهذا ما دفع إليه بالفعل وبشكلٍ ملحوظ من خلال بيان «٣٠ مارس» وقبلها في **الميثاق** وقبلهما في **فلسفة الثورة**.

وعبد النَّاصر الذي جَيَّر كلّ شيء من أجل المعركة، بعد الهزيمة، وبنىٰ ذلك الجيش المصريّ الجبَّار الذي خاض حرب الاستنزاف بشجاعة فائقة، وزعزع بنية الكيان الصهيونيّ، تتَّهمه الدكتورة نوال السعداوي فتقول «بعد هزيمة ١٩٦٧ مباشرة، أدركْتُ أنَّ التطوُّع داخل مصر غير مطلوب، وأنَّ دولة المخابرات لن تسمح لأحد بالعمل أو المبادرة...».

وهذه مغالطة تنطلق من ردّة فعل ذاتيّة بحتة، وهذا ما يدعو للغرابة ولاسيَّما أنَّه يأتي من جهة كالدكتورة نوال التي عرفناها أديبة كبيرة وباحثة قديرة... والذي ينتقص أيضاً من موضوعيّة المقال المذكور ما تقوله ـ وهي الطبيبة المطّلعة ـ عن الصحّة في مصر أيَّام عبد النَّاصر: «وكان الأغنياء في مصر فحسب هم الذين يحصلون على الصحّة». وهنا لا يمكن إلَّا أن ندعوها لجولة تقوم بها اليوم في معظم أنحاء الريف المصري الفقير لتستطلع آراء الفقراء حول هذه المسألة، وبَعْدَها، وبموضوعيّتها «المعهودة» سنستمع إلى رأيها الجديد الذي سيتغيَّر حسب قناعتنا.

ويكفي ثورة يوليو فخراً أنَّها بدأت ثورةً وطنيّةً مصريّةً خلعت الملكَ وأسقطت النظامَ الملكيَّ ومعه حلفه الطبقيّ بما يمثّله من نظامٍ اجتماعيٍّ وسياسيّ، وطردت الاستعمار وأعوانه، فحقّقت الاستقلال الوطني الكامل لمصر فَحُكِمَتْ من أبناء شعبها كما لم يتحقَّقْ منذ عشرات القرون، متقدِّمة ببصرها عبر سيناء، ومدركة أنْ ليس هناك من صدام على الإطلاق بين الوطنيّة المصريّة وبين القوميّة العربيّة. في حين فشلت قيادات ثوريّة قبلها في مصر في إدراك ذلك. وهكذا حقّقت النَّاصريّة أوَّل تجربة وحدويّة عربيّة زلزلت المنطقة، ومصرَّت الصناعة والزراعة والبنوك فحُوربت من أعداء الأمّة.

إنَّ الذين ينتقدون ثورة يوليو ويعارضونها كثيراً ما كانت أحكامهم تقف بهم عند نقطة معيَّنة أو مرحلة محدَّدة من مراحل نضجها، أو هم أخذوا بفكرها في أحد جوانبه دون الإحاطة بها في كليتها ومسار نضجها، أو هم وضعوا فيها منظورهم الخاصّ وقناعاتهم المسبقة. ولكن فكر ثورة يوليو النَّاصريّة لا يُدرَك إلَّا في إطار جدليّته الخاصّة ومسار تشكّله من البداية، إلى النهاية. ولن نطيل على الدكتورة كثيراً، بل نقتطف لها عبارات من مقال لأحد الشيوعيّين العرب نُشِر في إحدى الصحف العربيّة تحت عنوان «في ذكرى الانفصال» قال فيه: «ويوماً ما ظَلَمَنا عبد النَّاصر، نحن الشيوعيّين، وظَلَمْناه نحن، وقسا علينا، وقسونا عليه، وكان ذلك جزءاً من واقع غير عقلانيّ عاشته حركة التحرُّر العربيّة... لكنَّنا تعلَّمنا أخيراً شيوعيّين، بعثيّين، ناصريّين، قوميّين عرباً، وحدويّين اشتراكيّين، فلسطينيّين، وغيرهم، أن نكون في النهاية شيئاً واحداً في سبيل قضيّة الوطن».

دمشق