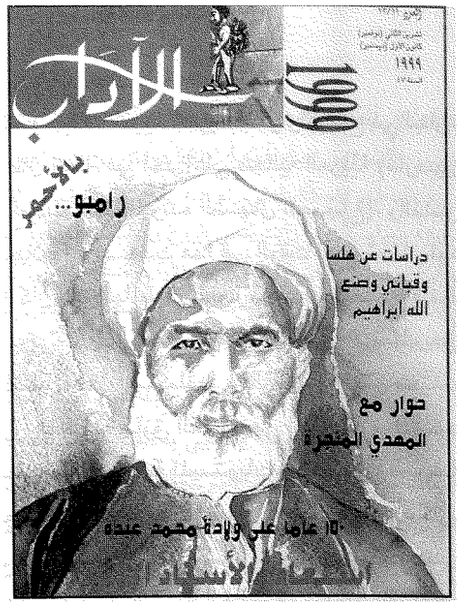
قرأت العدد الماضي من الآداب

سيد البحراوي



كنّا قد سعينا في الأعوام الأخيرة إلى استعادة بابٍ كان قرّاءُ الآداب في أعوامها الأولى يتلهّفون على قراءته مطلعَ كلّ شهر. هنا محاولة جديدة لكي لا تنحصر قراءة العدد الماضي بالملفّ الأبرز فيه

لمجلة الآداب أَحْمل ـ دائماً ـ امتناناً وتقديراً لدورها التاريخيّ الهامّ الذي لعبتْه في الثقافة العربيّة خلال نصف القرن الماضي. ولم يَعُدْ جديداً أن أقول إنّها ربما لَعِبَتِ الدورَ الأهمَّ في صياغةِ وبلورةِ مفاهيم أساسيةٍ حكمتْ ثقافةَ حركة التحرُّر الوطنيّ العربيّة، بما لها وما عليها. فقد كانت منبراً لكلّ الأفكار الأساسيّة المتصارعة في هذه الحلبة، ونجحتْ دائماً في إدارة المعركة، لتصلْ إلى ما وصلتْ إليه الآن، وتواصل إدارةَ الاتجاهات الجديدة التي حلّتْ على الساحة الراهنة.

في السنوات الأخيرة، ورغم أني لا أَحْصل على الآداب بانتظام، أَشْعر برغبةٍ خاصةٍ في امتداح هذه المجلة. ويمكنني أن أصف هذه الرغبة بأنّها رغبة عاطفيّة، تتجاوز حدودَ التقييم العقليّ لدورها الذي أشرتُ إليه. ومصدرُ هذه الرغبة في الامتداح هو أنّني أجد في هذه المجلة ما لا أجده في غيرها على أرضنا العربيّة الممتدة. وباختصارٍ، سأفصّل مبرِّراتِه، أجد في هذه المجلة... مجلةً!. وهذا مطلبٌ يبدو يسيراً بل بديهيٌّ. ولكنْ أن تَصْدق، حين تُصْدر مجلةً، في أن تَجْعلها مجلة حقاً، أصبح أمراً عسيراً، بل ومستحيلاً في حياتنا العربيّة المعاصرة.

هكذا أُلقي المسؤوليةَ على الحياة العربيّة عامةً، لا على القائمين على أمر المجلات المتكاثرة التي تَصْدر باستمرارٍ وكلَّ يوم. فالحياة العربيّة المعاصرة، بما فيها من عداءٍ للثقافة (بالمعنى النقديّ لكلمة «ثقافة»)، وأحاديةٍ من النظرة، وميلٍ إلى الاستهلاك السريع، وغيرِ ذلك من مشكلات... أقول: هذه الحياة تحُول دون إصدار مجلةٍ بالمعنى الحقيقيّ. وأنا أعني مجلةً لا صحيفةً، أو كتاباً، أو كشكولاً. فالمجلة، من وجهة نظري، هي المنبرُ القادرُ على متابعة جوهر الحياة الثقافيّة في العمق، لا في الأخبار والتعليقات. وهي الجهةُ القادرة على إبراز طاقات هذه الحياة وتفجيرِ تناقضاتها من أجل استشرافِ صيرورةٍ أفضل، وعلى إدارة أوسع حوارٍ ديموقراطيٍّ ممكن، وبكافة الأشكال، حول القضايا الأساسيّة في الحياة الثقافيّة ـ والمقصود هنا بالأشكال: الأشكال الصحفيّة التي تتضمّن الدراسةَ، والحوارَ، والندوةَ، والتحليلَ، والتعليقاتِ، والمساجلاتِ، وعروضَ الكتب، والإبداعاتِ الفنيّةَ والأدبيّة... وكلُّ هذا في إطار شكلٍ طباعيٍّ جميلٍ وممتعٍ، ولغةٍ مناسبةٍ سليمةٍ وواضحةٍ وخاليةٍ من الأخطاء.

من هذا الإطار تَخْرج من وجهة نظري المجلاتُ التي تحوّلتْ عبر مفهوم «الملفّ» أو «العدد الخاص» إلى كتابٍ أو

كشكول. وتَخْرج من هذا الإطار أيضاً المجلةُ التي لا تَشْغلُ نفسَها إلا بالأخبار والتعليقات السريعة، والمجلةُ التي تخلو من المعارك والمساجلات والحوارات. وبهذا المعنى بالذات أثبتتْ مجلة الآداب، دائماً، أنها **الـ** مجلة بامتياز.

وهذا ما يتجلّى بوضوح في العدد الماضي ١٢/١١ الصادر في نوفمبر ـ ديسمبر من العام الماضي، انطلاقاً من جودةِ الطباعة وجمالِها، وتنضيدِ الغلاف على نحوٍ جميلٍ وجذّابٍ ومحترم، وانطلاقاً من الورقِ المصقول (وإنْ كنتُ لا أرى هذا ضرورياً)، ومن الجديّة الواضحة في تنظيم العدد وتنفيذه، ومن حيث الأبوابُ المتنوّعةُ، ومن إمساكٍ بأهمّ الأحداث الثقافيّة في هذه اللحظة، ومن حوارٍ وإبداعاتٍ وأبحاثٍ وملفٍ هامٍ، واستعراضٍ للإصداراتِ الجديدة، وختاماً بالمناقشات... مع الحرص الواضح على استكتاب عددٍ متنوّعٍ من الكتّاب المتميّزين في مجالاتهم، مع اختلاف توجُّهاتهم وأفكارهم وأجيالهم. ولعلّي أضيف هنا مَزِيّةً قد تبدو تافهةً ولكنها شديدةُ الأهميّة في ظلّ التدهور العربيّ في كافة المجالات، وأقصد: خلوَّ الآداب من الأخطاء اللغويّة والطباعيّة؛ وهو الأمر الذي لم يَعُدْ متحقّقاً في أيّ مطبوعةٍ عربيّةٍ تقريباً!

ومع ذلك يمكنني الإشارةُ إلى بعض الملاحظات القليلة التي أعتقد أنّ تجنُّبَها يَزيد الأعدادَ جمالاً وكمالاً وجودةً. ومن هذه الملاحظات: نقصُ المساحة المخصصة للإبداع؛ وهو نقصٌ لم يُعهد في تاريخ مجلة الآداب... ومنها، أيضاً، غيابُ التعريف بكثيرٍ من الكتّاب... وضعفُ مستوى النقد الخاصّ ببعض الإبداعات الجديدة... وأخيراً، مشكلةُ عدم الانتظام في الصدور شهرياً، وهو الأمرُ الذي يحتاج إلى علاجٍ ضروريٍّ وسريع، مع تخفيض أسعار العدد قدر المستطاع.

بعد هذا المدخل العام يمكنني الانتقالُ إلى إبداء وجهة نظري في كل مادة من مواد العدد التي تمتاز جميعُها بالأهميّة، رغم ملاحظاتي التي قد تبدو قاسيةً في بعض الأحيان. ولكنّ ملاحظاتي تظلّ في نهاية المطاف مجردَ وجهةِ نظرٍ، أتمنّى أن يُنظَرَ إليها باعتبارها واحدةً من وجهات النظر المتعدِّدة والمتباينة التي تتميّز مجلةُ الآداب دائماً بأنّها تَسْمح لها بالوجود والحوار والصراع أحياناً كلما اقتضى الأمر.

صرخة «الآداب»، مع صرخات آلاف المثقفين العرب، كانت وراء الحكم العادل بتبرئة مارسيل خليفة

يبدأ العدد بصرخة سماح إدريس اللاعجة ضد تقييد حرية الفكر والإبداع في لبنان، وهو تقييدٌ طال الغناءَ في أحد أعلى مجاليه العربيّة (مارسيل خليفة)، والسينما (فيلم رنده الشهّال الصبّاغ)، والنشر (الكتب والمجلات). وقد حَدَثَ هذا في الوقت الذي تُختار فيه بيروت، لِمَا كان يليق بها طوالَ عقودٍ مَضَتْ، «عاصمةً ثقافيّةً للعالم العربيّ»! ولأنّ الصرخة الضروريّة لا تَمْلك حقّ التحليل والتعليل، فقد استكملتْها مقالةُ كمال لقيس «حتّامَ» لتضعَ المأزقَ اللبنانيَّ، مأزقَ الحريّة، في إطارِ مأزقِ المشهدِ العربيّ الممتدّ وعلى كافة المستويات. ولاشك أنّ صرخة الآداب، مع صرخات آلاف المثقفين العرب في كل مكان، كانت وراء الحكم العادل الذي صَدَرَ بتبرئة ساحة مارسيل خليفة. وهذا بحدّ ذاته يشير إلى أنّ ثمة دوراً مايزال ممكناً للمثقفين، إذا أدركوا مواقعهم الصحيحة، وأصرّوا على ممارسة دورهم في الدفاع عن مصالح شعوبهم، وحقِّها في الإبداع والتفكير، وحقِّهم هم أنفسهم في أن يكون لهم وجودُهم الحرُّ والمستقلُّ والمتميِّزُ والجريء. فهذا هو الطريقُ الوحيدُ لإزالة القيود وإطلاق الحريات.

في مقالة كمال لقيس إشارةٌ سريعةٌ، من بين إشارات المشهد العربيّ المأساويّ، إلى قرار الجبهة الشعبيّة لتحرير فلسطين بفتح الحوار مع السلطة الفلسطينيّة، وهو القرار الذي يرفضه الكاتبُ، ونحن معه ـ أيّاً كانت مبرِّراتُه ودوافعُه ـ، باعتباره يهدف إلى «تقريرِ صيغةِ نهايةِ فلسطين لا صيغةِ الحلّ النهائيّ لقضية فلسطين». وهو الأمر نفسه الذي يواصل المناضلُ والمثقفُ أحمد قطامش مناقشتَه في الباب الأخير من المجلة (باب «مناقشات») ردّاً على مقالاتٍ سابقة نُشرتْ في الآداب **والسفير والديار**.

ومع أنّنا مع قطامش في رفض الصياغة الميلودرامية المتضمّنة في لفظ «النعي»، فإنّنا نلاحظ في مقالته الجميلة ـ وعنوانُها «ثمة تعجُّلٌ في نعي الجبهة الشعبيّة» ـ تأكيداً، لا نفياً، لمقولات الكتّاب المردودِ عليهم، حين شَدَّدَ على ثوابت الجبهة الشعبيّة النضاليّة المعروفة، وحين أكّد في نهاية مقالته أنّ «الجبهة الشعبيّة بحاجة لإثارة الأسئلة الصريحة الحارقة، والإجابةِ عن سؤال الهوية الفكريّة والسياسيّة، لئلا تتنازعها ميولٌ تفترق أكثر مما تتفق، سعياً إلى الوصول إلى مرجعيات وثوابت ناظمةٍ لعمودها الفقريّ». ولذلك فإنّني سعيدٌ بروحه الموضوعيّة حين خَتَمَ «بالدعوة إلى استمرار حمل سلاح النقد... فهنا يتركّز دور الثقافة والمثقف»، ولكني أضيف أيضاً الدعوةَ إلى حمل السلاح السلاحِ؛ فهنا يتركّز تحريرُ فلسطين: بهما معاً، لا بأحدهما، كما قالَ جورج حبش في كتابه الجميل والدقيق: **تجربتي النضاليّة**.

ثم يَدْخل الشعرُ، وعلى طريقته الخاصة، المعركةَ ذاتَها. إذ تَنْشر الآداب عدداً من القصائد (الأيقونات) الجميلة

للشاعر المتميِّز محمد القيسي، والذي يقدِّم لها برسالةٍ إلى رئيس التحرير جاء فيها: «بعد عودتي من لندن للإقامة في عمان، زرتُ فلسطين المحتلّة، أعني رامَ الله وغزةَ، لأرى وأعرفَ أكثر.. عدا ما نعرفه سياسيّاً. وما رأيتُ يُدمي الروحَ والقلبَ، ويَغْمر ما تبقّى من العمر بالمرارة. رأيتُ المكانَ الأوّلَ، والبيتَ الأوّلَ مسقطَ الحزن والوعي، مثلما رأيتُ طُرُقي وكُرومي. وما أشدُّ ما أحسستُ من غربةٍ هناك: لكأنّما الأمكنةُ تموت أيضاً ولا تحيا إلا فينا».

لقد استمتعتُ بنصوصٍ جميلةٍ عن هذه التجربة الهامة المؤلمة، كما في رواية يحيى يخلف: **نهر يستحمّ في البحيرة**، ونصِّ مريد البرغوثي: **رأيت رام الله**. غير أنّ قصائد القيسي، بشعريّتها الحميمة وخيالاتها البكْر وإيقاعِها الهادئ الحزين، تَحْمل مذاقاً خاصاً، وتحتاج إلى تحليلٍ لا مكانَ له هنا. وأشير فقط إلى ما يُمْكن أن يقدِّمه الشِّعْرُ في المعركة الراهنة (وهو ما يَرْفضه شوقي بزيع كما سوف يأتي!). وسأقتطف من قصائد القيسي عدداً من الصور الجميلة (فنيّاً) والدالّة (سياسيّاً)، أرجو أن تُبْرَزَ تحت الضوء لمن يريد أن يَعْرف مستقبلَ عملية «السلام» الراهنة:

* ينمو اليأسُ في كل الجهاتِ،
سليلُ هذا البؤسِ هذا اليأسُ
تنمو الناطحاتُ
ويختفي البحرُ.
...
ولا فجرُ

* ثم ها أنذا في مدينةِ قلبي
في «البيرةِ» الآن وحدي
وما من أحدْ
أو شريكٍ يطامِنني
غيرُ حبلٍ
يلفُّ المدينةَ، ألْمَحُهُ
بمئاتِ العُقدْ!

* تَغْرقُ غزةُ في البحرِ،
ولا برَّ لها
لا ساحلَ للأحلامِ،
وغزةُ عشّاقٌ منسيونَ،
مرايا منكسرة.

هل يقول الشعرُ بإيجازٍ وكثافةٍ وعمقٍ أفضل مما تقوله الشعاراتُ السياسيّةُ؟ يمكنه أن يَفعل ذلك ـ مثلما فَعَلَ القيسي ـ إذا لم يتناقضْ من داخله الشعريّ والسياسيّ، بالمعنى العميق لكلٍّ منهما. وإذّاك تزولُ معضلةُ مفهوم «الالتزام» الذي اعتبر الشاعر شوقي بزيع أنّه قد عوّق القصيدةَ العربيّةَ الحديثةَ في أوج اندفاعاتها، وأعادها سنواتٍ طويلةً إلى الوراء (ص ٨٠ من عدد الآداب الأخير).

لقد أَمْتعنا شوقي بزيع بمقالاتٍ ثلاثٍ صافيةٍ رائعةٍ عن ثلاثة من آخر الإصدارات العربيّة هي **انتحار عنتر** لناجي بيضون، و**سيرة العشب** للشاعر الفلسطينيّ زهير أبو شايب، و**كثيرٌ هذا القليل الذي أخذت** للشاعر التونسي محمد الغزّي. والمقالات تضيف إلى رصيد شوقي بزيع الشعريّ نثراً ونقداً، بما تتميّز به من وضوح الرؤية وشمولِها واتّساع خبرتها لتشملَ المشهدَ الشعريَّ العربيَّ المعاصر وتدرك خطوطَه الأساسيّة وملامحَ تميُّزه عن المشاهد السابقة. ومع ذلك فقد كنّا نتمنّى لو استفاد بخبرته الشعريّة، لا برؤيته وبصيرته فحسبُ، في كشف بعض أسرار الفنّ في النصوص المدروسة ـ لا بالاكتفاء بدراسة العالم الشعريّ فيها.

أمّا حُكْم بزيع بإدانة معظم الشعر العربيّ في الخمسينيّات والستينيّات بسبب التزامه (بالمفهوم الجدانوفيّ، وتحت تأثير الحروب الشرسة التي خاضتها الأمة)، فهو حُكْمٌ جائر نخالفه فيه دون شكٍ. فقد جسَّد هذا الشعرُ في تلك الفترة أحلامَ الأمة، وصاغَ صبواتِها بفنيّةٍ عالية؛ وليس التزامُ شعر السيّاب أو أمل دنقل أو درويش أو غيرهم من شعرائنا الكبار يمكن أن يدان، لأنّه لا تناقُضَ بين الفنيّ والسياسيّ، كما قلتُ، إذا أدركناهما إدراكاً عميقاً. فالشاعر، سواء أراد أم لم يُرِدْ، إنسانٌ، أيْ كائنٌ اجتماعيٌّ سياسيّ، يُبْدع بمجمل مَلَكاته الحسيّةِ والذهنيّةِ، ويعيش أزمة الإنسان في زمانه ومكانه، وليس متمركزاً فحسب «حول السرّة» وفقاً لتعبير بزيع!

ومادمنا في مجال مناقشات الكتب، فلنتطرّقْ إلى مقالة نضال الصالح المعنونة بـ «المقدَّس والمدنَّس في **مجاز العشق**» التي تعالج روايةَ نبيل سليمان معالجةً نقديّة. ورغم المجهود الواضح الذي بَذَلَه الكاتبُ في قراءة هذه الرواية، وبقيةِ أعمال نبيل سليمان، وغيرِه من الكتّاب العرب، وفي قراءة المراجع العربيّة والأجنبيّة، فقد جاءت المقالةُ ضعيفةً أقربَ إلى أبحاث الطلاّب منها إلى الدراسة النقديّة الواعية المكتملة، وهي بلا شك أضعفُ مواد العدد. وسوف أتوقّف ببعض التفصيل عند مبرِّرات حُكْمي حتى لا يبدو حُكْماً جزافاً.

إدانة معظم الشعر العربي في الخمسينيّات والستينيّات بسبب التزامه حكمٌ جائر

الموضوع الذي يبحثه الكاتبُ في

رواية نبيل سليمان موضوعٌ لا يخلو عملٌ أدبيٌّ، قديمٌ أو حديث، من معالجته، أيْ لا تقتصر معالجته على مجموعة النصوص التي أشار إليها الكاتبُ (ص ٨٥). فالإبداع هو بالضرورة إتيانٌ بجديد، وهذا الجديدُ لا بد أن يَمَسَّ - بهذه الدرجة أو تلك - التابوهاتِ المستقرَّةَ في المجتمع. ولكنْ بالطبع تختلف مواقعُ كلّ عملٍ إزاء هذه التابوهات من حيث درجةُ الرفضِ أو القبول. فمَنْ قال إنّ أكثر النصوص التي تبدو وكأنّها تسعى إلى تكريس التابوهات (مثل **كليلة ودمنة**) لا تجترئ على تابو معيَّنٍ، هو التابو السياسيّ على سبيل المثال؟

المهم من البحث هو أن نصل إلى **نوع** المدنَّس الذي يجترئ عليه كاتبٌ معيَّن، ولماذا، وكيف يوظِّفه في عمله الفني؟ وهذا ما لم يستطع الكاتبُ أن يحقِّقه في عمل نبيل سليمان **مجاز العشق**، إذْ لم يستطع أن يعيِّن خصوصيةَ العلاقة بين المقدَّس والمدنَّس في هذه الرواية بالتحديد، بل أَخَذَ أقوالَ الروائيّ - خارج الرواية - باعتبارها مسلَّماتٍ لم يكن هدفُها سوى البرهانِ على تلك العلاقة.

يضاف إلى ذلك أنّ الباحث يبدو واقعاً في غرام لغةٍ فضفاضةٍ لا تدلّ على شيء. ومثالُ ذلك تسميتُه لنظرية «المحاكاة» الأفلاطونيّة بالنظريّة «الخلقيّة»؛ وهي تسميةٌ غريبة تَبْتَسر أهميةَ إنجاز أفلاطون، الذي قد تكون الوظيفةُ الأخلاقيّةُ (لا الخلقية) أَحَدَ ملامحه، ولكنها لا تسمَّى بهذا الاسم. ومِنْ ذلك استخدامُهُ لعباراتٍ لا أدري مِنْ أين تسلل إليها، مثل «المَحْرق السرديّ» و«أشكال تخطيب الزمن». ويضاف إلى ذلك أنّ الكاتب لا يَمْتلك استراتيجيةً واضحةً في بناء مقالته: فهو على سبيل المثال يُقْحِم كلاماً عن نزار قباني (ص ٨٦) لا علاقةَ له بالموضوع، ويبدو أنّه وَضَعَه لمجرد أنه كانت لديه مادةٌ لا يَعْرف ما يَفْعل بها. ويَختم الكاتبُ مقالته بعبارةٍ فضفاضةٍ لا تعني شيئاً في نصفها الأول. أما نصفها الثاني الذي يقول فيه: «يقدِّم [**مجاز العشق**] أكثرَ من قرينةٍ دالة على كونه علامةً فارقةً ومهمةً في تجربة نبيل سليمان من جهة، وفي تكوّن المشهد الروائيّ العربيّ من جهة ثانية» فهو حكمٌ عامٌّ لم تقدِّم الدراسةُ البرهانَ عليه، كما أنّه ليس من مهمّة الباحثِ الوصولُ إليه، لو كان همُّه حقاً دراسةَ الموضوع الذي خصّ نفسَه به، أي المقدَّس والمدنَّس.

المؤمنون، لا الدين في حدّ ذاته، هم الذي ينتجون تفكيراً فلسفياً

في المقابل سنجد دراسةً جادّةً يردّ فيها نجيب جرجي عوض على كتاب جورج طرابيشي: **مصائر الفلسفة بين المسيحيّة والإسلام**. فالكاتب متمكِّن من موضوعه، ويجيد أيضاً عرضَ أفكاره بهدوءٍ ودقةٍ ورصانة. ورغم أنّني لم أقرأْ كتابَ طرابيشي، للأسف، فإنّني أوافِق على مقولة عوض الأساسيّة: وهي أننا لا ينبغي، لكيْ ندافع عن العقلانيّة والفلسفة في الإسلام، أن نَحْكم على المسيحيّة باللاعقلانيّة والعداوة للفلسفة. فالجذر في الدينيْن معاً أنهما ينتميان إلى فرعٍ معرفيٍّ خاصٍّ هو الدِّين، وهو فرعٌ مغايرٌ لفرعٍ معرفيٍّ آخر هو الفلسفة أو التفكير الفلسفيّ. غير أنّه يبدو لي أنّ كلاً من كاتب الكتاب وكاتب المقالة قد وقعا في خطأيْن منهجييْن فادحيْن: الخطأ **الأول** هو البحث عن الفلسفة في الديانتيْن، في حين أنّه كان ينبغي البحثُ عنها في إنتاج المؤْمنين بهاتيْن الديانتيْن. فالديانة في حدِّ ذاتها، باعتبارها وحياً إلهياً، لا تُنتج فلسفةً أو تفكيراً فلسفياً، وإنّما البشرُ هم الذين ينتجون الفلسفةَ. وهنا كان لا بدّ من الاعتماد على الحركة التاريخيّة لكلٍّ من الديانتيْن: فكلٌّ منهما شهد مراحلَ أعطتِ العقلَ مكانةً بارزة، فكان التفكيرُ الفلسفيُّ ممكناً، وفي مراحل أخرى تمّ تحجيمُ العقلِ وحريةِ الفكر، فقُضي على الفلسفة. وقد حَدَثَ هذا في تاريخ المسلمين، مثلما حَدَثَ في تاريخ المسيحيِّين.

أما الخطأ **الثاني**، فيبدو لي ناتجاً من استخدام مصطلح «الفلسفة» بمعنى مراوغ. فالفلسفة، بمعنى التنظير الفلسفيّ أو البحث الفلسفيّ لإنتاجِ نظريةٍ لفهم العالم وصيرورته، شيء... والمعنى العامّ للفلسفة باعتبارها نظرةً شموليةً أو رؤيةً للعالم شيء آخر. فبالمعنى الأوّل أَمْكن المسلمين والمسيحيين أن يُسْهموا في المعرفة الفلسفية بدرجاتٍ مختلفة في مراحل مختلفة. وبالمعنى الثاني - لا الأول - يمكن اعتبارُ كلتا الديانتيْن فلسفةً، أي أنّ كلاً منهما يعطي للمؤْمن منظوراً يعيش به حياتَه ويرى به الأشياءَ والعلاقاتِ بينها؛ ولكنّ هذا المعنى الأخير لا ينتمي - في الغالب - إلى التفكير الفلسفيّ، لأنّه منظورٌ إيمانيٌّ يقينيٌّ تسليميٌّ ابتداءً، وليس مطلوباً منه إعمالُ العقل والتفكير في مسلّمات هذا المنظور، وإنْ فَعَلَ ذلك خَرَجَ من إطار المنظور الدينيّ إلى مجال البحث الفلسفيّ. وقد شَهِدَ تاريخُ الديانتيْن حالاتٍ عديدةً من مثل هذه الحركة بين مَعْنَيَي الفلسفة ذهاباً وإياباً. وتبقى القضيةُ - على كل حال - في حاجةٍ إلى مزيد من البحث، على أرضية منهجيةٍ أكثرَ صلابةً، وخاليةٍ من التعصُّب والأحكام المسبقة.

أَنتقلُ الآن إلى الحوار الذي أجراه الصديق عبد الحق لبيض مع المفكّر الكبير المهدي المنجرة حول «مستقبل الوطن

العربيّ». لقد استفدتُ من هذا الحوار، واستمتعتُ به إلى حدٍ كبير. فهذا المفكّر يمتلك رؤيةً ثاقبةً وشاملةً وواعيةً ومدركةً لا لكل الكوارث التي نعيشُها فحسبُ، وإنّما أيضاً لجذورها وإمكانياتِ تجاوزها. وفي هذا السياق يبدو المفكّر ثورياً بوضوح؛ فهو مع الحلّ الجذريّ الشعبيّ. وفي هذا الحلّ تبدو الشعوبُ في المقدّمة، ويتراجع دورُ المثقفين العرب بحالتهم الراهنة التي لا يستطيعون فيها أن يكونوا طليعةَ الأمة. من هنا يَطْرح هذا المفكّرُ الكبيرُ فكرةً في غاية الذكاء واللماحيّة متعلّقةً بالمقولة التي نلوكها ليلَ نهارَ: «ماذا سنفعل في القرن الحادي والعشرين»؟ فيجيب: «لا اخفيكم أنّني لا أتحمّس كثيراً للحديث عن القرن الجديد لسبب بسيط، وهو أنّ لهذا القرن مرجعيةً لا تخصّني باعتباري مواطناً عربياً. فهو أفقٌ زمنيٌّ قرّرتْه حضارةٌ أخرى واستعدّتْ له وأَسّستْ كلّ مشاريعها على توقعاته المفترضة. المطلوب منا الآن، كحضارة عربيّة، التفكيرُ في القرون اللاحقة، أي القرونِ التي تأتي **بعد** القرن الحادي والعشرين» (ص ١٤).

وتنبع أهميةُ هذه الفكرة الثوريّة (من وجهة نظري) من حيث أنها تقودنا إلى أن نكفّ عن الدَوَران في فلك السوق الرأسمالية المسمّاة الآن بـ «النظام العالميّ الجديد» الذي يستعدّ للسيطرة على القرن القادم، ولمزيدٍ من السيطرة علينا ما دمنا لا نمتلك أدواتِ المواجهة. الدعوةُ، إذن، هي دعوةٌ للبحث عن مقوّماتنا الذاتية، والعملِ بها، بمنظورٍ طويلِ المدى واستراتيجيةٍ ممتدةٍ، لإقامةِ حضارةٍ إنسانيّةٍ أخرى نكون فيها فاعلين ومؤثّرين، بما نملك من طاقاتٍ وإمكانياتٍ قابلةٍ للتطور والنموّ، لا بالمنظور الرأسماليّ الضيّق، وإنّما بمنظورٍ جديدٍ أقربَ إلى الثورية كما سَبَقَ القولُ.

غير أنّ الصديق المحاور، فيما يبدو، لم ينتبهْ إلى هذه الفكرة المهمة والمحورية في تفكير المفكّر المستقبليّ، فعاد ليسأله (ص ١٦) عن مهامّ المثقف العربيّ في القرن الجديد؟ ومع ذلك نَجَحَ المفكّرُ في أن يعيد كلامه بصيغة أخرى حين قال: «لا يمكن أن يضطلع المثقفُ بهذه المهام داخل مؤسسات سياسية وثقافيّة تآكلتْ بنياتُها وفقدتْ مصداقيتُها. يجب البحث، إذن، عن بديلٍ يناسب تحدّياتِ المرحلة الجديدة في إطار السيناريو الثالث الذي اقترحتُه سابقاً» (ص ١٧). ولو أنّ المحاور كان قد انتبه إلى خصوصيّة أفكار المفكّر، وعدّل من أسئلته المعدّة مسبّقاً (فيما يبدو)، وكان على قَدْر قامة المفكّر الكبير، لكان قد استخلص لنا منه أفكاراً أخرى تُوضح فكرتَه الأساسيّةَ وتنمّيها، بدلاً من العودة إلى ما نلوكه دوماً حول القرن القادم. وهنا يُمْكنني أن أُعلن خشيتي من أن تكون إصلاحيةُ عبد الحق لبيض قد حالت دون وصولِ ثورية المنجرة إلى غايتها!

أنتقل الآن إلى أبحاث العدد الثلاثة. وبصفةٍ عامةٍ أُحيّي مستواها النقديّ الواضحَ وتنوُّعَها واحتفاءها برموزٍ مهمةٍ في إبداعنا المعاصر، حتى لو كان اثنان منهما قد رحلا. وأُحيّي تذكُّر الآداب للكاتب والناقد والمترجم غالب هلسا بعد مرور عشر سنوات (!) على رحيله*. وأشارك الصديق عبد النبي اصطيف الاتفاقَ على محدِّدات نقد غالب هلسا، ومشاكلِ هذا النقد، والمقتضياتِ التي لا بدَّ من توفّرها لإنجاز دراسةٍ حقيقيّةٍ لهذا النقد وللامحه وخصوصيّاته. ولكنّي أسأله: لماذا هذا العنوان الكبير والواسع [«صورة الروائيّ ناقداً»] لمقدّماتِ دراسةٍ لم تُنجزْ بعدُ؟ ألم يكن الأدقُّ وضعَ عنوانٍ أكثر تواضعاً؟!

أما دراسة الناقد الكبير فيصل درّاج «الأفق الروائيّ عند صنع الله إبراهيم»، فهي دراسة متميّزة ذكية ولمّاحة تُمْسِك بحدود مشروع صنع الله إبراهيم الروائيّ، بجوانبها الإيجابيّة، ومزالقها الخطرة. غير أنّ سؤالاً مهماً لا بد أنّ يَطْرحه أيُّ قارئٍ لعنوان الدراسة أولاً، وللدراسة ثانياً، وهو: لماذا لا تنجح الدراسةُ في الإجابة عن سؤال جوهريّ هو صُلْبُها؟ فرغم أنّ المشروع الروائيّ لصنع الله إبراهيم هو مشروعٌ واحدٌ وممتدّ، وإنْ بتنوعات مختلفة، منذ **تلك الرائحة** وحتى **شرف**، مروراً بـ **نجمة أغسطس** و**بيروت... بيروت** و**اللجنة** و**ذات**، فإنّ هذا المشروع نَجَحَ بقوّةٍ في بعض هذه الأعمال، وخاصةً في **نجمة أغسطس** و**اللجنة** و**ذات** (التي تتجاهلها الدراسةُ دون سببٍ واضح)، وفَشِلَ في بعضها الآخر. فإذا كانت الدراسةُ تَردُّ الفشلَ في **بيروت.. بيروت** وفي **شرف** إلى غواية النموذج الجاهز، فلماذا نجحتِ الأعمالُ الثلاثةُ [الأخرى] وهي التي أُنجزتْ جميعاً بعد أن بدأ المشروعُ وتبلور في **تلك الرائحة**؟ وهنا أَخُصُّ بالذكر **اللجنة** و**ذات**، وبصفةٍ أَخَصّ هذه الأخيرة التي جاءت قبل **شرف** مباشرةً، وعلى منهجها نفسه تقريباً.

يبدو لي أنّ ثمّة هاجساً وراء كتابة الدراسة يبحث في روايات صنع الله عن الرواية التقليديّة أو الرواية التي تقوم على وحدةٍ عضويّةٍ. ولذلك احتفى الباحثُ بـ **تلك الرائحة**، و**نجمة أغسطس**، و**اللجنة** التي تقترب من هذا المفهوم، وتجاهَلَ **ذات** رغم نجاحها، لأنّها تبتعد عن هذا المفهوم وتقترب من **بيروت... بيروت** و**شرف** اللتيْن

إصلاحيةُ «لبيض» حالت دون وصول ثورية «المنجرة» إلى غايتها

* - كانت المجلة قد أصدرتْ عام ١٩٩٣ ملفاً عن هلسا، أعدّه الأستاذ محمد دكروب. (الآداب)

اعتبرهما [درّاج] واقعتيْن في غواية النموذج الجاهز. وهذه الروايات الأخيرة التي تجافي إلى حدٍ كبيرٍ الروايةَ التقليديةَ، وتقترب من الفنّ التفكيكيّ لتلبية بعض احتياجات أزمة البرجوازيّة العربيّة المعاصرة، يَرْفضها فيصل درّاج، في حين أنه يُنهي دراسته بمقولةٍ لإيزر تقترب كثيراً من حدود النقد التفكيكيّ.

أما مقالة الأستاذ محمد الخالدي «نزار قباني والحَلَقة المُفْرغة» فهي مقالة جميلة سلسة تقول الحقيقة وتعالج مشكلةً حقيقيّةً في تفكيرنا النقديّ المتعجِّل، وتُعْلن أنّ نزاراً فرعٌ لا أصلٌ، واستمرارٌ لا تأسيس. غير أنّ المشكلة الأساسيّة هي أنّ الخالدي لا يُوصل مقولته إلى منتهاها، حينما يَعْتبر أنّ قصيدة التفعيلة ظهرتْ «حيويةً في نهاية الأربعينيّات وبداية الخمسينيّات إلى أن دَفَعَ بها السيّابُ وخليل حاوي إلى مستوى أكثر نضجاً وأشدّ تركيباً... الخ» (ص ٤٠). وهذا قول غير صحيح تاريخياً. فقصيدة التفعيلة أو «الشعر الحرّ» وُجدا قبل ذلك بأكثر من ربع قرن. ولقد قدَّمْنا في دراستنا: **موسيقى الشعر عند شعراء أبوللو** (١٩٨٦) نصوصاً أثْبتَ التحليلُ أنّها تنتمي بامتيازٍ إلى مفهوم الشعر الحرّ منذ العشرينيّات، وهي بقلم أحمد زكي أبو شادي وخليل شيبوب وصالح الشرْنوبي وغيرهم. صحيح أنّ هذه النصوص لم تتجاوز الثلاث عشرة قصيدة، وأنّها لم تنتشر بين عامة القرّاء مثلما حَدَثَ مع نصوص نهاية الأربعينيّات، ولكنها موجودةٌ ومنشورةٌ في مجلة **أبوللو** وفي دواوين الشعراء المذكورين، وهي جميعاً علنيّة لا سريّة.

وثمة حكم عامٌّ قاسٍ ولا أظنّه دقيقاً في بحث الخالدي. فهو يقول: «هكذا ظلّ الشعراءُ الروّاد، باستثناء خليل حاوي وأدونيس فيما بعد، على هامش اللغة، لم يَحْتفلوا بها ولم يؤسِّسوا لها. ولهذا الموقف السلبيّ - أو غير الواعي - من اللغة أسبابٌ عديدة، أبرزُها انشغالُ الشعراء آنذاك بمسائل أخرى كانوا يعتقدون أنّها أكثرُ أهميةً. فاللغة لم تكن، بالنسبة إليهم، سوى أداةٍ للتعبير عن مواقفهم من قضايا عصرهم... وهذه نظرةٌ أقلُّ ما يمكن أن يقال عنها إنّها قاصرة» (ص ٣٨). وهذا قول صحيح إنْ كان قد حَدَثَ فعلاً، لكنّني أظنّ أنّه قصور من أيّ كاتب أن يتصوَّرَ أنّ هناك شاعراً حقيقياً يمكن أن يتجاهل أهميّةَ اللغة في الشعر، أو يتوقَّفَ عن البحث عن لغته الخاصة التي تميِّزُ تجربتَه وخصوصيتَه. وأظن أنّه تجنٌّ أن نَقْصر الاهتمامَ باللغة على مفهومٍ واحدٍ محدَّدٍ هو مفهوم خليل حاوي

ملف «عبده» في معظمه يقود باروت والآداب إلى مظلّة السياسة الثقافيّة «التنويريّة» للسلطات العربيّة

وأدونيس؛ وأعتقد أنّ أدونيس نفسَه أعْلن تراجعَه عنه في المراحل الأخيرة. وهنا أراني مضطراً إلى دعوة الكاتب إلى التمعُّن في تجاربَ ثلاثٍ، هي تجارب محمود درويش وسعدي يوسف وأمل دنقل، كتجارب في اللغة تحديداً، وعلى صلةٍ وثيقةٍ بتجاربهم الإنسانيّة والاجتماعيّة والفنيّة. أدعوه إلى هذا التمعُّن قبل أن يُصدر ذلك الحُكمَ.

وأودّ أن أختم هذا الجزء بتقديرٍ عالٍ لدراسة عصام محفوظ «رامبو... بالأحمر» التي هي مقاطع من كتابه الذي يَصْدر قريباً. فقد نجح الكاتبُ، سواء في الدراسة أو في النصوص الشعرية التي اختارها، في أن يعيد قراءةَ رامبو عبر علاقته بكومونة باريس، ليكتشف وجهَه الثوريَّ، سياسياً وشعرياً، هذا الوجه الذي غطّاه - بل وشوّهه أيضاً - السرياليُّون. وهذا دورٌ مهمٌّ نادراً ما تقوم به الدراساتُ النقديّةُ في مجتمعنا العربيّ في لحظته الراهنة، حيث تطغى الأداتيّة على تلك الدراسات لتَقْضِيَ على إحدى أهمّ وظائف النقد: وهي إعادةُ النظر والاكتشاف.

وأخيراً أصل إلى أهمّ ما في العدد، أو هكذا ينبغي علينا أن نفهم، ما دام هذا الموضوعُ اعْتُبِرَ محورَ العدد واحتلّ أكثرَ من ربع صفحاته، وكُتبتْ حولَه أربعُ دراسات بالإضافة إلى المقدمة. وعنوان الموضوع هو «استعادة الأستاذ الإمام»، وذلك بمناسبة مرور مائة وخمسين عاماً على ميلاد محمد عبده. وقد كان الموضوعُ صالحاً لأن يقدِّم إفادةً هامةً وحقيقيّةً للفكر العربيّ المعاصر لو أنّه اكتفى من العنوان بجزئه الأول (١٥٠ عاماً على ولادة محمد عبده) ولم يَجْعل العنوانَ الرئيسيَّ للمحور «استعادة الأستاذ الإمام»، لِمَا يعنيه هذا العنوانُ الأخيرُ من السقوط في وهدة الاستعادة التي باتت تَشْغل الكتلةَ الأساسيّةَ من مثقّفينا بما فيهم «التنويريُّون» أيضاً. والعنوان لا يكتفي بهذا، بل يُعْلِن مسبَّقاً انحيازَه إلى الأستاذ الإمام، أيْ أستاذِنا وإمامِنا أيضاً مثلما كان لبعض أتباعه لا كلِّهم. وهكذا فإنّ العنوان يناقِضُ تماماً الزعمَ المطروحَ في تقديم الصديق العزيز محمد جمال باروت الذي أعدَّ الملف، وهو زعمٌ يعلِن أنّ هذا الملف يقوم بمهمّةٍ نقديّةٍ وتساؤليّةٍ. ولستُ أظنّ أنّ مفهوم «الاستعادة» يمكن أن يتضمَّن النقدَ والتساؤلَ، بالمعنى العميق لهذيْن المصطلحيْن، ناهيك طبعاً عن عجزه عن أن يتضمَّن معنى النقض أو الرفض.

إنّ خطورةَ العنوان ومعظم موادّ المحور تكمن في أنّهما يقودان الصديق باروت ومجلةَ الآداب إلى مظلةٍ كريهةٍ لا أظنّ أنّهما يرتضيان أن يستظلاّ بها؛ وأقصد: مظلةَ السياسة الثقافيّة للسلطات العربيّة المعاصرة التي تَزْعم أنّها مستنيرةٌ وتَدْعم التنويرَ والإسلامَ المستنيرَ، في حين أنّها في الحقيقة

تَسْتخدم المثقفين (كما هو الحال في مصر بوضوح) في معركتها في مواجهة الجماعات الإسلاميّة التي كانت تشنّ ضدّها حرباً مسلّحة؛ ويأتي الإنتاج «الفكريّ ـ التنويريّ» للمثقّفين ليكون غطاءً شعارياً فجّاً للقنابل والطلقات التي تَقْذف بها السلطاتُ أفرادَ هذه الجماعات، دفاعاً عن مصالح هذه السلطات ووجودها المباشر.

هذا أول المخاطر. وثاني المخاطر هو ما تمثّله الرغبةُ في «الاستعادة» من تراجعٍ فكريٍّ واضح (وهذا إذا أحْسَنّا النوايا) لدى بعض المفكّرين بعد يأسهم من المشاريع المستقبليّة أو التقدُّميّة، فيَفْعلون ـ تحت مسمّى «التنوير» ـ ما تفعله الجماعاتُ الإسلاميّةُ ذاتُها من استعادةِ نموذجٍ سابقٍ جاهزٍ وإحيائه واعتباره هو الحلّ. وللأسف الشديد سوف نجد في ملف الآداب ما يمثّل هذا السعي. غير أنّي، قبل الدخول في مناقشة مقولات الملف وأهدافه، أعود إلى التأكيد على أنّ محمد عبده وإنجازَه يستحقان بالفعل لا ملفاً واحداً، بل العديد من الكتب. وقد نجحتْ بعضُ دراسات الملفّ في إبراز جوانبه الإصلاحيّة، التي كانت تُعتبر «تقدميّةً» في زمنه، رغم أنّها ليست إلا امتداداً للتيار العقليّ في الإسلام، لدى المعتزلة وابن خلدون من جهة، والفكر الأوروبيّ المعاصرِ له من جهة أخرى. يستحقّ محمد عبده، إذن، الدراسةَ، ولكنْ ليس من أجل الاستعادة، بل من أجل إحداث قطيعةٍ معرفيّةٍ علميّةٍ (لا عاطفيّةٍ ولا انحيازيّة) مع أفكاره، إذا كنّا نريد فعلاً أن نخطّط لأيّ مستقبلٍ كان.

ومنذ بدايةِ المقدمة يفاجَأ أيُّ إنسانٍ عربيٍّ يعيش في اللحظة الراهنة من حياتنا ويكونُ قد قرأ افتتاحية سماح إدريس لعدد الآداب الذي بين أيدينا وحوارَ المهدي المنجرة... أقول: يفاجأ بهذه الجُمْلة التي تصف الثقافةَ العربيّةَ في المائة والخمسين عاماً الماضية بأنّها قد «تألقتْ فيها وبلغتْ معدّلاً عالياً وكثيفاً من معدّلات حيويتها التي لم يشهدْ تاريخُها مثلَه إلا في القرن الرابع الهجريّ».

إنّني أعرف جيداً الصديق العزيز جمال باروت، وإنجازَه الفكريّ، كما أقدّر إحباطاته وأشاركه فيها بالطبع. غير أنّ شخصاً غيري لا يَعْرف كاتبَ الجملة الماضية سوف يتهمّه اتهاماتٍ فادحةً: منها أنّه لا يَعْرف حقاً معنى «التألّق» و«الحيوية»؛ ولا يعرف الفارقَ بين حيوية الثقافة في القرن الرابع في إطار أمةٍ سائدةٍ ومهيمنةٍ على مقادير أمورها، و«حيوية» حداثتنا التابعة التي لا يستطيع فيها عربيٌّ عاديٌّ أو مثقفٌ أو سياسيٌّ أن يتّخذ قراراً في أدقّ أمور حياته الشخصيّة بل أنْ يفكّر بشكلٍ مستقلٍ. وسوف يتّهم القارئُ الكاتبَ بأنّه لا يعرف ما معنى المجتمع الذي شَهِدَ كلَّ هذا التألق وهذه الحيوية خلال العصر الحديث. وأخشى، إذن، أن يتّهم القارئُ الكاتبَ بأنّه مغيّبُ الوعي، لأنّه لا يُدرك ما يَحْدث حوله من كوارث كان الفكرُ العربيُّ خلال مائة وخمسين عاماً أحدَ المسؤولين عنها، ومع ذلك يوصَف بالتألّق والحيويّة!

وقد كان يمكن اعتبارُ مثل هذه العبارة مجردَ عبارةٍ فضفاضةٍ لا يَقْصد بها كاتبُها كلَّ ما ذَهَبْنا إليه؛ وهو أمرٌ يتكرّرُ في كثير من عباراتِ باروت داخل مقالته المعنونة بـ: «محمد عبده: من الفجيعة بالتاريخ إلى استيعاب الأزمنة الحديثة». ولكنّ هذا الظنّ يزول مع إدراك الدافع التوفيقيّ، بل التلفيقيّ، الذي بدا في تقديمه لمقالته، أيْ محاولة رَأْبِ الصدع بين العلمانيّين والإسلاميّين حين يقول: «من الإصلاحيّة الإسلاميّة الكثيرُ مِمّا يمكن أن تقوله اليومَ لشرائح هاتيْن النخبتيْن معاً، اللتيْن بدأ تاريخُ تكوُّنِ وعيهما المعاصرِ بالحوار، وانتهى اليومَ في كثيرٍ من المحطات إلى تبادل الشجار». (ص ٤٧).

وإذا بحثنا في المقالة عن مفهوم الحوار، وجدناه متجسّداً خَيْرَ تجسيد ـ في نظر باروت ـ في جَمْعِ محمد عبده بين الإسلام والعلمانيّة. وهنا نجد صيغتيْن هامّتيْن لهذا الجمع. أولاهُما قولُ باروت: «وفي ذلك كان الاستثمارُ الفكريُّ لإصلاحيّة عبده علمانيّاً أكثرَ منه إسلاميّاً، إذ كانت قضاياه هي قضايا المدنيّة الحديثة» (ص ٥١). وفي الصفحة نفسها يقول: «كان الأستاذُ الإمامُ هنا إسلامياً في مصطلحه، إلا أنّه ليبراليٌّ في شرحه لمضمونه المؤسساتيّ». ولستُ أدري في الحقيقة على أيّ وقائع بنى باروت هذه الأحكامَ. فكيف يستقيم لعقلٍ أن يَفْهم انتقالَ مصطلحاتٍ ومفاهيم حضارةٍ معيّنةٍ وتاريخٍ معيّن بمعناها إلى نقيضها؟ لا شكّ أنّ محمد عبده حاول أن يفعل ذلك، لكنه في الوقت نفسه كان ضدّ الديموقراطيّة حين دعا إلى «المستبدّ العادل»، وكان ضد الوطن الحديث حين تحالف مع الاستعمار الإنجليزيّ، وحين حاول أن يبني نسقَ مفاهيمه على أسس المعرفة الأوروبية الحديثة. ولأنّ محمد عبده كان مليئاً بالتناقضات، فليس صحيحاً ما يقوله باروت من أنّ عبده بنى «جسراً تَعْبر العلمانيةُ عليه لتحتلّ المواقعَ واحداً بعد الآخر! ولم يكن مصادفةً أنْ يَسْتخدم معتقداتِه فريقٌ من أتباعه في سبيل إقامة العلمانية الكاملة». ليس صحيحاً أنّ أتْباع محمد عبده أو غيرهم قد بنوا علمانيةً كاملةً في الفكر العربيّ الحديث. بل ظلت [العلمانيّة] شعاراتٍ رنانةً متناقضةً منقولةً عن الفكر الغربيّ، ولم تنطلق من جذورٍ اجتماعيّةٍ واقعيّةٍ حقيقيّة. والأهم من ذلك أنّه، في

مفهوم «الاستعادة» يمثّل تراجعاً فكرياً عن المشاريع المستقبليّة أو التقدميّة

الوقت الذي كان هناك مثلُ هذا التوجّهِ لدى بعض أتباع محمد عبده، كان هناك توجُّهٌ نقيضٌ لدى أهم أتباعه، وأقصد: رشيد رضا، مؤسِّسَ الرجعيّةِ الحديثةِ في الفكر الإسلاميّ. وهذا ليس خافياً على أحد، ولا على جمال باروت نفسه. غير أنَّ إخفاء باروت لنصف الحقيقة كان يَهْدف إلى تدعيم وجهة نظره الأحاديّة لإنجاز محمد عبده وجعلِها مسوِّغاً لكي نرفع شعار: الأستاذ الإمام هو الحل!

إنَّ هذا الشعار، للأسف، هو الذي غَلَبَ على ثلاثةٍ من المقالات الأربع التي تضمّنه الملفُّ. فمقالة حسام جزماتي المعنونة بـ «الهروب من المدرسة، تفسير القرآن عند محمد عبده» تنتهي هكذا: «فهل قُيِّضَ لإصلاحية محمد عبده ـ التي غذَّتْ في زمانها رهاناتِ النُّخب الإسلامية المستنيرة على إمكانيّة تجاوزِ تأخُّرِ المسلمين، وعلى تحقيق ما تقدَّم فيه غيرُهم ـ أن تغدو اليومَ وكأنّها جزءٌ من ضلالٍ وانحرافٍ؟ أم أنّ الأمل يحدونا لاستحضارها واكتشافِها من جديد؟».

وأما مقالة شمس الدين كيلاني المعنونة بـ «الفكر السياسيّ للشيخ محمد عبده»، ففيها بعضُ المشاكل المنهجيّة وعدم الدقة اللغويّة كما في أول عبارة من المقالة إذ يقول: «تبدَّلتْ دائرةُ المشكلات التي واجَهها جيلُ عبده ـ الأفغاني، عمّا كانت عليه في زمن الروّاد (الطهطاوي ـ التونسي). فلم تتفاقم مخاطرُ قوة أوروبا عند هؤلاء... الخ». فهذا قول غامضٌ كان يمكن أن يتّضح لو أنّ كيلاني كَتَبَ الجزءَ الأخيرَ على هذا النحو: «إذ إنّ مخاطر قوّة أوروبا لم تكن قد تفاقمتْ في عصر هؤلاء... الخ». وبمناسبة الأخطاء أشير إلى خطإٍ شاع في بعض دراسات الملفّ، ويتمثَّل في كيفية الإشارة إلى **الأعمال الكاملة** للإمام، حيث وُضع محمد عمارة كما لو كان هو مؤلِّفَ هذه الأعمال. والأصحّ هو وضع اسم محمد عبده أولاً، واسمِ الكتاب ثانياً، ثم يضاف «ضمن **الأعمال الكاملة**»... الخ.

ولكنْ رغم هذه الأخطاء في مقالة كيلاني، فإنّه كان أكثر موضوعيةً، لسببٍ رئيسيٍّ غاب عن الدراسات السابقة، وهو أنّه رأى فكرَ الشيخ محمد عبده في إطار التاريخ ولم يتعامل معه باعتباره كتلةً واحدةً ثابتة. فالحقّ أنّ فكر الشيخ قد تطوَّر بعد حركته وعلاقاته بالسلطات المختلفة، وكان بيانُ هذا الأمر مهماً وضرورياً. ومع ذلك فإنّ كيلاني يَخْتم الدراسةَ بالشعار نفسه قائلاً عن محمد عبده: «إنّه أسس صيغةً إصلاحيةً تَسْمح للمسلم بأن يعتمد النظامَ الديموقراطيَّ البرلمانيَّ أساساً للحكم، مع إيمانه الأكيد بتوافقها مع إيمانه الإسلاميّ. إلاّ أنّ ظروفاً تاريخيّةً متشابكة، من الصعب عرضُها الآن، حالتْ دون أن يتطوَّر هذا الاعتقادُ إلى تيّارٍ فاعلٍ غالبٍ، وإلى ممارسةٍ سياسيّةٍ واقعيّةٍ تخترق بنية الممارسة السياسية الإسلامية، التي تبدو وكأنّها هَدَرَتْ إصلاحيّة الأستاذ الإمام» (ص ٦٨).

في مواجهة هذا التيار الغالب على دراسات الملفّ، تأتي دراسةٌ وحيدةٌ ممتازة، هي دراسة غريغوار مرشو: «محمد عبده ومشروعُه التحديثيّ في منظورٍ نقديّ». وهي الدراسة الوحيدة التي تَفْهم معنى التطور النقديّ بحقٍّ وعمقٍ، وهي ـ مِنْ ثَمّ ـ الدراسةُ الوحيدةُ التي تليق بالملفّ. وأنا أتفق تماماً مع كلّ ما جاء فيها من نتائج ومبرِّرات لهذه النتائج. وأكتفي هنا بنقل هذا النصّ المطوّل الذي يمثِّل أهمَّ نتائج الدراسة، والتي سَبَقَ لي أن طبَّقْتُها على معظم إنتاجنا الفكريّ التنويريّ الحديث. يقول مرشو: «إنّ هذا التشبُّث اللاهوتيّ والطوباويّ بالعلم، وترجيحَ عقلِ الآخر بالمطلق رافعةً سحريةً للخلاص، أفْضَيَا بعبده، كغيره من الإصلاحيِّين والنهضويِّين، إلى الاصطدام بواقعٍ يُكذِّب أحلامَه. فقد انشغل بمماهاة قيم الإسلام بنظيرتها في النموذج الغربيّ، فغيَّبَ التفكُّرَ في منظومة المعرفة وشروطها ومقاصدها المحجوبة وما تحمله في تضاعيفها من استراتيجيّةٍ راميةٍ إلى السيطرة والتوسُّع. ذلك أنّ اقتطاع المعرفة من سياقها الاجتماعيّ، وفصلَ أصولِ مكوِّنات نشوئها التاريخيّ عن نتائجها، ليسا إلا حيلةً عقليةً تَطْمس نمطَ العلاقة الحقيقيّة بين التابع والمتبوع، أيْ بين النموذج الغربيّ وبين مُقلِّدِه المستتبع في البلدان المهمَّشة المظلومة. وتمثلتِ الضربةُ القاصمةُ في تغييب ما كان يجري تحت أقدام الإصلاحيِّين والنهضويِّين من سلبٍ للثروات، وقهرٍ للنفوس، وتهشيمٍ للبنى الاقتصاديّة والاجتماعيّة، تحت راية 'التحديث' المستَلَب والمفروض. كما بات عالِمُ الفكر يموّه ـ بوعيٍ أو دون وعيٍ، وبنيّةٍ حسنةٍ تكون جهنَّمُ فعلياً مبلَّطةً بها ـ آلياتِ الاستتباع والإقرار بمنطق السيطرة وإعادةِ إنتاجه في شكل مبادرةٍ طوعيةٍ، لا تحوِّل المجتمعَ المرادَ إصلاحُه إلى مجتمعٍ مطابقٍ للمجتمعات الغربيّة المتقدِّمة، بل إلى مجرد هامشٍ 'جنوبيّ' لتلك المجتمعات. وربّما تكمن هنا النتائجُ الموضوعيّةُ لخطاب عبده ومدرسته الإصلاحيّة» (ص ٥٩). وبهذا المعنى نفسه أضيف إلى مرشو ـ الذي لا أعرفُه للأسف الشديد ـ أنّ هذه الإصلاحيّة العلمانيّة التنويريّة التابعة قد ساهمتْ في إنجاز الكوابت التي عشناها، ونعيشها الآن، وسنظلّ نعيشها مادام هذا الفكرُ هو المسيطِرَ والمرادَ استعادتُه مثلما فعل هذا الملفُّ في معظمه. ومن حسن الحظ أنْ تضمَّن الملفُ هذه الدراسةَ الأخيرة. ولكنها ـ ويا للأسف! ـ وُضِعَتْ على طريقة حكّامنا العرب حينما يستولون على أغلب الثروة والمشهد، ولا مانع لديهم بعد ذلك أن يزيِّنوا هذا المشهدَ بقطعةٍ من الكعكة يُعطونها للمعارضة شريطةَ ألا تَبْرزَ إلى السطح ولا تكونَ في البؤرة.

هل أحتاجُ في النهاية إلى الاعتذار عن هذه اللهجة الحادة في مواجهة الملف؟ أم أنّ هذا هو ما يليقُ به وبنا إذا كنا نريد أن نتعلَّم كيف نواجهُ حقاً، وكيف نُنتج معرفةً علميّةً حقاً، وكيف نبني مستقبلاً حقيقياً يليق بنا في القرن ما بعد القادم... أم تراه حين تُنشَر هذه المقالة، سيكون القرنَ القادم؟

كلُّ قرنٍ وجميعُ الكتّاب والقرّاء بخير، وكذلك العزيزة على النفس مجلة الآداب، التي أتمنّى لها دائماً الازدهارَ والتطوُّرَ والقدرةَ على أن تظل مجلّتنا الحقيقيّة.

القاهرة