

طه حسين: الثقافة وتوليد الدولة الوطنية فيصل دراج

«لا يمكن اشتقاق مجتمع مدني من مجتمع للعبيد»

توكفيل

دعا طه حسين مبكراً إلى تاريخ جديد للأدب العربي، يتوسل المعارف الحديثة منهجاً، بديلاً عن تاريخ ضعيف قوامه القصص. نقض، في ما دعا إليه، قصصاً مصطنعة بمنهج ديكراتي، قصده واعياً أو التقى به صدفة. وسواء كان تعرّفه على فكر ديكرات وافياً، أو ألمّ به بشكل مجزوء، فقد أراد كتابه «في الأدب الجاهلي» أن يقطع مع مناهج التدريس الموروثة، وأن ينتسب إلى ثقافة عقلانية معاصرة، تعرف معنى التاريخ وتشتق منه: علم تاريخ الأدب. بعد عشرين عاماً، وفي كتاب «الفتنة الكبرى» - ١٩٤٧ - بقي حسين مشدوداً إلى علم التاريخ، ومشدوداً أكثر إلى إعادة كتابة تاريخ عربي - إسلامي موروث، قليل الحقائق كثير الاختلاق، كما كان يقول. كان، في الحالين، يستبدل بالعادات الذهنية المتواترة مناهج عقلانية في التقويم والاستقصاء، مصرحاً

بالتخلي النقدي عن المعطى ، وبضرورة بنائه على قواعد فكرية تمحو دلالاته أو تكاد .
في الفترة الفاصلة بين الكتابين السابقين أنجز حسين ، عام ١٩٣٨ ، كتابه : «مستقبل الثقافة في مصر» ، الذي أراد أن يشتق مستقبل مصر من الثقافة التي تأخذ بها مصر في المستقبل . قال الكتاب ، على مستوى المنظور والمنهج ، بما قال به الكتبان السابقان ، مؤكداً أمرين أولهما : يأتي مستقبل مصر الحضاري ، إن أرادت أن يكون لها مستقبل ، من حاضر الثقافة الأوروبية ، لا من ماضيها العربي - الإسلامي . وثانيهما : إن ماضي مصر الوحيد الجدير بالاستئناف هو ماضيها الفرعوني ، الذي يحيل عليه بنعت : «مصر الخالدة» . مهما تكن مواضيع الكتب الثلاثة ، وهي تتوزع على الأدب والتاريخ والتربية والسياسة ، فإن مطلباً واحداً يمسك بها جميعاً : الانتقال من تاريخ أدبي زائف إلى تاريخ علمي تأخذه الجامعات الراقية ، والانتقال من تاريخ مكتوب مقدس إلى تاريخ علماني لا يحتمل التقديس ، والانتقال من ثقافة شرقية يلبس فيها الدين بالاستبداد إلى ثقافة غربية ، أساسها المعرفة والديمقراطية . يشكل «مستقبل الثقافة في مصر» ، الذي أثار في زمنه جدلاً صاخباً ، مع الكتابين السابقين وحدة فكرية متجانسة ، أو قريبة من التجانس ، تروي بأشكال ثلاثة مشروعاً فكرياً واحداً وجديداً .

١ - النظرية بين المعرفة والتمخيّل :

وضع طه حسين كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» ، وهو يقع في جزأين من خمسمائة وخمسين صفحة ، بعد اتفاقية ١٩٣٦ التي أعادت فيها بريطانيا إلى مصر جزءاً من استقلالها الخارجي وسيادتها الداخلية . ميز الكتاب ، منذ البداية ، بين استقلال نافع ينقل البلد المستقل من التخلف إلى التقدم ، واستقلال جاهل يعتقد أن الاستقلال هدف في ذاته . وإذا كان في الكتاب ما يبرهن عن تلك العلاقة بين الفكر الفاعل والمستجدات التاريخية ، فقد كان في موقف الكاتب ، الذي نقلت المعاهدة بلده من طور إلى آخر ، أصداء من كتابه «قادة الفكر» - ١٩٢٥ - الذي يعهد إلى المفكرين بقيادة البشر إلى أرض الحقيقة . وسواء نجح حسين في قيادة مجتمعه ، أم انتهى كتابه إلى غبار الغرف المنسية ، فقد ترك وراء تلك «الرؤيا» الثاقبة ، التي حذرت من «استقلال جاهل» أكثر شراً من «نقمة الاستعمار» .

انطوى الكتاب ، الذي طبع طبعة كاملة وحيدة ، على جملة أسئلة مجالها الثقافة والتاريخ

وسبل الانتقال من ثقافة إلى أخرى . السؤال الأول هو : ما هي الثقافة التي تجعل مصر جديرة باستقلال لا عودة عنه ، تنقلها من ضعف إلى ازدهار ، وتعطيها موقعاً لثقافتها بين الدول الراقية؟ تصدر الثقافة المنشودة عن حاضر قريب ، هو حاضر الثقافة الأوروبية الحديثة ، في شكلها الفرنسي تحديداً ، وعن ماضٍ بعيد ، هو ماضي «مصر الخالدة» ، قبل إن يصل إليها الفتح العربي-الإسلامي . يصرح المرجعان الثقافيان المقترحان بتناقض شديد ، فهما ينتميان إلى طورين ثقافيين مختلفين ، لا سبيل إلى مصالحتهما والتأليف بينهما . غير أن المؤلف يُقبل التساؤل ، أو يختصره اختصاراً شديداً ، طارحاً سؤالاً جوهرياً ، لا يمكن الحديث عن مستقبل الثقافة من دونه ، هو : ما هي هوية مصر التاريخية؟ أو : ما هو التاريخ الذي أعطى مصر هوية ثقافية تميّزها من غيرها؟ بدأ حسين من سؤال : «من نحن؟» ، مقدمة لازمة لجواب «من سنكون؟» ، مستأنساً بحكمة سقراط الشهيرة : «اعرف نفسك» . شاء صاحب «الأيام» أن يتخفّف من أزمة تاريخية عابرة ، أو كالعابرة ، ذاهباً إلى عقل مصري قديم ، يستطيع أن يحاور به عقلاً أوروبياً حديثاً ، وأن يحاكي ثقافته دون اضطراب كبير .

طرح حسين سؤالاً متعدد الوجوه وأعطاه إجابات قاطعة ، تقول : إن مصر ، منذ القدم ، جزء من الغرب لا من الشرق ، وإن العقل المصري غربي التصوّر والإدراك والفهم والحكم على الأشياء ، وإن البحر الأبيض المتوسط هو المجال الجغرافي الذي بنى شخصية مصر وهي تبادل المنافع والأفكار مع دول متوسطة أخرى ، وإن مصر بعيدة عن شرق من خصاله التعصب والاستبداد ، وإن خموم مصر أو خمودها أثر لا اندراجها في الشرق أو انقطاعها عن الغرب . . . تنتهي الإجابة ، في نبرة تأكيدية واضحة ، إلى «المعجزة اليونانية» ، التي جمعتها مع مصر القديمة أفكار ومصالح وموقع جغرافي ، أقامت بين الطرفين تكاملاً واندماجاً وتبادلاً في الأدوار . لن تكون «المعجزة اليونانية» ، التي جسدت العقل الديمقراطي القديم ، إلا الوجه الآخر لـ«المعجزة المصرية» ، فأهل اليونان كانوا تلاميذ المصريين في الحضارة ، والعقل المصري شارك العقل اليوناني خصاله ، وهذان العقلان الأصيلان سبقا غيرهما إلى الإبداع . لا غرابة أن تصبح مصر القديمة ، بعد أن فتح الإسكندر البلاد الشرقية ، «دولة يونانية أو كاليونانية» ، وأن تصبح الإسكندرية عاصمة من عواصم اليونان الكبرى في الأرض . . . بل إن «من المحقق أن الثقافة اليونانية قد لجأت إلى مصر فوجدت فيها ملجأً أميناً وحصناً حصيناً وظفرت فيها من النمو والانتشار بما لم تظفر بمثله ،

حين كانت مستقرة في أثينا». يشهد التاريخ القديم على يونانية العقل المصري أو مصرية العقل اليوناني، أو يشهد على خصوصية العقل المتوسطي الذي كان البحر الأبيض المتوسط مهداً له. فقد انبثق العقل المصري، كما اليوناني، أصيلاً من ذاته وتطور حراً وأثر، لاحقاً، في غيره، على فراق كامل مع الشرق، باستثناء ما فرضته ظروف طارئة، لم تغيّر من طبيعة العقل المتوسطي في شيء.

اعتمد حسين على عبقرية المكان المتوسطي، إن صحّ القول، وأقام بين العقلين المصري واليوناني مطابقة، أو تناظراً يتاحم المطابقة. غير أن معنى هذا التناظر لا يتكشّف إلا بالرجوع إلى معنى اليونان، الذي عني به حسين عناية خاصة في مطلع حياته الفكرية، وترجمه في ثلاثة كتب متلاحقة: «آلهة اليونان - ١٩١٩» وصحف مختارة من الشعر التمثيلي اليوناني - ١٩٢٠ - وقادة الفكر - ١٩٢٥». في هذه الكتب، تبدو أثينا القديمة، القائمة على رقعة ضيقة من الأرض، منبع قيم الإنسانية الذهبية، مثل العقل والضمير والحرية، ويبدو فلاسفة أثينا دعاة «الطموح إلى الكمال والارتفاع عن النقص»، يرفضون الرق والاستعباد ويشرون بذات إنسانية حرة. يتعيّن العقل المصري، اتكاء على مبدأ التناظر، عقلاً شغوفاً بالعقلانية والحرية، له صفات نظيره المتميز مكاناً وولادة وخصالاً. لهذا «من السخف الذي ليس بعده سخف» اعتبار العقلية المصرية قريبة من عقلية الهنود وأهل الصين، أو اعتبار مصر جزءاً من الشرق الأقصى أو الشرق البعيد. لكن «هذا السخف»، بلغة طه حسين، يقبل به المصريون، دون أن يستطيعوا البرهنة عليه أو التحقق منه، معرضين عن «أوليات» تاريخية لها شكل البداهة. يُعالج هذا «السخف»، الذي هو شكل من الجهل أو النسيان الطويل، بالعودة إلى التاريخ اليوناني القديم، الذي هو مرآة أخرى لتاريخ «مصر الخالدة». تصبح قراءة التاريخ اليوناني القديم، بهذا المعنى، مدخلاً لازماً للتعرف على متوسطة العقل المصري، ومدخلاً ضرورياً لاستئناف الحضارة المصرية القديمة، بعد سبات «شرقي» طويل. يضيف حسين، المشغول بنفي شرقية مصر، إلى التاريخ المصري القديم عنصريين متناقضين، أولهما: صوفي يرى مستقبل مصر العظيم امتداداً لماضي مصر العظيم، كما لو كان الفاصل التاريخي بين الحاضر والماضي البعيد غفوة لا يُعتدّ بها أو خلاً طارئاً قابلاً للإصلاح. وثاني العنصرين برجماتي صريح، بلغة معينة، أو تربوي هادف، بلغة أخرى، غايته إقناع المصري بأن الحضارة الأوروبية المعاصرة، التي عليه أن يعتنقها، ليست غريبة عن أصوله

الحقيقية ، إنما الغريب هو تلك «الحضارة» التي سقطت عليه من الشرق . تكون الثقافة الأوروبية المعاصرة ، في هذا التحديد ، امتداداً تاريخياً للثقافة اليونانية ، أي امتداداً للثقافة المصرية القديمة ، المستعادة حديثاً بعد اغتراب طويل . وخلاصة القول : «إن طه حسين اشتق مستقبل الثقافة المصرية من أوروبا معاصرة ومن مصر قديمة ، ووجد بين الطرفين متكئاً على مجاز مكاني سكوني هو : البحر الأبيض المتوسط .

السؤال الثاني : لماذا يتوهم المصريون اليوم أنهم شريقون ، وما الأسباب التي غيّبت عن عقولهم «أوليات» عن وحدة العقلين المصري واليوناني؟ يأتي الجواب من الظروف السياسية والاقتصادية لا من العقول في ذاتها ، التي تظل ثابتة أو قريبة من الثبات ، حتى لو بدا أنها تغيرت أو وقعت في سبات طويل . يستهل حسين محاكمته ، كي لا يبدو التعليل فجاً أو قريباً من الفجاجة ، بتذكير بالقرون الوسطى ، التي قطعت بين أوروبا وأسباب الحضارة ، أو بينها وبين الفضاء المتوسطي ، الذي هو في أساس الحضارة الأوروبية . أتت بهذا القطع غارات «الشعوب المتبربرة» ، التي ألفت بأوروبا في فترة مظلمة ، أخرجتها منها الأزمنة الحديثة . يعود حسين ، مرة أخرى ، إلى مبدأ التناظر ، مساوياً بين «العنصر التركي» والغارات المتبربرة ، وبين الاستقلال المصري والأزمة الحديثة ، كما لو كان لمصر قرون وسطى خاصة بها ، أخرجها منها الاستقلال بعد أربعة عقود وأكثر . فقدردّ «العنصر التركي» مصر «إلى الانحطاط بعد الرقي ، وإلى الجهالة بعد العلم ، وإلى الضعف بعد القوة ، ومحا أو كاد يحو منها أعلام الحضارة ، وقطع الصلة بينها وبين أوروبا دهرًا» . ليس ما رُدّت إليه مصر من سلب ثقيل إلا قطعها مع عقلها المتوسطي ، الذي هو عقل أوروبا الحديثة ومصر القديمة في آن . ومع أن حسين يُقرن بين الأتراك والعصور الوسطى المصرية ، فإن هذا لا يمنع ، ولو بمداورة ، عن الفصل بين العقل المصري والعقل الإسلامي ، وعن معادلة «الفتح الإسلامي» بغزوات أجنبية أخرى . فهو يكتب : «والتاريخ يحدثنا بأن مصر قاومت الفرس أشد المقاومة ، والتاريخ يحدثنا كذلك بأنها قد خضعت لسُلطان الإمبراطورية الرومانية الغربية والشرقية على كره مستمر ، والتاريخ يحدثنا كذلك بأن رضاها عن السلطان العربي بعد الفتح لم يبرأ من السخط ، ولم يخلص من المقاومة والثورة . . . ص : ١٧» . يصدر المعنى المقصود عن ضيق مصر بالسلطان العربي ، ويصدر بوضوح أكبر عن إدراج «الفتح العربي» في غيره من حلقات الاعتداء الخارجي على مصر ، وهو ما يساوي ، منطقياً ، الفتح العربي بالغزو

الفارسي، تارة، وبالعنصر التركي تارة لاحقة .

ينتهي النصور السابق إلى نتيجتين : لم يعرّب «الفتح» مصر ولم يدمجها في العرب الوافدين إليها، وكل ما قامت به أنها استضافت، بكرم كبير، الحضارة الإسلامية، مثلما استضافت، في لحظة سابقة، الحضارة اليونانية . تكمل النتيجة الثانية الأولى وتضبط معناها حين تقول : «إن الإسلام لم يغيّر العقل المصري، أو لم يغير عقل الشعوب التي اعتنقتة والتي كانت متأثرة بهذا البحر الأبيض المتوسط . بل يجب أن نذهب إلى أبعد من هذا فنقول مطمئنين : إن انتشار الإسلام في الشرق البعيد، وفي الشرق الأقصى، قدم مد سلطان العقل اليوناني وبسطه على بلاد لم يكن قد زارها إلا لماماً . . ص : ٣٢» . يصلح القول، الذي لا ينقصه التناقض، بين العقل اليوناني والإسلام الشرقي، مؤكداً أصالة العقل المصري - اليوناني، الذي يستضيف الإسلام محتفظاً باستقلاله، ويقوم بتحويل الإسلام العربي إلى إسلام يوناني . تقرّر المقدمات السابقة أمرين : ليس زوال السيطرة العثمانية عن مصر إلا استعادة العقل المصري ليونانيته ومنتوسطيته القديمتين، وليست هذه الاستعادة إلا عودة مصر إلى أوروبا الحديثة، التي هي عقل يوناني في شكل حديث، أو عودة أوروبا الحديثة إلى مصر المستقلة، التي هي عقل يوناني في شكل قديم . إن هذين السبيين، ولهما شكل البداهة، هما اللذان يجعلان من ردم الهوية الحضارية بين مصر وأوروبا هدفاً عظيماً ممكناً وسريع التحقيق، وهما اللذان يسبغان على خطاب حسين، وهو يتحدث عن الاستعمار، نبرة الاعتدال أحياناً . تفصح هذه المحاكمة عن تفاؤل لا تعوزه الإيمانية : «لا ينبغي أن يفهم المصري أن الكلمة التي قالها إسماعيل، وجعل بها مصر جزءاً من أوروبا، قد كانت فناً من فنون التمدح، أو لوناً من ألوان المفاخرة . وإنما كانت مصر دائماً جزءاً من أوروبا، في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية، على اختلاف فروعها وألوانها . .» . كانت مصر، إذن، جزءاً «دائماً» من أوروبا، وكانت أوروبيتها جلية في «كل» وجوه الحياة . تتكفّل هذه «البراهين» بمحو سريع لآثار «العنصر التركي»، بلغة معينة، أو ببعث غير منقوص ليونانية العقل المصري، بلغة أخرى، مسوّغة في الحالين رهاناً ميسوراً : «ليس في الأرض قوة تستطيع أن تردنا عن أن نستمتع بالحياة على النحو الذي يستمتع بها عليه الأوروبيون»، «وأن تأخذ مصر بأسباب الحياة الحديثة على نحو ما يأخذ بها الأوروبيون في غير تردّد ولا اضطراب»، إضافة إلى هذا، فإن «حياتنا المعنوية الآن على اختلاف مظاهرها وألوانها أوروبية خالصة . . .» . لا غرابة، والحال

هذه، أن يكون تفاعل حسين جماعياً، يقول «حياتنا» في موضع «ونهضتنا» في مكان أخرى، نافعاً ما قال به في روايته «دعاء الكروان»، التي سبقت في ظهورها كتاب «مستقبل الثقافة» بأربع سنوات، حيث في مصر بادية خشنة وريف قريب من البداوة، وحيث فيها قلة قليلة تستمتع بالحياة على النحو الذي يستمتع بها عليه الأوروبيون.

أضاف حسين، الذي اختبر السياسة وكتب مقالة سياسية لمدة عقود، إلى مشروعه التحديثي الصريح بعداً ترغيبياً، يرى إلى جيش مصري قوي وإلى مصر يظللها العلم والمعرفة، محاذراً الصدام متمنياً الإقناع. تجلّت سياسة الترغيب في مس رقيق متفائل لأكثر المواضيع خطورة، كأن يكتب: «وقد استبقيت (في مصر) أشياء من النظم الإسلامية القديمة، لكن كثيراً من التغيير والتبديل قد مسها حتى أصبحت شديدة التأثير بالنظم الأوروبية...»، أو «كل شيء يدل بل كل شيء يصيح بأن الأزهر مسرف في الإسراع نحو الحديث، يريد أن يتخفف من القديم ما وجد إلى ذلك سبيلاً...». هذا الأزهر «المسرف في الإقبال على الحديث» هو ذاته الأزهر الذي كاد، قبل عقد من الزمن، أن يدفع بطنه حسين إلى «الهلاك»، وأجبر صديقه علي عبد الرازق على اعتزال الحياة الفكرية اعتزلاً كاملاً، بعد نشره كتاب «الإسلام وأصول الحكم». بل إن هذا الأزهر هو الذي أرسى، كما يرى البعض، أسس هزيمة المشروع الحدائثي العربي، حين نجح، في منتصف العقد الثالث من القرن العشرين، في محاصرة طه حسين وعلي عبد الرازق ومن يشاكلهما حصاراً، أجبر الكثير من الحدائثيين على التماس المغفرة في «الإسلاميات».

السؤال الثالث الذي يحرض عليه خطاب طه حسين هو التالي: كيف أصبح الإسلام بعد تأثره بالعقل المصري يونانياً؟ تنكّىء الإجابة على مقدمتين مطمئنتين: تقول الأولى بأولوية المكان على العقل الذي صدر منه، وهو ما تجلّى في انبثاق العقل المصري أصيلاً من ذاته. لهذا لم يسلب الإسلام العقل المصري يونانيته، بل إن الإسلام هو الذي صار يونانياً، أي ديناً متوسطياً، وإن كان قد جاء من الشرق، كما لو كان العقل المصري قد ميز الإسلام واستولد منه إسلاماً مصرياً. وآية ذلك، التفاعل الخصيب بين الإسلام والفلسفة اليونانية، الذي أفضى إلى تفلسف الإسلام وإسلام الفلسفة اليونانية. تأتي المقدمة الثانية من مبدأ التناظر، مرة أخرى، الذي جعل من علاقة الإسلام بالفلسفة اليونانية صورة أخرى عن علاقة المسيحية بها. فالدينان سماويان، والقرآن جاء متمماً للإنجيل ومصداً قاله، وما ينطبق على دين منهما ينطبق على الآخر، فقد تفلسفت المسيحية

وتنصّرت الفلسفة اليونانية ، دون أن يمنع التفلسف المسيحية عن أن تظل ديناً سماوياً ، له كتبه وأشباعه وطقوسه . ساوى حسين بين الدينين السماويين ، كي يوفق بين الإسلام والعقل اليوناني ، كما لو كان الإسلام هو المسيحية وكانت المسيحية إسلاماً آخر . نقرأ : « إذا صحّ أن المسيحية لم تمسخ العقل الأوروبي ، ولم تخرجه عن يونانيته الموروثة ، ولم تجرده من خصائصه التي جاءت من إقليم البحر الأبيض المتوسط ، فيجب أن يصحّ أن الإسلام لم يغيّر العقل المصري ، أو لم يغيّر عقل الشعوب التي اعتنقته ، والتي كانت متأثرة بهذا البحر الأبيض المتوسط . . . ص : ٣٢ » .

والنتيجة المتتظرة لا مفاجأة فيها : إذا كانت المسيحية في الحضارة الأوروبية المعاصرة مسيحية يونانية متفلسفة ، فلا شيء يمنع المسلمين من اعتناق مبادئ هذه الحضارة ، لأن الإسلام المتفلسف بدوره مسيحية أخرى ، التي هي دين سماوي صدّقه الإسلام وتمّمه . لا فروق بين الإسلام والمسيحية ، ولا فروق بين الديانتين والحضارة الأوروبية ، فهذه العلاقات جميعاً تصالحت مع العقل اليوناني أو صدرت عنه . يخلص حسين إلى ما أراد الوصول إليه : « جوهر الإسلام ومصدره هما جوهر المسيحية ومصدرها . واتصال الإسلام بالفلسفة اليونانية هو اتصال المسيحية بالفلسفة اليونانية » .

وعلى هذا ، فإن الإسلام هو المسيحية وأن الحضارة الأوروبية إسلامية - مسيحية ، وأن العقل الأوروبي تتوحيح لتفاعل الديانتين مع الفلسفة اليونانية ، الأمر الذي يُدرج الإسلام عنصراً داخلياً في مكونات الحضارة الأوروبية الحديثة .

لن يكون العقل الإسلامي ، والحالة هذه ، إلا العقل الأوروبي ، الذي ميّز فيه الشاعر الفرنسي بول فاليري عناصر ثلاثة هي : حضارة اليونان وما فيها من أدب وفلسفة وفن ، وحضارة الرومان وما فيها من سياسة وفقه ، والمسيحية القائلة بوجوب الخير وضرورة الإحسان . حين يستذكر طه حسين تصور فاليري يقول : « فلو أردنا أن نحلل العقل الإسلامي في مصر وفي الشرق القريب أفتراه ينحل إلى شيء آخر غير هذه العناصر التي انتهى إليها تحليل فاليري . ص : ٢٩ » . بعد سلسلة من التناظرات الشكلانية بلغ حسين قولاً قرّره منذ البداية : « وإذن فمهما نبحت ونستقصي فلن نجد ما يحملنا إلى أن نقبل إن بين العقل الأوروبي والعقل المصري فرقاً جوهرياً . » . يوطد السيد العميد ، أخيراً ، قياسه الاختزالي بحجج مادية ، مبرهنات أولوية المنافع على العقائد ، وألوية القوميات على الأديان ، وألوية ما تحتاجه مصر على ما يحتاجه غيرها . ذلك أن المسلمين ، وقبل إن ينقضني القرن الثاني للهجرة ، أقاموا سياستهم على المنافع ، « وعلى المنافع وحدها ، إلى أبعد

حد ممكن»، وأن وحدة الدين ووحدة اللغة لم تعد تصلحان أساساً للوحدة السياسية ولا قواماً لتكوين الدول الحديثة. لا يبدو الإسلام، في الحالات جميعاً، ساوياً للعقل الأوروبي أم لم يساوه، عاملاً أساسياً في انبعاث مصر الخالدة، طالما أنها كانت مزدهرة قبل وصوله، وستعود مزدهرة بعد عودتها إلى أوروبا. وإذا كان من شاء الغايات ارتضى بالوسائل، فإن على مصر، التي هي جزء من أوروبا، أن تأخذ بأسباب الحضارة الأوروبية، التي قوامها العقل والديمقراطية والعلمانية.

هوّن حسين من شأن الرابطة الدينية اعتقاداً راسخاً منه بأن الإسلام غير قادر على مواكبة الحضارة الحديثة، وهوّن من شأن الرابطة القومية العربية، إيماناً منه بأن القومية العربية قديمة مُقوّتة تكتفي بوحدة اللغة والدين وتشارك العنصر التركي سلبه، وبالغ في الخصوصية المصرية احتجاجاً على واقع إسلامي - عربي لا يبشر بخير. كان، في هذا كله، مطمئناً إلى أفكار ثلاث: على من تخلف أن يحاكي نموذجاً حضارياً متقدماً عليه، وأن البشر جميعهم قادرون على التعلّم بنسب متساوية، وأن الحضارة الإنسانية سائرة إلى توحيد الجنس البشري، والأكثر وعياً ونباهة من يوقظ ذاته ولا يسقط في الانتظار. وسواء أصاب في مشروعه أم أصاب مشروعه أكثر من خلل، فقد كان نزيهاً وبصيراً في آن. كان نزيهاً وهو يدعو إلى نموذج حدائثي أوروبي بلا مساومة، مردداً بأن من «أراد الغاية أراد الوسيلة»، بعيداً عن تلفيق «الحدائث والإيمان»، الذي سيزهر شوكة في أزمته لاحقة. وكان بصيراً وهو يعلن أن استقلالاً لا حداثة فيه أكثر سوءاً من الاستعمار الذي سبق الاستقلال. أقام حسين مشروعه الحدائثي على عنصريين متكاملين: التحرر من استبداد الموروث الذي هو أكثر ألوان الاستبداد استبداداً، والثورة الثقافية الشاملة التي تمكن من القطع مع الماضي والتحرر منه. أوصله هذان العنصران إلى استراتيجية محددة: ديمقراطية التعليم، التي تجعل التعليم حقاً متاحاً للجميع، والتعليم الديمقراطي الذي ينشئ العقول قبل إن يمحو الأمية. كان يجتهد مقارناً الأدنى بالأعلى، مؤمناً بأن الفرق بين الطرفين مجرد صدفة تاريخية، قابلة للمحو والتجاوز.

٢- تبادلية الاستقلال والحدائث الاجتماعية:

تتضمن مقدمة كتاب «مستقبل الثقافة في مصر»، كما رأينا، أربع أطروحات واضحة:

أخرج «العنصر التركي»، في معناه الحرفي أو المجازي، مصر من موروثها اليوناني وردّها إلى انحطاط شرقي، وأن عودة مصر إلى استقلالها عودة متحضرة إلى الحضارة الإنسانية المعاصرة، وأن النموذج الحضاري الأوروبي هو الوحيد الجدير بالمحاكاة والتقليد، وأن الحداثة الاجتماعية ضمان تطور الاستقلال وتوطده. يُضاف إلى هذه الأفكار مجتمعة إيمان عميق بتبادل ميسور للخبرات الحضارية، يتيح لمصر أن تبلغ «في وقت قصير ما أنفق الأوروبيون في سبيله عشرات السنين بل مئاتها..»، وأن تدرج في الحضارة الأوروبية اندراجاً لا اعتلال فيه ولا نقصان. يعبر طه حسين، من جديد، عن خيار حاسم وإيمان به لا يقل حسماً: «علينا أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرّها، وما يُحب منها وما يكره، وما يُحمد وما يُعاب..». لا يحيل هذا الوضوح على تبعية ثقافية، بل على نموذج عقلائي للحضارة، يبعث روح مصر بوسائل غريبة عن أهل «الحجاز واليمن والشام والعراق»، فالمتخلف لا يحاكي من كان أكثر منه تخلفاً، إلا إذا شاء تأييد التخلف.

لا استقلال بلا حداثة ولا حداثة بلا استقلال، ولا حداثة مستقلة دون نموذج يحاكي المستقلون حديثاً، الذين فقدوا معنى الحديث مدة أربعة قرون. يصل حسين، وهو يجتهد في تخليق مشروع، إلى فرضيتين هما: أن «الاتفاقية» جعلت من مصر بلداً مستقلاً، وأن على البلد المستقل أن يكون حديثاً. دفعت الحداثة المنشودة، التي تقبل بتعابير التقدم والرقي والإصلاح، إلى اعتناق تعاليم الثورة الفرنسية، وهي النموذج الحدائني الأكثر صفاء، الذي قال بأشياء متعددة، أكثرها وضوحاً: حقوق الإنسان والدولة القومية. لذا يبدأ حسين حديثاً واضحاً عن حقوق الإنسان في العدالة والمساواة والإخاء، وعن وظيفة الدولة المصرية في ترجمة هذه الحقوق نظراً وعملاً، واصلاً لزوماً إلى الديمقراطية والدولة القومية، التي ترعى الديمقراطية وتعيد الديمقراطية إنتاجها. لن يكون التعليم المجاني الموسع، والحالة هذه، إلا شرط الدولة الديمقراطية، لأن تعلم الديمقراطية واحترام قواعدها لا يتفقان مع شعب أكثريته الكثيرة أمية جاهلة.

يسوق طه حسين خطابه في تسلسل منطقي، مميزاً بين أنواع البشر وأنواع الأوطان وأنواع التعليم وأنواع الحكام والمحكومين.. يقول بنبرة لا ينقصها التحريض: «والرجل الذليل المهين لا يستطيع أن ينتج إلا ذلاً وهواناً، والرجل الذي نشأ على الخنوع والاستعباد لا يمكن أن ينتج حرية

واستقلالاً يمكن القول قياساً على ما سبق : والرجل الجاهل المقيد لا ينتج إلا وطناً يستسيغ الجهل ويستعذب القيود . يردّد حسين بأن «كثرة المصريين لا تزال جاهلة جهلاً مطلقاً، ولا بد من أن تقوم الديمقراطية بتعليمها، وبتعليمها على النحو الملائم لأصول الديمقراطية وغاياتها . ص : ٧١» . إذا كان في التعليم ما يردّ إلى حقوق الإنسان ، التي تفرض التعليم كل التعليم حقاً للشعب كل الشعب ، فإن في التعليم الذي يلائم أصول الديمقراطية وغاياتها ما يحيل على الشعب ، الذي هو تفاعل الفرديات الحرة ، القدرة على الخيار الحر والمبادرة غير المقيّدة . تفضي الحدائث الاجتماعية إلى شعب متعلم متساوي الحقوق ، ويترجم الشعب المتعلم حدثه بفناء سياسي حر ، لأن مجتمعية السياسة هي المقدمة الأولى للحدائث . ساوى حسين بين التعليم والديمقراطية ، متطلعاً إلى مشاركة الشعب السياسية ، وساوى بين التعليم والحرة ، موحداً بين الاستقلال والتعليم الحديث . فهو يقول : «فالدعامة الصحيحة للحرة الصحيحة إنما هي التعليم الذي يشعر الفرد بواجبه وحقه ، وبواجبات نظرائه وحقوقهم ، والذي يشيع في نفس الفرد هذا الشعور المدني الشريف ، شعور التضامن الاجتماعي . . .» ، «إذا تعلم أبناء الشعب عرفوا ما لهم من حقوق في حياتهم الداخلية فلم يسمحوا لقلّة مهما تكن أن تظلم الكثرة ، وعرفوا ما لهم من حق في حياتهم الخارجية فلم يسمحوا لدولة مهما تكن أن تظلم مصر أو أن تستذلها . . .» . أراد حسين أن يبيّن الاستقلال على التعليم ، وأن يبيّن التعليم على الديمقراطية ، وأن يبيّن الديمقراطية على حقوق الإنسان ، التي تتوجه إلى الإنسان من حيث هو ، مصرياً ، كان أم فرنسياً . تتبادل الديمقراطية والاستقلال والتعليم المواقع ، فلا استقلال بلا ديمقراطية ، ولا ديمقراطية بلا إنسان متعلم يعرف أصول الديمقراطية وغاياتها . لا يأتي الاستقلال الحقيقي ، إذن ، من معاهدة أبرمتها مصر مع بريطانيا ، إنما يأتي من مجتمع جديد استقل عقله وتحررت إرادته وأدرك ، معيشياً ، الفرق بين الاحتلال والاستقلال .

تتعيّن المدرسة ، إذن ، حاكماً لمصر المستقبل ، أو «أميراً» حديثاً ، بلغة ميكيايلي ، يتكاثر في جملة من الأمراء النجباء ، كما لو كان في المدرسة سلطة عليا تصوغ جميع السلطات الممكنة . تقوم هذه المدرسة - المجاز بوظائف كثيرة : فهي ، أولاً ، الموقع الذي يحرر الفرد من التصورات الضيقة التي تفرضها عليه بيئة ضيقة متوارثة ، كي يفتح على معرفة عقلانية وعلى مجتمع تنظمه المبادئ العقلانية الكونية ، بعيداً عن سلطة الموروث واستبداد العادات الذهنية . وما دور المدرسة

إلا نفي العادات الذهنية «التركية» بعقل مغاير، يبدأ من عقل التلميذ وكرامته، ويقنع المجتمع المتعلم بأن السلطة السياسية صناعة إنسانية، قابلة للنقد والتغيير والاستبدال. فبعد أن كانت المدرسة العثمانية مجازاً للتخلف فإن على المدرسة الجديدة، وهي مجاز آخر، أن تمحو آثار المدرسة المتخلفة. تتمثل وظيفة المدرسة، ثانياً، في إعادة الاعتبار إلى النظام والغاية المنظمة، وهي العناصر المطلوبة لبناء دولة مستقلة تعي أهدافها، وتقدر على التعامل والتعاون والتنسيق مع دول حديثة أخرى، تأسست على العقل والنظام. تأتي وظيفة المدرسة الثالثة من تلك الجهة الأثيرة على عقل طه حسين ومزاجه، التي تفتتح على الثقافة بألوانها وعلى الثقافة الكونية بأشكالها، إلى درجة أقتنعه باشتقاق التاريخ المصري من التاريخ اليوناني، وباشتقاق التاريخ الأوروبي من التاريخين معاً. تزرع المدرسة الحديثة في ذهن التلميذ قيماً إنسانية رحبة بعيدة عن الخصوصيات المغلقة، وتطلعه على ثقافات متعددة، وتعلمه لغة من لغات الشعوب المتحضرة أو أكثر. تستدعي هذه الوظائف، كما غيرها، طرفاً يقف فوقها ويشرف عليها هو: الدولة. نقرأ: «والنتيجة لهذا التفصيل الطويل أن الدولة هي المسؤول الأول، والمسؤول الأخير، والمسؤول قبل الأفراد والجماعات، وبعد الأفراد والجماعات، عن تكوين العقلية المصرية تكويناً يلائم الحاجة الوطنية الجديدة التي صورناها تصويراً نظن أنه دقيق كل الدقة، ملائم كل الملائمة، حين قلنا إنها تنحصر في تثبيت الديمقراطية وحيطة الاستقلال». يعهد طه حسين بمشروعه التعليمي إلى دولة مصرية افتراضية، ذلك أنه يرى جهل الشعب أثراً لسلطة أرادت جهله، ويشير، في اللحظة عينها، إلى شعب مصري حظه من التعليم قليل، مبرراً قصور السلطة بغياب الاستقلال وتقييد الإرادة الوطنية.

يشق طه حسين الشعب من المدرسة، والمدرسة من السلطة، والتعليم الديمقراطي من الدولة الديمقراطية، التي تحاكي الديمقراطيات الغربية. يخلص في توليده المنطقي إلى شعار له شكل البداهة: «لا تعليم بلا ديمقراطية ولا ديمقراطية بلا تعليم». يقول الشاعر، في قسمه الأول، بأولوية النظام السياسي على النظام التعليمي، لأن نظاماً مستبدلاً لا ينتج إلا مدرسة على صورته، تؤسس لعبودية مختارة قبل إن تلقن التلميذ مبادئ الأبجدية. ويقول، في قسمه الثاني، بأولوية الوعي الاجتماعي على النظام السياسي، مميزاً، بشكل مضمّر، بين المجتمع الديمقراطي الذي تعلم ديمقراطياً وأعاد إنتاج الديمقراطية، وديمقراطية المجتمع، وهي

مجرد احتمال، تختلف أحوالها في «المجتمع اليوناني» عنها في مجتمع أنسته ديمومة الاستبداد مبادئ الديمقراطية. وهذا التمييز هو الذي يعين مدرسة طه حسين مشروعاً حدثياً شاملاً من ناحية، وهو الذي يدفعه إلى تأكيد دور الدولة من ناحية ثانية، كما لو كانت الدولة هي خالق المجتمع الديمقراطي في علاقاته كلها. بيد أن هذا الشعار، في مقدمته، يتطلع إلى غاية محددة التحديد كله، محورها «الوطن» في الاشتقاقات المختلفة: الحاجة الوطنية، الشخصية الوطنية، التاريخ الوطني، التربية الوطنية، حماية الوطن، الشخصية المصرية الخالدة. . يقول جان جاك روسو في «العقد الاجتماعي»: «نحن لا نبدأ حقاً في أن نصير بشراً إلا بعد أن نكون مواطنين»، مساوياً بين الأنسنة وحقوق المواطنة. أخذ حسين بأطروحة روسو ومهد لها بأطروحة أخرى: «نحن لا نبدأ حقاً في أن نصير بشراً إلا بعد أن نكون متعلمين، ونحن لا نبدأ حقاً في أن نصير متعلمين إلا بعد أن نكون مواطنين». تولد حقوق المواطنة من المواطن المتعلم الذي يعرف حقوقه، ويولد الوطن المستقل من المواطنين الأحرار، من الإرادة الجماعية لهؤلاء الذين يتمتعون بحقوق المواطنة، الاقتصادية والسياسية والثقافية والتعليمية.

تحدّد الديمقراطية مدخلاً إلى المواطنة، بقدر ما يتكشف التعليم الديمقراطي مدخلاً إلى وعي جماعي، يتعرّف على الوطن والمواطنة، ويحقق التماسك الوطني. وما حديث طه حسين عن «العقلية المصرية التي تلائم الحاجة الوطنية» إلا حديثه، مرة أخرى، عن دور المدرسة في إلغاء الفروق والحواجز والفواصل المنبعثة عن التصور القديم للتعليم، كما لو كان هذا الأخير ينقض معنى الوطن ويعبث بوحدته. فقد كان في المدرسة القديمة ما يخالف السيادة الوطنية، لكثرة المدارس الأجنبية التي تعلم المصريين برامج أجنبية، وكان فيها ما ينقض الوحدة الوطنية على النحو الحديث، بسبب مؤسسة الأزهر التقليدية التي هي دولة داخل الدولة، وكان فيها ما لا يلبي الحاجة الوطنية المصرية، لأن السياسة التعليمية الإنجليزية أفسدت التعليم كل الفساد، وكان فيها تلك التفرقة بين الطبقات، التي تقضي بأن تحتكر التعليم قلة ميسورة، تاركة وراء أسوار التعليم كثرة جاهلة خامدة. يأمر كل هذا، بعد وفود الاستقلال، بمهمة محددة هي: توحيد العقلية المصرية توحيداً يلائم الشخصية الوطنية على النحو الحديث.

كيف تجانس دولة الاستقلال وطنياً، أو قومياً، شعباً كثرت جاهلة والقلة المتعلمة فيه لا تعدو العشرين في المئة، إن لم تكن أقل؟ وكيف تجانس دولة الاستقلال وطنياً، أو قومياً، قلة متعلمة

موزعة على مدارس غير متجانسة؟ أجاب حسين على السؤال الأول بديمقراطية التعليم ، وأجاب على السؤال الثاني بإشراف الدولة الوطنية على جميع مرافق التعليم إشرافاً كاملاً . ولهذا توقف أمام أشكال التعليم المختلفة: التعليم الرسمي المدني الذي تنشئه الدولة وتقوم عليه هو امتداد لأغراض الاستعمار الإنجليزي ، والتعليم الأجنبي المستظل بالامتيازات الأجنبية الذي «لا يفكر في مصر ، ولا يحفل بها ، وإنما يفكر في فرنسا وإيطاليا ، وفي إنجلترا وأمريكا ، وفي اليونان وألمانيا» . وهذا التعليم ينشئ طلاباً ، كارهين لبيئتهم المصرية ، ويفكرون على نحو يخالف تفكير الطلاب الذين يخرجون من المعاهد المصرية . وهناك التعليم المصري الحر ، والذي لا يخضع كلياً لمشية الدولة ، وهو تعليم «أقل ما يوصف به أنه مصدر فساد للتفكير ومصدر فساد للخلق ، ومصدر فساد للسيرة العامة والخاصة . . .» . يصير هذا التعليم المدرسة المصرية إلى مدارس تتباين في برامجها وتختلف في أهدافها وتناقض في قيمها ، كما لو كانت تستولد من الشعب المصري شعوباً متعددة ، وهو ما ينقض السياسة التعليمية المستقلة ، التي توحد بين الشعب والديمقراطية وبين التعليم والحاجات الوطنية . وجواب طه حسين جاهز ومفصل ولا اضطراب فيه : «وإلى الدولة وحدها يجب أن توكل شؤون التعليم كلها في مصر إلى أمد بعيد . وليس معنى هذا أنني أكره أن يبذل الأفراد والجماعات ما يستطيعون من الجهد لإنشاء ما يمكن إنشاؤه من أنواع التعليم وفروعه . بل معناه أن حياة مصر الخاصة وتطورها الحديث ، يقضيان بأن تؤخذ أمور التعليم كلها بالجد والعزم ، وأن يكون تنظيمها دقيقاً ، والإشراف عليها قوياً ، وملاحظتها متصلة . . . ص : (٧١) ، أو : «وجملة الأمر أن الدولة يجب أن تشرف على المدارس الأجنبية . . . فتكفل لأبنائها الذين يدخلون هذه المدارس ما تكفله لأبنائها الذين يدخلون المدارس الوطنية من التعليم الصحيح للغة القومية ، والتاريخ القومي ، والجغرافيا القومية ، والدين القومي . . .» . لا انفصال بين التعليم المستقل والحداثة الاجتماعية ، ولا انفصال بين المجتمع الحديث والشخصية القومية .

يحثل التعليم الديني الأزهري بين أشكال التعليم التي على الدولة أن توحد بين أهدافها ، مكاناً خاصاً . فهذا التعليم ، الذي يُقبل الناس عليه إقبالاً عظيماً ، لا يخضع لمراقبة ولا ملاحظة ، محمياً بهيبته ، محصناً بهالته ، على الدولة أن تنفق عليه ولا تسائله . وهو في استقلاله المتوارث ، الذي يكاد يجعل منه دولة داخل الدولة ، محافظ شديد المحافظة خاضع لكثير من «أثقال القرون

الوسطى»، يصوغ التلاميذ صوغاً يخالف التعليم المدني، بحيث لا يتفق الأزهري والشاب المدني في التفكير والتقدير، ولا في الحكم والرأي، ولا يتفقان في السيرة والعمل. يكاد طه حسين أن يقرن التعليم الديني المعزول عن الحياة بالحقبة العثمانية، التي رمت على مصر بعصورها الوسطى، ويكاد يرى فيه تغذية لحرب أهلية، مرجعها الاختلاف الشديد في مواضيع التعليم وتصوراتهِ ونتائجهِ. يتعيّن التعليم الديني، في هذا الاجتهاد، نقضاً للحداثة الفكرية، ونقضاً موازياً للشخصية القومية، التي يصوغها التعليم الديمقراطي ملتزماً بالأهداف الوطنية. ولعل دعوة حسين الصارمة إلى الحداثة الشاملة، التي لا تأتلف مع تعليم ديني ثابت في مطلقاته، وضعت على قلمه مقولة القومية، وأكدت «المصرية» قومية مكتفية بذاتها. لذلك، يتحدث عن «التاريخ القومي، الجغرافيا المصرية، التاريخ المصري، الوطنية المصرية، اللغة المصرية، الدين القومي...». يكتب طه حسين: «وإذن، فلا ينبغي أن يكون هناك مصريون يخرجون من المدارس المصرية وقد تعلموا الدين القومي واللغة القومية والتاريخ القومي، وآخرون يخرجون من المدارس الأجنبية وليس لهم من التعليم الديني حظ ما. ص: ٨٢». إذا كانت تعابير التاريخ المصري واللغة المصرية والشخصية المصرية ترادف، في لغة حسين، التاريخ القومي واللغة القومية والشخصية القومية، فإن الدين القومي، الواجب تعليمه في المدارس الأجنبية، هو الدين المصري المتميّز بخصائص مصرية.

يفضي تعامل طه حسين مع الدين إلى النتيجة التاليتين: يفقد الدين استقلاله الذاتي ويتحوّل إلى عنصر من عناصر الوطنية الحديثة، شأنه شأن التاريخ واللغة والاقتصاد، بل إنه لا يجد مكانه بين عناصر القومية الحديثة المتعددة، إلا بعد إصلاحه والمواءمة بينه وبين الحاجات القومية. تقول النتيجة الثانية: يفقد الدين، الذي أصبح مصرياً، بعده الميثاقيني وآماده المتعالية طالماً أنه، وقد أصبح مصرياً، يحيل على العقل المصري قبل غيره. يغدو الإسلام، في الحالين، ديناً متميزاً، يغيّر إسلام الحجاز واليمن والعراق وأهل الشام، أي إسلاماً أنتجه العقل والمكان المصريان، مثلما أنتجا غيره من الظواهر الثقافية. «عَلِمَنَ» طه حسين الإسلام مرتين بشكّلين مختلفين: مرة أولى حين قال، وهو يستذكر مصر القديمة، بأولوية المكان على العقل، وبأولوية العقل المصري على غيره، محولاً العقل الإسلامي إلى أثر للعقل المصري، الذي انبثق من ذاته. ومرة ثانية حين سوّى الدين عنصراً من عناصر القومية الحديثة، كونه علاقة اجتماعية بين علاقات اجتماعية أخرى.

فصل حسين ، وهو ينقض الزمن العثماني بالزمن الأوروبي الحديث ، بين القومية المصرية التي تحاكي غيرها من القوميات الأوروبية ، والقومية الإسلامية التي محورها «الكعبة المطهرة» ، كما يقول شيخ جليل من شيوخ المسلمين . يقضي هذا الفرق ، الذي يمنع الجليل الأزهري عن قبول المصرية الحديثة ، بإصلاح تعاليم المؤسسة الأزهرية ، كي تصبح مؤسسة من مؤسسات الدولة التعليمية ، ينطبق عليها من القواعد ما ينطبق على غيرها ، وتسهم في تخليق الشخصية القومية الموحدة كغيرها من المؤسسات . والوسيلة التي يصار بها إلى تحديث القديم هي : إشراف الدولة إشرافاً كاملاً ودقيقاً على التعليم الأزهري ، من أجل إدخال صورة القومية الحديثة في الأزهر ، «وهي إنما تدخل من طريق التعليم الأولي والثانوي ، بإشراف السلطان العام» ، حتى لا يبقى الأزهر خارج الدولة ، ولا يكون له ذلك السلطان الخاص الذي يستطيع أن يطاول السلطان العام . رأى حسين ، وهو يتأمل العقلية المصرية الموحدة ، في التعليم الأزهري ما رآه في التعليم الأجنبي المستظل بامتيازات الدول الأجنبية ، وطالب بإصلاحهما من وجهة نظر القومية المصرية : «وإنما أريد أن يعاد النظر في قوانين الأزهر . فنحن نعلم متى شُرعت ، وكيف شرعت ، ونحن نعرف ما خضعت له من الظروف . وأيسر ما يقال في ذلك إن هذه القوانين والنظم لم تشرع في عهد الديمقراطية الصحيحة . ص : ٨٧» .

قصد حسين ، في حديثه عن إصلاح الأزهر ، إلى أمرين : اختصار الأزهر ، من وجهة نظر الاختصاص العلمي ، إلى مؤسسة مختصة بشؤون الدين والفقه ، حال غيرها من المؤسسات العلمية ، التي يمكن أن تختص بعلم التاريخ أو القانون أو العلوم الطبيعية ، وتحويله ، من وجهة نظر المصلحة الوطنية ، إلى مؤسسة تتفق في مواضيعها وتصوراتها وأهدافها مع المؤسسات الأخرى . ألغى ، في الأمر الأول ، السلطان المتوارث الذي يجعل من الدين علماً للعلوم ، يحاكم العلوم ويقاضيه ويقف فوقها ، لأنه علم -مرتبة تقصّر عنه العلوم الدنيوية . وألغى ، في الأمر الثاني ، السلطان المتوارث الذي يعين الأزهر دولة في داخل الدولة ، أو دولة فوق الدولة ، تحدد لها المسموح والممنوع . وواقع الأمر أن حسين لم يكن خصماً للأزهر ولا عدواً للدين ، بل كان وهو يتعامل معه منسجماً مع مشروعه الإصلاحية انسجماً كاملاً ، ذلك أنه كان مشغولاً بمجانسة العقلية المصرية ، وبتأمين الشروط التي تهيأ لولادة شيء محدد هو : الدولة القومية المصرية الحديثة ، التي تعيد إنتاج الاستقلال الوطني بوسائل عقلانية .

استلهم حسين، كما ذكر في أكثر من مكان، نموذج الديمقراطية الفرنسية، الصادر عن ثورة ١٧٨٩، الذي يعين الدولة قوة مهيمنة وقائدة: مهيمنة لأنها تحقق مصالح المجتمع المختلفة، التي تشتمل على الحق في التعليم وحقوق العمل والسلم الاجتماعي والكرامة الوطنية، وقائدة لأنها تعيد خلق المجتمع، بما يضمن له الارتقاء والتقدم. أخذ حسين من هذا النموذج فكرة المجانسة الاجتماعية، أو الترابط الاجتماعي، فلا هيمنة سلطوية على المجتمع من دون معايير مشتركة تتوزع على الطرفين، وأخذ فكرة التعليم الشعبي الموسع الذي لا تكون الشخصية القومية إلا به.

٣- التعليم وتوليد الدولة البرجوازية:

أدرج طه حسين في كتابه خطابين، أحدهما مباشر يشرح مضمون التعليم وغايته في أطواره المتلاحقة، وثانيهما غير مباشر يشرح المبادئ الفكرية، التي تؤسس لثورة ثقافية. احتقب الخطاب الثاني، الذي لا يكون الأول إلا به، ثلاث مقولات تحيل، منطقياً، على بعضها، أولها: كونية الخبرة الإنسانية، التي تقول بكونية العقل الإنساني، فلا اختلاف بين الشعوب في حظوظ العقل، وبهجرة الإبداع الإنساني من بلد إلى آخر، وفقاً لظروف السياسة والاقتصاد والمعتقدات. تصرّح المقولة الثانية بالعلاقة بين الوعي والتاريخ، أو بالنزعة التاريخية، التي تقرّر تقويض القديم والبحث عن نظام جديد، زهداً بالماضي وثقة بالعقل، لأن في الثاني قوة تنقل الإنسان من وضع العبد إلى وضع السيد، ومن وضع الجماعة الغفلة إلى مقام الـ«نحن» المتحررة. وإذا كان في المقولة الأولى ما يتيح لطف حسين أن يطالب، بلا تردد، بنقل الخبرة التعليمية الفرنسية إلى مصر، فإن في الثانية ما يدعوه إلى نقض «إيديولوجيا الإجماع» بوعي الفرديات المتعلمة، التي تعرف مساوىء الاستبداد أكثر مما تعرف فضائل الحرية. تنتهي المقولتان إلى ثالثة هي: الحياة طبقاً لمبادئ العقل، إذ لكل ظاهرة سبب، ولكل سبب ما يعالجه. يسمح مفهوم السبب بمواجهة الجهل بالمعرفة والأقلية بالأكثرية، ويدل على أن السلطة السياسية، مهما كان شكلها، اختراع إنساني، تعطيه الإرادات الإنسانية أشكالاً مختلفة. انطوى الخطاب، في شكله، على تعقيد طموح، أو رهان رسولي يوحد بين المعرفة والوطنية وبين المثقف والمسؤولية. ولهذا كان على طه

حسين ، السياسي المحنك و كاتب المقالة السياسية إلى حدود الإكثار أحياناً ، أن يحجب مشروعه السياسي الطموح بمشروع تربوي مواد المدرسة والمعلم والتلميذ ، وأن يدخل إلى لبوس المربي المراوغ والصارم في مراوغته ، مدركاً ، قبل غيره ، أن المدرسة التي يدعو إليها ، بلغة تربوية ، هي مجاز : الثورة البرجوازية الكلاسيكية .

دعا حسين إلى أفكار الثورة البرجوازية ، التي قال بها روسو وفولتير وديدرو ، مستدعيماً ، بشكل إيقاعي ، أطياف مصر الخالدة ، مصالحاً ، ذهنياً ، بين الحداثة والأصول . وأول هذه الأفكار ، التي حرّضه الواقع المصري على اعتناقها ، هي : حقوق الإنسان ، التي تبدأ من الجوهر الإنساني لا من القوميات والعروق والأديان . كان عليه ، وهو يدعو إلى دولة حديثة ، أن يؤسس الدولة المفترضة على المقدمة الفلسفية للحداثة السياسية ، التي ترى أن للإنسان - جميع البشر بلا استثناء - حقوقاً طبيعية ، بصرف النظر عن مشيئته أو مشيئة غيره ، فرداً أكان أم جماعة ، مثل الحق في الحياة والحرية والأمن والسعادة ، وأن على الدولة أن تحترم هذه الحقوق وألا تتجاوزها وأن تضمن عدم تجاوزها من قبل آخرين . صالح الخطاب ، في لغة جديدة ، بين حقوق الإنسان الفرنسية والاستقلال الوطني المصري ، مقتنعاً بأن عقلانية روسو أكثر نفعاً من بلاغة « القوميات القديمة » . ذلك أن هذه العقلانية ، إن طبقت من وجهة نظر المصلحة الوطنية ، تنتهي إلى المواطنة وتنجز معها هدفاً أكثر خطراً ، هو : الإرادة الجماعية الواعية ، التي تميّز الوطن من الأرض ، أو الإرادة العامة العقلانية ، التي لا تفصل بين الغايات والوسائل . تضمن هذه الإرادة ، التي تتكىء على المساواة وتوسّع آفاقها في آن ، استقلال مصر وازدهارها ، لأنها قادرة على مواجهة العقليات المغلقة التي تدعي احتكار العقل والصواب ، وقادرة أيضاً على معارضة أهواء السلطة ، التي تغدق الامتيازات على قلة وتمنع الحقوق الطبيعية عن الأكثرية . رفض حسين أن يتعامل مع « المصريين » بمفهوم « الجماعة » ، أو بفكرة « الأمة » ، وهي تعبير قاصر لغة ومعنى ، بل أخذ بمنظور حدائث يرى المجتمع من خلال مواقع الأفراد فيه ، مؤمناً بأن المجتمع الموحد وطنياً محصلة لعقد حرّ بين ذوات حرة . تطلّع هذا المنظور إلى مجتمع يمثّل إلى الإرادة العامة ، وإلى إرادة عامة تتجسد في دولة قومية . وسواء بالغ حسين في استلهاهم السياسة التعليمية الفرنسية أم ارتكن إلى ما ألهمته به بصيرته ، فقد اشتق مفاهيمه كلها من وحدة الاستقلال الوطني والحداثة الاجتماعية .

تحتل الديمقراطية ، لدى طه حسين ، الموقع الذي شاءته وحدة الاستقلال والحداثة ، بعيداً عن

تصورات «أكاديمية» شائعة اليوم تقترح ديمقراطية مكتفية بذاتها. وواقع الأمر أن مفاهيم «مستقبل الثقافة في مصر» مسكونة بديالكتيك صريح، يفرض عليها أن تتعرّف بنقائضها، قبل أي شيء آخر. يهدف التعليم إلى تدمير وسائط الجهل والتجهيل، قبل إن يهدف إلى محاربة الأمية، وتسعى الديمقراطية إلى تقويض وسائط الاستبداد، قبل إن تقول بحياة الأحزاب السياسية، وينشغل الاستقلال بمجابهة العبوديات الداخلية قبل إن يطالب قوى الاحتلال بالخروج. لن تكون العلمانية، في هذا التحديد، حرباً على الدين وخصاماً مع المؤسسات الدينية، بل ممارسات تربوية وتعليمية وسياسية تحاصر الوسائط التي تنتج وعياً اجتماعياً معادياً للحدثة. بل يمكن القول: تتكشف علمانية طه حسين العميقة في دعوته إلى نظام اجتماعي تبنيه إرادات إنسانية حرة، تؤمن بكونية القيم وبوحدة العقل والديمقراطية والمستقبل. ولعل هذه العلمانية، التي تحتفي بالوعي الإنساني الطليق، هي التي دعت إلى ربط حاضر «مصر الأوروبية» بماضيها الفرعوني القديم، منحياً «الإسلام الشرقي» جانباً، كما لو كان يربط بين زمنين دنيويين، لا يحتاجان إلى ضمانات مقدسة. وحسين منسجم مع تصوراته، منذ أن «علّم» الحاضر وقرأ الماضي بثقافة معلّمة، وهو ما قام به في كتابه «في الأدب الجاهلي»، وفي كتابه «الفتنة الكبرى»، الذي تفصله عن الكتاب السابق عشرون عاماً.

تحدث قسطنطين زريق في كتابه «نحن والتاريخ»، الذي ظهر بعد هزيمة العرب عام ١٩٤٨ بعقد من الزمن تقريباً -١٩٥٩-، عن قومية عربية حديثة وجوها الديمقراطية والعلمانية والفضاء الشعبي الطليق، نافيةً تلك «القومية القديمة»، المطمئنة إلى «أرواح الأجداد». لم تكن القومية التي قال بها «مستقبل الثقافة في مصر»، قبل قيام دولة إسرائيل بعشر سنوات، إلا قومية زريق، مع فرق بين الطرفين، اقنع الأول بقومية عربية والثاني بقومية مصرية. مهما تكن قومية طه حسين، الذي ألمح على استحياء إلى شبه نقد ذاتي في الحقبة الناصرية، فقد صرّحت بأبعاد نقدية ثلاثة: التمييز بين القومية الحديثة و«القومية الإسلامية»، تلك القديمة التي تنقض الاستقلال الوطني، لأنها تنقض الحدثة التي هي وجهه الآخر. يأتي العنصر الثاني من المبدأ الحدائي الرافض للجاهز والمعطى والقديم، والقائل بتقدم تاريخي ينصبّ المستقبل مرجعاً له، معتبراً التبدّل والتغير قواماً للأشياء. يعين العنصر الثالث، وهو امتداد لما سبقه، القومية العربية قومية متخلّفة، توازي «العنصر التركي» ولا تختلف عنه في شيء كثير، كما لو كانت وجهاً آخر ل«القومية الإسلامية».

تعتنق القوميتان الأخيرتان المبادئ الخالدة، الموزعة على روح الإسلام وروح العروبة، التي لا تأتلف مع وعي حدائي، لا يقرب الخالد ولا يقبل به. يجمع رفض السببية التاريخية، بهذا المعنى، بين القوميتين المفترضتين، ويصير القومية العربية، في شكلها الإيديولوجي، قومية دينية، لأن المعتقدات الدينية ترفض مبدأ السببية، قبل غيره من الأسباب المادية. اصطدم حسين، المدافع عن قومية مستقبلية، بسلفية دينية وبسلفية قومية لا تختلف عنها كثيراً، وأنكره ماركسيون اختزلوا القومية والديمقراطية والعلمانية إلى تجريدات طبقية، غير مدركين أن الثورة الثقافية التي نادى بها طه حسين، أكثر معقولة بكثير من «ثورة طبقية» لا أساس لها.

أراد طه حسين أن يشتق من التعليم ثورة برجوازية، متوسلاً شيئاً من تاريخ مصر الغريب وأشياء من ثقافته الفرنسية. ففكرة استيراد النموذج الفرنسي التعليمي إلى مصر تعود إلى عام ١٨٤٤، حين أنشأت الحكومة المصرية في العاصمة الفرنسية «مدرسة باريس»، التي أدارتها ونظمتها وزارة الحربية الفرنسية، وتخرج منها إسماعيل باشا، الذي تولى شؤون مصر لاحقاً، وعلي مبارك، المربي التقني الشهير. وقد أنشأ هذا الأخير، إثر عودته من باريس، المدارس الإعدادية والهندسية، وافتتح مدرسة للإدارة واللغات وأخرى للمحاسبات والمساحة ووصل، لاحقاً، إلى مدرسة للغة المصرية القديمة، وثانية للرسم، وثالثة لإعداد المعلمين. أراد أن يوحد في عمله بين النظام والسياسة الجديدة للدولة الحديثة، معتبراً أن المدرسة هي النظام والانضباط. وترادف المدرسة والنظام موجود أيضاً في كتاب رفاة الطهطاوي «تخليص الإبريز» الصادر عام ١٨٣٤، الذي يجعل من التعليم نقيضاً للفوضى. لا غرابة أن يبدو الأزهر، في كثير من الكتابات التي تدعو إلى التعليم الحديث، تعبيراً عن الفوضى: «إن ما يثير العجب في الأزهر هو الحشد الذي يتزاحم في أروقه. فألف تلميذ من شتى الأعمار، ومن كل الألوان... يتناثرون في مجموعات ويرتدون ملابس متباينة... يتحرك التلاميذ، وقد فقدوا كل اتجاه، حركة عشوائية من أستاذ إلى أستاذ...». إذا كان النظام والانضباط عنوان المدرسة، فإن الأزهر لن يكون مدرسة، لأنه يفتقر إلى هذين العنصرين معاً.

استأنف طه حسين طموح علي مبارك، واستأنف أكثر غايات رفاة الطهطاوي. أراد هذا الأخير، وكما يذكر تيموثي ميتشل في كتابه «استعمار مصر»، أن يقضي بقية حياته في ترجمة كل الأعمال الفرنسية في الجغرافيا والتاريخ إلى العربية، مثلما أراد أن يكون هناك مدرس حكومي في

كل قرية، ليعلم «مبادئ الأمور السياسية والإدارية . . . وفهم أسرار المنافع العمومية». ذهب الطهطاوي في هذا الاتجاه حين نشر عام ١٨٧٢ كتابه الرئيسي «المرشد الأمين للبنات والبنين»، الذي ربط فيه بين التعليم والحاجات الإنسانية، أو بين المدرسة والنهضة . . . انتمى حسين إلى نسق تربوي مصري، احتضن الطهطاوي وعلي مبارك وقاسم أمين والشيخ محمد عبده، الذي حزن عليه أصحاب الطرابيش لأصحاب العمائم كما قال حسين، وانتمى أيضاً إلى ثورة ١٩١٩، التي أقرت إثرها الليبرالية المصرية، في دستور عام ١٩٢٣، مبدأ «التعليم الإلزامي»، الذي ترجم مبدأ تساوي المواطنين في الحقوق والواجبات. غير أن السيد العميد ما لبث أن أضاف إلى انتمائه المزيج عنصرين أساسيين: فكرة الدولة القومية التي تخلق مجتمعاً قومياً، مطوراً أفكار أستاذه أحمد لطفي السيد، وفكرة المجتمع القابل للخلق والصياغة، التي أسس لها عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم في كتابه الشهير: «قواعد المنهج الاجتماعي»، الصادر عام ١٨٩٥. أعطى هذا الكتاب المجتمع وجوداً موضوعياً مستقلاً عن عقول الأفراد، كما لو كان جسماً فيزيائياً تمكن دراسته وإعادة تركيبه، بما يضمن استقراره والسيطرة عليه. وأول الوسائل التي تعيد خلق المجتمع منضبطاً ومنظماً ومستقراً هي التربية الصادرة عن التعليم المدرسي في الدولة الحديثة «التي تجعل المجتمع على الدوام يعيد خلق شروط وجوده». لا غرابة أن يتردد طه حسين كثيراً، حين أصبح طالباً في باريس، على محاضرات دوركايم في جامعة السوربون، التي سوت المدرسة بالنظام والجهل بالفوضى. فقد كان «التراحم»، أو العنف الاجتماعي الناتج عن الفوضى، ماثلاً في فكر دوركايم، وهو يضع نظريته عن المجتمع المنضبط تربوياً. لم يقترح طه حسين، حين أصبح وزيراً، ترجمة كتاب دوركايم، إنما اختار كتاباً شهيراً عن «روح الجماعات»، كان موضوعه الأساسي هو: الزحام.

اتكأ طه حسين على عناصر متعددة منتهياً إلى مدرسة - سؤال، يُشتق منها المجتمع وتُشتق هي من دولة مفترضة. ولأنه عطف على المدرسة - السؤال الديمقراطية والعلمانية والقومية، فقد حوّلها إلى مجاز واسع، يعيد إلى مصر هويتها المفقودة. تصبح المدرسة، في هذا التحديد، هي المستقبل، ويغدو المستقبل هو الثقافة التي تشيعها المدرسة، ويكون مستقبل مصر من مستقبل المدرسة التي تأخذ بها. لم يشأ طه حسين، في مشروعه الذي لم يتحقق، أن يكرر ما قال به النسق التربوي الذي انتمى إليه، إذ المدرسة هي النهضة وإذ المدرسة النهضوية مستقدمة من الغرب

أو وافدة منه ، فذهب إلى منظور أكثر جذرية وحسماً : كانت مصر ولا تزال جزءاً من الغرب ، وكانت المدرسة الغربية ولا تزال مدرسة مصرية . هكذا تكتمل الدائرة بلا تلفيق ولا تبعية ، بعد أن تمحو مصر من تاريخها فترة ناشزة ، تعني التخلف ولا تعني الإسلام بالضرورة .
قدم طه حسين ، اعتماداً على المدرسة - المجاز ، نموذجاً فكرياً نهضوياً ، هو الأدق والأشمل والأكثر فريدة باللغة العربية في القرن العشرين ، نموذجاً مجرداً - منطقياً ، إن صح القول ، قابلاً للتطبيق والوقوف والازدهار في أي بلد قصر عن الحضارة المعاصرة ، شريطة أن تعتنقه عقول مبرأة من التلفيق ، وأن تتعهد إرادات أخلاقية . طالب هذا النموذج برجوازية مصرية تابعة بمهام برجوازية قائدة ومهيمنة ، معتقداً أن الثورة التعليمية مدخل إلى ثورة برجوازية كلاسيكية .

٤ - نقد الهامشي في خطاب جوهري :

أسس حسين مشروعه على فرضية «مصر المتوسطة» ، ملتمساً أسباباً تاريخية - وطنية . وإذا كان في الفرضية ، بنبرتها الخطابية ، ما يبررها وطنياً ، فإن الحجج التي ساقها يعوزها الإقناع ، في أكثر من مكان . بل إن التبرير ، الذي اتكأت الفرضية عليه أفضى إلى ارتباك لا لزوم له ، ذلك أن صحة المشروع تأتي من علاقاته الداخلية ، سواء أشار إلى النموذج الحضاري الأوروبي أم لم يشر إليه . فلقد قال حسين بنموذج حضاري عقلائي ، ورسم الطرائق العقلانية التي تؤدي إليه ، كما لو كان مرجعه «العقل الوطني» ، قبل أي مرجع آخر .

تطرح مقدمة «مستقبل الثقافة في مصر» جملة أسئلة ، صادرة عن عسف الاختزال والتناظر الشكلائي . يمس السؤال الأول أسطورة الأصل ، التي تختصر مصر إلى جوهر ثابت ، يحاصر وينهزم ويقاوم وينتصر ويعود إلى ما كان عليه ، واصلاً مصر العظيمة التي كانت بمصر العظيمة التي ستكون . أدخل التبرير الذرائعي إلى فكر حسين التاريخي بعداً غريباً عنه ، لا يتفق مع مبدأ «الحياة طبقاً لقواعد العقل» ، الذي أقام عليه مشروعه التعليمي . فهو يقول : «أريد كما يريد كل مصري مثقف ، . . . ، أن تكون حياتنا الحديثة ملائمة لمجدنا القديم» . لا يتفق صلاح الرغبة مع تحولات تاريخية عميقة لا رجعة عنها ، أقامت هوة شاسعة بين الزمن الفرعوني والزمن العالمي الحديث . لا يختلف السؤال الثاني كثيراً عن سابقه ، فهو يرد بدوره إلى التاريخ ومقولات التحول والثبات . فبعد أن أقام حسين جداراً سميكاً بين الجوهر المصري والتحويلات التاريخية ،

عاد مجدداً وفصل بين الجغرافيا والتاريخ، معتبراً أن البحر المتوسط الذي تأمله الإغريق، شركاء العقل المصري في خصاله، هو ذات البحر الذي حمل المدافع الإنجليزية، التي هزمت أحمد عرابي عام ١٨٨٢. استولد حسين، وهو يستنهض الأرواح بالرغبات، مصر متخيلة من أوروبا، وثبت «التاريخ المتوسطي» في لحظة قديمة فارة منه، محولاً التاريخ إلى تتابع زمني فارغ، ناسياً أن مصر القديمة مستقرة في غبارها، وأن مدافع بونابرت جدعت أنف أبي الهول، منذ قرن ونصف القرن تقريباً.

يحيل السؤال الثالث على صورة نموذجية لأوروبا معاصرة نموذجية الإنسانية، لا فرق بينها وبين اليونان القديمة، توزع حضارتها كريمة على من يشاء. اقتنع حسين، أو أقنع نفسه، بأن مصر عائدة إلى أوروبيتها القديمة وأن أوروبا الحديثة، التي هي يونان أخرى، لا تزال تشارك مصر في الكثير من خصالها. جاءت هذه القناعة، التي لا تختلف دلالتها كثيراً عن أسطورة مصر الخالدة، من منطق مسرف في اختزاله، ساوى أوروبا المعاصرة بـ«أثينا القديمة»، التي فتنت حسين الشاب، فقرأ ثقافتها وترجم آدابها، ودعا إلى تعلم اللغة والآداب اليونانية. لم تكن فتنة أثينا، التي تلي كل وعي ليبرالي، إلا ديمقراطيتها المبكرة، التي رأت في العسف والقهر والإكراه طرائق ما قبل - سياسية، تلائم «الذين يعيشون خارج المدينة، أي هؤلاء الذين يعيشون داخل العائلة والأسرة، حيث الزعيم يمارس سلطة مطلقة»، وتلائم، بداهة، «الإمبراطوريات البربرية الآسيوية، التي نظامها الاستبدادي صورة عن التنظيم الأسري».

بنى حسين صورة أوروبا الواجب محاكاتها من عناصر التنوير الأوروبي، وقوامها سلطة العقل ورفض سلطان الكنيسة، مطابقاً بين التنوير الأوروبي وأثينا القديمة. ولعل صورة أثينا القديمة، التي تنتقل ولا تتبدل، هي التي منعت حسين عن رؤية الحضارة الأوروبية الحديثة في مكوثاتها المادية، المحتشدة بالثورات العلمية والصناعية والقومية والكشوفات الجغرافية واستعمار الشعوب. كان مأخوذاً، ربما، بقوة الثقافة، التي هي ترجمان الديمقراطية المبدع، وبقوة الديمقراطية، التي هي حاضن الثقافة ودليلها إلى الحياة. لا غرابة، إذن، أن يعين الثقافة، في الشرط المصري، طريقاً إلى الثورة، طالما أن الثقافة الديمقراطية ضامن للإبداع في أشكاله المختلفة، ومقدمة لتخليق «برجوازية مصرية ثورية» تنجز، بشكل سلمي، ما أنجزته البرجوازية الفرنسية. وضعه هذا الطموح، الذي لا تنقصه المراهنة، داخل السلطة وخارجها: داخلها وهو

يضع لها نموذجاً تعليمياً ثورياً ويطالبها بتحقيقه ، وخارجها وهو يحتمل السلطة وحدها مسؤولية الأمية التي تكتسح غالبية الشعب المصري . شيء قريب أيضاً من خروج طه حسين من الإسلام تارة وعودته إليه تارة لاحقة : كأن يخرج من إسلام شرقي آيته الاستبداد العثماني ، وأن يعود إلى إسلام يوناني ، هذب العقل المتوسطي وأعاد صوغه . وما هذا الإسلام اليوناني المفترض إلا تلك البرجوازية المصرية التابعة ، التي عليها أن تقوم بدور برجوازية وطنية مستنيرة .

كيف تستعيد مصر الجديدة مجد مصر القديمة؟ وكيف تقوم الدولة المصرية المستقلة بدور الدولة الفرنسية التي خلقت قومية حديثة؟ وكيف ينجز التعليم الحديث ، في سنوات قليلة ، ما أنجزته أوروبا في عشرات السنين؟ هذه هي الأسئلة التي أعطت خطاباً مستقبلياً يتمازج فيه الفكر النقدي الفاعل والمراهنة الأخلاقية . كان ميكيا فيلي ، في قراءة آلتوسير له ، قد واجه هذه الأسئلة حين تأمل ، في زمانه ، شروط الوحدة الإيطالية : كيف يمكن توليد المتوقع من اللامتوقع؟ أو كيف يمكن توليد أمير جديد من أوساط شعبية لا تعرف عن أحوال الإمارة الجديدة شيئاً؟ والجواب أن المنشود لا سهولة فيه ، لأنه «لا يمكن الركون إلى أية فئة اجتماعية ، أو أية جماعة سياسية ، أو إلى أية مدرسة قديمة من أجل توليد الدولة الوطنية المنشودة» . لكن على الرغم من هذا كله ، «ينبغي البحث عن دولة وطنية ، أي حديثة ، تحمل شروط النمو والاستمرار» ، و«يجب العثور على مرجع جديد ينتج الأمة ذات الإرادة الموحدة المجسدة في دولة وطنية على صورتها» . ما بحث عنه ميكيا فيلي ، كما أشار آلتوسير ، بحث عنه طه حسين في زمن لاحق . وقع الأول على «الأمير الحديث» ، ورأى الثاني في «المدرسة» إمارة حديثة . هناك ، في الحالين ، توليد المتوقع من اللامتوقع ، والركون إلى الفعل العاقل وطاقة المستقبل . تقاطع المفكران السياسيان وافتراقا ، استلهم الإيطالي تجربة عارضة مثلها «سيزار بوجيا» فوق إقليم إيطالي صغير ، وآمن الثاني بتجارب تصل بين الزمن الفرعوني وزمن الثورة الفرنسية . والفرق بين الاثنين هو قياس الزمن ، فبين ميكيا فيلي وبوجيا فترة زمنية قصيرة ، وبين حكمة الفراعنة وأفكار «العقد الاجتماعي» قرون كثيرة .

حمل حسين خياره الثقافي وانتقل من حزب سياسي إلى آخر ، ومن جريدة حزبية إلى أخرى ، ودخل إلى حكومة وخرج إلى غيرها مستمراً موقعه ، دائماً ، في فتح مدرسة وتدشين جامعة وترجمة كتاب والحض على ترجمة كتب اختارها . كتب لويس عوض في «ثقافتنا على مفترق

الطرق» عن أحوال طه حسين في فترة ١٩٤٤ - ١٩٥٠ : «كان أعداء الديمقراطية في مصر يدركون كما كان يدرك أنصارها أن طه حسين رغم أنه كَفَّ عن الكتابة في السياسة، إنما كان في حقيقة الأمر ينشغل بالسياسة على نطاق أكثر فاعلية من كتابة المقالات السياسية بكل جامعة يفتتحها، وبكل مدرسة يؤسسها، وبكل تلميذ يأخذ بيده لينير عقله ويهيبه وجدانه بنور العلم وضياء الثقافة». وضع حسين، منذ شبابه المبكر، سياسة ثقافية ذاتية أراد لها، لاحقاً، أن تصبح سياسة ثقافية جماعية، حالماً ببقعة أرخميدسية لن يصل إليها، لأن في مشروعه ما يقوِّض أسس السلطات التي كان يدور بين جدرانها. جاء في «مستقبل الثقافة في مصر» الفقرتان التاليتان، تمس الأولى منهما أحوال الحاكم التقليدي : «إن الحاكم الجاهل يخضع قلبه وعقله وضميره وملكاته كلها لإرضاء شهواته، وإذن فسيستبد إن وجد القوة، وسيظلم إن مُدَّت له أسباب الظلم، وسيطغى إن هُيئت له وسائل الطغيان. . . وهو في هذا كله لاعب بالشعب والشعب غافل عنه، لأنه لم يُثقف، ولم يُعلِّم، ولم يُهيأ لمحاسبة الحكام والنواب»، وتلمس الثانية أحوال الشعب المحكوم : «يجب أن يتعلم الشعب إلى أقصى حدود التعليم، ففي ذلك وحده الوسيلة إلى أن يعرف الشعب مواضع الظلم، وإلى أن يحاسب الشعب هؤلاء الذين يظلمونه ويدلّونه، ويستأثرون بثمرات عمله وجده، فيردهم إلى العدل والإنصاف، ويضطرهم إلى أن يؤمنوا بالمساواة قولاً وعملاً، وإلى أن يحققوا المساواة في سيرتهم، لا في هذه الألفاظ الجوفاء التي يضللون الناس بها تضليلاً. . .». شاء طه حسين تعليماً مبرراً من ذلك السخف المتداول الذي يستبدل بجهل القراءة ألواناً من الجهل أشد خطراً وأسوأ وبالاً. ولهذا نبذته الأطراف جميعاً، حتى التي كرمته وأغدقت عليه الثناء. بقي مشروعه مستقبلياً، ينتظر إرادات عاقلة وشريفة، كتلك التي علمت طه حسين أشياء كثيرة. يقول ديكارت : «لا يوجد سوى الإرادة وحدها التي أختبرها في داخلي، وهي كبيرة لدرجة أنني لا أدرك أكبر منها، بحيث تجعلني أدرك أنني أتخذ صورة الله وأشبهه». لم يشبه طه حسين، الذي علم غيره وتعلم من غيره، إلا نفسه، التي أرادت أن تضع المعرفة في خدمة «المعذبين في الأرض».

قال طه حسين، قبل أكثر من ستين عاماً، بما لم يقل به غيره إلا بعد فوات الأوان : ثورة ثقافية شاملة تقطع مع الميتافيزيقا، بلغة سمير أمين، وتتأسس لوعي علماني، التوحيد العضوي

بين القومية والعلمانية والديمقراطية، قراءة حاجات الحاضر من وجهة نظر المستقبل. طالب، في هذا كله بالقطع مع ماضٍ مجرد يتنتاج في «فتاوى» لا تقل تجريداً، والانطلاق من حركة الأشياء الحقيقية، مميزاً بين تاريخ زائف قوامه الماضي المطلق وتاريخ فعلي يندمج مع تاريخ الحدائث العالمية. فلا فرادة، ولا ما هو قريب من الفرادة، لأن تواريخ الشعوب جميعاً متقاطعة متوجهة، لا موقع للصفاء المزعوم فيها، إلا لدى من يرفض الآخرين ويؤثر العبودية على التفاعل. إن التطير من تقديس الماضي المجرد، كما رفض الهوية الفقيرة المغلقة، هو الذي قاد حسين إلى توزيع هويته المصرية على هويات إنسانية كثيرة، وهو الذي قاده إلى اختصار الأزمنة جميعها إلى زمن فعلي وحيد هو: الحاضر.

٥- في راهنية طه حسين :

على الرغم من النقد الذي توجه إلى المقدمات الفكرية التي قام عليها كتاب «مستقبل الثقافة في مصر»، وقد أتى من جهات كثيرة متعارضة، فما زال كتاباً يحتفظ بصحة أفكاره الأساسية. تتكشف دلالاته بالمقارنة مع «مشاريع» أخرى همّشته وتوهّمت تجاوزه وانتهت إلى الإخفاق والبوار. فبعد مرور سبعين عاماً تقريباً على ظهور الكتاب، عاد العرب، الذين فاتهم قطار التاريخ، يتحدثون «مكرهين» عن الديمقراطية، لا عن تلك الديمقراطية المنهجية الواعية لأهدافها، التي قال بها حسين، بل عن ديمقراطية أخرى، تحيل على السوق والتداعي العربي الاستثنائي، أو على إيرادات خارجية تجمع بين الموسمية والذرائعية.

بعد أن انتظر طه حسين زمناً ينصف «المعذبين في الأرض» جاءت ثورة عبد الناصر، وهي الشكل الأرقى والأكثر نزاهة في الانقلابية العربية، لتقوّض الأطروحة الأولى في مشروعه، أي الديمقراطية مختزلة التعليم إلى ثنائية التلقين والاستظهار الفاسدة. فقد أصدر القائد العام للقوات المسلحة في السابع عشر من كانون الثاني عام ١٩٥٣ بياناً حل فيه جميع الأحزاب السياسية وصادر جميع أموالها «لصالح الشعب بدلاً من أن تنفق في بذور الفتنة والشقاق». رد حسين، الذي زاوج بين الديمقراطية والثورة، على بيان القوات المسلحة دون إبطاء، وذلك في مقال له عنوانه «تحرير العقل» نشره في عدد كانون الثاني عام ١٩٥٣ من مجلة الكتاب، قال فيه: «فمصر لا تحتاج إلى شيء بمقدار ما تحتاج إلى أن تحرر عقول أبنائها، وهي إذا حررت عقول أبنائها بلغت

كل ما تريد في فروع الحياة جميعاً . . . والعقل الحر هو الذي لا يقبل إن يفرض السلطان السياسي عليه رأياً من الآراء ومذهباً من المذاهب . أو سيرة بعينها في التفكير والتعبير والعمل والنشاط . والعقل الحر هو الذي لا يقبل ديكتاتورية مهما يكن لونها، ومهما يكن غرضها، ومهما يكن أسلوبها في الحكم . لن نرضى من الثورة إلا بأن يتسع سلطان العقل حتى يغزو بالمعرفة نفوس المواطنين جميعاً . وبأن تتسع آفاق العقل حتى يتلقى المعرفة من أقطار الأرض جميعاً، وبأن يعظم سلطان العقل حتى لا يخشى رقيباً حين يعلن ما يرى خطأ كان أم صواباً» . رفضت ثورة يوليو، منذ البداية، الديمقراطية ورفض طه حسين، منذ البداية، الديكتاتورية . كان على الثورة أن تدفع به، برفق، إلى التهميش والصمت، وكان عليه أن يدفع بنفسه إلى المجاملة والانطواء . ولهذا انتهى مشروعه الفكري، في ألوانه جميعها، مع ثورة يوليو، فلم يعطِ إلا كتاباً واحداً لا يضيف إلى تراثه الشيء الكثير هو : «الشيخان» - ١٩٥٩ - مكرراً، طيلة الستينات اللاحقة، أنه يرغب بوضع جزء ثالث عن «الفتنة الكبرى»، دون أن ينجز ما قال به .

أقام جمال عبد الناصر إصلاحه الاجتماعي على نظام ديكتاتوري، مؤمناً بأنه «المخلص الموعود»، الذي أملت عليه ديكتاتوريته أن يكبل المصريين قبل أن يقودهم إلى معركة التحرر . كان طبيعياً، وكما ذكر رؤوف عباس في كتابه المضيء «مشيناها خطى»، الذي صدر عن دار الهلال - ٢٠٠٤، أن يتداعى التعليم، الذي هوّنت شعبيته من قيمته، وأن تبدأ الجامعة المصرية رحلة الخراب، بعد أن تساوى العقل النقدي والخيانة الوطنية، وغدا الولاء السياسي، إن لم يكن «الأمني»، مرتبة معرفية . دافع حسين عن سلطان الديمقراطية وسلطان العقل، وتوسعت ثورة يوليو في سلطة الرقابة ومجانسة العقول الصامتة، ونصّبت السلطة عقلاً وحيداً ينوب عن العقل الاجتماعي . انتهى النظام الناصري إلى ما انتهى إليه وهو يُنهى الفضاء السياسي المجتمعي، الذي هو مقدمة الحداثة الاجتماعية . لم تكن الإيديولوجيات القومية العربية الأخرى إلا كاريكتوراً شائهاً للتجربة الناصرية، تمثّلت سلبه ونحّت ما هو إيجابي فيه مجسّدة، بشكل غير منقوص، كل ما يرفض الحداثة ويبدّد عناصرها، بدءاً بنشر الصمت المعمّم وانتهاء بتلقين مدرسي، يتردد فيه سلطان الامتثال سلطان العقل طرداً عنيفاً . يقول ألان تورين في كتابه «نقد الحداثة»: «إن الحداثة ليست انتصار الواحد ولكن اختفاءه، وتأسيس إدارة العلاقات المعقدة والضرورية على التحديث وعلى الحريتين الفردية والجماعية» . أنتجت سلطات الإيديولوجيات القومية

انتصار الواحد التقليدي على المتعدد الحدائي ، وذلك في عملية اختزال بائسة ، تختزل المجتمع إلى الحزب الواحد والحزب إلى قائده وتختزل العلاقاتين معاً إلى إيديولوجيا تلفيقية ، تتضمن التراث والحدائفة والعلمانية والإيمان الديني ، كي تسند مشروعية مفقودة ، كلما تأكلت استنجدت بالسلطان الديني وطاردت أكثر أشباح الحدائفة الاجتماعية .

ندد «مستقبل الثقافة في مصر» ، في صفحات طويلة ، بالأقلية المتعلمة التي تحتكر المعرفة ، مانعة عن الشعب حق التعليم ، وبالنخبة السياسية التي تحتكر القرار ، حارمة الشعب من حق المشاركة السياسية ، وندد بتحالف الأقليتين اللتين تحوّلان الشعب إلى رعية أو إلى شيء كالرعية . تطلع في تنديده إلى كسر الأحادية والواحدية ، مدافعاً عن التعددية السياسية وعن ذلك التعدد الخصب الذي يأخذ بيد المجتمع إلى التقدم . أنجزت الأنظمة العربية ، في أشكالها المختلفة ، تحويل الشعب إلى رعية والمدرسة إلى فضاء متزاحم ، يشبه الأزهر القديم ، وتحويل المثقف إلى واعظ قديم ، يرتاح إلى تلك الأقلية التي تهلك الشعب ، وهي تحكم باسمه . وإذا كانت بعض الأنظمة لم تر من الحدائفة إلا استهلاك السلعة الأجنبية ، فإن أنظمة أخرى انتسبت إلى الحدائفة كي تستأصل جذورها ، مساوية بين قومية متخيلة واستبداد حقيقي ، وبين واحدة سياسية وإفقار ثقافي شامل . ولعل هذه المساواة هي التي جعلت الحدائفة ، لدى شعوب أزهقت عقولها ، مرادفاً للأنظمة التي استبدت بها ، فبحثت عن الخلاص في إيديولوجيات دينية هي صورة عن الإفقار المجتمعي الشامل ، لأن قراءة النص الديني في مجتمع متخلف الثقافة تنزع إلى التخلف . لا غرابة أن يتحدث خلدون النقيب عن «فقه التخلف» ، الذي حقّقه الأنظمة العربية ، أو النظام العربي ، بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧ ، في مقابل «علم التقدم» ، الذي صاغه طه حسين بأشكال مختلفة .

لا يكمن بؤس النظام العربي في اجتثاث أسس الحدائفة ، بل في إنتاج شعوب معادية لها ، احتجاجاً على أنظمة لم تحدّث ، في زمنها السلطوي الطويل ، إلا أجهزة القمع والرقابة . ومن الأكيد ، الذي لا يماري فيه إلا المثقفون الوعّاظ ، أن رفض الحدائفة يعود إلى انحطاط السلطة لا إلى رداءة الأتباع ، لأن الناس لا يولدون معادين للحدائفة ، بل يصبحون كذلك . ولهذا لم يكن الفرنسي توكفيل مخطئاً حين قال بشيء أقرب إلى البداهة : «لا يولد المجتمع المدني من مجتمع للعبيد» ، الذي يمكن صوغه ، عربياً ، بطريقة مختلفة قليلاً : «لا يولد المجتمع المدني من مجتمع الحر الوحيد فيه سلطة تتقن تبديل الناس إلى عبيد» . والتفسير قال به الكواكبي في جملة مضيئة

مفادها: إن المستبد بهم إذا طال عهدهم بالاستبداد نسوا نقيضه فلا يبحثون، إن ملّوا من السلطة، عن حاكم عادل بل عن مستبد آخر. لا غرابة أن يبقى المجتمع المدني، الذي قال به فلاسفة التنوير الأوروبيون منذ القرن السادس عشر، مفقوداً في العالم العربي، يتطير منه الحكام ولا يكثر به المستبدّ بهم، لأنهم لا يعرفونه. وصل المجتمع العربي، على طريقته، إلى «نهاية التاريخ، منذ أن تعود إلغاء التناقض بين الإنسان والطبيعة مستبدلاً بالعلم الحديث الفقه القديم، وإلغاء التناقض بينه وبين المجتمعات الحديثة، منسحباً من الزمن العالمي ومكتفياً بأزمة الأصول».

لا تعني هزيمة مشروع طه حسين عدم صلاحيته، إنما تعني عدم صلاحية القوى الاجتماعية التي توجه إليها. ظل مشروعاً مؤجلاً، كلما زاد تأجيله أمست شروط تحقيقه أكثر صعوبة. كتب عبدالله العروي، قبل أكثر من ثلاثين عاماً، في كتابه: «العرب والفكر التاريخي»: «لم يستوعب الفكر العربي مكاسب العقل الحديث من عقلانية وموضوعية وفعالية وأنسية الخ... لكن هذا الاستيعاب مهما تأخر، سيبقى في جدول الأعمال، كلما تأخر تشابكت الأوضاع وضعفت فعالية المجتمع العربي ككل...». صيرت الثلاثون عاماً، التي أضيفت إلى ثلاثين عاماً سابقة، المجتمع العربي مجتمعاً منهاراً، يتفرّج على المجتمعات الحية ويجتّر ثقافة الأعدية.

مراجع الدراسة

- 1- طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر، الطبعة الأولى، مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر.
- 2- طه حسين: قادة الفكر، مجموعة الأعمال الكاملة، الطبعة الثانية، ١٩٧٥، بيروت، ص ٢٠٧.
- 3- قضايا وشهادات: طه حسين، العقلانية، الديمقراطية، الحداثة، المجلد الأول، مؤسسة عيال للدراسات والنشر، قبرص، ١٩٩٠.
- 4- عبد الرشيد الصادق محمودي: طه حسين: من الأزهر إلى السوربون، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣ (الفصل السابع ص: ٢٢٣-٢٦٤).
- 5- آلان تورين: نقد الحداثة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧، ص ١٢٤.
- 6- لويس عوض: ثقافتنا في مفترق الطرق، دار الآداب، بيروت، ١٩٨٣، ص ١٢٨.
- 7- تيموثي ميتشل: استعمار مصر، دار سينال للنشر، القاهرة، ١٩٩٠، ص ١٠٧-١٢٨، و ص ١٨٥-١٨٦.
- 8- عن كتاب قضايا وشهادات المشار إليه، ص ١٨.
- 9- نوربيرتو بوبيو: الليبرالية والديمقراطية، دار كنعان، دمشق، ١٩٩٤، ص ٤٠-٤٦.