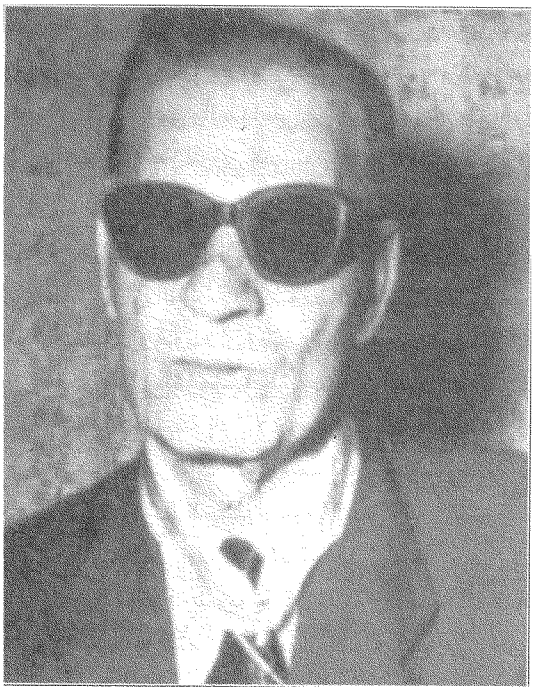
إذا كانت هناك دائماً فجوةٌ مؤرِّقة بين الفكر والممارسة، فإنَّها في حالة المثقفين أشدُّ تفاقُماً وخطورةً. وذلك لأنَّ لعبتهم هي الكلام، ونضيحتَهم في السلوك، ومقتلهم بالنسبة إلى السلطة هو في وصوليتهم. وإذا كان بوسعهم الإفلاتُ من قبضة العوز في هذا العصر الحديث وهم يناوشون السلطة، فليس في مقدورهم مغالبةُ التهميش الذي يتعرّضون له. ومن ثم فإنّ إشكالية العلاقة بين المثقف والسلطة تفرض علينا تأمُّل حالات عينية قبل استخلاص النتائج التحليلية.

ملاحظات على هامش الخطاب الثقافي المصري

المثقف والسلطة السياسية والدينية

صلاح فضل



طه حسين

ولكي نمضي في نسقٍ منهجيّ شفّاف علينا أولاً أن نختار من غابة التعريفات المتشابكة لمفهوم المثقف والمثقفين تحديداً مقارباً لا يقتصر على تلك الإضاءات الكلاسيكية التي لمعتْ خلال القرن العشرين ابتداء من ت.س. إليوت في ملاحظاته عن تعريف الثقافة، إلى جرامشي في حديثه النضالي عن «المثقف العضوي»، وسارتر في نموذجه الوجودي الفعّال. وأريد أن أشير هنا إلى تعريف «وظيفي» محدَّد يرى أنّ المثقفين هم عادةً جماعةٌ صغيرةٌ تتألف من أولئك الذين يهتمّون مباشرةً بإنتاج الأفكار، عن طريق الابتكار والنقل والنقد، وهم يتشكّلون من الفنّانين المبدعين والفلاسفة والعلماء والمؤلِّفين المتخصصين في نظريات الأدب والاجتماع وعلوم الاتصال. ويلاحَظ أنّ أفكارهم تمتدّ إلى نطاق أبعد من مجالاتهم المهنية، إذ ينشغلون بالأوضاع العامة للمجتمع، ولا يقتصرون على الإنتاج الأدبي أو المعرفي الذي يُعنون به. ويؤكّد هشام شرابي أنّ ما يميِّز المثقف في أيّ مجتمع صفتان أساسيتان:

- الوعي الاجتماعي الذي يمكِّن الفردَ من رؤية المجتمع وقضاياه بمنظور شامل، يستطيع من خلاله تحليلَ هذه القضايا على مستوى نظريٍ متماسك،

- والدور الاجتماعي الذي يحققه بهذا الوعي، بما يضيف له بعداً استراتيجياً يضاف إلى قدراته الخاصة وكفاءته المهنية.

وأما برهان غليون فيُبرز الطابع الديناميكيَّ الجماعي للمثقف، فيرى أنّ المثقفين هم تلك المجموعة من الناس التي

تتميَّز عن غيرها بأنها تجعل من التفكير في الواقع والسعي إلى المصلحة العامة أحدَ همومها الرئيسية، وتشارك في الصراع الاجتماعي والسياسي من أجل تحريك هذا الواقع باتجاه الأفضل طبقاً للرؤى التي تعتنقها.

أما «السلطة» فهناك تعريفات عديدة لها، تميِّزها عن مفاهيم أخرى حافَّةٍ بها، مثل «القوة» و«النفوذ» وغيرهما، على اعتبار أنّ السلطة هي قوةٌ ذاتُ طابعٍ نظاميّ رسميّ ترتبط بمنصبٍ أو موقعٍ أو وظيفةٍ رسمية معترفٍ بها في المجتمع، وتخوّل صاحبَها حقَّ إصدار القرارات التي لها صفةُ الإلزام بالنسبة إلى الآخرين، وتمنحه في الوقت ذاته حقَّ توقيع الجزاءات على المخالفين. وبغضّ النظر عن التحليلات التي تَرْبط السلطةَ بالقوى الطبقية في المجتمع، فإنّ أجهزة السلطة في الدولة المدنية ـ على ما هو معروف ـ تتشكل من الهيئة التشريعية البرلمانية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية المتمثِّلة في جهاز الدولة الحكومي. وتوزيع السلطة في النظم الديموقراطية حاسمٌ في الفصل بين هذه المستويات لضمان توازنها وجدليتها. وأما في عالمنا العربي فإنّ خلط المستويات وطغيان السلطة التنفيذية (بحيث أصبح كلُّ ما عداه مجرّدَ ديكور ساذج لتزيينها) يركزان المسؤولية في مختلف نُظُمنا على شخص الحاكم الفرد الذي يسعى إلى إقامة توازناته واستقطاب بقية السلطة في يده بشكل غير مباشر... لكنْ تظل هناك سلطةٌ تاريخيةٌ مناوئةٌ له، وعليه أن يروِّضَها ويوظِّفَها ويفيد من تناقضاتها وأخطائها أحياناً؛ عنيتُ: السلطة الدينية.

ومن ثمَّ فإنّنا في هذا التحليل الموجز سنقوم بعرض بعض النماذج على محورٍ ثنائيّ، هو السلطة السياسية والدينية، لاكتشاف أشكال علاقة المثقف العربي في مصر بهما على وجه التحديد. وبوسعنا أن نتصوّر هذه العلاقة مبدئياً وهي تتراوح بين ثلاثة أوضاع لثلاثة أنواع:

أولاً: مثقف السلطة؛ وهو الذي يضع فكرَهُ ومهارتَهُ ورأيه وخبرتَه في خدمة السلطة ولاءً لها، وتماهياً معها، وتوافقاً مع مقتضيات سيادتها. وبقدر ما يَحْدث هذا التماهي يفقد المثقفُ عنصراً جوهرياً في وظيفته، هو نقد الأفكار. ولا يمكن عملياً أن يحدث ذلك بصفة دائمة، إذ سرعان ما تبرز التناقضات ويتّسع الخلاف.

ثانياً: المثقف المتعاون مع السلطة، وهو النموذج الغالب كما سنرى. ويتفاوت مدى التعاون طبقاً لأهداف السلطة في توظيفها للمثقفين من ناحية، وقدرة هؤلاء ـ من ناحية أخرى ـ على التوافق النسبي مع هذه الأهداف، لاكتساب مجال حيويٍّ للعمل العام. ويلعب الإعلام في الدولة المدنية الحديثة دوراً بالغ الحساسية والأهمية باعتباره فضاءَ هذا التعاون؛ فهو أداةٌ للحكم من ناحيةٍ ووسيلةٌ لنشر الأفكار والآراء من ناحية أخرى، وعلى رقعته تتم المصالحةُ (الموقوتةُ غالباً، لاعتبارات عملية) بين المثقف والسلطة.

ثالثاً: نموذج المثقف المضادّ للسلطة، المناضل في وجهها، ولا بد أن يكون منفياً أو مهاجراً. وقد كان هذا كثير الحدوث في حالات السلطات الفاقدةِ الشرعية بشكل فادح، مثل سلطات الاحتلال، والنظم الفاشية المكشوفة. وكان الصراعُ الأيديولوجي، اليساري واليميني المتطرفان، يقومان بهذا الاستقطاب العدائي بشكل ظاهر.

لكنّ هذا التقسيم ـ من الوجهة الإجرائية ـ نظريٌّ وافتراضيٌّ بحت، وهو يتحدث عن المثقفين في ممارساتهم العملية، مُغْفلاً جانباً هاماً من كينونتهم الفكرية كما تتمثل في الخطاب الثقافي على وجه التحديد. ومع أننا نستطيع أن نتوقع أنواعاً موازيةً من هذا الخطاب تتّسق مع توجهات المثقفين، فإنّ من اللازم في تقديري الجمعَ بين المظهريْن في سياقٍ واحد: فهناك خطاب تبريري يعبِّر عن مثقف السلطة، ويَفْقد مصداقيّته بقدر ما يتجلّى فيه من تناقضات... وهناك خطابٌ نقدي، يحافظ على مسافة الاستقلال الضرورية، ويرقب مواقفَ السلطة بحذر، فيَقْبَل منها ما يتوافق مع استراتيجيته، ويرفض ما يضادّ أهدافَه وغاياته... وهناك الخطابُ النقضي الغارق في أيديولوجيته المضادة، المسرفُ على نفسه في الرفض والسلبية.

طه حسين مثقفاً

كان طه حسين يرى أنْ ليس كلُّ متعلِّم مثقفاً بالمعنى الدقيق للكلمة. فالمثقف عنده هو الشخصيةُ العصرية، بما تمتاز به من تهيؤ الطبع والعقل لقبول المعرفة مهما تختلف فروعُها وأيّاً تكن مادّتُها. ويحدِّد حسين مسؤولية هذه الشخصية بالقياس إلى البيئة التي تعيش فيها بمقدار ما يكون لها من حظٍّ في الثقافة أو العلم. وذلك أنّ الإنسان ـ على حد تعبيره ـ لا يُحسن العلمَ لكي يجعله شيئاً بينه وبين نفسه، فلا ينفع به أحداً ممن يعيشون معه في بيئته أو وطنه؛ بل ربما يُحسن العلمَ والثقافةَ ليكون مصباحاً يضيء لمن

اصطدم طه حسين بالأزهر، وبمجلس النواب، وبحكومة الوفد، وحكومة الثورة، وطُرد من منصبه في «الجمهورية» بقرار من السادات

حوله من الناس سُبُلَ الحياة والرقيّ والمعرفة. ثم يقول: «إنّي معجَبٌ بهؤلاء المثقفين من المصريين. فهم قد بذلوا الجهد واحتملوا من العناء ما لا يشعر به المعاصرون لهم، وما سيقدِّره لهم التاريخ حقّ قدره. نشأوا في بيئةٍ معاديةٍ للثقافة أشدَّ العداء، ممانعةٍ لها أشدَّ الممانعة. وقد بدأوا بأنفسهم، فحرّروها من كثير من التقاليد الثقيلة الفادحة، حتى عدّتهم بيئتُهُمْ شُذّاذاً وقاومتهم الواناً من المقاومة. فلم يَهِنوا ولم يضعفوا، وإنما مَضَوْا أمامهم لا يَلْوون على شيءٍ حتى كُتِبَ لهم النَّصرُ. قاومهم الشعبُ لأنه لم يفهم عنهم، وقاومهم السلطانُ الظاهر لأنه أشفق منهم، وقاومهم السلطانُ الخفيُّ لأنه رأى فيهم قادةَ الحرية والهداة إلى الاستقلال. وقد أدركنا هذا العهدَ الذي لم يكد ينتهي بعدُ، وما نزال في أعقابه ونشهد بعض آثاره، والذي التقى فيه جيلان من المثقفين: أحدهما الجيل القديم الذي كان يتخذ الأدبَ وسيلةً إلى العيش وكسب القوت، ثم إلى كسب الثروة والحظوة عند الكبراء وأصحاب السلطات وعند الأغنياء والموسرين، مُهْدراً في سبيل هذا كلّه كرامَتَهُ وحريّتَهُ ورأيه وشعوره... والجيل الحديث الذي آثر الحريةَ والكرامةَ على كل شيء وتعرّض في سبيل الكرامة والحرية لكل شيء، فلم يتخذ الأدب سبيلاً إلى القوت ولا إلى الثروة، وإنما اتخذه سبيلاً إلى لذته العقلية ومتعته الفنية وإلى ايقاظ الشعور وتنبيه الشعب إلى حقه وواجبه وترقية الذوق» (**مستقبل الثقافة في مصر**).

اللافت في هذا المشهد أنه «مانيفيستو» للمثقف العصري، يتضمن إعلان الوعي باختلاف جيل طه حسين (١٨٨٩ ـ ١٩٧٣) عن الأجيال السابقة وفهمه العميق لدوره العام ورسالته النهضوية.

وقد كان هذا الموقفُ النظريُّ لطه حسين محصّلة ممارسةٍ عمليةٍ عبر نصف قرنٍ من العمل الفكري والإبداعي. فكيف كانت علاقة طه حسين بالسلطَتَيْن الرئيسيتيْن السياسية والدينية؟ لنَذكرْ خطوطها العريضة:

ـ اصطدم بالسلطة الدينية للأزهر عام ١٩١٢ (وهو في الثالثة والعشرين من عمره) عندما تقدَّم لامتحان العالمية، فرفضتْ إجازته لتمرده.

ـ واصل الاصطدامَ بها ـ وبالسلطة السياسية المتمثلة في مجلس النوّاب ـ عندما قُدّم للمحاكمة عام ١٩٢٦ على كتابه **في الشعر الجاهلي**. وعلى الرغم من تبرئة النيابة إياه، فقد صدرتْ عدةُ كتبٍ لإدانته مثل **تحت راية القرآن** لمصطفى صادق الرافعي، **والشهاب الراصد** لمحمد لطفي جمعة، **ونقد الشعر الجاهلي** لمحمد فريد وجدي، **والنقد التحليلي** للغمراوي وغيرهم من ممثلي الأزهر والسلطة المحافظة.

ـ اصطدم بالسلطة السياسية بعد عامين فقط سنة ١٩٢٨ عندما رُشِّح ليكون أوّلَ عميدٍ عربيٍّ لكلّيّة الآداب، فاعترضتْ حكومةُ الوفد على ذلك، وتولّى العمادة يوماً واحداً ثم استقال لترسيخ مبدإٍ أحقّيته.

ـ عُيِّنَ بعد ذلك عميداً للكلية ذاتها عام ١٩٣٠، لكنّه بعد عامين أيضاً رَفَضَ منحَ درجة الدكتوراه الفخرية لشخصيات سياسية بعيدة عن العمل العلمي والثقافي، فأُقيل من منصبه وأُبْعِدَ عن الجامعة كلها، فتضامن معه رئيسُ الجامعة حينئذ أستاذُهُ أحمد لطفي السيّد وقدّم استقالته.

ـ عاد عميداً للآداب عام ١٩٣٦ لمدة ثلاث سنوات، وانتُدِبَ بعدها مديراً مؤسِّساً لجامعة الإسكندرية، ثم أحيل على التقاعد الجبري بعد عامين.

ـ تولّى وزارةَ المعارف في حكومة الوفد الأخيرة منذ يناير ١٩٥٠ حتى يناير ١٩٥٢.

ـ همّشته حكومةُ الثورة، بالرغم من حصوله على أول جائزة تقديرية عام ٥٨، وتولّى رئاسة مجمع اللغة العربية عام ١٩٦٣، ومُنح قلادة النّيل عام ١٩٦٥. لكنه طُرد من صحيفة **الجمهورية** بقرار تعسفيّ من السادات، ولم يعد له دورٌ في الحياة العامة في ظل المؤسسة العسكرية، وغالباً ما كان يُبدي ألمه لسطوة «كوميسير» الثقافة يوسف السباعي بالرّغم من مهادنته.

ـ كذلك هادن طه حسين السلطة الدينية بسلسلةٍ كتب أسماها «الأدب الديني» منذ منتصف القرن حتى نهاية حياته.

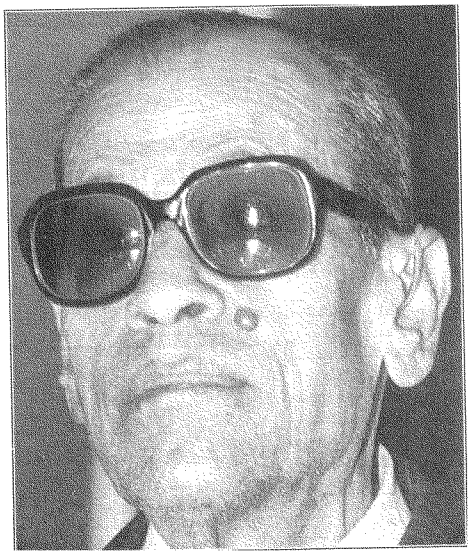
لكنْ لم يكن طه حسين مثقفَ سلطةٍ في يوم من الأيام، حتى في تلك المرات التي تماهى فيها مؤقتاً بالمناصب الجامعية والوزارية مع السلطة، حيث ظل ـ كما قال بحق ـ محتفظاً بحريته وكرامته إلى أبعد حدّ ممكن. وقد رفض، مثلاً، تقبيل يد الملك فاروق منذ توليه الوزارة مكتفياً على مضض بشكر وليّ النِّعَم، كما كان يسمِّي الملك. وأشار على الضباط الأحرار بتسمية حركتهم «ثورة» بدلاً من «الحركة المباركة»، لكنه لم يتحوّل إلى داعيةٍ لها، بل ظل وفياً لطبيعته النقدية حتى استطاع أن يصبح هو ذاتُه «سلطةً ثقافيةً» ترهبها الثورةُ ولا تستطيعُ المساسَ بها. وتعرض لهجوم شرسٍ من أقصى اليسار واليمين المتطرفين، لكنه لم يتحول إلى مثقفِ نقضٍ يعادي سلطات الحياة وحركة المجتمع. ومع أن كتباً كثيرة أُلِّفتْ لتكفيره، فإنّ تأثيره الساطع على الحياة الثقافية العربية لم يأفل حتى الآن.

اتُّهم نجيب محفوظ بممالأة السلطة لارتباطه المؤسساتي بها، ولكنه كان كاتباً ماكراً يصوغ معارضته في أعمال تصعب «إدانته» فيها

نجيب محفوظ ـ خطاب عن السلطة

النموذج الثاني من الخطاب الثقافي المصري سنأخذه من أحدث ما نُشر عن نجيب محفوظ (١٩١١ ـ ٠٠٠) من إملائه على الناقد رجاء النقّاش. يقول عن علاقته بالسلطة: «انا مش بتاع سلطة؛ هذه حقيقة ليس فيها أيُّ نوعٍ من المبالغة، فلم تكن السلطاتُ في يوم من الأيام هدفي ومأربي، وذلك لسبب بسيط، هو أنني ما كنتُ أستطيع الجمعَ بين السلطة والأدب. فالأديب الذي يقدِّس مهنته ويعشق قلمه يفضّل أن يبتعد عن السلطة بهمومها ومتاعبها ومشاغلها والتزاماتها. وفي خلال المدة التي عملتُ فيها بمؤسسة السينما ـ وتبلغ حوالى العالم ونصف العام ـ لم أقرأ أو أكتبْ كلمةً، وكان كلُّ وقتي محصوراً في الوظيفة، وما يتصل بها من متاعب وقيود. ليست السلطةُ هي الهدف الذي يتوافق مع مزاجي وطبعي. بل إنني أعتبرها معطِّلةً لي عن مهنتي الأساسية، وهي الأدب. السلطة الحقيقية التي طالما حلمتُ بها هي سطة الأدب والفن، وليست السلطة الإدارية. فالأدب في حد ذاته يمكن أن يكون سلطة مؤثِّرةً إذا أحسن الأديبُ استخدامه، والأديبُ الحقُّ يمكن أن يكون صاحبَ سطوةٍ ونفوذ وتأثيرٍ على الرأي العام بكتاباته، خاصة إذا تحولتْ هذه الكتاباتُ إلى أعمال سينمائية أو تلفزيونية أو مسرحية أو إلى أيّ شكلٍ من هذه الأشكال الجماهيرية. وسلطة الأدب اسمى وأبقى وأرفعُ من السلطة الإدارية.. من أجل الأدب ابتعدتُ عن العمل السياسي، فلم أنضمَّ إلى حزبٍ أو تنظيمٍ سياسيٍ لا قَبْلَ الثورة ولا بَعْدَها.. كنتُ من أنصار حزب الوفد، وكانت ثورةُ يوليو تدرك أنني لستُ من بين خصومها، وقد أعلنتُ عن تأييدي لكثيرٍ من القرارات التي ظننتُ وقتذاك أنها سليمة وحتمية: مثل تأميم القناة، ومجانية التعليم، والوحدة مع سوريا، وحرب اليمن. فأنا إذن لم أكن ضد النظام، بل كنتُ أنقد غيابَ الديموقراطية في هذا النظام. ولم تكن الديموقراطية من المحرَّمات، بل هي المبدأ السادس من مبادئ الثورة. وليس معنى ذلك أنني كنت «نائماً في العسل» بعيداً عن المخاطر والمتاعب، بل في مرات عديدة كنتُ على حافة الهاوية».

ثم يسرد نجيب قصة متاعبه مع السلطة السياسية منذ عهد عبد الناصر حتى الآن، ومعظمُها بسبب رواياتٍ له فُسِّرتْ على أنها معادية للسلطة وناقدةٌ لشخوصها. لكنني سأتوقف عند مشهدٍ طريفٍ من هذه المذكرات لأنه يكشف عن موقف محفوظ من السادات خصوصاً. فهو قد أيَّد مبادرة الحلّ السلمي في كتاباته الصحفية المباشرة، لكنه رأى فيها كارثةً في كتاباته الإبداعية الخلاّقة. وقد برهنتُ على ذلك في تحليلي النقدي لرواية **يوم قُتل الزعيم** التي يضع فيها محفوظ رؤيَتَه المضادّة لرأيه المباشر. المهم أنه يدرك الآن شيئاً من هذا التناقض الطبيعي، عندما يقول في كتاب رجاء النقّاش بعد أن ينتقد عبد الناصر بشكلٍ يثير عليه حفيظة الناصريين فيشنون هجوماً ضارياً على المثقف الملتزم بحريته واستقلال منظوره: «عندما وقعتْ حادثةُ المنصة التي قُتل فيها السادات، كنت أيّامَها أنشر روايةً في جريدة **مايو** التي تُعتبر جريدة السادات، واسمُ الرواية **ليالي ألف ليلة**، وفي الرواية تحريضٌ على قتل الحاكم. فلما وقعتْ حادثةُ المنصة توقف نشرُ حلقات الرواية لمدة أسبوعين لضيق المساحة، ثم عادت الجريدة إلى نشر بقية الحلقات وصدرتْ في كتاب. وبعد صدور الكتاب قرأتُ مقالةً نقديةً للدكتور يحيى الرخاوي، الطبيب النفسي المعروف، عن الرواية، يؤكِّد فيها أنني تأثرتُ بحادث قتل السادات، وأنّ العنف الموجود في الرواية هو نتيجةٌ لمتابعتي للحادث. ويبدو أنّ الدكتور الرخاوي لم يعرف أنّ الرواية نُشرتْ في جريدة **مايو** قبل صدورها في كتاب، وأنّ النشر كان سابقاً للحادث. وحمدتُ الله على أنه لم ينتبه إلى ذلك، ولم الفتْ نظره إلى الخطإ الذي وقع فيه، لأنه لو أشار إلى أنّ الرواية كانت سابقةً للحادث فلربما اعتبروني من بين المحرِّضين على الجريمة وقدّموني للمحاكمة!»



نجيب محفوظ

...إلى هذا الحد كان ضمير نجيب محفوظ يعبِّر بصدقٍ عن علاقة الإنسان المصري والعربي برموز السلطة، حتى يتنبأ بمصيرهم الفاجع بشكل غير مباشر ثم يتملّص من ذلك فيما بعد!

أما علاقة محفوظ بالسلطة الدينية فقط ظلتْ متوترةً في إطار المسالمة الظاهرة، ولكنها انفجرتْ في مناسبتين مترابطتيْن:

ـ أولاهما: عام ١٩٥٨ عند صدور روايته **أولاد حارتنا** ونشرها مسلسلةً في **الأهرام**، ثم الاتفاق الضمني بقرارٍ غير مكتوب على منع نشرها في مصر بناءً على توصيةٍ من الأزهر وتحريضٍ من بعض علمائه واحتدام المعركة الجدلية حولها بعد حصول نجيب على جائزة نوبل.

ـ وثانيتهما في ١٤ أكتوبر عام ١٩٩٤، في محاولة اغتياله

قضى لويس عوض عاماً ونصف العام في السجن، لكنّه كان سلطةً ثقافية فعلية، وكان «حاملَ أختام مملكة النقد» على حد تعبيره

ذبحاً عقوبةً له على هذه الرواية بيدِ متعصبٍ دينيٍّ أحمق لم يقرأ للكاتب عملاً واحداً على الأرجح.

لكنّ مواقف محفوظ ضد الهيمنة الدينية المتعصبة، بالرغم من مسالمته الوديعة، مشهورةٌ ومعروفة. ومن أبرزها معارضتُهُ لفتوى إهدار دم الكاتب البريطاني سلمان رشدي التي صدرتْ عام ١٩٨٩، على ما في ذلك من شجاعةٍ ملحوظةٍ في مواجهة الرأي العام المصري غير الثقافي.

مرة أخرى نخلص إلى نتيجة مشابهة، على تباين الحالات والظروف:

- لم يكن محفوظ كاتبَ سلطةٍ تبريرياً يتماهى مع أيّ نظامٍ حاكم، ولا كاتباً مناقضاً يعارض السلطة على طول الخط. ومع أنه أقرب إلى المهادنة فقد احتفظ بموقفه النقدي، وإنْ كان بأثر رجعيّ أحياناً.

- كان ارتباطُهُ المؤسّساتي بالسلطة، في عمله بالسينما أولاً ثم في **الأهرام** ثانياً، سبباً في اتهامه بالمسالأة. لكنّه كان في الواقع كاتباً ماكراً يعرف كيف يصوغ معارضته في أعمالٍ إبداعيةٍ خلاّقةٍ تصعب إدانتُهُ فيها عند قراءتها.

- ظلّ نجيب محفوظ في خطابه الإبداعي والصحفي وحياته الاجتماعية من أخلص المثقفين لمبادئ الحرية والديموقراطية والعدالة الاجتماعية والتقدم العلمي، وهي العناصر التي ضمنتْ له تماسُكَ المنظور وتجانُسَ الرؤية وفعّاليةَ التأثير حتى اليوم.

لويس عوض، المختلف

الحالة الثالثة هي لمثقف مختلفٍ، عنيدٍ وصارم، هو لويس عوض (١٩١٥ ـ ١٩٩٠). والنموذج الذي سنعتمد عليه من خطابه هو من أواخر ما كتب في **أوراق العمر** الذي يُطلّ منه على تكوينه ونشأته، ويرى جوهر موقفه السياسي عبر مسيرته الفكرية، حيث يقول: «عشت في الخرطوم السنوات الخمسَ الأولى من حياتي، وقد تركتْ هذه الروابط الباكرة آثاراً عميقةً في عواطفي وتفكيري. فهي أولاً قد جعلتني من أشد المصريين إيماناً بالإخاء المصري السوداني، ومن أشدّ الدعاةِ إلى وحدة وادي النيل قبل ثورة ١٩٥٢. أما بعدها فقد حزنتُ حزناً عميقاً يوم قرار السودان الانفصالَ عن مصر في استفتاء ١٩٥٥. وكنتُ في بادئ الأمر، كأكثر المصريين، ألوم سياسة عبد الناصر الخرقاء في تعامله العنيف مع محمد نجيب بأنها [هي التي] أدّتْ إلى الانفصال؛ فقد كان السودانيون يرونَ في محمد نجيب رمزاً لوحدة وادي النيل بسبب دمه المصري السوداني المختلط، وكان أكثر المصريين يتّهمون عبد الناصر بأنه ضحّى بالسودان في سبيل أطماعه الشخصية إبّان أزمة مارس ٥٤ ويتهمونه بالتفريط في حقوق مصر السودانية حين اتفق مع الإنجليز في اتفاقية الجلاء (جمال ـ هيد) على تطبيق حق تقرير المصير للسودانيين. ولكنّ المسألة طبعاً كانت أعقد من هذا بكثير. كذلك كنتُ أعجب لعبد الناصر في أوج الدعوة للوحدة العربية (١٩٥٨/١٩٥٩) كيف يسعى للوحدة مع الشامي والمغربي ولا يبدأ بالوضع الطبيعي، وهو وحدة وادي النيل. وقد ظللتُ على إيماني بوحدة وادي النيل حتى كان انفصالُ سوريا عن مصر، عند ذلك عدلْتُ مواقفي من كافة أنواع الوحدة والاتحاد الفيدرالي، وأصبحتُ اكتفي بأنواعٍ من التقارب الإقليمي أقلّ مجازفةً وأكثرَ طبيعيةً».

لويس عوض

لو تصفّحنا بقية هذه الأوراق البالغة ٦٣٠ صفحة ـ وهي عن سنوات التكوين فحسب، لأنّه لم يُقدَّر لعوض أن يكملها ـ لوجدنا ٩٠٪ منها كلاماً في السياسة والباقي في الثقافة. فقد كان لويس عوض نموذجاً للمثقف العضوي السياسي الذي خاض معارك ضاريةً من أجل آرائه ضد رموز السلطة السياسية والدينية معاً:

- كان أول ارتطام له بالسلطة في مارس ١٩٥٤ عندما استقال من عمله مُشْرفاً على صفحة الأدب في جريدة الثورة، **الجمهورية**، احتجاجاً على استخدام العنف ضد المتظاهرين واستنكاراً للاعتداء البدني على الدكتور السنْهوري، رئيس مجلسِ الدولة المعارض للثورة حينئذ.

- في سبتمبر من العام نفسه فُصل من عمله في الجامعة مع ٥٤ أستاذاً من المطالبين بالديموقراطية وعودةِ الجيش إلى ثكناته، ولم يَعُدْ بعدها إلى الجامعة.

متشنّجو اليسار ومتطرفو اليمين من المثقفين خسروا في عدائهم للسلطة فرصَ التواصل مع الناس والتأثيرِ فيهم

ـ اعتُقل في عام ١٩٥٩ لمدة ستة عشر شهراً مع الشيوعيين، ثم أُفرج عنه في يوليو ١٩٦٠، وعاد إلى العمل في جريدة **الجمهورية**، ثم انتقل بعدها إلى صحيفة **الأهرام**.

ـ أُبعد عن **الأهرام** في أزمة السادات مع المثقفين عقب توقيع اتفاقية كامب دايڤيد، وكتب في مجلة **المصوّر**، ولم يستردّ مكانَتَهُ تماماً حتى توفي عام ١٩٩٠.

ـ أما أول ارتطام له بالسلطة المحافظة فكانت ديوانه المبكر **بلوتولاند** الذي نشره عام ١٩٤٧، ودعا فيه إلى كسر رقبة البلاغة العربية، وإلى الكتابة بالعامية.

ـ لكنّ مقالاته عن المعرّي **ورسالة الغفران** عام ١٩٦٤ فجّرتْ أعنفَ معاركه مع الأستاذ محمود شاكر ـ زعيم المحافظين السلفيين وعدو طه حسين. فقد أوّلها شاكر على أنها طعنٌ في أصالة الثقافة العربية وغمزٌ للدين.

ـ أخطر معارك لويس عوض الفكرية مرّ بصمت بليغ، لأنّ كتابه **فقه اللغة العربية**، الذي اعتُبر عدواناً على الفكر الديني والأصالة العربية، صودر عام ١٩٨١ ولم يُسمح له بالدفاع عنه.

وبالرغم من أنّ عوض هو الوحيد من بين النماذج الثلاثة الذي قضى في السجن قرابة عامٍ ونصف، فإنه خلال فترة إشرافه على القسم الأدبي في **الأهرام** في الستينيات كان يمثل «سلطةً ثقافيةً» فعلية ترفع وتخفض أيديولوجياً من الأدباء والمفكّرين. كان ـ على حد تعبيره ـ حاملَ أختام مملكةِ النقد. لم يشترك في تبرير الناصرية، وإنْ ظَل يدافع بضراوة عن منجزاتها في العدل الاجتماعي. ولم يقع في شرك العداء المطلق للسلطة، بل حافظ على شعرة معاوية معها. ومع أنه كان علمانياً في مجتمع تقليدي، فقد مارس فعاليةً ثقافيةً خلاقة ونادرة.

ملاحظات عامة

بالرغم من محدودية هذه النماذج التي اخترناها من الخطاب الثقافي المصري في علاقته بالسلطة، فإنها تمثل جيليْن كامليْن وتُبرز حقيقة بادهة: وهي أنّ المثقف المؤثّر في حركة الفكر والحياة في المجتمع لا يُمْكن ـ لتنمية وعيه وتحديث بنيته ـ أن يكون مثقفَ سلطةٍ لصيقاً بها مبرِّراً لأخطائها، مثلما فعَلَ فريقٌ من كبار أساتذة القانون كانوا يبادرون إلى صياغة رغائب السلطة وأغراضها في أشكال قانونية متعسِّفة.

كذلك فإنّ الجناح الآخر من متشنّجي اليسار ومتطرفي اليمين ممن كانوا يمتلكون موهبةً فكرية أو إبداعية قد خسروا في عدائهم للسلطة فرصَ التواصل مع الناس والتأثير في توجُّهاتهم. فَضَمرتْ إمكاناتهم بقدر ما اتخذوا من مواقف صارمةٍ معاديةٍ لإيقاع الحياة وعاجزةٍ عن تغييره.

ومع أنّ التاريخ المصري الحديث ينقسم في القرن العشرين إلى شطرين متوازيين، أحدهما فترة الملكية والكفاح الوطني من أجل الاستقلال، والثاني فترة الثورة العسكرية بمحاولاتها إعادة صياغة المجتمع المصري وتحديث بنيته وإطلاق الحلم القومي ثم إحباطه بعد ذلك، فإنّ الملاحظ أنّ هامش الحرية الثقافية قد تذبذب كثيراً. فقد كان عريضاً نسبياً في الفترة الليبرالية، ثم أخذ يضيق في عهد الثورة الأول، حيث أعطت الزعامةُ السياسيةُ لنفسها حقّ الوصاية على الشعب واحتضان آماله، وقسمتْ فئةَ المثقفين ـ بعبارة محمد حسنين هيكل الناطق بلسانها ـ إلى «أهل الثقة» من أتباع السلطة «وأهل الخبرة» من المستقلين عنها، وآثرتْ توظيفَ أشياعها بطبيعة الحال. ثم عاد الهامشُ ليتّسع في العقد الأخير بعد تجاوز محنة السلام والنَزَق السياسي الذي عزل مصر عن جذرها العربي. والنماذج المختارة برهنتْ على سعة هذا الهامش في الفترة الليبرالية، وضيقِهِ في المرحلة الناصرية، وعودتِهِ إلى استعادة حركته في المرحلة الأخيرة مع تفاقم أوضاع السلطة الدينية التي انتعشتْ خلال المد الأصولي.

بقيتْ ملاحظةٌ أخيرة تتعلق بما تبلور في تقديري من استراتيجية واضحة للمثقف العربي في مصر حول منظومة القيم الموجِّهة لحركته وعلاقته بالسلطة، وهي القيم التي تقود خطاه في إنتاجه الفكري والإبداعي ومواقفه العامة. وتتلخص في الدفاع المستميت عن الحريات بكل تجلياتها ومظاهرها، واعتبار التطور الديموقراطي هو أنجع الوسائل لتحقيق التقدم، وترسيخ مبادئ التفكير العلمي في مواجهة الغيبيات، ونشدان أكبر قدر من العدالة في الحراك الاجتماعي وذلك باحترام حقوق الانسان؛ فالحرية والعلم والعدالة محدّدات المثقف العربي في مصر تجاه السلطات كلها... إلى جانب تجذير الوعي بصلابة الكيان العربي الحاسم وفي تحويل عروبته من شعارٍ سياسي تتلاعب به أهواءُ السلطات المتقلبة إلى يقينٍ وجوديّ كامل يضيء له طريق المستقبل.

القاهرة